

ESTUDIOS SOBRE EDUCACIÓN

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

25

DIC. 2013



Universidad
de Navarra



La revolución del amor como núcleo ético de la relación familiar

The Revolution of Love as Ethical Core of the Family Relation

GONZALO JOVER

Universidad Complutense de Madrid
gjoever@edu.ucm.es

M^a ROSARIO GONZÁLEZ MARTÍN

Universidad de Santiago de Chile
chgmartin@gmail.com

Resumen: Este artículo ahonda en el núcleo constitutivo de la relación familiar a partir del diagnóstico de la revolución del amor. Para ello, recurre a algunas de las principales voces que se han ocupado de indagar las diferentes disposiciones amorosas que se dan en la relación de los amantes, del enamoramiento al amor-amistad basado en la conciencia comunal. Este recorrido lleva a concluir que la implicación más profunda de esa revolución del amor no es sólo de carácter sociológico, sino que la misma abre la puerta para entender el vínculo amoroso que fundamenta la vida familiar como una relación afectiva, pero también ética.

Palabras clave: amor; familia; afectividad; ética.

Abstract: This paper delves into the inner core of the family relation from the diagnosis of the revolution of love. To do this, it explores some of the leading voices that have been involved in investigating the different love dispositions that occur in the relationship between lovers, from initial falling in love, up to love-friendship based on communal consciousness. This itinerary leads to the conclusion that the deepest implication of this love revolution is not only sociological, but it also implies opening the door to understanding the link of love supporting family life as both an affective and an ethical relationship.

Keywords: love; family; affectivity; ethics.

INTRODUCCIÓN

En su momento Hannah Arendt conceptuó la escuela como un espacio intermedio, de transición, entre la esfera privada del hogar y la esfera pública del mundo. Normalmente, escribía Arendt

“el niño entra en el mundo cuando empieza a ir a la escuela. Pero la escuela no es el mundo ni debe pretender serlo, ya que es la institución que interponemos entre el campo privado del hogar y el mundo para que sea posible la transición de la familia al mundo” (Arendt, 1996, p. 200).

Para Arendt, una de las manifestaciones más palpables de la crisis moderna de la educación, es la confusión de estas dos esferas bajo el auge de lo social. Confusión que, según denunció García Morente, ha tenido como consecuencia la conversión de ámbitos que en otros momentos se han considerado cercanos a la relación privada, en ámbitos de relación pública de carácter instrumental. Esto es lo que ha sucedido en el ámbito de la educación institucionalizada, donde el énfasis en lo funcional terminó por eclipsar del todo la dimensión personal de la relación:

“Esta relación se ha convertido ya desde hace tiempo en un vínculo superficial, profesional y ‘público’. Entre el maestro y el discípulo no existe ya ese trato de mutuo ‘conocerse’, en el que consiste esencialmente la vida privada. Empezó por la colectivización de la enseñanza. Y, poco a poco, el oleaje multitudinario ha ido también aquí desbordando los cauces de la convivencia integral, para reducir el contacto a la pura transmisión del saber objetivo, sin la más mínima penetración de almas, salvo excepciones sumamente raras, en donde la relación pierde más bien todo matiz magistral y desemboca francamente en la amistad” (García Morente, 1992, p. 58).

Ello explica que gran parte del interés pedagógico moderno se haya centrado durante mucho tiempo, y lo siga haciendo, en uno de aquellos dos planos entre los que, según Arendt, se sitúa la educación escolar: el plano del mundo público, que apela a la racionalidad, a la educación ciudadana, al dominio de competencias profesionales, etc. Los excesos de esta orientación han sido repetidamente satirizados por la literatura pedagógica, por ejemplo cuando a mediados del siglo diecinueve, Charles Dickens ponía en boca de Thomas Gradgrind la exigencia de que “a estos niños y niñas no se les enseñen más que hechos” (Dickens, 2010, p. 13), o cuando Unamuno a comienzos del veinte, hacía decir a su don Avito Carrascal que “el

amor es anti-pedagógico, anti-sociológico, anti-científico, anti...-todo” (Unamuno, 2000, p. 151).

El desgaste del proyecto ilustrado, que sustenta los valores de la vida pública, de la justicia y de la racionalidad impersonal, está haciendo, sin embargo, girar la vista en la otra dirección, y apelar al cuidado y el amor como criterios de actuación educativa, no sólo en el ámbito privado de la familia, sino también en el entorno escolar (Vázquez, Escámez y García, 2012). Mirado con recelo durante mucho tiempo, hoy el amor vuelve, así, a ser objeto de la investigación educativa, tanto en el sentido de motivo pedagógico, que crea las condiciones para el crecimiento del otro, como en el de cualidad educable, abierta a todos, que se puede enseñar y aprender (Määttä y Uusiautti, 2013).

Este artículo acoge este nuevo interés y centra su atención en la otra esfera que Arendt contraponía al mundo público. Nuestro objetivo es la relación de amor como núcleo ético de la vida familiar. Partimos del diagnóstico de nuestra época al que se ha referido recientemente Luc Ferry, como el de una auténtica *revolución del amor*, en la cual los valores de la vida privada se infiltran en la vida pública (Ferry, 2010 y 2012). El antiguo ministro de educación francés y profesor de filosofía, apela a análisis como los aportados por Edward Shorter (1979) para destacar que este cambio, cuyos efectos se han hecho hoy evidentes, tiene un elemento preciso de involución en el paso del matrimonio basado en el linaje, la conveniencia o la costumbre, a la unión por amor, un proceso que, afirma, se va imponiendo a lo largo del siglo pasado de manera generalizada en el mundo occidental. El amor se convierte en la base de la vida familiar, expandiéndose de la pareja a los hijos, cuya pérdida se considera hoy una de las principales desgracias que le pueden suceder a alguien. Al convertirse en el fundamento de la unión, siempre que haya amor, la forma que adopte la familia no importa, la unión institucional pasa a un segundo plano, la capacidad de procreación y el género de los amantes se vuelven irrelevantes. Lo único que importa es el amor y, cuando éste se va, la relación sencillamente desaparece. Ferry califica este cambio de *segundo humanismo* “que ya no es simplemente el humanismo de la Ilustración, del progreso del derecho y de la razón” (Ferry, 2012, p. 48). Es un humanismo del amor, en el que éste, desde el ámbito familiar se irradia a la política, al arte y a la educación.

Con independencia de las matizaciones que haya que hacer a las sugerentes tesis de Ferry, parece indudable que hoy ya nadie duda que el amor debe ser el eje de las relaciones que se producen en el seno de la familia, e incluso las situaciones ambivalentes, de juego de interés y afecto, como las que dibujó magistralmente Henry James, nos parecen ya demasiado extrañas a la sensibilidad actual. Por

mucho, por ejemplo, que en *Washington Square* el Doctor Sloper intente aparecer como un padre moderno, la altura de los tiempos no significa todavía aquí el triunfo del amor, sino el cambio de la prohibición y el pacto abierto, por la persuasión: “Mi hija ya no tiene edad para que nadie le prohíba nada, y yo no soy un padre de novela, chapado a la antigua. Eso sí, la instaré por todos los medios a que rompa con usted” (James, 2010, p. 105).

En este trabajo vamos a sumergirnos en el significado de ese amor que hoy fundamenta la familia, para lo que recurriremos a algunas de las principales voces que se han ocupado de él a lo largo de los últimos cien años, a fin de entender mejor el significado de ese núcleo de relación familiar y sus implicaciones.

EL AMOR PARADIGMÁTICO DE LOS AMANTES

No hay amor en el vacío. El sentimiento humano del amor requiere concretarse, en su realización práctica, en diversas formas específicas de amar: puede tratarse de un amor a cualquier otro en tanto que ser humano o, también, de una manera más restringida, de un amor a un otro determinado; se trata entonces, por ejemplo, del amor que une a padre e hijo, del que se encuentra en la base de la amistad, o del que une a dos amantes, en el sentido específico en el que se habla de este amor como amor sexuado. En este último se ha visto en ocasiones el paradigma de cualquier otra forma de amor. Así, para Julián Marías, “la palabra ‘amor’ se aplica a innumerables formas, y no sólo a la intersexual. Pero (...) todas las demás formas de amor brotan de esa raíz que es el amor intersexuado como forma fundamental de la necesidad personal” (Marías, 1982, pp. 219 y 220). Dicho carácter paradigmático viene ya apuntado por el hecho de que para designar tal modo de relación empleemos el mismo término que usamos para referirnos al amor en general. En los dos casos se trata siempre de “amor”. A lo sumo, en favor de la claridad, algunos autores optan por añadirle un adjetivo, hablando, entonces, de “amor erótico”, “amor sexuado”, “amor de pareja”, etc. Nosotros hemos optado por denominar a quienes se unen de este modo simplemente como amantes, para destacar con ello su sentido paradigmático y subrayar, al mismo tiempo, la necesidad que tiene esta unión de estar siempre actuándose.

Pues bien, decía Ortega que caben dos maneras de enfrentarse con el estudio de este amor: la basada en “doctrinas convencionales, puros tópicos que se repiten sin previa intuición de las realidades que enuncian” y aquella otra que “comprende nociones más sustanciosas, que provienen de la experiencia personal” (Ortega y Gasset, 1994, p. 26). La segunda vía será la seguida prioritariamente por nosotros, sin por ello despreciar las reflexiones que se han hecho sobre el tema.

El análisis de este amor paradigmático choca con una dificultad similar a la que surge al hablar del amor en sentido general, pues también aquí sucede que “con el sólo nombre de amor denominamos los hechos psicológicos más diversos” (Ortega y Gasset, 1994, p. 150). Parece, así, por ejemplo, bastante evidente que no es lo mismo el amor apasionado entre dos jóvenes que el amor sosegado de una pareja de la tercera edad. Una posibilidad es distinguir diversas variedades de este amor, que poseerían entre sí escasos rasgos en común. Pero entonces éste se convertiría en algo indeterminado difícilmente aprehensible. Por ello, más que de distintas clases de amor, preferimos hablar de él como un recorrido, un dinamismo del amor con diversos estadios, que podemos designar como “disposiciones amorosas”. La primera que aparece es el enamoramiento.

EL ENAMORAMIENTO

A nuestro juicio, nadie mejor que Ortega supo captar la esencia de ese estado en que consiste el enamoramiento, cuando dijo de él que es una “atención anómalamente detenida en otra persona” (Ortega y Gasset, 1994, p. 43), o “una especie de imbecilidad transitoria” (Ortega y Gasset, 1994, p. 45). El enamorado tiene su mirada fija en la persona amada; no existe sino ella, ni siquiera hay propiamente yo, vive desde lo otro y para lo otro. El mundo cobra para el enamorado un nuevo sentido de significados supeditados a la persona amada, hasta el punto de que el propio ser personal cambia, haciendo que el centro de sí mismo anide en el otro. Es una de las revelaciones humanas más grandes de la biografía de cualquiera. Es tan grande que puede provocar los cambios más insospechados en su quehacer diario y en el total de su vida, pudiendo ésta llegar a cobrar un nuevo sentido. Es una verdadera conversión del corazón, que descubre al otro y que hace que todo su ser, su cuerpo, su afecto, su inteligencia, su voluntad y su tiempo caminen al encuentro del otro, a modo de comienzo de un vivir.

El sentido del tiempo se transforma para el enamorado. Se abre a la conciencia de lo eterno, a lo que se espera que nunca termine, a lo que ha de perdurar siempre. Pasado, presente y futuro se cargan de sentido. El encuentro amoroso tiene el poder de aunar la historia personal, dotarla de un sentido más pleno:

“El ser humano recibe, y no recibe un ‘contenido’, sino una presencia, una presencia como fuerza. Esta presencia y esta fuerza encierran tres realidades inseparablemente, y ello sin embargo de tal modo que podríamos considerarlas como separadas en tres. En primer lugar, la total plenitud de la reciprocidad real, del ser aceptado, del estar compenetrado. Sin que pueda precisarse

de algún modo cómo se ha producido aquello con lo que uno se ha compenetrado y sin que el estar compenetrándose facilite a uno de algún modo la vida: hace la vida más difícil pero la hace más cargada de sentido. En segundo lugar, la inexplicable confirmación de sentido. Ese sentido queda autenticado. Nada, nada en absoluto puede ser ya sin sentido. La pregunta por el sentido de la vida ya no está allí. Pero si estuviera, no se podría quizás responder. No sabes mostrar el sentido, no sabes determinararlo; no tienes ninguna fórmula, no tienes imagen alguna de él. Y sin embargo es para ti más cierto que las sensaciones de tus sentidos. Este sentido revelado y oculto ¿qué pretende al menos de nosotros, qué solicita de nosotros? No requiere ser explicado -nosotros no podemos tal cosa- sólo quiere ser actualizado por nosotros. En tercer lugar, este sentido no es el sentido de ‘otra vida’ sino el de nuestra vida, no es el sentido de un ‘allende’, sino el de éste nuestro mundo, y quiere ser confirmado por nosotros en esta vida, en este mundo (...) Su garantía no quiere ser encerrada en mí, sino a través de mí manifestada al mundo” (Buber, 1993, pp. 101-102).

Desde la persona amada el enamoramiento, si es conocido, se vive como un acto de afirmación de sí: “Es bueno que existas” le dice con su amor continuamente el enamorado (Pieper, 2003, p. 436). Supone una revelación mutua a la vez que una autorrevelación. El enamorado –se ha repetido muchas veces– descubre en el otro potencialidades que pasan desapercibidas a la mirada indiferente. No se trata, pues, afirma Ortega, de que –como quería Stendhal con su teoría de la cristalización– el enamorado proyecte sobre la persona amada falsas cualidades fruto de su imaginación, sino que su mirada atenta las descubre incluso allí donde aún no existen, pero pueden existir (Ortega y Gasset, 1994, pp. 22ss). El ser amado, escribe Pieper, en cierta manera nos avergüenza, pues el amante nos descubre lo que podríamos llegar a ser (Pieper, 2003, pp. 452-455). Aunque para nosotros el verdadero sentido de lo que provoca el amor no sería la vergüenza, sino la confianza en la posibilidad de nuestro mejor modo de ser que el otro pone al descubierto. De aquí la gran virtualidad educadora que posee el amor entre los amantes, el cual, lejos de ser ceguera, es “videncia” (Xirau, 1998, p. 204) pues ve también las faltas, pero sabe estar por encima de ellas. Nada mejor que recordar continuamente los defectos de la persona amada para lograr que el amor hacia ella desaparezca, dirá Ovidio en su *Remedia Amoris* (311-356) aunque a menudo ni esto es efectivo, ya que el enamoramiento tiñe de ternura, de comprensión, de mirada elevadora, hasta los defectos.

Sin embargo, puede suceder también, reconoce Ortega en otro lugar, que el enamorado se equivoque en su percepción de la persona amada y que una mirada más atenta le haga descubrir el error de su primera impresión; entonces, al com-

probar que esa persona “no es como la creíamos, sino sólo una imagen generosa que nos habíamos formado, se produce en nosotros la catástrofe de la desilusión” (Ortega y Gasset, 2003, p. 188). Pero el enamoramiento no agota el contenido del amor. Éste comienza casi siempre por alguna cualidad –no solamente física– observada en el ser amado, pero no adquiere sentido de amor personal hasta que esas cualidades son trascendidas y se ama al otro por sí; no por ser de tal o cual manera, sino por ser él o ella. Dicho amor no será, por otra parte, relación amorosa hasta el momento en que sea correspondido.

“Puesto que el amor es esencialmente comunicación, comunión –escribía Joaquín Xirau–, la compenetración requiere y necesita para ser perfecta, la perfecta reciprocidad (...) En el caso contrario, el amor se mantiene todavía en el estado de mero conato o esfuerzo, sin alcanzar la plenitud de su perfección, y se halla en constante peligro de aniquilamiento” (Xirau, 1998, p. 213).

En definitiva, lo que el amor en sentido más estricto añade al enamoramiento es una acción orientada a un fin, una transformación de la actividad. “Estar *enamorado* –afirma Denis de Rougemont– no es necesariamente amar. Estar enamorado es un estado; amar un acto. Se sufre un estado, pero se decide un acto” (Rougemont, 2006, p. 314). Esta acción consiste en una donación voluntaria de sí al otro, con el fin de alcanzar la más plena unión con él.

LA CO-FUSIÓN EN EL AMOR

A menudo se ha entendido que esa más plena unión de los amantes adquiere la forma de fusión. Manuel Machado lo reflejó en poesía: “En cada beso quisiera beber entera tu alma...Yo quisiera ser la sangre que corre por tus entrañas” (Manuel Machado, *El Querer*). Y también Manuel García Morente lo plasmó cuando escribía: “El amor es una confluencia de dos vidas que se unen con el afán de fundirse, confundirse en una sola” (García Morente, 1992, p. 43). Tal fusión, añadía García Morente, quiere ser total y exclusiva:

“Total, porque quiere ser de todos los instantes, de todas las circunstancias como de la materia toda. Es como una mutua absorción de las dos vidas; es una tan perfecta e integral compenetración, que en ella ha de desaparecer la dualidad de espacios y de tiempos, la distinción del yo y del tú. Toda divergencia, toda ausencia, toda separación es en el acto sentida como una trágica disminución del ser que se es, como una especie de muerte. Pero además de total

–y por lo mismo que total– esa fusión quiere ser exclusiva. El resto del mundo no interesa a los amantes sino en tanto en cuanto converja a alimentar su amor, es decir, su perfecta comunidad vital. Por eso todo lo que distrae a los amantes de su amor pareceles al momento estorbo, obstáculo, motivo de queja y de dolor. Los celos –que son esenciales en el amor– tienen aquí su fundamento. Como la fusión de las vidas ha de ser total y exclusiva, todo cuanto le ponga trabas es sentido al instante como negación, es decir, como distracción, es decir, como traición. El amante tiene celos de todo, de las cosas y de las personas, de las circunstancias y aún de los pensamientos. Por eso el amante está siempre inquieto y temeroso de ver quebrantarse una unión tan exclusiva y completa, tan delicada e inestable” (García Morente, 1992, pp. 44 y 45).

El deseo de fusión total y exclusiva, con sus temores, celos, atisbos de imposibilidad, es lo que mejor caracteriza a esa disposición amorosa que es el amor-pasión, una de cuyas ideas favoritas es –como decía Kierkegaard (1961, pp. 180 y 181)– la de huir a una isla desierta, pues todo lo que distrae su atención es sentido como un obstáculo para su fin. Hasta las palabras se convierten en un estorbo. Cuando conversan, los amantes son un yo y un tú; alguien que habla y alguien distinto que escucha y responde; dos seres diferentes en el espacio y el tiempo. El silencio amante une más que las palabras. “Es en el silencio, escribía Lavelle, donde se opera el don espiritual y total de sí mismo. Las palabras lo dividen y reemplazan el don por el testimonio” (citado por Rassam, 1972, p. 14). Los amantes dejan pasar el tiempo silenciosamente con la mirada puesta el uno en el otro o en un punto imperceptible del infinito. Sólo en el silencio los dos amantes pueden hacerse uno.

El deseo de fusión el uno en el otro apela a la implicación de lo corporal en los amantes. El amor no es sexo sublimado, como apuntaba Freud, sino que el sexo es un modo de expresión del deseo de unión total; un momento de diálogo amoroso, como Fromm criticó a Freud. Éste veía en el instinto sexual el resultado de una tensión corporal que busca su alivio, lo cual puede ser en cierto modo admitido; pero lo que Freud ya no llegó a ver es que “la necesidad de aliviar la tensión sólo motiva parcialmente la atracción entre los sexos; la motivación fundamental es la necesidad de unión con el otro polo sexual” (Fromm, 1994, p. 43). Lo que sí debemos a Freud es habernos enseñado a perder el miedo al sexo. En ninguna época como en la nuestra lo sexual ha reclamado tantísima atención –ya no exclusivamente literaria–. Ello ha enriquecido nuestra comprensión del amor. El sexo es uno de sus elementos constitutivos cuyo olvido sólo conduce a visiones reduccionistas del fenómeno amoroso. Lo que resulta nefasto para la comprensión del amor es tanto la vieja actitud puritana, que niega al sexo haciendo de él algo vergonzoso, como esa otra actitud, en

fondo no menos inflexible, de quien no se cierra al sexo pero sí al amor, al compromiso sin garantías que éste supone, citando de nuevo a Fromm (1994, p. 123).

Pero ni en el más absoluto silencio, ni en el abrazo sensual más íntimo, es la fusión posible. Dos personas no se pueden fundir la una en la otra como si se tratasen de dos pedazos de metal colocados en un crisol. Son dos seres únicos e irrepetibles, dos trayectorias vitales que pueden confluir pero no confundirse. Es lo que García Morente llamó el ineludible elemento trágico de todo amor, de todo amor-pasión,

“porque esa confusión total y exclusiva entre los amantes es algo que contradice en su raíz misma la esencia de la vida. La vida es individual y la persona impenetrable (...) Por eso el auténtico amor es muy rara vez sentido, nunca vivido con plenitud y siempre irremediablemente trágico” (García Morente, 1992, p. 46).

Así, Manuel Machado, en la misma poesía sobre *El querer* a que antes nos hemos referido, se lamenta: “Maldito sea el veneno que envenena y que no mata”.

El amor-pasión es un amor trágico que aspira a un fin inalcanzable. Pero no todo es trágico en el amor. En él hay también lugar para la alegría. Más lugar, incluso, para la alegría que para la tragedia, y ello es así porque el “amor-pasión”, por más que haya sido el más frecuentemente tratado por la literatura, tampoco agota el contenido del amor.

EL AMOR-AMISTAD Y LA CONCIENCIA COMUNAL

Los textos que hemos traído a colación en el apartado anterior exaltan en el amor un momento de deseo fusional y de comunicación silenciosa. Es cierto que por momentos se siente tanto ese deseo de una unión total que podemos tomarlo por un anhelo de fusión, y el silencio como su mejor modo de expresión. Pero esta concepción, aparte de aportar un sentido excesivamente trágico a la relación amorosa, se equivoca, a nuestro parecer, en el fin de la misma. La fusión es el modo primero de vinculación desde el que estamos instaurados, es el modo propio de relación entre la madre y el bebé desde el seno materno, pero es un modo de unión inmaduro, donde al menos uno de los dos no está desarrollado plenamente. Diversos estudios han puesto en relación el apego primario con la emoción y el modo de relación que aparece en el amor posterior. Sin embargo, aunque se parte de ese modo relacional, fusionarse sería perderse y perder el yo. El deseo fusional no es la afirmación amorosa. Cuando se ama a otro, nos alegramos de que exista, afirmamos su existencia como sí mismo. El deseo de unión con él sólo puede lograrse adecua-

damente en la afirmación de cada uno y del nosotros. Esa unión que a veces se refleja en el silencio es la unión que se detiene a contemplarse gozosa, pero sólo se mantiene con la palabra. Cuántos reproches amorosos injustos formulados con un “si me quisieras, sabrías que..., si me quisieras sentirías lo que yo...” el espejismo de esa unión perfecta supone romper el misterio siempre nuevo de la persona y de su diferencia. El amor romántico ha errado el objetivo y se ha frustrado en ya demasiadas ocasiones como para concederle la guía de uno de los proyectos donde nos ponemos más en juego.

Y es que, junto con esta disposición amorosa del amor-pasión, existe también la del amor cotidiano, el de todos los días. Y, no solo existe, sino que, de alguna manera, es el antídoto a la tragedia que esconde el amor-pasión, que sosiega con la serenidad de la amistad:

“Eros no puede vivir sin la *philia*, el amor fraternal y la amistad. La tensión de la pasión continua sería intolerable si durara interminablemente. La *philia* es el relajamiento en presencia del ser amado, quien acepta al otro como ser; es simplemente el gusto de estar con el otro, el gusto de reposar con el otro, el gusto que depara el ritmo de su andar, el tono de su voz, todo el ser del otro. Eso da cierto espacio a eros, le da tiempo para crecer, le da tiempo para que eche más profundamente sus raíces” (May, 1984, p. 253).

El amor fusional sacaba a los amantes del mundo para llevarlos a una isla desierta donde nadie ni nada estorbase su amor. El amor-amistad sustrae a los amantes de su *égoïsme à deux* (Lacroix, 1968, p. 45) para llevarlos de nuevo al compromiso con las demás personas en la realidad de todos los días, en la que cada uno pueda llevar a cabo su personal proyecto vital. Pero ahora, éste deja de ser absolutamente solitario, pues cada uno de los amantes se ve apoyado por el otro en su realización. Apoyo en el que vuelve a aparecer, ahora desde una perspectiva distinta, el carácter enriquecedor y educativo del amor, el cual, en este sentido, fue ya observado por Kierkegaard (1961, pp. 130-133).

Más que ninguna otra disposición amorosa es este amor-amistad el que, como decía Ovidio –en esta ocasión en su *Ars Amatoria*– es “una especie de milicia” (II, 233), en tanto que exige no solo permanecer junto al otro en un estrecho abrazo, sino colaborar con el amante en la tarea de vivir más plenamente esa vida que, eso sí, sólo el otro puede vivir por sí. Se trata, además, del amor que menos se reduce a ser un momento súbito de exaltación, sino que entraña un manifiesto carácter de continuidad, al estar animado por el propósito de impulsar y ayudar al otro en una tarea que jamás concluye.

La implicación corporal, que llama a poner en juego la desnudez, cobra también aquí un nuevo sentido (González Martín, Rodríguez González y Génova Fuster, 2011, p. 437). El sentido, que canta tan bellamente Pablo Milanés, envuelto en la necesidad de quitarse el vestido, las flores y las trampas, de no ceder al ocultamiento de quien es uno mismo, a cualquier ardid para ser mejor valorado o trampa que imposibilite el encuentro. La compenetración más íntima en lo corporal afecta a la compenetración más íntima en lo personal. Cuando un amante, por ejemplo, ofende al otro, la desnudez necesita ser tapada. Surge el pudor, la necesidad de no mostrar toda la intimidad, de colocarse ante el otro con defensas para que no te hiera y para que te trate con dignidad. Sin embargo, cuando los amantes vuelven “al amor” el pudor deja caer la ropa sin miedo al daño, abierto a la intimidad. A este modo específico de comunicación y de ser convocados en la corporalidad lo hemos denominado desnudez porque creemos que expresa adecuadamente lo característico de esta relación en cuanto a la intimidad convocada, y la distingue de otros modos de relación donde la corporalidad no se ve comprometida de la misma manera. Por tanto, cuando hablamos de la desnudez queremos ir más allá que la sexualidad, aunque la consideramos incluida. El vínculo sexual une cuando es expresión de la voluntad amante de afirmación del otro; separa, sin embargo, cuando es sólo búsqueda de sí mismo a través del otro. Entonces la relación pierde su carácter personal. El otro, y yo a través de él, quedamos convertidos en objetos de mutua satisfacción. Dice Lewis que para la voluntad amante, el placer es un subproducto, una consecuencia, no un fin (Lewis, 1982, p. 89). Nosotros afirmamos que es la manifestación de la plenitud del encuentro y, no siendo un fin primero, es un bien claro que pone evidentemente de manifiesto el gozo de la unión.

El amor-amistad rescata al amor-pasión de su irrealidad y le da la posibilidad de vivirse en la cotidianidad. Para Kant la amistad es la unión del amor y el respeto mutuo (Kant, 1989, p. 344). Ésta añade al amor el elemento ético de consideración del otro como un fin en sí, como un ser propio, separado, cuya individualidad queda afirmada. Pero la ética kantiana reafirma tanto este lado del ser autónomo, que al final el amor termina siendo un estorbo. A nuestro juicio, Nédoncelle permite una mejor articulación de esta disposición amorosa con su apelación a “la transformación de dos perspectivas universales en una conciencia comunal” (Nédoncelle, 1996, p. 22). Conviene precisar este concepto de conciencia comunal. Para Nédoncelle (1996, p. 76), “el elemento característico es, en este proceso, la modificación efectiva del querer a consecuencia de una presencia del otro”. Este modo especial de presencia del otro provoca y hace asentir una decisión que implica que “ese nuevo nosotros es la esencia de la identidad de esos sujetos, como el yo y el tú lo son de su singularidad” (Nédoncelle, 1996, p. 82). Esto supone que mi bien comporta mi singularidad,

que el otro es capaz de reconocer y afirmar, e incluye el bien del nosotros que configura la esencia de mi identidad y por lo cual no puedo dejarla aparte, excluida. Este modo de unión se fragua en una decisión, que para nosotros es *la decisión de unirse*, dándose así entre los amantes un vínculo que no anula la diferencia, sino que se alegra de ella, buscando un bien común. La ruptura con esa búsqueda del bien común normalmente supone la desintegración del vínculo.

Esta búsqueda de un “sentido común” en nuestras identidades no pretende, por tanto, la absorción de los amantes el uno en el otro. Citando a Lévinas,

“nada en esta relación reduce la alteridad que se exalta en ella (...) La alteridad y la dualidad no desaparecen en la relación amorosa. La idea de un amor que sería una confusión entre dos seres es una falsa idea romántica” (Lévinas, 1991, pp. 61 y 62).

Dicho de otro modo, este amor se expresa con las palabras de Buber: “El poder de su exclusividad me ha captado” (Buber, 1993, p. 13). Lo que se me revela en el amor es la unicidad del amado, que entraña un doble significado de exclusividad y totalidad. El valor del otro, plenamente sentido, no se reduce a sus cualidades particulares, por muy maravillosas que estas sean, sino que se refiere al bien único de su existencia:

“Es un gran error imaginar que el amor personal se dirige a las cualidades naturales de la persona. Este error está muy extendido y la necesidad de justificarlo es patética. Pascal veía mejor las cosas cuando escribía: ¿Si uno me ama por mi juicio, mi memoria, me ama a mí? No, pues puedo perder estas cualidades sin perderme a mí mismo” (Nédoncelle, 1996, p. 16).

Nada, pues, más lejos de la conciencia comunal que aquel anhelo de fusión en el que se ignora lo personal de ese bien comunal, pidiéndole entonces al otro que renuncie a todo bien individual. Esto sería un falso reclamo, un falso derecho, un abuso del amor (González Martín, Rodríguez González y Génova Fuster, 2011, p. 436). También conviene precisar que esta conciencia comunal no es “celosa”. El otro no busca que sólo se le ame a él, porque “el amor se alegra de saber que otros seres todavía aman al amado; se alegra incluso de la respuesta que les da el amado; solamente le pide mantener la sociedad perfecta que es su relación única y constitutiva” (Nédoncelle, 1996, p. 55).

El amor permite, entonces, la realización de lo que Gabriel Marcel llamaba la *supreme intelligence* del amor, “porque unifica lo diverso sin destruirlo, porque lo

conserva unificándolo” (Lacroix, 1968, p. 47). El amor que busca la fusión tiende a con-fundir a los amantes el uno en el otro, a destruirlos como seres individuales y únicos; el que se inspira en la conciencia comunal reafirma al otro como persona irrepetible y, en consecuencia, distingue y separa, haciendo posible a los amantes “convertirse en uno sin dejar de ser dos” (Lacroix, 1968, p. 47).

CONCLUSIÓN: DE LA RELACIÓN AFECTIVA A LA RELACIÓN ÉTICA

La revolución del amor, de la que habla Luc Ferry (2010) como característica de nuestra época, ha supuesto una nueva forma de entender la vida en el seno de la familia, como un hogar asentado en una trama de relaciones amorosas. Esta forma de constitución de la *modern family* contrasta con las imágenes anteriores de ella que brinda Esward Shorter, en quien se basa Ferry. Imágenes que hablan, por ejemplo, de indiferencia hacia los hijos pequeños:

“En la Edad Media, los niños pequeños eran considerados criaturas diferentes del resto de la gente. Apenas si poseían propiamente alma, venían por la Voluntad de Dios y se marchaban si Él lo ordenaba, y en su breve estancia mortal merecían poca simpatía o compasión de los adultos (...) En el siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, la indiferencia parental a los niños seguía estando aun firmemente implantada en todos los segmentos de las clases populares, y en todo tipo de comunidades (...) No se trata tanto de una cuestión de brutalidad, de pegar a los niños, etcétera, aunque, por supuesto, abundaba la violencia física, tanto en las grandes ciudades como en las aldeas, la cual ha persistido hasta nuestros días, y no es en ningún caso un buen indicador de afecto. Los niños eran brutalizados por la vida cotidiana tanto como por los estallidos salvajes de cólera de sus padres” (Shorter, 1979, pp. 171-172).

En el análisis de Ferry, la revolución del amor supone la transferencia de la actitud amorosa a la relación con los hijos, que dejan de ser propiedad, o extensión de sí mismo en la forma de continuidad familiar, para convertirse en sujetos de amor y cuidado. Sin embargo, más que la irradiación a otros ámbitos de relación, en la familia y más allá de ella, para nosotros lo decisivo de esta *revolución* es su incidencia ética, con evidentes repercusiones tanto en la relación con los hijos como en la igualdad de los géneros o la propia ética sexual, como ha advertido la teóloga feminista Rosemary Radford Ruether en su análisis de los cambios que supone el paso a la familia moderna. Para Ruether un elemento decisivo en este paso es que el criterio ético deja de ser exterior para asentarse en la propia relación, en su calidad:

“La fidelidad y el compromiso son esenciales en la integración de eros y amistad, pero tal integración tiene que ser vista como un proceso de maduración más que como el simple salto de la ‘virginidad’ al matrimonio (...) Una ética sexual enraizada en la amistad juzgaría inmoral el sexo casual, violento, abusivo o carente de relación o cuidado hacia el compañero. El sexo se hace moral cuando mueve crecientemente la integración de eros y amistad, la inspiración a confiar y promover el bienestar del compañero” (Ruetcher, 2001, p. 219).

La revolución del amor supone así la incorporación de la ética en el seno de la misma relación, abriendo la puerta a su conversión de relación afectiva en relación ética. Esta conversión se alcanza en la disposición amorosa a la que Ruetcher se refiere como integración de eros y amistad, y que para nosotros encuentra su mejor formulación en lo que hemos llamado el amor basado en la conciencia comunal. Renovando el carácter único del amante, convirtiendo la vida en la búsqueda de un bien comunal que contiene en sí los bienes personales, y viviendo activamente el regalo de una intimidad donde uno es acogido sin juicios, plenamente, la relación afectiva se hace ética. Lo que supone el amor, cuando se alcanza esta disposición, es la capacidad de estar unido al otro, valorado en sí y por sí, y hacer su proyecto un elemento del mío. El amor se expresa entonces en el apoyo mutuo en la construcción de sendos proyectos de vida, distintos pero compartidos, que ya no se entienden el uno sin el otro, sin por eso dejar de ser uno y otro, pues eso es lo que significa tomarse en serio la responsabilidad ética con respecto al amante como un ser diferente.

Como ha señalado Taylor, reconocernos como seres diferentes, esto es afirmarnos como seres de igual valor en nuestras diferencias, requiere en el plano social cierto horizonte de valor compartido, mientras que en plano íntimo adquieren una importancia fundamental las relaciones de afecto en las que se construye la propia identidad, lo que para Taylor implica cierta voluntad de permanencia:

“Si las intensas relaciones de autoexploración van a ser formativas de la identidad, en ese caso no pueden ser en principio tentativas –aunque pueden, por desgracia, romperse– y no pueden ser meramente instrumentales. De hecho, las identidades sufren cambios, pero les damos forma como identidad de una persona que en parte ya ha vivido y en parte completará el vivir de toda una vida. No defino una identidad que ‘me sirva para 1991’ sino que trato más bien de dar significado a mi vida tal como ha sido y tal como la proyecto más allá sobre la base de lo que ha sido. Las relaciones que definen mi identidad no

pueden considerarse en principio y de antemano, como prescindibles y destinadas a ser sustituidas. Si mi autoexploración adopta la forma de esas relaciones temporales en principio y en serie, entonces no es mi identidad lo que estoy explorando, sino una modalidad de placer” (Taylor, 1994, pp. 86-87).

La ética da a la relación de los amantes la condición de proyecto siempre inacabado, cuya esencia, como la de las identidades que en ella se construyen, está en renovarse continuamente, siendo al mismo tiempo siempre ella misma. La conjunción de la ética y el amor hace posible esa voluntad de permanencia, pero basada en una decisión libre de construcción conjunta, más que en un deseo imposible de confusión o un acuerdo forzado por la tradición o la conveniencia. Esta articulación del amor y la ética no era posible ni bajo el puritanismo moral ni bajo el romanticismo. Ambos expulsaron la ética de la relación de los amantes. El puritanismo entendía que la afectividad no tiene cabida en la moral. El romanticismo sentía que la moral oprime al amor. Como consecuencia de estas actitudes, ética y afectividad, *philía* y *eros*, han caminado irreconciliables quizás durante demasiado tiempo.

Hoy las uniones ya no se basan en el linaje, el capital, o la conveniencia, sino en el amor. Con ello, los amantes pueden desprenderse del aparato institucional. La unión se ha autenticado en buena medida, pero también se ha debilitado en cuanto a la permanencia. Ciertamente ya nadie apostaría por la vuelta a unos vínculos estables sin amor. Lo que hemos ganado con la revolución del amor es incuestionable, y nos ha ayudado a entender que no sólo la razón, sino también el amor, como disposición afectiva básica, constituye un motivo ético de primer orden (Crespo, 2012, p. 12). La revolución del amor nos permite ver la ética de una manera diferente, que no lo rechace de sí, como hizo el puritanismo. Ya no cabe ser puritanos morales. Sin embargo, aún no nos hemos desprendido del todo del puritanismo romántico. *Philía* ha sabido integrar a *eros*, pero *eros* no ha logrado integrar aun plenamente a *philía*. Ambos son necesarios en la relación de amor de los amantes como base de constitución de la vida familiar.

Fecha de recepción del original: 23 de abril de 2013

Fecha de aceptación de la versión definitiva: 3 de junio de 2013

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1996). La crisis en la educación. En H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro* (pp. 185-208). Barcelona: Península.
- Buber, M. (1993). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.

- Crespo, M. (2012). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Dickens, C. (2010). *Tiempos difíciles*. Madrid: Alianza.
- Ferry, L. (2010). *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*. Paris: Plon.
- Ferry, L. (2012). *Sobre el amor. Una filosofía para el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (1994). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- García Morente, M. (1992). *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Universidad Complutense.
- González Martín, M. R., Rodríguez González, M. y Génova Fuster, G. (2011). Forgiveness in marriage: Healing or Chronicity. A Dialog Between a Philosophical and a Psychotherapeutic Understanding. *Human Studies*, 34, 431-449.
- James, H. (2010). *Washington Square*. Barcelona: Alba.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, S. (1961). *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio*. Madrid: Guadarrama.
- Lacroix, J. (1968). *Les sentiments et la vie morale*. Paris: PUF.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Lewis, C. S. (1982). *The four loves*. Glasgow: Collins.
- Marias, J. (1982). *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Määttä, K. y Uusiautti, S. (2013). *Many Faces of Love*. Rotterdam: Sense Publishers.
- May, R. (1984). *Amor y voluntad*. Barcelona: Gedisa.
- Nédoncelle, M. (1996). *La Reciprocidad de las Conciencias*. Madrid: Caparrós.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Estudios sobre el amor*. Madrid: Alianza / Ediciones del Prado.
- Ortega y Gasset, J. (2003). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa.
- Pieper, J. (2003). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Rassam, J. (1972). Le silence. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 22(5), 11-31.
- Rougemont, D. (2006). *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós.
- Ruether, R. R. (2001). *Christianity and the making of the modern family*. London: Beacon Press.
- Shorter, E. (1979). *The Making of the Modern Family*. Glasgow: Fontana / Collins.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Unamuno, M. de (2000). *Amor y pedagogía*. Madrid: Alianza.
- Vázquez, V., Escámez, J. y García, R. (2012). *Educación para el cuidado. Hacia una nueva pedagogía*. Valencia: Brief.
- Xirau, J. (1998). Amor y mundo. En *Obras completas I. Escritos fundamentales* (pp. 133-262). Barcelona / Madrid: Anthropos / Fundación Caja Madrid.