

Reflexión y crítica

El amor al prójimo en la ética fenomenológica de los valores

Javier Olmo

Tras referirse a unos pasajes del Antiguo Testamento en los que aparecen las primeras formulaciones del mandato del amor al prójimo y destacar el carácter nuevo y la importancia esencial que ese mandato adquiere en el Nuevo Testamento, el artículo se centra en la exposición, muy apoyada en citas textuales, de las interpretaciones que han hecho del mandamiento evangélico los principales representantes de la llamada Ética Fenomenológica de los Valores: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Hans Reiner y Dietrich von Hildebrand.

A fin de situar adecuadamente esas interpretaciones en la obra de los pensadores citados, se las presenta en el marco de un apretado resumen de la Filosofía Moral de cada uno de ellos.

«Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la ley? El le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas» (*Mt.* 22, 36-40).

El mandamiento del amor al prójimo se encuentra ya en el AT (*Lev.* 19, 16-18). En ese texto se confunden «prójimo» y «hermano», y se refiere este último término sólo a los israelitas, a los pertenecientes al pueblo elegido por Dios. Sin

embargo, ya en ese libro hay un esfuerzo por asimilar al israelita el extranjero residente (*Lev.* 19, 34; ver también *Dt.* 10, 19)¹.

En el NT se transformará definitivamente la noción de prójimo. En primer lugar, Jesús enlaza indisolublemente este mandamiento con el mandamiento del amor a Dios. Además, universaliza el precepto, sin dejar que subsista barrera alguna social o racial (*Gal.* 3, 28), sin despreciar a nadie (*Lc.* 14, 30; 7, 39), más aún, exige el amor a los enemigos (*Mt.* 5, 43-47). Finalmente, en la parábola del buen samaritano (*Lc.* 10, 29-37) Jesús pasa a las aplicaciones prácticas, y nos dice que prójimo no es el que está ya cerca, sino el que puede estarlo si mira con compasión al necesitado con el que casualmente se topa en el camino de la vida y, acercándose (no dando un rodeo al verlo, como hacen el sacerdote y el levita), practica misericordia con él². Pablo declara solemnemente que en el mandamiento del amor al prójimo «toda la Ley alcanza su plenitud» (*Gal.* 5, 14), y que es la «suma» de todos los otros (*Rom.* 13, 9).

No es de extrañar, pues, que un precepto de tanta importancia haya sido objeto de meditación por parte de los más grandes filósofos morales a lo largo de la historia. Una de las corrientes de la Filosofía moral contemporánea que más atención le ha prestado es la llamada *Ética fenomenológica de los valores*. Nuestro propósito aquí se limita a recoger las reflexiones que le han dedicado sus más insignes representantes: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Hans Reiner y Dietrich von Hildebrand. Mas, con el fin de que se entiendan adecuadamente sus interpretaciones, haremos también alguna referencia de carácter más general a su obra.

I

Max Scheler, en su famosa obra titulada *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, critica tanto la *Ética formal* de Kant como la *tradicional Ética material de bienes y fines*. Ambas, dice, proponen teorías intelectuales

¹ «La palabra "prójimo", que traduce con bastante exactitud el término griego *plesion*, corresponde imperfectamente a la palabra hebrea *rea*, que es subyacente a este último. No debe confundirse con la palabra "hermano", aunque con frecuencia le corresponde. Etimológicamente expresa la idea de asociarse con alguno, de entrar en su compañía. El prójimo, contrariamente al hermano, con el que está uno ligado por la relación natural, no pertenece a la casa paterna; si mi hermano es otro yo, mi prójimo es otro que yo, otro que puede ser realmente "otro", pero que puede también llegar a ser un hermano». (X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, 5ª ed., Cerf, París, 1970; trad. esp. *Vocabulario de Teología*, Herder, Barcelona, 1973; p. 730).

² Con la palabra «misericordia» se traduce el término griego *eleos*, que a su vez suele ser traducción del hebreo *hesed*, con el que se denomina una relación que une a dos seres e implica fidelidad. La misericordia recibe así una base sólida: no es el mero eco de un instinto de bondad (lo que más bien designa la palabra hebrea *rahamin*), que puede equivocarse respecto de su objeto o naturaleza, sino una bondad consciente, voluntaria; es incluso una respuesta a un deber interior, fidelidad con uno mismo. (Cfr. X. LEÓN-DUFOUR, *Op. cit.*, pp. 542-543).

tualistas, pues parten de dividir la vida psíquica del hombre en dos únicos ámbitos: el de lo sensible y el de lo racional. La consecuencia de este error fue adjudicar todo lo no racional (por ejemplo, el amor y el odio) a la sensibilidad y suponerlo, por tanto, dependiente de la contingente organización psicofísica del hombre. Esto llevó a la Ética, a lo largo de su historia, a constituirse o como una Ética absoluta y apriórica, y, por tanto, racional; o como una Ética relativa, empírica y emocional. Scheler propone superar esta alternativa buscando una Ética absoluta y emocional.

En sus análisis de la vida afectiva, distingue los sentimientos no intencionales (*Gefühle*) del sentir intencional (*Fühlen*), que puede ser de tres tipos: los sentimientos intencionales primarios (que son pronunciamientos emocionales frente a meros estados sensibles o sentimentales; por ejemplo, el estado correspondiente a lo agradable de un manjar, de un olor, de un ligero roce, etc.), los sentimientos de caracteres anímicos emocionales de otros objetos (que refieren el sujeto a términos emocionales que son estados anímicos, pero que no son vividos como relativos al yo, sino como propiedades de cosas exteriores; por ejemplo, como la tranquilidad de un río, la serenidad del cielo o la tristeza de un paisaje) y, finalmente, los sentimientos de valor. Estos últimos incluyen las funciones emocionales (en las que se dan al hombre las cualidades de valor en los bienes que son sus portadores) y los actos emocionales que, a su vez, se dividen en actos de preferir y postergar y actos de amor y odio. En los actos de elegir y postergar no hay acciones de elegir, sino vivencias intencionales espontáneas de tener algo por preferible; los objetos de estos actos no son los valores mismos, sino su ordenación jerárquica. Es en los actos de amor y odio donde culmina el sentir intencional del hombre. La función del amor es ser descubridor del ámbito de lo valioso. El amor no sigue a la percepción del valor y al preferir, sino que los precede como pionero y conductor³.

En *Esencia y Formas de la Simpatía* Scheler nos dice que el amor es un acto espontáneo, frente a la simpatía que es una conducta reactiva fundada en el amor y que sin él se acaba; y que mientras la simpatía es ciega al valor, el amor está absolutamente orientado a los valores positivos de la persona. «El amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su destino ideal, o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar»⁴. Distingue diversas «formas», «especies» y «modos» del amor. El amor y el odio se nos presentan bajo tres formas de existencia: en el lugar supremo, el amor espiritual de la persona (que tiene como correlatos noemáticos los valores de lo santo o sa-

³ Cfr. Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, (GW, 2), sechste, durchgesehene Auflage, Francke Verlag, Bern und München, 1980; zweiter Teil, V, 2. «Fühlen und Gefühle», S. 259-270. Ver también, Juan Miguel PALACIOS, «El conocimiento de los valores en la Ética fenomenológica», in: *Pen-samiento*, vol. 36, Madrid, 1980, pp. 287-302; especialmente, pp. 291-294.

⁴ Max SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern und München, 1974; S. 164.

grado y lo profano), luego, el amor psíquico del yo individual (que apunta los valores del conocimiento y de lo bello) y, finalmente, el amor vital o la pasión (cuyos objetos son los valores de lo «noble» y lo «vulgar»). Respecto de los objetos que portan el valor de lo «agradable» no hay ni amor ni odio, sino sólo un sentir lo agradable (y los modos reflexivos de este sentir, como el «gozar»); también hay un «interés» por las cosas agradables e indirectamente agradables, es decir, «útiles»; pero no hay un amor a ellas. Las «especies» del amor se refieren a las diferencias que son sensibles para nosotros como cualidades del sentimiento, sin tener necesidad de atender a sus objetos; por ejemplo, el amor materno, el amor al terruño, el amor a la patria, el amor en el sentido estricto de «amor sexual», etc. Finalmente, los «modos» del amor se manifiestan en meras combinaciones de actos de amor especialmente con modos sociales de comportarse y vivencias de simpatía; por ejemplo: la bondad, la benevolencia, la inclinación, la afeción, el favor y el aprecio, la amabilidad, la ternura, la afabilidad, el rendimiento, el apego, la intimidad, la gratitud, el reconocimiento, la piedad, etc.⁵ En los últimos capítulos de la obra, critica las teorías naturalistas del amor, especialmente la de Freud: «Si la teoría naturalista viese los fenómenos del amor sacro y del amor psíquico, al punto vería también que es imposible derivarlos de ningún hecho perteneciente a la esfera y amor vitales, y hacerlos comprensibles por él (...). Esta teoría es, como la filosofía naturalista en general, una especulación por principio «a baisse». Ella se acerca a todo con el falso axioma fundamental de que lo más simple y de ínfimo valor en cada caso (...) tiene también el carácter de un *prins* ontológico y de una «causa» ontológica».⁶

Tras estas notas sobre el análisis fenomenológico del amor que ofrece Scheler, conviene volver a su obra mayor, *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, pues es allí donde con más detenimiento se ocupa del mandato del amor al prójimo. Al igual que en la exposición de muchas otras de sus ideas más originales, también en este caso parte Scheler de una confrontación crítica con las tesis de Kant.

Al parecer de Scheler, la interpretación que da Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* (I, 1, 3) del principio evangélico «ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo» hace que pierda todo su sentido.

Kant escribe: «éste exige, como mandamiento, respeto hacia una ley que ordena amor y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio». Según Scheler: «Fundamentar el amor en el respeto a una ley «que ordena el amor» —respeto, además, de la pura «ley» con independencia de la persona

⁵ Algunos, como la amabilidad, la afabilidad, la piedad, etc. son dependientes de una etapa histórica de la cultura; otros, como la bondad, la benevolencia, la gratitud o la ternura son modos universalmente humanos del amor. Hay que distinguir los «modos» de las meras combinaciones de sentimientos en que el odio y el amor sólo representan un elemento, sin dar al todo su carácter fundamental; por ejemplo, la lealtad y la humildad para el amor, la envidia, la ojeriza, la rivalidad, etc. para el odio (Cfr. Max SCHELER, *Op. cit.*, pp. 170-175).

⁶ *Op. cit.*, pp. 180-181.

que establece la ley— es el colmo del absurdo a que ha llegado el racionalismo de la Ética»⁷.

El texto de Kant continúa así: «Pero el amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sentidos». Para nuestro fenomenólogo, «si se entiende con la palabra "inclinación" un movimiento inmediato de tendencia hacia un valor (sin que haya una norma u orden precedente), mas no el "instinto sensible" que entiende Kant con esa palabra, entonces, es muy posible el "amor a Dios", es decir, el acto *espiritual* así llamado, aunque Dios no sea un objeto de los sentidos. Y hemos de afirmar que, por el contrario, es totalmente absurdo un amor hacia un simple objeto de los sentidos»⁸.

El filósofo prusiano prosigue: «Ese mismo amor hacia los hombres, si bien es posible, no puede, empero, ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien simplemente en virtud de una orden; por consiguiente, es tan sólo el *amor práctico* lo que se halla comprendido en ese núcleo de todas las leyes; amar a Dios significa en este sentido cumplir de buen grado sus leyes, y amar al prójimo quiere decir cumplir de buen grado todos los deberes para con él». No se puede mandar el amor —dice Scheler—, pero como, según Kant, sólo puede tener valor lo que puede mandarse, cambia arbitrariamente el significado de la palabra «amor». El amor no puede ser mandado, pero sí lo puede ser el «amor práctico». Según Scheler, no hay «amor práctico» alguno, si por él se entiende una cualidad especial del amor; sólo existe un amor que lleva a modos prácticos de conducta; pero éste tampoco puede ser mandado. Lo que ocurre es que algo distinto del amor puede llevarnos a modos prácticos de conducta muy parecidos a aquellos a que nos lleva el amor; eso ocurre, por ejemplo, con el afecto (*Wohlfühlen*) y el favor (*Wohl tun*). Y este último sí que puede ser mandado⁹. Por lo demás, «amar a Dios» no significa lo mismo que «cumplir de buen grado los mandatos»: «Cumplimos de buen grado los deberes para con los hombres que amamos, y aquél que ama a Dios cumple también, espontáneamente, el "mandato divino". Pero en ese mismo momento ya no hay tales "mandamientos". Y es imposible equiparar este amor mismo con su mera y posible consecuencia de "cumplir de buen grado sus deberes"».¹⁰

Scheler considera que Kant llega a una total desintegración del principio evangélico al decir: «Pero el mandato que hace de esto una regla no puede tampoco mandar que se tenga esa disposición de ánimo (*Gesinnung*) en acciones conformes al deber, sino sólo que se tienda a ella. Pues un mandato de que se deba hacer algo de buen grado es en sí mismo contradictorio, porque si sabe-

⁷ Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 230.

⁸ *Op. cit.*, p. 229.

⁹ *Cfr. Op. cit.*, p. 232.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 232. En nota a pie de página ridiculiza Scheler esa otra afirmación de Kant de que el hacer el bien al prójimo producirá en nosotros amor al hombre; es lo mismo que si se dice: inclina diligentemente tu rodilla y ya serás piadoso.

mos ya por nosotros mismos lo que estamos obligados a hacer, y si, además, de esto,uviésemos conciencia de hacerlo de buen grado, sería completamente innecesario un mandato sobre ello...». Ciertamente, asiente Scheler, es contradictorio mandar algo que se hace de buen grado; pero cuando Kant concluye de ahí que el amor a Dios y al prójimo no se puede equiparar con el «hacer de buen grado los mandatos», trata de corregir su anterior equivocación con otra nueva, substituyendo el «amar» y «hacer de buen grado los mandatos» por el mero «tender» hacia el amor o querer-amar. Scheler termina así su comentario: «Representémonos de una ojeada la transformación casi increíble que ha operado Kant de aquellas vigorosas palabras. De "ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo", ha resultado ahora el principio: "Tiende a hacer de buen grado los mandatos de Dios y a cumplir los deberes para con el prójimo"». ¹¹

Para completar la propia exégesis que hace Scheler del llamado mandato evangélico, hemos de avanzar hasta casi el final de la obra. Allí nos dice que esas palabras del Evangelio expresan que aquél que se conduce amando al prójimo como a sí mismo, realiza el más alto valor moral, y que una conducta de esa índole es algo idealmente debido. «El deber-ser ideal, que resulta como una exigencia del valor personal intuitivo de una persona, no lleva el nombre de norma, sino otro muy distinto, a saber: el de *prototipo* o *ideal*; quedando reservado el nombre de norma a los principios ideales del deber-ser generales y que poseen también validez universal, teniendo por contenido un hacer valioso. Por consiguiente, el prototipo está anclado, como la norma, en un valor intuitivo, y el prototipo personal, en un valor intuitivo personal; pero no se refiere, como la norma, a un simple hacer, sino primeramente a un ser» ¹². La respuesta a la pregunta por la relación entre norma y prototipo variará según se haga radicar originariamente las ideas de bueno y malo en actos legales-ilegales o en el ser de las personas mismas. En el primer caso, un prototipo será valioso o no según que sus actos volitivos sean conformes a la ley moral o no. Esa es la posición de Kant, el cual refiriéndose al ideal evangélico de la imitación, dice: «En lo moral no tiene lugar imitación alguna y los ejemplos sirven únicamente de estímulo, es decir, que ponen fuera de duda la factibilidad de lo que la ley ordena y hacen intuitivo lo que la regla práctica expresa de un modo general; pero nunca pueden justificar el dar de lado a su verdadero original, que se halla incluido en la razón, ni el regirse por ejemplos» (*Metafísica de las Costumbres*, parte segunda). Una respuesta distinta por completo dará el que, como Scheler, vea el sentido supremo de todos los actos morales en un reino solidario y personal de las personas mejores, y defina la persona como un centro de actos individual, concreto y con valor propio, y no como simple sujeto de posibles actos racionales. El respeto a una ley moral se basa en el respeto a la persona que la propone y, en último término, ese respeto se fundamenta en el amor a la persona considerada como prototipo. La relación vivida que tiene la persona con el contenido de personalidad

¹¹ *Op. cit.*, p. 233.

¹² *Op. cit.*, pp. 258-259.

de su prototipo es, según Scheler, el seguimiento. Y sólo en esa relación, continua, puede salvarse tanto la intuición autónoma como el querer autónomo de la persona que realiza el seguimiento, aun a pesar de la determinación ajena; y eso se debe a que la transformación primera en bueno no se refiere aquí, en primer lugar, al querer y obrar, sino al ser de la persona seguidora, en cuanto que es considerada como la raíz de toda actividad¹³.

En su brillante trabajo titulado *El Resentimiento en la Construcción de la Moral*, encontramos también alguna nota interesante sobre nuestro tema. Comenta Scheler que Nietzsche no advirtió que el amor, en el sentido cristiano, se refiere siempre, primaria y exclusivamente, al *yo espiritual* ideal del hombre y a su cualidad de miembro del reino de Dios¹⁴. Nietzsche confundió el amor cristiano con la filantropía moderna (que sí que se basa en el resentimiento, y que fue definida por uno de sus portavoces —Comte— como altruismo), sin comprender que «el amor, en el sentido cristiano, es concebido como un acto que es de naturaleza espiritual y que, por su esencia, va dirigido primariamente a la persona espiritual (de Dios y de los hombres, y al cuerpo, por tanto, como portador y "templo" del espíritu); que, por consiguiente, la referencia a otro no es característica de su *esencia*; que el cristianismo, precisamente *por eso*, conoce y tiene que conocer un "amor a sí mismo" esencialmente distinto de todo "egoísmo"»¹⁵. Un poco después escribe: «La idea cristiana del amor es un principio supremo espiritual, organizador de la vida humana, principio que aunque no se refiere a la idea de lo conveniente para la vida, es *de hecho* la expresión de una vida "ascendente". En cambio, ese laxo sentimiento de indiferente interés hacia el "otro", meramente por ser otro —y sobre todo hacia sus *cuitas*—, es un principio nivelador y disolvente de la vida humana, *aunque* expresamente se proponga el fin de "fomentar la vida"»¹⁶. Pero el principio nivelador y disolvente de la filantropía penetró en el mundo de las ideas cristianas y, simultáneamente —piensa Scheler— el amor a Dios se orientó al eudemonismo¹⁷. La idea del amor cristiano se ha ido anudando en todas las confesiones cristianas con la idea de la filantropía universal: «Estas relaciones han sido tan íntimas que la cultura media

¹³ Cfr. *Op. cit.*, pp. 559-561.

¹⁴ Cfr. Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978; p. 62.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 71. También es un error considerar que el amor al otro se funda en el amor a sí mismo. Ambos tienen igual valor y originalidad y los dos se fundan, en último término, en el amor a Dios, que es siempre un co-amor a todas las personas finitas con el amor a Dios como persona de las personas. «Es, por consiguiente, en el amor a Dios donde hallan su unidad última, orgánica y enteramente indivisible los principales valores morales individuales y universalistas, la «santificación propia» y el «amor al prójimo». Ninguno de ellos puede ser antepuesto como fundamento de los otros. Antes bien: la conexión recíproca de esencias existente entre el amor al prójimo y la santificación propia exige que el amor al prójimo ha de considerarse como *puro y auténtico* sólo en la medida en que *santifica a la persona amante*, y, a su vez, la santificación propia es pura y auténtica sólo en la medida en que se verifica en actos de amor al prójimo» (Max SCHELER, *Der Formalismus...*, pp. 489-490).

¹⁶ Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, p. 72.

¹⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 73.

de la actualidad, incluso en la Teología, pasa por alto la radical *diferencia* entre dichas ideas y llega a hacer con ellas una mezcla ingrata, en ese "amor" universal, sin carácter propio, en ese amor que con razón provocará el asco y la crítica de Nietzsche y que, mucho antes, indujo a algunos grandes espíritus dorados de buen gusto, como M. Kant, al comprensible yerro de eliminar por completo el amor entre los agentes morales»¹⁸. De ahí el intento artificioso que hizo Kant de poner en consonancia el principio evangélico con su propia Ética. Con la crítica de ese intento comenzábamos la exposición del comentario de Scheler sobre el amor al prójimo, exposición que ahora concluimos.

II

Nicolai Hartmann dedica el capítulo 49 de su voluminosa *Ética* al estudio del amor al prójimo. El cristianismo, dice, supone una revolución del *ethos* antiguo: el valor fundamental del cristianismo, el amor al prójimo, se contrapone al valor fundamental de la antigüedad, el de la justicia; y es más elevado.

«El amor al prójimo es, primariamente, la orientación al prójimo, al otro, la orientación positiva, afirmadora, el desplazamiento del peso del yo al tú. La palabra «amor» es, por ello, en cierta medida, confundente cuando se acentúa mucho el lado del sentimiento, mientras que el núcleo del asunto está en la actitud interior, en la intención, finalmente —y no en último lugar— en la acción»¹⁹.

Justicia y amor —dice— se refieren ambos a la vinculación de las personas entre sí; pero mientras la justicia las vincula sólo superficialmente, el amor al prójimo las vincula desde la intimidad, por eso es más rico en cuanto al contenido, es creador en cada caso particular y no hay para él un esquema de ley. El intento que hizo Kant con su imperativo categórico de colocar justicia y amor bajo una ley, no pudo recoger lo espontáneamente creador del amor. «Amor y justicia —concluye Hartmann— son exigencias morales fundamentalmente distintas, sólo dan los primeros pasos juntos —y eso puede conducir a engaños—, pero luego se separan, ambas con justificación autónoma, y en la plenitud de sus consecuencias concretas en la vida (...) son antinómicas»²⁰.

El prójimo al que se alude en el amor al prójimo parece ser, en primer lugar, el menesteroso, el necesitado. Esto ha llevado a suponer que este amor no es sino un fenómeno acompañante de la compasión. Este error, desde el que Schopenhauer elaboró una teoría, condujo a Nietzsche a criticar el amor al prójimo como una forma de resentimiento. El resentimiento consiste en que el hombre

¹⁸ *Op. cit.*, p. 77.

¹⁹ Nicolai HARTMANN, *Ethik*, 4. Auflage, Walter de Gruyter, Berlin, 1962; pp. 449-450. Según Hartmann, al separar Scheler el altruismo del amor al prójimo se refiere sólo a una forma de altruismo que no agota su concepto (cfr. N. HARTMANN, *Op. cit.*, p. 454, nota).

²⁰ *Op. cit.*, p. 453.

niega y explica como disvalores los valores que propiamente desea, pero no puede alcanzar —como poder, fuerza, riqueza, bienestar—. Hartmann considera defectuosa esta argumentación por descuidar lo principal: «el núcleo del amor al prójimo no es la compasión, ni, en general, un sufrimiento, sino un sentir y desear que afirma a la otra persona como tal. Sólo se puede compadecer lo pobre, débil y enfermo de un hombre. Pero el amor no se refiere a esto, sino a algo distinto. El amor se dirige esencialmente a lo valioso, nunca a lo disvalioso»²¹. La tesis metafísica de la identidad del ser originario, que está a la base de la teoría schopenhaueriana de la «compasión» y que, como muestra ese filósofo, tiene una venerable tradición, adolece, según Hartmann, de las típicas deficiencias de una tesis así: anula el fenómeno enigmático de la transcendencia, que constituye el verdadero problema del amor al prójimo²².

Pero, con independencia de toda interpretación y de toda metafísica, existe como tal el valor del amor al prójimo. Sin embargo, el cristianismo —dice— no ha destacado este valor en su forma pura y plena autonomía: «Tras el amor al prójimo está aquí el amor a Dios. "Lo que haceis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo haceis". Todavía se hace más equívoca la moral de amor si se vincula a la idea del "almacenar tesoros en el cielo". Aquí se trasluce un eudemonismo trascendente al más allá. En ninguna de estas cosas está el núcleo ético del asunto. También en el cristianismo se le ha de desligar primero de los errores de su tiempo»²³. Hartmann considera que precisamente en el amor al prójimo es donde mejor se puede ver la independencia del valor moral, es decir, del valor puro de la actitud interior. Independencia que se destaca al advertir que el amor al prójimo produce un tipo de solidaridad más fuerte y fundamental que la de la justicia, no limitada por fronteras de nación o Estado²⁴.

Por influencia de Nietzsche, Hartmann contrapone al amor al prójimo el amor al lejano (*Fernstenliebe*) y dedica a su estudio también un capítulo de la *Ética*, el 55. Este amor —dice— se dirige al hombre futuro tal como cabe concebirlo en la actualidad, no favorece al más cercano sino al mejor. Ha de desenterrar, pues, el principio de selección que quedó sepultado en el amor al prójimo; pero sin caer en las exageraciones de Nietzsche ni en su pasional rechazo del amor al prójimo. Hartmann señala que la existencia de la antinomia de valor no exime de la tarea de síntesis: el amor al prójimo es un valor que existe con derecho propio y que no se puede rebajar; ciertamente su dominio en la vida puede ser limitado por este valor más elevado, pero su eliminación haría también carente de valor al amor al lejano. «El amor al lejano como tal no exige que se trate al prójimo "sólo" como medio. Le deja espacio de juego como fin en sí mismo. Únicamente pide que se le vea "también" como medio para ulteriores fines»²⁵.

²¹ *Op. cit.*, p. 454.

²² *Cfr. Op. cit.*, p. 458.

²³ *Op. cit.*, p. 459.

²⁴ *Cfr. Op. cit.*, p. 460.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 492-493.

El amor al lejano también entra en conflicto con la justicia: «Ante la justicia los hombres son iguales, y si no lo son, deberían serlo. El amor al lejano descubre lo contrario: los hombres no son iguales, no sólo por su naturaleza y carácter, sino tampoco son éticamente igual de valiosos en su potencial de humanidad. Precisamente de su desigualdad depende la fuerza peculiar de la stirpe humana, su capacidad de desarrollo»²⁶. El amor al lejano da todavía un paso más: «Los hombres no sólo "son" éticamente desiguales, sino que también deben ser desiguales. Cuanto más desiguales son, más movimiento hay en el proceso de desarrollo y más elevados se pueden colocar sus fines. Este es la absoluta antítesis de la justicia: la desigualdad como principio, como valor, no como fin en sí mismo, pero, indirectamente, de valor eminente como medio para fines que están más allá de la justicia»²⁷.

Para finalizar la exposición de la doctrina de Hartmann sobre el amor, hay que mencionar todavía un amor distinto del amor al prójimo y del amor al lejano, un amor más íntimo, dirigido exclusivamente al individuo particular: el amor personal, a cuyo estudio dedica el capítulo 58 de su *Ética*: «El amor al prójimo se dirige al ideal contemplado del hombre, la virtud de la entrega (*die schenkende Tugend*) a la participación en el bien espiritual. En ninguno de ellos se hace justicia al ser individual en el objeto del amor. Pero este ser individual también tiene un derecho, necesita de una apreciación con una participación que sienta específicamente su valor. Pues todo lo que en sí es valioso realiza su sentido en serlo también "para alguien" (...). El amor personal es la conciencia del valor de la personalidad. Ahora bien, como la personalidad empírica nunca corresponde estrictamente a su carácter ideal de valor; y el amor, según su esencia, se dirige al valor; yace en la esencia del amor personal el pasar a través de la persona empírica al valor ideal de la personalidad (...). Ama en él lo que yace en su tendencia esencial, la peculiaridad axiológica de su idea, pero no "como" idea, sino en su tendencia a la realidad»²⁸.

III

El estudio del amor en Hans Reiner se encuadra en el marco de su concepción ética global, en la que desempeña un papel central el concepto de valor²⁹.

²⁶ *Op. cit.*, p. 493.

²⁷ *Op. cit.*, p. 494.

²⁸ *Op. cit.*, p. 533.

²⁹ Según Reiner, la Filosofía moral ha tardado mucho tiempo en descubrir el concepto de valor y sus implicaciones. Los antiguos concebían el hecho del valor (tomado en sentido premoral) a través del concepto de bien (en griego *agathon*, en latín *bonum*) y determinaban este último como aquello a lo que todo tiende; se presupone, pues una necesidad, y lo bueno es lo que la llena, es decir, lo que la Ética fenomenológica de los valores llama «bien» (PLATÓN, *Banquete*, 204 e en conexión con 200 a; *República*, 505 e; *Filebo*, 20 d; *Lisis*, 221 d/e; ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1.094 a 3). Conciben este bien, objeto del apetito, como perfecto, *teleion*, y esta concepción conduce a la idea de un bien en sí mismo (la idea del Bien). Pero éste continúa siendo un objeto del apetito.

Según este fenomenólogo, hay sólo dos clases de valores: los condicionados por la necesidad (o valores relativos) y los no condicionados por la necesidad (o valores absolutos). Los valores condicionados por la necesidad pueden ser, a su vez, relativos a sí o relativos a otro u otros, según que satisfagan necesidades propias o ajenas. Los valores relativos a sí son sólo subjetivamente importantes, mientras que tanto los relativos a otros como los absolutos son objetivamente importantes. Estos últimos nos exigen no atentar contra ellos cuando están realizados, o nos exhortan a que —en la medida en que podamos— los protejamos cuando están amenazados y los realicemos cuando faltan en la realidad. La exigencia más severa es la primera, y progresivamente menores las otras dos. Además, las exigencias más rigurosas provienen de los valores absolutos, y entre ellos, del derecho y de la vida. Nuestro reconocimiento de estas exigencias como obligatorias se manifiesta en el hecho de que hacemos objeto de ellas a los otros. Este es uno de los sentidos en que hay que entender la famosa «regla de oro»³⁰, como expresión de la conciencia de que nosotros con nuestras exigencias a otros respecto de su conducta hacia nosotros hemos reconocido fundamentalmente (por tanto, también como obligatorias para nosotros mismos) ciertas exigencias morales³¹.

Hechas estas distinciones, Reiner pasa a estudiar la diferencia entre bueno y malo. San Agustín llamó amor a la dirección de la voluntad que caracteriza el bien moral: «*dilige et fac quod vis*» (*In epistula Johannis ad Patmos*, VII, 8). Pero el concepto de amor, advierte este fenomenólogo, es equívoco. Hay que distinguir dos formas fundamentalmente diferentes de amor: el amor desinteresado,

Sólo PLATÓN en las *Leyes* (727 a ss., 732 e) o pone al bien «humano» el «divino», que no es objeto del apetito, sino algo digno de respeto y veneración (*timion*). CICERÓN considera lo moral (*honestum*) como esencialmente merecedor de alabanza y lo describe como algo que es grato por sí mismo (*per se*) y a partir de sí mismo (*sua sponte*) (*De finibus bonorum et malorum*, II, 33, 107); pero no se dio cuenta de la importancia de estas ideas. Tampoco lo hizo la Filosofía cristiana. SAN AGUSTÍN considera el «bien en sí» como algo ontológicamente último en el sentido de la idea platónica, sin romper con la idea de que la relación estimativa del hombre con ese bien es un apetito de posesión. En SANTO TOMÁS al lado del bien concebido como objeto de la satisfacción de las necesidades (*appetibile*), se encuentra el «bien en sí», en el sentido de perfecto, pero sigue siendo un bien visto de manera puramente ontológica. KANT es el primero que ha visto claramente el valor como tal. Caracteriza lo moralmente bueno como un bien en sí, como una joya que tiene en sí su pleno valor (*Grundlegung...*, Ak, IV, 394). Habla también de un valor «absoluto» que corresponde al hombre en tanto que persona moral, que es un fin en sí mismo (*Op. cit.*, p. 428). Este valor absoluto es objeto de respeto. Sin embargo, Kant desconoce y desfigura de nuevo parcialmente su descubrimiento al reducir el respeto a la persona a respeto a la ley (como idea de la razón). La tarea actual de la Etica, concluye Reiner, es poner de nuevo orden en estas cosas. Cfr. Hans REINER, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1974; pp. 406-407).

³⁰ La formulación de esta regla se encuentra en la *Biblia*. En el AT leemos: «Lo que tú no puedes soportar (cuando alguien te lo hace) no se lo hagas a nadie» (*Tobías*, 4, 15). En el NT se expresa en estos otros términos: «Todo lo que queráis que los hombres os hagan, hacédselo también a ellos» (*Mt.* 7, 12, también en *Lc.* 6, 31).

³¹ Cfr. H. REINER, *Op. cit.*, pp. 289-290. Reiner cita muchos lugares del NT en que aparece claramente la conciencia de este vínculo: *Mt.* 7, 1; *Mc.* 4, 24; *Rom.* 2, 1; *Jn.* 8, 7 y especialmente, *Mt.* 12, 34-37 (Cfr. *Op. cit.*, p. 291).

de entrega, que ama a lo amado únicamente por el interés de lo amado mismo; y el amor egoísta, interesado, que quiere a lo amado para sí mismo, en razón de la propia posesión o de cualquier otra satisfacción personal³². De ahí se sigue que lo decisivo para el carácter de bien o mal no es la acción en cuanto tal —pues una acción que corresponda a las exigencias éticas, bajo ciertas circunstancias, puede también ser realizada por móviles puramente egoístas—, sino la dirección de la voluntad de que proviene y la fuerza para mantener esa dirección, es decir, una conjunción de la intención y la actitud. Para evitar los equívocos a que conduce el uso de la palabra «amor», Reiner —apoyándose en las distinciones anteriores— propone como criterio moral decisivo el siguiente: nos hacemos moralmente buenos cuando secundamos las exigencias y exhortaciones de los valores objetivamente importantes, para lo cual en muchos casos —aunque no en todos— tenemos que renunciar a un valor sólo subjetivamente importante; y moralmente malos cuando no lo hacemos y la razón, en general, es que no queremos renunciar a un valor sólo subjetivamente importante³³.

Pero hay casos en que tenemos que decidirnos entre dos valores objetivamente importantes. La decisión, entonces, tiene un carácter diferente al de la elección entre lo bueno y lo malo. Reiner la caracteriza como una decisión entre lo moralmente verdadero y lo moralmente falso. Para saber en cada caso lo que es preferible hay que considerar la situación dada y sus circunstancias, los medios de nuestro alcance, las opciones posibles, los resultados de ellos y su respectiva evaluación moral. Para realizar esta evaluación son útiles los criterios de

³² Cfr. H. REINER. *Op. cit.*, p. 420. En la nota 12, escribe: «El Nuevo Testamento conoce y utiliza para el amor los conceptos de *philia* y *agape*, en donde *philia* tiene una significación amplia que abarca tanto el amor egoísta como el altruísta, mientras *agape* designa, en general, solamente el amor desinteresado. En el latín de la *Vulgata* designa, en general, solamente el amor desinteresado. En el latín de la *Vulgata* se vertió *philia* en el concepto más amplio de amor (que comprende también el griego *eros*) y *agape* en parte en *dilectio*, en parte en *caritas*, de tal forma que aquí el concepto moral equívoco de amor podía servir tanto para *dilectio* como para *caritas*. Apoyándose en esto, así como en un amplio empleo de *diligere* (*agapan*), que aparece también esporádicamente en el NT, ha sostenido san Agustín, expresamente, el punto de vista de que los tres conceptos son moralmente sinónimos (*De civitate Dei*, 14, 7). Así sucedió que el concepto, moralmente disyuntivo, de *amor*, que abarca el amor egoísta y altruísta, alcanzó en el Occidente, incluso en el ámbito cristiano, el predominio sobre el otro concepto de amor —especialmente también en la formación de los fundamentos de la Ética filosófica cristiana por santo Tomás de Aquino—, mientras que el concepto más esencial éticamente (por ser más unívoco) del amor como *agape* (*caritas*) quedó reducido al ámbito religioso sin alcanzar la significación filosófico-moral debida».

³³ Incluso cuando el otro no está en una situación de preferencia, «la exigencia de renuncia basada en la utilización de un valor para mis *propias* necesidades, de que hago objeto a otros, es siempre un ataque a su dominio vital para el que, generalmente, no estoy tan inequívoca y claramente facultado como para mi propia renuncia. Así, el proporcionar a otro un valor semejante, conserva una fundamental preferencia de deber ser, frente a mi propia utilización del mismo» (*Op. cit.*, p. 417).

Sólo cuando con la persecución de valores sólo subjetivamente importantes servimos a la vez a la conservación o realización de valores objetivamente importantes, tienen nuestras acciones significación moral positiva. Por ejemplo, cuando y en tanto que al comer nos mantenemos en el ámbito de lo que conviene a nuestra salud. (Cfr. *Op. cit.*, p. 430).

altura de valor (propuesto por Scheler), de fuerza de valor (propuesto por Har-
mann), de urgencia, de cantidad, de posibilidad de éxito, etc.³⁴.

Después de haber resumido la concepción ética global de Reiner, y haber
destacado en ella la importancia del amor, conviene recoger ahora sus referen-
cias explícitas al mandato del amor al prójimo.

Reiner considera este mandato como la interpretación más propia de la
mencionada «regla de oro». En favor de ello habla el hecho de que en el texto
de Lucas, justo después de la formulación de la «regla de oro», se nos exhorta a
amar a nuestros enemigos y a hacerles el bien sin esperar nada de ellos (*Lc.* 6,
35). Además, en el NT tanto la «regla de oro» como el mandato al prójimo en
relación con el amor a Dios son designados como contenido fundamental de «la
Ley y los Profetas» (*Mt.* 7, 12; *Mt.* 22, 40).

El conocimiento que tiene el cristiano de que Dios le ama con amor de Pa-
dre, despierta en él un amor de correspondencia. Por eso, dice Reiner, el cum-
plimiento de la voluntad de Dios no es para él un mero deber estricto, sino más
bien un hecho de agradecimiento y de correspondencia que hace con gusto. Y
este amor de correspondencia se extiende a las criaturas de Dios, sobre todo a
los hombres. Así, concluye este filósofo, al cumplir con gusto el mandato del
amor al prójimo, el cristiano realiza el ideal de Schiller de la unidad de
deber e inclinación³⁵.

IV

Para finalizar este artículo, recogeremos la interpretación del amor al pró-
jimo ofrecida por el representante de la Ética fenomenológica de los valores
que, a nuestro parecer, ha llevado a cabo el más completo y adecuado estudio fi-
losófico sobre el amor: Dietrich von Hildebrand. La obra en que presenta estas
ideas se titula *La esencia del amor*. Antes de centrarnos en particular en su expo-
sición del amor al prójimo, consideramos oportuno resumir primero su concep-
ción del amor en general.

Según Hildebrand, «el amor es la más afectiva respuesta al valor»³⁶. Expli-
quemos brevemente el concepto de «respuesta al valor», concepto clave en
su Ética.

Dentro de las vivencias intencionales, distingue los actos cognoscitivos de
las respuestas. En los primeros, todo el contenido yace en el lado del objeto, la
intención va del objeto a nosotros y tiene carácter receptivo. En las respuestas,

³⁴ Reiner elabora estos criterios en el parágrafo 23 de la citada obra.

Una exposición breve, ordenada y clara de la Filosofía moral de Reiner se encuentra en su pe-
queño trabajo titulado *Gut und Böse*, del que contamos con una traducción al español hecha por
Juan Miguel Palacios: Hans REINER, *Bueno y Malo*, Encuentro, Madrid, 1985.

³⁵ Cfr. Hans REINER, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, pp. 289-290.

³⁶ Dietrich von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, (GW III), Habbel, Regensburg, 1971;
p. 68.

el contenido está en la parte del sujeto, la intención va de nosotros al objeto y tienen carácter espontáneo. Las respuestas presuponen los actos cognoscitivos y están, por esencia, fundadas en ellos. Hay tres tipos de respuestas: teóricas (como la convicción, la duda, la suposición, etc.), volitivas (el querer) y afectivas (como la alegría, la tristeza, el respeto, etc.). El tema de las primeras es la verdad; el de las otras dos, la importancia. Pero las respuestas afectivas se diferencian de las volitivas en los siguientes puntos: a) no es nota esencial de ellas presuponer que su objeto todavía no es real, aunque algunas respuestas afectivas como el deseo, el anhelo y la esperanza se dirigen a algo aún no real; b) son voces de nuestro corazón, en ellas está contenida toda nuestra persona; la voluntad, en cambio, presenta un carácter lineal, se refiere ciertamente a toda nuestra persona, pero en sí misma es una toma de posición de nuestro libre centro personal; c) no son libres en sentido estricto³⁷, nunca podemos engendrar una respuesta efectiva mediante un *fiat* ni podemos mandarla mediante nuestra voluntad como una actividad cualquiera; y d) no poseen la capacidad de mandar en nuestras actividades corporales o en alguna acción³⁸.

Hemos dicho que el tema de las respuestas efectivas es la importancia. Hildebrand distingue tres categorías de la importancia: lo sólo subjetivamente satisfactorio, el valor y el bien objetivo para la persona. Por lo que se refiere a la primera categoría mencionada, su importancia se sustenta exclusivamente en su relación con nuestro placer: nuestro placer es el *principium* y la importancia de lo agradable o satisfactorio del objeto el *principiatum*; los bienes sólo subjetivamente satisfactorios nos atraen o nos invitan, pero percibimos claramente que no es necesaria una respuesta a ellos y que queda a nuestra discreción seguir o no su invitación; en todo caso, no hay en ellos verdadera entrega, sino que los usamos para la satisfacción de nuestro egocentrismo; finalmente, podemos hablar de un mayor o menor placer, pero lo sólo subjetivamente satisfactorio no nos permite que le apliquemos el concepto de superior o inferior. La importancia del valor, en cambio, no se sustenta en ninguna relación con nuestro placer o satisfacción, el valor es aquí el *principium* (lo determinante) y la felicidad que nos produce es el *principiatum* (lo determinado); el valor exige de nosotros una respuesta adecuada, y esta respuesta tiene el carácter de una entrega de nosotros mismos, de un trascender los límites de nuestro egocentrismo; finalmente, aquí sí que tiene sentido hablar de valores superiores e inferiores. Todavía hay una tercera categoría de la importancia, el bien objetivo para la persona, que se muestra con toda claridad cuando consideramos el objeto formal del agradecimiento o, en el caso del mal objetivo para la persona, al contemplar el objeto formal del perdón humano, es decir, el mal que se nos ha causado (no podemos perdonar ni el disvalor de una culpa moral ni algo sólo subjetivamente insatis-

³⁷ Aunque cabe favorecer su aparición (libertad indirecta) y también sancionarlas o desautorizarlas cuando se presentan (libertad cooperadora) (Cfr. D. von HILDEBRAND, *Ethik* (GW III), Kohlhammer, Stuttgart, 1959; capítulos 24, 25 y 26).

³⁸ Cfr. *Op. cit.*, cap. 17.

factorio); también se destaca este tipo de importancia al considerar aquellos que Sócrates tiene a la vista al pronunciar su famosa sentencia: «es un mal mayor para el hombre cometer la injusticia que sufrirla»³⁹. Hildebrand distingue cuatro tipos de bienes objetivos para la persona: 1.º Estar dotado de valores (desde ser moralmente bueno o ser inteligente, a poseer atractivo); 2.º la posesión de bienes que pueden proporcionarnos una felicidad auténtica a causa de su valor (desde la unión eterna con Dios, hasta vivir en un país hermoso, etc.); 3.º las cosas indispensables para nuestra vida (desde las necesidades elementales, como alimento, techo, salud, etc., hasta los bienes útiles, que facilitan nuestra vida y pueden servir de medios para la posesión de bienes del segundo tipo, por ejemplo, un automóvil que permite un amplio conocimiento de un bello país); 4.º todas las cosas agradables que no apelan a ningún centro ilegítimo de la persona (Hildebrand considera que hay dos centros ilegítimos de la persona: el orgullo y la concupiscencia —ver también 1 Jn. 2, 16-40).

En su *Ética* nuestro filósofo había considerado como única fuente de la moralidad la respuesta a los valores morales y a los bienes moralmente relevantes. Pero después, precisamente a partir del estudio del amor al prójimo en *La esencia del amor*, Hildebrand advirtió que hay muchas otras fuentes de la bondad y maldad moral. En su obra póstuma titulada *Moralía* estudia otras ocho: el tesoro de la bondad (del que brota la misericordia y el perdón), las respuestas a bienes objetivos para otras personas (que desempeña un papel tan importante en el amor), las respuestas a bienes objetivos para la propia persona (por ejemplo, la respuesta del agradecimiento), la obediencia frente a la autoridad legítima, la autovinculación voluntaria (por ejemplo, el cumplimiento de promesas, tan estudiado por Ross), el respeto al derecho, la situación metafísica del hombre (el hombre no es señor de la vida y de la muerte y no debe disponer sobre ellos) y la motivación.

Dijimos arriba que el amor es la más afectiva respuesta al valor. Hildebrand distingue, dentro de las respuestas afectivas al valor, las meramente apreciativas (como el respeto) de las propiamente afectivas (como la veneración, la admiración o el entusiasmo)⁴¹. El amor, continúa, es esencialmente una respuesta sobreactual en el sentido más propio. Hay que distinguir dos formas de sobreactualidad: sobreactualidad de validez (como en el respeto) y aquella en la que no sólo perdura la validez, sino el acto mismo (como en un gran amor o en la creencia en Dios). En la toma de posición sobreactual se puede distinguir una dimensión formal: cuando su función específica es la de fundamento (como, por ejemplo, en la confianza de un niño en su madre), y otra material: cuando el fin es la plena actualización temática. Esta última ha de estar también en el amor⁴².

³⁹ Cfr. *Op. cit.*, cap. 3.

⁴⁰ Cfr. *Op. cit.*, cap. 29.

⁴¹ Cfr. D. von HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, pp. 67-68.

⁴² Cfr. *Op. cit.*, pp. 68-74.

Para el amor no sólo es exigido que nos sea dada intuitivamente la belleza de una individualidad, sino, además, que nos afecte esta belleza global, que su delectabilidad conmueva nuestro corazón. Según Hildebrand, el amor se distingue de otras respuestas afectivas por dos rasgos esenciales: la *intentio unionis* (el amante anhela la unión espiritual con el amado; no sólo anhela su presencia, saber sobre su vida, sino, sobre todo, una unión del corazón, que sólo puede otorgar el amor correspondido; el amor es también *virtus unitiva*, está en su poder constituir ya algo de esta unión, no sólo por apresurarse al encuentro del amado sino por el hecho de que sólo en el amor se descubre y se dirige al otro el propio rostro espiritual) y la *intentio benevolentiae* (que no es sólo el anhelo y el interés profundo en que todo le vaya bien al amado, sino que es una actitud interior buena hacia el otro, la exhalación de la bondad en el amor mismo, un regalo insustituible)⁴³. Profundamente ligado con la *intentio unionis* está el regalo del propio corazón; la entrega del corazón no es producto de nuestra voluntad, sino un regalo. «Mientras no hay un “tener que” que es más fuerte que nosotros, no hay verdadero amor; pero el amor no sería perfecto si no estuviera sancionado»⁴⁴. El amor, además, es la respuesta al valor que hace más feliz⁴⁵. En el amor, advierte este fenomenólogo, el papel del sujeto se extiende más allá que en todas las otras respuestas al valor: en todas las otras respuestas afectivas al valor la inadecuación de la respuesta es algo expresamente negativo, hace perjuicio al valor de la toma de posición; en cambio, la inadecuación al valor no socava el amor ni su autenticidad; podemos decir, quizá, que cierto hombre no merece determinado amor, pero el amor permanece siendo como tal algo conmovedor y bello⁴⁶.

Después de haber estudiado el concepto de respuesta al valor y haber caracterizado el amor en general como la más afectiva respuesta al valor, conviene que nos centremos ya en el examen que hace Hildebrand de ese peculiar tipo de amor que es el amor al prójimo.

Hay ciertos rasgos que separan el amor al prójimo de todo otro tipo de amor. «Unión y amor —como veíamos— están esencialmente vinculados, pero en el amor al prójimo la *intentio unionis* sólo se realiza en el anhelo de estar unido con el prójimo en el reino de Cristo. También aquí se anhela la correspondencia del amor, pero eso significa aquí que el amor al prójimo también reine en el corazón del prójimo»⁴⁷. Lo que en el amor al prójimo es el punto álgido de la entrega, el exclusivo interés por el otro sin preocuparse de nuestra propia persona ni de nuestra felicidad, sería en los otros amores una señal de falta de amor: decir, por ejemplo, que nos queremos casar con alguien sólo para hacerle a él feliz, sin que nuestra felicidad, tenga aquí ningún papel, es ofenderle⁴⁸.

⁴³ Cfr. *Op. cit.*, pp. 77-79.

⁴⁴ Cfr. *Op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ Cfr. *Op. cit.*, p. 85.

⁴⁶ Cfr. *Op. cit.*, pp. 93-94.

⁴⁷ Cfr. *Op. cit.*, p. 191.

⁴⁸ Cfr. *Op. cit.*, p. 191.

El hecho de que el bien objetivo para el amado se convierta en bien objetivo indirecto también para el amante es algo propio de todo amor, incluyendo el amor al prójimo. Pero el que el amado y mucho de él que representa un bien objetivo para él se convierta en un bien objetivo directo para mí, es propio de todo amor excepto del amor al prójimo⁴⁹.

Nuestro filósofo advierte que es un error derivar el amor al prójimo del amor a sí mismo. El mandato del amor al prójimo como a sí mismo supone la separación entre los dos tipos de solidaridad: la necesaria, dada de forma natural, que se llama amor a sí mismo, y la que se muestra de modo claro en ese mandato, que indica como medida de la que tenemos que tener con el prójimo la que tenemos con nosotros mismos. Mi interés por el otro no se da en el amor porque le vea como un yo ampliado, más bien ocurre lo contrario: porque le amo, el otro se convierte no en parte de un yo ampliado sino de un *alter ego*. Mi tener parte en él es consecuencia del amor, no su fundamento⁵⁰.

El amor cristiano al prójimo presupone el amor a Dios, lo que no ocurre con las categorías del amor natural. «El verdadero amor cristiano al prójimo ve al prójimo a la luz del hecho de que es infinitamente amado por Cristo y que también por él murió Cristo en la cruz. El amor cristiano al prójimo es inseparable de la creencia en el Dios que se revela en Cristo y del amor a este Dios. Pero como el amor a Dios es la absoluta respuesta al valor, en la que culminan todas las respuestas a los valores morales, es evidente el abismo que separa el amor cristiano al prójimo de los tipos de amor natural que también se dan entre paganos»⁵¹.

Sin embargo, según Hildebrand, no tiene sentido la tesis tan frecuentemente sostenida de que el amor a Dios y al prójimo son idénticos. En el amor a Dios «la *intentio benevolentiae* toma un carácter completamente distinto que en todo otro amor que se dirige a criaturas, también que en el amor al prójimo. Tiene el carácter del arder por el honor de Dios, un interés absoluto en la glorificación de Dios constituye aquí el tema incondicionado. En primer plano está aquí la afirmación admiradora y el absoluto regalo de nosotros mismos, y por eso aquí también desempeña la *intentio unionis* un papel completamente central y con ella —aunque como tema secundario— la felicidad (...). En relación con la *intentio unionis* el amor a Dios tiene más afinidad con el amor de esposos que con el amor al prójimo. En relación con la *intentio benevolentiae* el amor al prójimo tiene más afinidad con las categorías del amor natural que con el amor a Dios, porque se dirige a una persona creada (...). Incluso la afirmación de que el amor al prójimo es la única forma de actualizar nuestro amor a Dios es completamente errónea. El ser seguidores de Cristo no se testimonia sólo en el amor al prójimo, sino también en toda la moralidad restante, especialmente en la humildad y la pureza. Pero, sobre todo, hay un amor directo a Cristo que encontra-

⁴⁹ Cfr. *Op. cit.*, p. 219.

⁵⁰ Cfr. *Op. cit.*, pp. 218-219.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 316.

mos en los santos, la respuesta al valor de la infinita santidad y belleza de Cristo»⁵².

Por último, Hildebrand se refiere a la relación entre el amor al prójimo y la caridad. En el amor a Dios se constituye la caridad, el amor al prójimo es un fruto de la caridad, pero no el único; también el amor del *congregavit nos in unum* es un fruto de la caridad. «El amor al prójimo se dirige al prójimo como *imago Dei* y como ser salvado y amado por Cristo. El amor en el caso del *congregavit nos in unum* se dirige al otro como a una persona que ama a Cristo. En el amor al prójimo toma la *intentio unionis* otro carácter y aparece relativamente en segundo plano; ante todo, no incluye una alegría por una unión ya existente; la unión no es temática y tampoco la felicidad que fluye de la unión. En el amor del *congregavit nos in unum* la unión plena es temática y también la felicidad que fluye de ella (...). Mientras en el amor al prójimo Cristo actúa por así decir en el alma del amante y el prójimo es amado con Cristo y por Cristo, en el amor del *congregavit nos in unum* Cristo está entre nosotros, como lo expresan las palabras: "*Et in medio nostri sit Christus Deus*". No es sólo un amor por Jesús, sino también en Jesús»⁵³.

* * *

Hagamos, para concluir, un pequeño balance de lo expuesto. El análisis del posible carácter de mandato implícito en el texto evangélico nos permitió confrontar las doctrinas éticas de Kant y Scheler, haciendo resaltar el punto en el que la Ética fenomenológica de los valores representa un cierto complemento necesario del deficiente análisis kantiano de la vida afectiva humana, deficiencia que debilita su doctrina ética; por lo demás, como el mismo Scheler reconoce, la obra grandiosa de un «coloso de acero y bronce». Vimos cómo Scheler advirtió el error de Nietzsche en su interpretación del amor cristiano; error que, amortiguado, permanece en la distinción de Hartmann entre el amor al prójimo y el amor al lejano. La adecuada clasificación de los valores de Reiner hizo posible evitar los equívocos a que condujo la utilización de la palabra amor en dos sentidos muy diferentes. El examen que realiza de la «regla de oro» nos sirvió para vincular su concepción ética global con su interpretación del mandato del amor al prójimo. Las precisiones de estos filósofos y, especialmente, de Hildebrand sobre la esencia del amor, la peculiaridad del amor al prójimo y su dependencia del amor a Dios, creemos que nos pueden ayudar a comprender mejor la respuesta que dio Jesús a la pregunta acerca del mandamiento mayor de la Ley.

⁵² *Op. cit.*, p. 322.

⁵³ *Op. cit.*, pp. 327-328.