

Las relaciones interpersonales

La vida social es un hecho presente en la vida humana puesto que es evidente que la persona vive y se desarrolla en sociedad. Pero el hecho social, es decir, la sociabilidad humana, precisa un fundamento explicativo. ¿Se trata de un hecho aleatorio, meramente accidental o extrínseco a la persona? O por el contrario ¿la sociedad es el fin último y la explicación total de la persona humana? A lo largo de la historia del pensamiento se han dado diversas respuestas acerca del fundamento de la vida social¹.

1. EL HOMBRE, SER SOCIAL POR NATURALEZA

A lo largo de los temas anteriores hemos tratado de la persona y su perfeccionamiento personal gracias al ejercicio de la libertad. No obstante, la libertad no es una abstracción temporal ni espacial, puesto que mi personalidad se desarrolla en un escenario histórico determinado. Además, el desarrollo personal tampoco es una tarea aislada de un individuo frente a su entorno. Incluso su propio origen viene marcado por la relación amorosa entre dos personas. Estas consideraciones nos ayudarán a comprender que el estudio de la persona humana quedaría incompleto y deformado sin una referencia explícita a la vida social, porque la persona mediante su conocimiento y amor no sólo se abre al mundo, sino también, y principalmente, a los demás hombres (y en última instancia a Dios) con los cuales aprende a vivir una vida verdaderamente humana. Desde la antigüedad es posible percibir en la Humanidad las primeras señales de comportamiento social, según los datos aportados por la paleontología. Por el análisis de objetos y útiles encontrados con restos fósiles humanos (hace 80.000 o 60.000 años) se comprueba que ya nuestros antepasados compartían la comida, cuidaban a sus enfermos o enterraban a sus familiares.

1. Una exposición de las diversas posturas puede encontrarse también en AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, op. cit., pp. 143-166.

La concepción del hombre como ser social se encuentra presente de modo explícito en el pensamiento griego. Para Aristóteles un individuo humano que no vive en sociedad o es más que un hombre (es decir, un dios) o es menos que un hombre (una bestia) aunque posea una apariencia humana². Es una manera gráfica de señalar que la sociabilidad no constituye para la persona humana algo sobreañadido extrínsecamente sino una exigencia de su naturaleza. Por eso se afirma en la concepción clásica que *el hombre es un ser social por naturaleza*. Sin embargo, a diferencia del colectivismo, la sociabilidad está al servicio de la persona. El individuo humano, para desarrollar una vida verdaderamente humana debe vivir en relación con los demás³. Nunca la sociedad puede anular el bien de una sola persona, puesto que la persona ya es tal y posee un valor intrínseco (ontológicamente hablando) antes de gozar del reconocimiento social. «Aun cuando el ser y actuar se realizan junto con otros, *su sujeto sustancial es siempre el hombre-persona*. Los términos “comunidad”, “sociedad” o “grupo social” se refieren a un orden accidental. El ser y actuar “junto con otros” no constituye un nuevo sujeto de actuación, sino que introduce nuevas relaciones entre las personas que son sujetos reales y verdaderos del actuar»⁴.

Así pues, se puede concluir que el hombre está hecho para «con-vivir»⁵; la convivencia es un medio imprescindible para la perfección y la felicidad del ser humano. Para Aristóteles y Santo Tomás, el hombre precisa de la sociedad en primer lugar para «vivir» (sobrevivir), es decir, para cubrir sus necesidades básicas encaminadas a su propio mantenimiento. De aquí surge la diversificación de funciones laborales y sociales (agricultores, guerreros, artesanos, etc.) que permite al hombre mantenerse con vida. El hombre solo no es autosuficiente; esto se percibe con claridad desde el mismo nacimiento, puesto que es fruto de una relación de dos personas: esto ya es una forma de sociedad (la familia). Además, en el hombre el proceso de maduración y dependencia paterna de los hijos es mucho mayor que la del resto de los animales, mostrándose así la índole deficitaria de la persona fuera del ámbito social.

Esta necesidad de la vida social no mira únicamente a los bienes materiales (alimento, vivienda, autoconservación, etc.), sino principalmente a los bienes morales. Esto es lo que Aristóteles denominada «vivir bien»: se trata de desarrollar una «vida lograda», una vida verdaderamente humana. En otras palabras, *el hom-*

2. Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1242b 28-1253a 9. También lo afirma explícitamente en otro lugar: «El hombre por naturaleza es un ser que vive en comunidad». *Ética a Nicómaco*, I, 1097b 8-11.

3. Como ha apuntado A. MacIntyre, el hombre para adquirir la autonomía propia de un agente racional y libre necesita de las demás personas de quienes ha dependido. Cfr. MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.

4. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 324.

5. Para algunos autores, lo que mejor define a la persona es su «co-existencia» con el mundo, con los demás hombre y con Dios. Cfr. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, op. cit., pp. 493-524. Esta idea la recoge del profesor Leonardo Polo.

bre es un ser naturalmente social porque todo individuo humano necesita la ayuda de otros individuos de su propia especie para vivir, no de cualquier manera, sino como hombre. Toda persona humana posee la innata tendencia a compartir con otras personas los bienes más elevados, y no sólo los meramente materiales. La formación de la personalidad exige del entramado social donde la persona asimila una lengua, unas costumbres y unos valores morales; donde aprende a «humanizarse», donde aprende a vivir la experiencia de su propia libertad y a ejercer las virtudes que le perfeccionan como persona.

2. INDIVIDUALISMO Y COLECTIVISMO

2.1. *El individualismo liberal*

En la Modernidad filosófica, con el giro hacia la conciencia individual, se tiende a incidir en la propia subjetividad como fuente de autonomía y dignidad. El individualismo «induce a considerar la vida del hombre en sociedad como una necesidad inevitable que sacrificaría el ideal de autonomía del individuo o bien como el resultado de un acuerdo estipulado entre los singulares para evitar contrastes y conflictos de intereses: en el fondo, la comunidad social nacería por una exigencia racionalizada con fines utilitaristas»⁶. De esta manera, es fácil advertir las raíces filosóficas del *individualismo liberal*, según el cual el hombre es básicamente autosuficiente pero vive en sociedad movido únicamente por el interés. La sociedad sería una convención, puesto que el hombre en su estado natural es un ser solitario y autosuficiente.

La versión optimista del individualismo nos la proporciona Rousseau: en su obra *El contrato social* afirma que el hombre solitario («el mito del Robinson») representa al hombre en estado de inocencia original. El ideal del hombre sería el «estado natural», es decir, un estado asocial, donde cada uno viviría en plena libertad. Pero este ideal es tan sólo una utopía perteneciente a los orígenes; en un segundo momento, con la invención de las artes mecánicas, surgen el egoísmo y la codicia, en función de los cuales se instituye la propiedad privada, que hace que los hombres luchen entre sí incesantemente. De este estado de lucha surge la necesidad de un pacto social, constituido de tal manera que cada uno queda dueño de sí mismo y en la máxima libertad, sin más límite que la libertad de los otros. El liberalismo de Rousseau se fundió con el capitalismo nacido de la revolución industrial (teorizado por Adam Smith), según el cual los principios del propio interés para la obtención de los mayores beneficios son los principios en los que se debe basar la economía y el progreso de la Humanidad.

La versión negativa de la sociabilidad humana la representa Hobbes para quien «el hombre es un lobo para el hombre» en el que el instinto de superviven-

6. RUSSO, F., op. cit., p. 63.

cia es la explicación última de su actuación. Según Hobbes, los hombres primitivos hacían una vida solitaria, movido cada cual únicamente por el instinto de conservación y por el deseo de placer. Era ésta una situación de salvajismo, pero que respondía a la índole natural del ser humano, esencialmente egoísta. En este estado natural los hombres viven bajo una amenaza permanente y en continuo temor; por esta razón, el mismo instinto de conservación les hace desear la paz, para lo cual se establece un pacto en el que todos quedan comprometidos a prestar obediencia a un poder superior. En definitiva, la necesidad de sobrevivir hace que el hombre cree un «artificio social», es decir, unas leyes y convenciones que garanticen el respeto mutuo necesario para la conservación de la especie humana.

Como es fácil advertir, tanto en la visión hobbesiana como en la optimista de Rousseau se afirma *que la sociedad surge como una libre disposición de los individuos libres. La sociedad, por tanto, es una construcción arbitraria (un artificio) de mutuo interés totalmente rescindible, cuyo único límite es la libertad de los demás*. Como apunta K. Wojtyla, el individualismo aísla a la persona, «que se concibe entonces únicamente como individuo concentrado sobre sí mismo y sobre su propio bien, que se considera también aisladamente del bien de los demás y de la comunidad. (...) Desde el punto de vista del individualismo, actuar “junto con otros”, lo mismo que existir “junto con otros”, es una necesidad a la que el individuo tiene que someterse, una necesidad que no corresponde a ninguna de sus propiedades positivas; tampoco el actuar y existir junto con otros sirven o desarrollan ninguna de las propiedades positivas del individuo. Para el individuo, los “otros” son una fuente de limitación; puede incluso dar la impresión de que representan el polo opuesto en una serie de intereses enfrentados. Si se forma una comunidad, su propósito es proteger el bien del individuo del peligro de los “otros”»⁷.

2.2. El colectivismo moderno

Frente a la visión individualista, el hombre moderno experimenta su precaria condición de vida. El hombre, arrojado al mundo en soledad, se ve amenazado, y adopta, como reacción, la solución opuesta: el *colectivismo*. A lo largo del siglo XX han surgido formas de organización política de tipo *totalitarista*, como el comunismo y el fascismo. Estas formas concretas de organización política obedecen a unas raíces filosóficas y antropológicas de tipo colectivista.

Según el colectivismo *el hombre es un ser esencialmente social, hasta el punto de que sólo dentro de la sociedad se puede afirmar su valor como hombre*. Para Hegel, la voluntad racional existe en los individuos humanos nada más que de modo virtual, y únicamente en la sociedad civil (en el Estado) se actualiza. De esta manera, la persona humana sólo adquiere su valor con respecto al «todo social». La persona se «disuelve» en la sociedad y sólo debe vivir para el bien del Estado; care-

7. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., pp. 320-321.

ce de valor y sentidos propios. El bien de la persona se subordina totalmente al bien del Estado que es el que detenta los deberes y derechos de toda la sociedad. Por eso en el colectivismo no existe la propiedad privada en vistas al bien de todo el Estado. En esta concepción, la dignidad del hombre como persona resulta deprimida porque el hombre queda reducido a la condición de una simple parte o un aspecto del todo que consiste en el Estado (el cual es visto como «Dios en el mundo»).

Todas estas tesis fueron ampliadas y llevadas a la práctica por el marxismo. Para Feuerbach la esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, mientras que Marx afirma que la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular, sino que en realidad la esencia humana está constituida por el conjunto de relaciones sociales. Por otra parte, aunque partiendo de postulados distintos, también Comte (y posteriormente Durkheim y Lévy-Bruhl) mantienen una innegable semejanza con el idealismo hegeliano, y en consecuencia, deprimen la dignidad de la persona humana. En estas concepciones la esencia y la dignidad de la persona humana están subordinadas a una realidad terrena supraindividual, que puede ser la sociedad, el partido, el progreso histórico o la evolución de la humanidad. Con diversas formulaciones, estamos frente al primado absoluto de una presunta voluntad social con respecto a la voluntad del hombre singular. La persona humana posee únicamente valor con respecto al todo social, de tal manera que la sociedad es el fin de la persona humana, y no a la inversa como sostiene la doctrina social clásica (la sociedad está al servicio de la persona).

Se puede decir, para concluir este apartado, que tanto la concepción individualista como la colectivista consideran de modo exclusivo o exagerado sólo una de las características fundamentales de la persona humana: la autonomía y la sociabilidad. Como apunta M. Buber, es preciso disolver la falsa alternativa entre individualismo y colectivismo: «El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos: la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación»⁸.

En el fondo de estos dos planteamientos se encuentra presente una actitud antipersonalista: el individuo humano sería un ser del que hay que protegerse. Por eso en su raíz, el totalitarismo es un «individualismo invertido». En efecto, «el rasgo dominante en el totalitarismo se puede describir como la necesidad de protegerse del individuo, a quien se considera el principal enemigo de la sociedad y del bien común. Como el totalitarismo presupone que lo único que hay dentro del individuo es el deseo de conseguir el bien individual, que toda tendencia a la participación o realización en la actuación y en la vida junto con otros le es totalmente ajena, se llega a la conclusión de que el “bien común” sólo se puede conseguir limitando al individuo. (...) El bien propuesto por el totalitarismo no

8. BUBBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México 1990, p. 146.

puede corresponder nunca a los deseos del individuo, al bien que es capaz de elegir independiente y libremente de acuerdo con los principios de la participación; se trata siempre de un bien que es incompatible con el individuo y supone siempre una limitación para el mismo. En consecuencia, la realización del bien común presupone, frecuentemente, el recurso a la coerción»⁹.

3. EL PERSONALISMO CONTEMPORÁNEO

En el pensamiento contemporáneo el personalismo se presenta como una alternativa al individualismo y al colectivismo, subrayando el valor y dignidad de la persona humana¹⁰. La solución al problema de las relaciones interpersonales pasa por la necesidad de recuperar los valores positivos que se contienen en uno y otro planteamiento. En primer lugar, es preciso rescatar la centralidad del valor personal de cada individuo humano. Ésta es la idea inspiradora de la «filosofía de la persona» o *personalismo* (Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle, etc.). En este contexto se comprende la definición de Mounier mencionada en uno de los temas anteriores: «llamamos personalista a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo»¹¹. Como se muestra por la definición, el personalismo surge como reacción a una concepción materialista y colectivista del hombre, que tiende a disolver a la persona humana en un engranaje más del proceso de producción¹².

Conviene subrayar la necesidad de la «socialización» para la realización del «yo» personal. Esta *socialización* expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales: desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad. En realidad, las relaciones interpersonales son el verdadero escenario de la existencia humana. La persona, sin los demás, sería una personalidad truncada, incompleta, porque la manifestación de su intimidad no tendría destinatario. El personalismo se mueve en la línea del pensamiento clásico pero subraya con más fuerza el aspecto relacional del hombre para alcanzar su plenitud como persona. «No es solamente que la naturaleza del hombre le obliga a existir y a actuar junto con otros, sino que su actuación y existencia junto con otros hombres le permite conseguir su propio desarrollo, es decir, el desarrollo intrínseco de la persona»¹³.

9. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 321.

10. En el personalismo contemporáneo no se trata sólo de realizar una valoración positiva de la persona humana (en este sentido todo el pensamiento cristiano es personalista), sino que la noción de persona es la que estructura toda esta filosofía. Cfr. BURGOS, J.M., op. cit., pp. 158-168.

11. MOUNIER, E., op. cit., p. 9.

12. Cfr. LORDA, J.L., *Antropología; del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, pp. 15-27.

13. WOJTYLA, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 322.

La persona no está hecha para estar sola y esta característica se muestra incluso a nivel biológico: el niño necesita que otros le alimenten, le cuiden y le enseñen para desarrollarse plenamente como hombre. «Así pues, en su desarrollo, tanto en el proceso de socialización primaria que se lleva a cabo en los primeros años de vida como en el de socialización secundaria (la integración efectiva en la sociedad) y en su misma realización como ser humano maduro, la persona necesita de otras para aprender a reconocerse a sí misma (...) y alcanzar su plenitud e integración en la sociedad»¹⁴. Por esta razón, al tratar de la libertad fundamental la definíamos como radical apertura del hombre a la totalidad; pues bien, esa apertura alcanza su máxima realización en la apertura a los demás. El hecho del lenguaje sirve para comprender la radical apertura de la persona: sin un sujeto receptor, no hay emisor, ni código, ni sentido. Se descubre así *la estructura constitutivamente dialogante de la persona humana*: este aspecto ha sido el tema central de la llamada «filosofía del diálogo» (Ebner, Bubber, Lévinas, etc.).

Como consecuencia, la sociedad debe estar al servicio de la persona humana y no al revés. El primado de la persona humana constituye uno de los puntos centrales de la concepción cristiana del hombre: «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la *persona humana*»¹⁵. De esta manera se reconoce, en contra de lo afirmado por el colectivismo, que la persona humana nunca es un medio con respecto al fin de la sociedad; cada persona es un fin en sí mismo. Como se puede observar, el personalismo contemporáneo (filosofía de la persona y filosofía del diálogo) suponen implícitamente una continuación de la tesis clásica, ahondando en la idea de la naturaleza social del hombre, aunque sus desarrollos filosóficos se encuentran dentro de las coordenadas filosóficas contemporáneas.

4. EL AMOR PERSONAL: EROS Y ÁGAPE

Al hablar de la apertura del hombre a los demás acudimos al hecho del lenguaje como ejemplo paradigmático donde se descubre la *estructura dialógica de la persona*. No obstante, la comunicación interpersonal no se agota en la mera comunicación verbal; el intercambio de ideas y sentimientos no basta para comprender la necesidad de la alteridad para el perfeccionamiento propio de la persona humana. No sólo se comparten ideas sino también, y principalmente, se comparten afectos y voluntades. Esta participación de voluntades nos remite al amor como la forma más intensa de compartir y de relacionarse entre las personas. Pero ¿qué es el amor? Quizás pocas palabras hayan sido tan utilizadas por los hombres como ésta y haya llegado a ser por ello tan ambigua y equívoca.

14. YEPES STORK, R., *Fundamentos de Antropología*, op. cit., p. 184.

15. *Gaudium et spes*, n. 25,1.

4.1. Dimensiones del amor personal

En la filosofía clásica amar es un acto de la voluntad por el cual la persona tiende a la posesión de un bien. Ese bien querido puede ser querido como un bien en sí mismo o sólo en cuanto medio para conseguir un bien posterior. En esto se diferencia el *amor* (en sentido estricto) del *interés*. Los dos son actos de la voluntad, pero *el interés es querer una cosa como medio para alcanzar otra, de tal modo que lo deseado se instrumentaliza*. Por el contrario, *amar es querer algo por lo que es en sí mismo*. Por eso se dice que el amor es desinteresado; no porque no interese, sino porque se quiere en sí mismo y se afirma por su valor intrínseco. Evidentemente, el amor para que sea digno y verdadero supone el amor a alguien personal: no es igual amar a los padres que «amar» (en sentido impropio) a un gato o a un robot. Sólo los primeros merecen nuestro amor personal en sentido estricto.

Habitualmente el amor viene acompañado del sentimiento de gozo o alegría, que consiste en sentir que se ama y que se es amado. Pero ese sentimiento o afecto no es esencial al acto de la voluntad, puesto que puede desaparecer sin que por ello merme el amor. Por otro lado, a nivel fenomenológico no es fácil distinguir entre el sentimiento derivado del interés del que procede del amor «verdadero» (desinteresado). En la fenomenología del amor podemos distinguir dos planos. En primer lugar *tenemos conciencia del amor cuando hay alteridad*: siempre que queremos, queremos a alguien, y queremos el bien para ella. *Pero también experimentamos, en segundo lugar, nuestro propio bien o felicidad al amar a esa persona*. Se pueden distinguir, por tanto, dos dimensiones en el amor¹⁶:

a) *Eros o amor de concupiscencia*: es la inclinación a la propia plenitud y por eso puede denominarse también «amor posesivo». Al amar se desea la propia felicidad, el propio bien: éste es el paradigma del amor en el mundo griego¹⁷. Para los griegos el *eros* era una especie de arrebató amoroso que se imponía al hombre como una «locura divina» que prevalece sobre la razón. En el lenguaje ordinario decimos que es el estado del que «está enamorado», de algún modo «fuera de sí». Pero ¿no será el *eros* una concepción egoísta del amor? Las cosas son queridas para mí, pero ¿y las personas? ¿es lícito amar a las personas «para mí»?

b) *Ágape o amor de benevolencia*: es la inclinación a querer el bien del otro, es decir, que el amado crezca y se desarrolle. Se afirma al amado en sí mismo, en su alteridad y de modo desinteresado. El *ágape* se convirtió en la expresión característica de la concepción bíblica del amor. En oposición al amor de-

16. Un desarrollo de estas dimensiones puede encontrarse en PIEPER, J., «Amor», en *Las virtudes fundamentales*, 9ª edición, Rialp, Madrid 2007, pp. 417-551, y en LEWIS, C.S., *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 1991, pp. 103-155. Este último autor habla de «amor-necesidad» y de «amor-donación» que se correspondería con la dualidad *eros-ágape*.

17. Un desarrollo de esta dimensión del amor puede encontrarse en PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico Fedro*, Madrid 1965.

seante y egoísta, *ágape* expresa la experiencia del amor que ha llegado a ser descubrimiento del otro. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca el bien propio, sumirse en la «locura» de la felicidad propia, sino que ansía el bien del amado: el amor se convierte en renuncia de sí mismo.

En primera instancia podría parecer que se trata de dos amores contrapuestos: el *eros* sería un amor egoísta e imperfecto, mientras que el *ágape* (o *caritas*) sería el modelo de amor perfecto y desinteresado. Si así fuera, se trataría de dos formas de amor antagónicas. En el debate filosófico y teológico se ha llegado a afirmar que lo típicamente cristiano sería el *ágape* y no el *eros*¹⁸. Pero en realidad uno y otro van unidos; o más precisamente el *eros* conduce al *ágape*. La salida de sí mismo que es la culminación del *eros* lleva al descubrimiento del otro. El descubrimiento del otro lleva al enamorado a plantearse cada vez menos cuestiones sobre sí mismo, para buscar cada vez más la felicidad del otro: se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro. Llamar «amor» al deseo de la propia plenitud puede hacerse siempre y cuando este deseo no se separe del *ágape* que es la forma genuina y propia de amar que tiene la persona humana. No es verdadero amor aquel que quiere sólo la propia plenitud independientemente de la plenitud ajena. De este modo, el momento del *agapé* se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Sin esa dinámica amorosa, el amor mismo degenera porque cuando se separan completamente esas dos dimensiones una y otra acaban por perecer. En efecto, un *eros* que no lleva al *ágape* acaba siendo una búsqueda egoísta de la propia felicidad: el fin del amor consistirá en el hecho de *estar enamorado*, y no se dirige ya a la persona del otro¹⁹. Por el contrario, una pura donación de sí mismo con la renuncia a la propia felicidad, conduce a una visión desencarnada del amor, poco humana. En última instancia el hombre no puede elegir no ser feliz: «el amor, cuando es verdadero, no busca *su propio bien*. Pero asimismo (...) el amante, supuesto ese desprendimiento que no sabe calcular, recibe en todo caso *su propio bien*, recibe realmente el pago del amor»²⁰. La felicidad en el amor se obtiene precisamente a condición de no buscarla en sí misma, sino sólo aceptarla como regalo por el amor desinteresado: el que en el amor busca otra cosa distinta al amor mismo, pierde el amor y también la alegría de su posesión²¹.

18. Cfr. PIEPER, J., «Amor», pp. 477-488.

19. «[El *eros*] Por sí mismo, siempre tiende a convertir el hecho de *estar enamorado* en una especie de religión». LEWIS, C.S., *Los cuatro amores*, p. 123. «Necesita ser dirigido; si no se convierte en odio enamorado, ávido de recibir y negándose a dar, celoso, desconfiado, decidido a ser libre y a no dar libertad». *Ibid.*, p. 128.

20. PIEPER, J., «Amor», cap. cit., p. 515.

21. Pieper señala un ejemplo ilustrativo: «una de las más importantes experiencias hechas por la psicoterapia moderna nos dice que para la consecución de la salud del alma nada hay tan contrario como la intención expresa o exclusivamente dirigida a ponerse bueno o a no perder la salud. Basta con desear ser una persona *normal* moral y espiritualmente, y la salud viene por sí sola». PIEPER, J., «Amor», cap. cit., p. 514.

4.2. *El orden del amor personal*

Continuando con la doctrina clásica acerca del amor, Aristóteles recoge una de las más antiguas definiciones en su *Retórica* donde afirma: «amar es querer el bien para alguien»²². Tomás de Aquino, basándose en esta definición, deduce que pueden distinguirse dos términos presentes en el amor²³:

a) *Amor de cosa*. Es el bien querido, la «cosa buena» querida. Tiene razón de medio porque no se quiere en sí misma, sino para alguien. Este bien no se busca por sí, sino en cuanto a su destinación.

b) *Amor de persona*. Es el destinatario de ese bien; es el fin «para quien se quiere» algo. En rigor, no es amado quien es deseado, sino aquél para quien se desea algo. Tiene razón de fin porque se quiere de modo absoluto, incondicionado y en sí mismo. Ya vimos cómo en el amor personal se ama a la persona por sí misma y no por su valor medial o por sus aspectos parciales de bondad.

«De aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetivos: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo)»²⁴. Si este orden es alterado nos encontramos con deformaciones o defectos del amor:

1) Se puede *querer con valor de fin aquello que sólo tiene valor de medio*. Se presentan unos bienes en cierto modo absolutos a los que se deben subordinar los otros bienes (incluso las personas); por ejemplo, el avaro tiene por fin acumular riquezas que en sí mismas tienen valor de medio; el avaro ama con amor de persona aquello que sólo merece amor de cosa.

2) Se puede *querer con valor de medio aquello que es un fin en sí mismo*, lo que sucede cuando se quiere a las personas como si fueran medios o cosas en vistas a conseguir otro bien²⁵. Tratar a la persona como un objeto o un mero medio atenta contra la dignidad personal (porque la persona debe ser considerada siempre como un fin en sí mismo). Por ejemplo, utilizar a la persona como un objeto o medio de producción (esclavitud), o utilizar a la persona como objeto de placer atenta directamente contra la dignidad personal.

22. ARISTÓTELES, *Retórica*, 2. 4, 1380b 35.

23. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 26, a. 4.

24. GARCÍA LÓPEZ, J., «El amor humano», en *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona 1976, p. 258.

25. Esta doctrina clásica armoniza bien con la sensibilidad moderna al tratar de la relación sujeto-objeto como despersonalizada; la auténtica relación personal comienza al tratar al otro como un Tú, estableciéndose así una relación sujeto-sujeto. «El otro se convierte para mí en Tú, sólo cuando cesa la simple relación sujeto-objeto». GUARDINI, R., *Mundo y persona*, op. cit., p. 115. Por lo demás esta idea ya se encuentra en San Agustín: «No es lícito amar a las personas como el buen comedor, que suele decir: adoro las ostras». *Epístola de Juan a los partos*, 8, 5, PL, 35, 2058.

3) También se puede deformar el amor *si amamos a las personas sin amar ninguna cosa para ellas*, porque estamos separando los medios de los fines, o lo que es peor, «estamos separando el fin objetivo (aquello que se ama) del fin subjetivo (el acto por el que nos unimos con aquello que se ama)»²⁶. Un amor «platónico» o abstracto, que no se concreta en «cosas» o acciones, no es verdadero amor, porque falta algo esencial del mismo. La culminación del amor será la donación del mayor bien que poseemos: nuestra propia existencia. Para poder llevar a su plenitud el amor hemos de ser capaces de hacer entrega de nuestro propio «yo»; pero para eso nosotros mismos nos tenemos que concebir como un bien valioso (en esto consiste el recto amor propio)²⁷.

4.3. Niveles del amor personal

Hemos hecho ya algunas distinciones para aclarar el sentido preciso del término «amor», para diferenciarlo del mero interés o utilidad. En la filosofía clásica se afirma que *para que haya un verdadero amor personal tiene que existir cierta semejanza* entre el que ama y quien es amado: por eso no puede amarse personalmente (en sentido estricto) a un cuadro, a un automóvil o a un gato. Por esta razón Aristóteles afirma que «la más sublime forma de amistad es la que se parece al amor que uno siente por uno mismo»²⁸. Y Tomás de Aquino apunta: «El amigo es querido como la persona para la que se desea algo; de esta misma manera se ama el hombre a sí mismo»²⁹. Estas afirmaciones hacen pensar en una especie de «egocentrismo» en el amor, una especie de instrumentalización del amigo. Pero muestran más bien lo profundamente enraizado que se encuentra la necesidad de amar en la vida humana. Sólo amando a otros podemos amarnos a nosotros mismos de manera adecuada. Podemos distinguir distintos niveles de amor personal según las personas hacia las que se dirige:

a) *Amor natural o amor familiar*. Existe una semejanza natural con todo el género humano y este amor natural funda la *solidaridad* entre los hombres. Pero se da una mayor semejanza en la *patria* (donde además hay una comunicación de bienes) y todavía mayor en la *comunidad familiar*. La vida humana es acogida en el seno familiar donde cada uno (padres e hijos) son amados por sí mismos, de modo gratuito. Esta experiencia de amor gratuito le ayuda al niño a estimarse como persona y a estimar a los demás como personas. La familia es el primer ámbito de «socialización» y de «personalización», porque es donde la persona aprende un lenguaje, comienza a captar los valores morales y donde, de modo más radical, comienza a comprender su valor personal al ser amado por sí

26. GARCÍA LÓPEZ, J., «El amor humano», op. cit., p. 259.

27. «Si no sabes amarte a ti mismo, tampoco sabrás amar a los demás en la verdad». SAN AGUSTÍN, *Sermón* 368, PL, 39, 1655.

28. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 9, 4, 1166b.

29. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 7, a. 2.

mismo. Es donde se percibe su propio valor y dignidad frente a los demás. Este amor responde a una inclinación natural de reverencia a los orígenes, y en esa medida puede hablarse también de la religión como ámbito privilegiado de la realización personal. La persona humana, por su estructura volcada a la contingencia, se halla necesariamente remitida a una realidad fundante y absoluta, que es Dios. Por esa razón, el hombre está «re-ligado» con Dios. El ser contingente no puede subsistir sin la participación con el Ser Absoluto: Dios está en el fondo de las cosas, especialmente en el fondo de las personas como su fundamento último³⁰.

b) *La amistad*. Se da cuando el amor se dirige a personas no unidas por una comunidad de origen. Cicerón nos proporciona una buena definición de la amistad: «no es otra cosa que una consonancia absoluta de pareceres sobre las cosas divinas y humanas, unida a benevolencia y amor recíprocos»³¹. Ya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* había llevado a cabo un tratado filosófico sobre la amistad: «Para la amistad es preciso que haya benevolencia recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin que esto le sea desconocido»³². De esta definición podemos extraer tres notas características de la amistad:

- *La reciprocidad*. No podemos amar a cosas o animales porque no pueden corresponder a ese amor. Así se entiende que el mero afecto no constituye todavía la amistad (aunque podemos querer a un gato o un perro como animales de compañía o como mascotas): si no hay reciprocidad de la voluntad no hay amistad. Las cosas las queremos por lo que tienen de útil; a las personas las queremos por lo que son en sí mismas y no por un aspecto de ellas (su utilidad para mí). La amistad va despertando en los ciudadanos un sentimiento de reciprocidad que va constituyendo la estructura de la sociedad con unas relaciones justas. En última instancia la reciprocidad en el amor es una forma de justicia conmutativa³³.

- *Conocimiento mutuo de la amistad*. Para que la amistad sea verdadera, la benevolencia mutua tiene que ser conocida por ambos. «Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de ellos»³⁴. Para que exista este conocimiento es preciso que haya una comunicación de la intimidad, lo cual, en palabras de Aristóteles, es muy difícil y por eso no es posible tener muchos amigos³⁵.

30. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador». *Gaudium et spes*, 19, 1.

31. CICERÓN, M.T., *De amicitia*, VI, 20.

32. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 2, 1156a, 3-6.

33. «La amistad es benevolencia recíproca, de tal manera que el que ama sea amado. Pues hay cierta conmutación del amor según la forma de la justicia conmutativa». TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 2000, n. 1096.

34. ARISTÓTELES, *Ética Eudémica*, 1236a, Gredos, Madrid 1993.

35. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 8, 6, 1158a 15-17.

- *Convivencia*. Entre los amigos debe haber una cierta vida con algo en común. Esta cierta convivencia entre los amigos puede basarse en el bien útil, en el bien deleitable o en la virtud. Pero la amistad más perfecta es la última, porque la amistad basada en lo útil y en lo deleitable son pasajeras y desaparece cuando desaparece la utilidad común o ya dejan de ser agradables el uno al otro.

Así pues, la amistad perfecta es aquélla en la que se da una intercomunicación íntima, gratuita (no basada en el interés) y abierta (porque no es excluyente de otras personas). Se desea el bien del amigo porque el amigo es considerado como «otro yo».

c) *El amor conyugal*. Se trata de un amor de amistad transformado porque se incorpora la sexualidad, como veremos en el siguiente capítulo. Del amor conyugal nace la comunidad familiar. Se trata de un amor excluyente porque implica una elección. Dentro de este marco de las relaciones interpersonales, necesarias para el desarrollo verdaderamente personal del hombre, pasaremos a estudiar el matrimonio como el primer ámbito natural donde se desarrollan esas relaciones.