

AMOR HUMANO Y EXPERIENCIA DE DIOS

El amor humano no es una actividad última, sino la experiencia de una aspiración profunda que apunta hacia el último horizonte que buscamos: Dios es amor y donde hay amor ahí está Dios.

Alberto Ramírez
Profesor de la Facultad de Teología

El amor es un fenómeno humano universal. No existe ser humano a quien en su vida no se le plantee esta realidad del amor, como un dato fundamental de su existencia. Su ejercicio no es unívoco, pero en sus diversas formas de ejercicio hay algo de común que permite precisamente hablar en cada caso del amor. Una realidad tan fundamental en la vida del hombre, como lo es la del amor, merece ser reflexionada en relación con la pregunta acerca de la significación profunda y última que ella plantea y no es de extrañar el hecho de que uno pueda preguntarse si esta realidad no apunta hacia un sentido trascendente. Es lo mismo que plantear el problema de la significación religiosa del amor humano.

Pero esta interrogación religiosa del fenómeno del amor humano es solamente posible desde la perspectiva de una determinada visión religiosa? Es indiscutible que en el cristianismo la consideración del amor humano es un tema central. Pero solamente en él? Veinte siglos de historia cristiana, o cuarenta si asumimos desde sus orígenes las raíces del cristianismo, constituyen una parte considerable de la historia humana religiosa, pero no la totalidad de esta historia. Por fuera del cristianismo, hacia el pasado y también simultáneamente con él, han existido y existen fenómenos y movimientos religiosos dignos de consideración por su significación y su extensión.

Ahora bien, es solamente en el cristianismo en donde es posible plantear esta relación del amor con la religión? O también en cualquier otro sistema religioso? Aún más, podría decirse que toda actitud humana de amor tiene algo de religioso y se le plantea a todo hombre?

En las fuentes mínimas, menos elaboradas de lo humano, nos encontramos probablemente con la dimensión religiosa compartida en alguna forma por todos los hombres y por todas las comunidades. Sin elaboración sistemática, naturalmente, y sin concretización en formas institucionales. Todavía podrá discutirse acerca del carácter religioso presente en todo ser humano, de manera radical (en sus raíces). O podrá señalarse este carácter como propio del hombre primitivo, con lo cual no se hace injuria alguna al hombre religioso, puesto que la mentalidad primitiva es actualmente objeto de una evaluación positiva, aunque también se diga que el hombre futuro y no primitivo, deberá haber superado sus condicionamientos religiosos. Pero toda discusión acerca de la generalidad de la dimensión religiosa del ser humano choca con la

realidad de un fenómeno religioso general, que revela una apertura universal posible del hombre ante lo trascendente.

El planteamiento del fenómeno religioso en un nivel tan básico como el de la simple apertura humana a lo trascendente, es muy interesante. Permite hablar de todo hombre, aún del que no parece tener ubicación institucional religiosa. Permite también comprender mejor la significación propia, específica, de toda experiencia religiosa concreta.

Este problema básico es el mismo problema de la existencia de Dios, en cuanto experimentable por el hombre. Lo que, en términos generales, designamos como lo trascendente, adquiere aquí un nombre todavía genérico: Dios. Es posible experimentar la realidad de Dios? Hay alguna experiencia humana que pueda ser considerada y utilizada como camino de esta experiencia religiosa? Y sobre todo, hay alguna experiencia humana que pueda ser el medio universal de experiencia religiosa de todos los hombres? Y cómo se entiende en el contexto de esta experiencia religiosa universal la experiencia religiosa específica del cristianismo?

Todas las religiones de la humanidad, todos los fenómenos religiosos del mundo, se han ocupado de este problema. Y también el cristianismo, como es natural, lo afronta como uno de sus temas fundamentales. La tradición cristiana ha dado lugar a una reflexión sistemática sobre el tema, cuando habla de la existencia de Dios y de la posibilidad de su conocimiento. En la discusión cristiana de este problema, la consideración de la experiencia humana como punto de partida para plantear la realidad de Dios y su reconocimiento por el hombre, ha tenido una grande importancia. El camino de esta reflexión teológica ha recorrido momentos que son bien conocidos: se pueden recordar, por ejemplo, la experiencia existencial de un San Agustín y de un San Anselmo (la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios) y la experiencia general de la realidad, tematizada especialmente por un Santo Tomás de Aquino (el llamado argumento cosmológico múltiple). Por este camino se fundamentó un optimismo religioso, aprovechado en algunos momentos, en especial por razones apologéticas. La sociedad medioeval, por ejemplo, parecía poder respirar con toda naturalidad lo sagrado, y cuando algunos hombres tuvieron tentaciones de ateísmo, estos caminos adquirieron características de pruebas contundentes, en un sentido diferente al intentado por sus mejores exponentes. Las consideraciones de Santo Tomás de Aquino sobre la existencia de Dios no tenían ciertamente características de pruebas, sino más bien de vías que daban por supuesta esta existencia ⁽¹⁾. En los albores de la época moderna, una crítica radical a estas pruebas de la existencia de Dios comenzó a modificar el panorama. Con Inmanuel Kant comenzó a ser derrumba-

(1) Santo Tomás. *Summa Theol.* I, q. 2, a. 3

do el edificio de estas pruebas, por el cuestionamiento en principio del argumento ontológico y, luego, de la mayor parte de los argumentos cosmológicos. Quedaba aún posible, sin embargo, la apertura humana a lo trascendente por el camino de la experiencia práctica, o del imperativo ético, y finalmente el camino de la sensibilidad religiosa, considerada como una dimensión humana real, indeconocible (2).

El camino no se ha oscurecido completamente. La búsqueda religiosa del hombre ha pasado por una etapa de euforia fácil, de la que han quedado también resultados positivos, pero ha llegado a un momento de modestia fecunda, en el cual la experiencia que permite abrirse a lo trascendente no sufre de parcializaciones perjudiciales (planteamiento puramente racional de Dios, planteamiento puramente sensible de la realidad divina), sino que es asumida de una manera más total. El fenómeno cristiano obedece, desde sus orígenes, a este carácter total de la experiencia humana, como punto de partida para plantear la apertura del hombre a la realidad de Dios. Así lo estamos sintiendo, en el momento actual, cuando tratamos de vivir y comprender la historia humana desde Dios y en función de Dios, en un panorama antropológico más total.

El tema del amor humano, como experiencia que reviste características de totalidad, es un tema que podría abrir mayores horizontes para plantear la realidad de Dios. No en el sentido de que él pueda ser considerado como un tema que puede asumir la función de prueba de su existencia, pero sí en el sentido de que él puede ser considerado como un camino que se prolonga tan lejos, como para permitir tomar conciencia de una significación profunda a la que él apunta.

No se pretende aquí hacer una presentación total del tema, sino más bien señalar algunos elementos que ya han sido elaborados, en especial a partir de la lectura de una temática que podríamos definir como temática fenomenológica que permite leer la significación profunda del amor humano: la temática de la sexualidad, tal como ella ha sido concebida en el transcurso de la historia de la humanidad y en la historia psicológica de la persona humana. La sexualidad revela, en su ejercicio, la búsqueda del amor y es por lo tanto en alguna forma su fenómeno. En la base de estas consideraciones están unas notas de un curso académico del profesor A. Vergote, sobre el tema "Relaciones entre amor humano y el ejercicio religioso" (Universidad de Lovaina, año académico 1963-1964), además de la lectura de algunas obras sobre el tema y sobre todo el contacto con muchas personas. El camino propio de ca-

(2) W. H. van de Pol hace en su obra "El final del Cristianismo convencional" (Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires 1969, p. 133-158) una exposición clara y comprensible de esta problemática histórico-religiosa, en su formulación filosófica. Recientemente es también de un gran interés en este sentido la obra de H. Küng. *Existe Dios?* (Ed. Cristiandad, 2a. ed. Madrid 1979), en especial las p. 722 a la 751.

da hombre, en este campo, es un camino original y no es fácil conjugar en una sola todas las experiencias. Pero la revelación de Dios por Jesucristo es un misterio de amor que hace posible comprender el sentido profundo escondido en toda búsqueda humana de amor. Y es ésta la razón por la cual parece posible fundamentar en estas consideraciones algunas conclusiones teológicas que quieren ayudar a mirar con profundidad la experiencia del amor, experiencia que no puede estar ausente en ninguna vida humana.

1. MOMENTOS IMPORTANTES DE LA EVOLUCION HISTORICA DE LA RELACION ENTRE AMOR Y RELIGION

Conviene en primer lugar considerar la historia de esta relación, a partir de una lectura del tema de la sexualidad, tal como ella ha sido comprendida en sus distintos momentos. A. Vergote señala cinco momentos significativos de esta historia, que podrían ser tomados en el sentido de mojones ejemplares de esta evolución. Naturalmente la justificación de la lectura de esta historia se debe basar en materiales etnológicos que son señalados por la fenomenología de la religión y por otras ciencias afines y en los que lamentablemente no nos detenemos aquí.

1.1. Incorporación de la sexualidad en lo sagrado primitivo.

Lo sagrado, entre los primitivos, es cósmico y vital. El hombre se siente inmerso en el ritmo de la naturaleza. Todo lo que experimenta está ligado con su experiencia de esta naturaleza, la cual es una totalidad vital y sacral. Se puede pues señalar una primera relación importante, en la mentalidad primitiva: la naturaleza y la sacralidad.

En la naturaleza, por otra parte, está incorporada la sexualidad, la cual incluye de manera indiferenciada lo biológico, lo humano y lo religioso. De esta manera, la sexualidad tiene para el hombre primitivo una amplitud extraordinaria: ella liga al hombre con la totalidad de la naturaleza. En todas las religiones primitivas hay una unidad entre los símbolos naturales y la experiencia humana de la sexualidad. La naturaleza es vivida con carácter sexual. Se puede hablar entonces de otra relación fundamental, en la mentalidad primitiva: la de la naturaleza y la sexualidad.

Pero si todo en el cosmos tiene una dimensión sexual y todo en la sexualidad tiene una dimensión cósmica, al mismo tiempo la relación entre lo cósmico y la sacral permite pasar a incluir la sexualidad en una triple complementación. El elemento sacral cobija tanto lo cósmico como lo sexual. Aunque actualmente estamos lejos de esta concepción, algunos psicoanalistas sostienen que algunos de estos lazos (sacral, cósmico, sexual) se mantienen aún en el inconsciente del hombre.

Pero este lazo que liga estas tres dimensiones, ha sido superado, como se ha dicho. Nuestra cultura ha diferenciado las zonas de la existencia. La unión primitiva entre los diferentes niveles ha sido rota. Al mismo tiempo se ha afirmado la autonomía de lo profano y la de lo sagrado, lo que se nota especialmente en el caso de la persona humana, libre, no inmersa en la naturaleza. La religión monoteísta ha acentuado esta separación, al desmitologizar lo sagrado por la diferencia que establece entre un Dios personal y el mundo profano. La sexualidad en este contexto ha perdido su lazo con la naturaleza y su dimensión sacral.

Qué material arqueológico está en la base de esta constatación? Los dibujos encontrados, por ejemplo, en grutas o cuevas primitiva representan el acto sexual con carácter religioso y cósmico. Las grutas eran sagradas, lugares de ritos mágicos. La gruta misma parece significar la mujer y los gráficos simbolizan la penetración, la unión sexual y también la unión con el cosmos, pues la tierra toda está presente en la gruta⁽³⁾.

En conclusión se puede decir que, en la mentalidad primitiva, todo en el cosmos tiene una dimensión sexual y todo en la sexualidad tiene una dimensión cósmica, o lo que es lo mismo, la sexualidad era referida a la naturaleza en su totalidad. Y la naturaleza y la sexualidad están ligadas con lo sagrado.

1.2. El Eros platónico

Para Platón, el amor es un misterio y sólo una sacerdotisa puede revelarlo. El amor es un misterio porque liga al hombre con lo divino. El amor es un "daimon" (divinidad) que habita en el hombre, lo trabaja, lo inspira. Es un "daimon", es decir, que no hace parte del orden de la razón, sino que pertenece al plano de los mitos, de los misterios, y es inaccesible a una dialéctica racional.

El eros platónico se ejerce ante todo en la contemplación de la belleza corporal, en el amor carnal que se constata en un cuerpo concreto. El despertar a la belleza se realiza en el contacto corporal. Pero el eros no tiene como término a esta belleza corporal, inmediata, existencial. El eros es también la conversión del hombre de lo sensible a lo suprasensible; es aspiración del alma a lo suprasensible, despertado por el contacto carnal.

Por lo tanto, el eros tiene carácter religioso, porque enlaza lo sensible y lo suprasensible. El eros tiene carácter sagrado. La erótica de Platón, aún más, es una soteriología religiosa: por el eros el hombre penetra

(3) Puede verse a este respecto en especial a Mircea Eliade, sobre todo en el *Tratado de Historia de las Religiones*.

en el mundo divino. En esto han marcado una influencia decisiva para Platón las concepciones órficas.

Este eros es una fuerza natural, que debe ser educada por una ascesis. Es cierto que al fin de cuentas es el eros el que impulsa al hombre a ir más allá de lo sensible, lo cual se convierte en una inquietud despertada en el hombre por la belleza corporal. El eros introduce esta inquietud en el hombre y ella impide asirnos a lo material y mas bien nos impulsa hacia lo bueno.

Platón elabora esta doctrina en relación con su doctrina de la reminiscencia: el alma se acuerda del mundo de las ideas; el eros despierta estos recuerdos. El carácter religioso del eros consiste en el hecho de que el amor no puede ligarse a un objeto. El amor físico de otro no es más que una fase, que indica una belleza que lo supera y es el punto de partida de un movimiento ascendente.

Se ha hecho notar que esta doctrina platónica está marcada por la temática de la homosexualidad. En realidad, el amor del cual habla Platón es un amor pederasta. Hay que notar, de todos modos, que Platón no incluye aquí la cuestión de la permanencia del lazo interpersonal, como sucede en el caso de la conyugalidad. Su descripción del amor, basada en esta homosexualidad, no es vulgar, sino cultural: el amor pedagógico de los jóvenes, que se explica por el ambiente cultural y por la búsqueda de participación en valores absolutos (estéticos).

Se ha hecho notar también que Platón no rechaza lo sensible, sino que lo integra en su movimiento ascendente. El amor manifiesta la presencia y el llamamiento que nos hace la Idea en lo sensible. El proceso que se sigue es el siguiente: esta presencia es captada primero en la belleza de un cuerpo, luego en todos los cuerpos, después se capta la belleza del alma (en la ciencia, etc.), para llegar a la belleza misma.

En lo referente a la relación de la sexualidad con lo divino se puede señalar que los griegos estaban convencidos de que había dos caminos para llegar a él (lo divino):

— **La vía dionisíaca:** S. Lilar lo expresa así: “Existe una purificación en la cual el dios se infunde en el hombre y lo diviniza por una especie de violación del alma. . . Esta vía dionisíaca implica una experiencia mágica de desposesión seguida de posesión divina que favorecen la bebida, las danzas, los saltos, las sacudidas, el sonido agudo de las flautas y el batir de los timbales. Transportados por el Dios que los llevaba donde quería, estos “furiosos” no se pertenecían ya y se purgaban automáticamente”. (*Le couple*, p. 64).

— **La vía de la ascesis** introducida por Platón: S. Lilar lo expresa a su vez así: “Ella no desconoce el poder de lo irracional, sino que lo somete a la perspectiva de lo inteligible y, hasta en la posesión divina, ella sabe introducir el control purificador de un pensamiento que no se ejerce contra dios, sino contra lo impuro siempre dispuesto a mezclarse” (*Le couple*, p. 65).

Es cierto que en el eros platónico el hombre participa de la belleza esencial, que él tiene en común con los otros hasta el punto de disolver la individualidad. El otro no es amado por sí mismo. El amor se cultiva por sí mismo y es místico por definición, aunque no es un amor personalizado.

Qué material literario filosófico fundamenta esta visión? En el "Banquete", Platón revela esta concepción: en una conversación a la mesa sobre el amor se presentan diferentes puntos de vista. Se tocan todos los aspectos del amor, con excepción del amor conyugal. Cada cual habla de sus experiencias. Así, Sócrates confiesa al final que jamás ha encontrado el enigma del amor, pero que éste le ha sido revelado por la sacerdotisa Diótima. Si se tiene en cuenta que el amor es un misterio, sólo una sacerdotisa lo puede revelar. Misterio porque liga al hombre con lo divino. En otro lugar, el eros aparece como la contemplación de la belleza corporal, como se ha señalado.

En consecuencia, Platón ha introducido el elemento erótico en el tema del amor y lo ha referido a lo suprasensible, lo que permite también aquí señalar la relación amor-religión. Pero este amor no afirma la personalidad del otro como término, sino que es cultivado en sí mismo y en función de la ascensión del que ama.

1.3. La socialización (institucionalización) de la sexualidad por el matrimonio.

El matrimonio, unión institucional entre dos personas de diverso sexo, ha incluido siempre la realidad de la sexualidad, pero en un momento determinado esta sexualidad ha jugado aquí más un papel funcional. Se puede hablar de un elemento nuevo, no propiamente místico o sacral, sino ético: el matrimonio asume la sexualidad en el orden ético. De nuevo aquí podemos distinguir dos momentos:

1.3.1. El momento ético en general.

El matrimonio ha asumido la sexualidad en el orden ético cuando se le reconoce a ella un lugar social, en función de la procreación. Esta concepción tiene una larga historia que se ha prolongado hasta nuestros días, cuando en la discusión acerca de los fines del matrimonio se ponía en primer lugar el de la procreación, necesidad ésta social.

Pero además lo ético se hace presente en la consideración del matrimonio en un contexto en el cual el valor de la justicia, el del respeto de la ley, el del orden de la sociedad han sido afirmados explícitamente. También desde este punto de vista, la sexualidad que ha sido socializada, adquiere un nuevo valor, el cual como se ha dicho no es místico sino ético. Ya entre los griegos se presenta esta concepción, como sucede en el caso de Jenofonte y en el de Aristóteles. La posición de Aristóteles es

señalada así por Suzanne Lilar: "Se casa uno para procrear, pero también por razones económicas: buscar juntos lo que es indispensable a la existencia, repartirse las tareas, sobre todo poner en común las ventajas propias de cada uno" (*Le couple*, p. 76). Y la significación ética se presenta una vez más, cuando se señala que el matrimonio, en cuanto asociación, exige leyes y organización: "Aristóteles sabe bien que hay una virtud para el que gobierna y otra para el gobernado. La una es enteramente (virtud) de mandar, la otra de sumisión. Así como hay esclavos para servir como útiles animados, verdaderos objetos de propiedad de los hombres libres, así también hay seres nacidos para mandar y otros para obedecer. Las mujeres son de esta especie. El silencio es su adorno" (*Le couple*, p. 76).

La mujer debe amar; ella es el amante y no propiamente el hombre. Esto está en contradicción con el eros platónico, según el cual el amante es propiamente el mayor (en relación con los jóvenes) y es él el que se lleva la mejor parte: un amante es cosa más divina que el amado, puesto que está poseído por el dios (daimon). Para Platón, la alegría del amor está en el amor mismo, mientras que en Aristóteles amar tiene el sentido de servir.

Tenemos aquí una concepción del amor, en función de la gerencia patrimonial o como un servicio prestado a la sociedad. El eros no tiene aquí ningún lugar en la familia. Se ha hablado, en este sentido de una tragedia griega: eros y familia son disociados. En esta perspectiva, la mujer no es amada, sino amante y aún menospreciada como objeto del ejercicio de la sexualidad del varón. Ella es inculta, es amada en cuanto asociada. No se trata propiamente de egoísmo, pero sí de utilitarismo. La ética está marcada por la preocupación por la sociedad, por la preocupación política, en lo que hay que subrayar el tema de la procreación.

No estamos aquí lejos de una visión utilitarista del papel de la mujer en el matrimonio, tal como ha sido él vivido en muchos casos en nuestra sociedad. La misión doméstica de la mujer no ha sido valorada justamente y no ha permitido comprender su papel activo en la comunidad propiamente dicha del amor. Ni estamos lejos tampoco de una concepción de la mujer en la cual ella es considerada en función de su actividad procreadora. Si esta dimensión de la sexualidad vivida en el matrimonio también es real, no es ella única ni la primera y sobre todo no debe convertirse en motivo de eliminación de una afirmación de la mujer como persona y como sujeto de una relación interpersonal de amor.

1.3.2. El momento ético cristiano.

El cristianismo contribuyó también a la institucionalización del amor, en el matrimonio, por dos razones: a) es él religión de un Dios trascendente, o sea una religión desmitificada en la cual lo sagrado es separado de lo cósmico, de lo vital, del mito. En este sentido, la comprensión de

la sexualidad dentro del matrimonio es vaciada de su sentido místico-cósmico y desprovista en todo caso de toda dimensión de sacralidad; b) la religión trascendente será siempre una religión de grandes exigencias éticas. Hay una manera de vivir que hace parte de esta fe en Dios. Así, la religión de Israel está muy marcada por lo ético, como se ve en el decálogo (“Si observáis esta ley, seréis mi pueblo”). El amor humano va a estar sometido a reglas éticas que tendrán como finalidad la comunidad humana en marcha hacia el Reino de Dios.

Valorar la sexualidad en esta perspectiva es valorarla como elemento dentro del orden total del cual ella hace parte, “domada” en todo caso por la disciplina del matrimonio. Ya no estamos en el campo de la espontaneidad vital, pero los ideales éticos aquí planteados son sublimes.

No se puede decir que la visión cristiana de la sexualidad, ejercida en la institución matrimonial, haya sido nunca peyorativa. Todo lo contrario. Pero en el transcurso de la historia ella apareció, por otras causas como un poder peligroso. La desconfianza ante ella desarrolla en especial la culpabilidad psicológica y, según algunos psicoanalistas, dió lugar a numerosas neurosis. Las corrientes dualistas acentuaron esta desconfianza, al afirmar la coexistencia en el hombre de dos principios: el del bien y el del mal, el uno ligado con el espíritu, el otro con el cuerpo. En una perspectiva gnóstica o maniquea, todo lo carnal es malo. El cristianismo no llegó nunca, en su forma más pura, a condenar la sexualidad como mala, pero sin embargo hay textos de la tradición cristiana, influidos probablemente por esas corrientes dualistas, que no podrían ser sostenidos hoy sin más. Esta tendencia dualista reinó durante un tiempo largo y se puede encontrar, por ejemplo, entre los cátaros en el Si. XI, los cuales afirmaban que “el matrimonio fue instituido en el pecado del paraíso”.

La sublimidad ética presente en la concepción cristiana de la sexualidad es un valor indiscutible, pero ella sola no agota toda la visión cristiana de la misma sexualidad y por sí misma no establece un elemento que será fundamental en una concepción integral del ejercicio del amor: el de la realización interpersonal.

1.4. La oposición entre el eros platónico y el agape cristiano.

Como se ha dicho, el aporte de la concepción ética cristiana a la institucionalización del matrimonio no constituye toda la visión cristiana de la sexualidad. Para comprender mejor la concepción cristiana del amor conviene compararla con la del eros platónico.

En primer lugar, para comprender su significación, conviene señalar que las expresiones que pueden ser traducidas por la palabra “amor”, no tienen exactamente el mismo sentido. Las dos expresiones a las que nos referimos son las del “eros” y “agape”. El término “eros” no aparece en el Nuevo Testamento; el verbo “agapein” en cambio aparece 141 veces en él y el sustantivo “agape” 116 veces.

En segundo lugar, el término "agape" tiene en el Nuevo Testamento una significación universal, o lo que es lo mismo, no supone exclusivismo o particularismo en el ejercicio del amor. No se ama a una persona particular con exclusividad. El prójimo es amado sin restricción, distinto a lo que sucedía en el judaísmo, donde en alguna forma existía la limitación de la raza. Cristo rompió todas las barreras de discriminación al hablar del amor.

El término no presupone méritos si se aplica a Dios: Dios ama a los hombres a pesar de su pecado; los hombres deben comportarse también así. Este amor es espontáneo, gratuito, creador, no motivado, sin limitación, no condicionado. Es la misma actitud de Dios hacia los hombres y la actitud que los hombres deben asumir frente a los demás. Este amor parte por lo tanto de la raíz misma, del amor divino, y es un amor creador.

El eros platónico suponía un sujeto divinizado para amar; el agape busca el bienestar del ser amado. Hay una cierta oposición entre los dos, lo cual dió lugar frecuentemente al desprecio del uno en favor del otro, dentro de una espiritualización del amor que dejó poco lugar para el ejercicio erótico. En la literatura piadosa se observa con frecuencia, para salvar el eros, una tendencia a reducirlo todo al amor de agape. Pero queda algún lugar para una comprensión del eros en el sentido auténtico del amor, tal como lo quiere el cristianismo? Una cosa es en todo caso cierta: la visión cristiana del amor abrió paso a una concepción personalista del mismo, que permitía la realización no sólo del amante, sino también del amado.

1.5. Descubrimiento del amor-pasión

El amor-pasión (que incluye el eros real) ha sido reencontrado y poco a poco reintegrado en la totalidad del amor humano. Se pueden señalar hechos que ilustran esta valoración. Para algunos este amor-pasión es en cierto sentido una realidad cultural, un dato de la cultura, presente en ciertos hechos. Basado en el instinto, pero jamás reducible a él, implica varias dimensiones y varias posibilidades de manifestarse. Se ha señalado por ejemplo el S. XII, como momento especial de esta valoración y se dice que este amor es un amor místico personal, afirmado por los trovadores, por los poetas, por los caballeros. Se presenta también en el folklore, en nuestra música y canciones populares, y se ha convertido en tema central de nuestra literatura universal desde Dante. Al cantar el amor, no se excluye lo erótico, pero este amor-pasión es sin embargo algo distinto a la proclamación del puro instinto; hay en él alguna significación ideal y espiritual y, de todos modos, una afirmación de lo personal. No es reducible él a lo puramente corporal, ni tampoco a lo puramente ético, ni siquiera al puro sentido de agape.

En la experiencia de este amor-pasión, la mujer es puesta en el centro y se vuelve a la vez símbolo de valor absoluto, contrario a lo que suce-

día antes, cuando ella era amante y el amor suponía la dominación masculina. Aquí el hombre cultiva el amor e inventa un verdadero arte de amar que incluye el sentido de sublimación de lo sexual, a la vez que un sentido de intensidad y de espiritualización del atractivo sexual elemental y primario. Este amor-pasión, conduce a cierta idolatría; la mujer es verdaderamente divinizada. Al afirmar su personalidad se entra en un verdadero éxtasis. Como se ha dicho, este amor-pasión no se agota en la sexualidad, pero su dimensión sexual también se plantea en él.

Tiene este amor-pasión algunas notas características de la adolescencia: timidez y reserva, a pesar de su intensidad; esta reserva excluye la búsqueda rápida de una experiencia sexual inmediata; juega aquí un papel fundamental el respeto del otro: no se trata de gozar de la mujer, sino de cultivar el amor. Y todo esto trae como consecuencias: el cultivo de la belleza, la experiencia amorosa con grandes exigencias para el hombre que tiene conciencia de la necesidad de ser digno. La distancia y la reserva, una vez más, son necesarias para hacer posible la intensidad de este amor.

Este amor tiene un cierto carácter religioso, en cuanto desarrolla el sentimiento de admiración, de humildad, el esfuerzo de perfección moral, el enriquecimiento interior. El gozo es aquí experiencia semejante a la de una fuerza absoluta que tiene resonancia cósmica: toda la naturaleza es asociada en este gozo, como se observa en el folklore del amor.

Se puede decir también que frente a este amor-pasión se podrían tener ciertas reservas: en la Edad Media, la cultura del amor-pasión por ejemplo presentaba características de amor extraconyugal y fue juzgado con frecuencia como amoral y anticristiano. Desligado de las exigencias sociales, comportaba él sin embargo un valor místico, y aún la transgresión de los valores sociales pretendía hacer posible al hombre la experiencia de lo absoluto. A pesar de todas las reservas que se puedan tener frente a él, se encuentra aquí la afirmación del otro en su dignidad personal y, en contraposición con la visión del eros de los antiguos, mantenía la dualidad de las personas y excluía la fusión. Platón, recordemos, concebía al eros en función del ideal de la indistinción, de la fusión, de la búsqueda de la plenitud de indistinción. El hombre volvía a encontrar una plenitud casi divina en el hecho de ser a la vez hombre y mujer (andrógino). El andrógino es un ideal simbólico para los antiguos. Ellos admiraban al hermafrodita como revelación sagrada de un orden de verdad (el mundo de los dioses) que no se puede alcanzar sino en el símbolo. Sin embargo, era él también objeto de horror en su concreción fisiológica, de tal manera que ellos mataban a los niños hermafroditas. De todos modos, el mito del andrógino representa esta supresión de la dualidad hombre-mujer y es un sueño de retorno a la indistinción originaria. El sueño de ser uno, no dos, de suprimir la relación interpersonal, es una incapacidad de reconocer una perfección, nueva completamente, en el encuentro sexual, y una nostalgia

de la plenitud aislada, autárquica. En el amor-pasión, en cambio, la reserva y el respeto son características y a pesar de incluir lo erótico, no se impide en su ejercicio la posibilidad de la afirmación de la dualidad. Es éste un elemento de gran interés en la historia del amor, en función de la inclusión del elemento interpersonal en su ejercicio. No significa esto que este elemento aportado a esta historia sea completamente nítido, porque para serlo se necesitaría un equilibrio perfecto en la afirmación personal de los que se unen por el amor. Y aquí la idealización del uno corre paralela con la humillación voluntaria del otro, semejante a una aniquilación. Se puede pensar, a manera de ilustración, en el caso de Don Quijote y Dulcinea, el que en cierta forma se repite en los cantos del amor que circulan en el pueblo hasta nuestros días. Tampoco es ésta una situación ideal y total para comprender el ejercicio del amor, pero sí aporta ella un elemento parcial al problema.

CONCLUSION

La historia, como también la psicología, nos enseña que existen diferentes componentes del amor humano y que todo lo humano profundo puede ser leído en la manifestación de este amor en el ejercicio de la sexualidad. Pero si todas las posibilidades de comprensión están potencialmente presentes en la historia del amor, ellas no han sido vividas integralmente de manera efectiva en cada uno de los momentos. En algunos momentos unas han estado ausentes o han sido suprimidas; en otras, ellas han sido valoradas. Y todas, sin embargo, contribuyen a constituir el ideal del amor.

— Un primer elemento es el de la indistinción, presente en la experiencia primitiva mística panteísta, cuando el ejercicio del amor permite la inmersión en la totalidad, entendida en sentido sacral como el retorno al paraíso perdido.

— Un segundo elemento aparece en el eros de Platón: el otro no es buscado por sí mismo; se tiende en último término a una cierta unidad, a superar la alteridad. No se ve idea alguna de que la alteridad pueda ir de par con la unión, con el encuentro. Pero este eros es sublimado y permite entrar en el dominio de lo suprasensible.

— Un tercer elemento es aportado por el amor-pasión: la experiencia erótica es una experiencia religiosa, casi una religión porque ella es una participación en lo divino. Pero este ejercicio del amor permite afirmar la alteridad, por el carácter de reserva que la marca.

En fin, en el contexto de la institución (matrimonio) aparece otro elemento: el amor es un servicio en cuanto obediencia a la ley, al deber social. Si en este campo la alteridad es mantenida, no es sin embargo acentuada la dimensión personalizante del amor.

Se ha realizado una integración de todos estos elementos en la ética nueva? La recuperación de todos los elementos válidos en la historia,

en función de la expresión corporal de la relación interpersonal, explica los descubrimientos actuales en esta materia. Se podría señalar aquí que, basada en una magnífica visión antropológica actual, la concepción moderna del amor, en una de sus formas, la del matrimonio, ha asumido los mejores elementos de la historia y los ha jerarquizado convenientemente, por lo menos a nivel teórico. Las mismas declaraciones de la Iglesia en este sentido son muy significativas: la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" y la Encíclica "Humanae Vitae", al hablar de los fines del matrimonio, han ofrecido una hermosa síntesis, basada en los principios originales del cristianismo.

La psicología profunda ha leído también el fenómeno del amor humano en su evolución, centrada esta lectura de todos modos en la historia de la persona, desde su inconsciente. Valdría la pena hacer un estudio completo de esta lectura, para establecer si ella comprueba las constataciones del campo cultural histórico. En general se puede decir, por ejemplo para el caso de Freud, que la insistencia en la permanencia constante al través de toda la vida del amor, del principio del narcisismo, tiene como consecuencia la comprobación de la búsqueda de indistinción o de totalidad de la persona y el movimiento humano en el sentido de una especie de eterno retorno. En cambio el elemento progresivo del amor es referido frecuentemente al campo de las opciones conscientes, que no constituyen el objeto propio del análisis psicológico del inconsciente. En esta forma, no todas las dimensiones del amor son constatadas en este campo psicológico, o por lo menos, en todos los sistemas.

Pero el interés nuestro aquí es el de hacer referencia al significado profundo hacia el cual apuntan los distintos componentes del amor humano, leído históricamente: señala el misterio del amor una dimensión profunda, que podemos llamar religiosa?

2. LOS COMPONENTES DEL AMOR HUMANO Y LA SIGNIFICACION PROFUNDA DE LOS MISMOS.

El amor humano, leído en el fenómeno histórico de la sexualidad tal como ella ha sido concebida en sus diversos momentos, permite señalar algunos elementos componentes de este amor, los cuales apuntan hacia una apertura a lo trascendente.

2.1. La nostalgia de la totalidad y la experiencia del absoluto

La experiencia primitiva del amor y el fenómeno del narcisismo, definido por la psicología profunda como una fase prelógica, han sido señalados como revelación del sentimiento de unidad y de la búsqueda de la totalidad. Las experiencias del hombre primitivo y las del niño están dominadas por esta búsqueda de la totalidad. Esta experiencia además está en la base de manifestaciones posteriores. Y aunque no se

limita esa nostalgia de la unión, a la experiencia sexual, sino que hay otras manifestaciones de ella, es de todos modos significativo que ella es la experiencia más intensa de lo que se ha denominado el retorno al paraíso perdido.

El amor vivido evoca aquí una orientación al pasado, que puede tener diferentes funciones: una función místico-cósmica y una función metafísica.

Algunos psicoanalistas han señalado como una característica de la religión, la de ser una forma de retorno a un pasado pre-lógico (anterior a la distinción yo-mundo), como experiencia directa de felicidad total. En sus estratos psicológicos profundos, el hombre es profundamente religioso y aún el hombre cultivado, con su pensamiento crítico, lógico y sus experiencias de otro tipo, da testimonio de ello en la poesía, el arte y en todo lo que es simple en la religión instituída. Esta afirmación no es peyorativa, sino que trata de hacer referencia a algo que está en las raíces mismas del hombre y que aflora en experiencias tan fundamentales como la del amor.

La historia muestra que ha habido un lazo tendido entre eros y experiencia mística. El amor humano, en su primera formación, contiene un momento profundamente religioso: una experiencia de lo infinito, de lo absoluto. En razón de este lazo entre sexualidad y experiencia sacral, se comprende bien que en la historia de las religiones la experiencia religiosa sea una experiencia erótica, con frecuencia; la experiencia sexual, en la historia de las religiones, es vivida como sagrada y evoca la participación en lo divino. La sexualidad no se agota en ella misma; es búsqueda de significación de una unidad originaria, de una totalidad querida.

Esta mística erótico-cósmica se puede expresar también ritualmente como una fecundación mágica del universo (la fenomenología de la religión ha demostrado por ejemplo la existencia de un rito en el cual una pareja joven se une en un surco, rito en el cual se nota un doble simbolismo: la masculinidad es símbolo del poder divino creador, vivificante; la mujer en esta unión erótico-mística representa a la naturaleza, la acogida del poder vivificador. Así, la mujer representa más que su individualidad, el misterio total de las cosas vivificadas por lo divino). La sexualidad en este caso mantiene y regenera las fuerzas de la naturaleza.

Ciertamente, la desacralización del fenómeno de la sexualidad en nuestra cultura, favorecida por la religión bíblica misma, es un hecho positivo. Pero no impide ella, dentro de una visión total del fenómeno humano que nos ofrece la antropología actual, en la cual una buena comprensión de la sexualidad no es posible sino desde una orientación en la misma del amor comprendido en su forma más noble, señalar el aspecto revelador y profundamente significativo que tiene este elemento de la totalidad en la experiencia del amor. No es él sin embargo, el único elemento que encarna esta experiencia, sino precisamente componente de una visión total. Es un elemento regresivo que evoca una as-

piración humana de absoluto y que se experimenta en el ejercicio del amor como una pérdida plenificante en él. Pero la búsqueda de la afirmación personal, siempre abierta, es otro de los componentes que se presenta en el hecho del amor en contraposición dialéctica con el de la fusión y que tiene que existir con él simultáneamente.

2.2. La búsqueda de la relación interpersonal en el ejercicio del amor

Si el amor, como retorno a la totalidad, es regresivo, como ejercicio de la búsqueda de relación interpersonal es progresivo. En un amor orientado hacia la otra persona, en su singularidad que es mantenida y respetada y que permite la afirmación de la propia individualidad también, no basta afirmar la búsqueda de un pasado paradisiaco. Aquí, el amor es una historia progresiva. Lo arcaico puede continuar presente: hay ternura y fusión a la vez, pero todo está estructurado de tal manera que exista una orientación hacia la novedad, en un amor de afirmación del otro, en un amor de intercambio.

El carácter especial que reviste el encuentro profundo y real de dos personas en su individualidad abierta y atrayente, exige superar el mito del andrógino, que es el mismo mito del paraíso perdido. En el "Banquete" asumió Platón la leyenda de Aristófanes, según la cual el hombre primitivo era uno, completo, pero fue dividido en castigo por su orgullo; en un segundo momento, se vuelve él hombre y mujer: el dimorfismo es una caída, una pérdida de perfección original; en un tercer momento, el amor humano tiene la tarea de reencontrar esta unidad perfecta perdida. Este mito sólo ilustra la primera dimensión del amor.

Pero la realidad del amor no se agota así. La afirmación personal de sí mismo, pero siempre abierta a la unión, es un elemento componente fundamental de esta experiencia. Es interesante la perspectiva que al respecto encontramos en la Biblia. La Biblia presenta la relación sexual, como algo esencialmente marcado por el dimorfismo originario. Este dimorfismo no es consecuencia de una caída, sino que hace parte de la naturaleza humana. El amor no es búsqueda de una perfección perdida, sino que es una tarea por realizar. No es un pasado que hay que reconquistar, sino un porvenir. Ser hombre y ser mujer, ambas cosas hacen parte de la definición del hombre (Gen. 1. 27). Ser hombre y ser mujer no es algo accidental, sino que hace ver que el hombre existe para ser un "cara a cara", una reciprocidad. El hombre es un ser para otro, que sólo se realiza en el intercambio interpersonal. Su subjetividad llega a plenitud en el amor, pero en él no se realiza una fusión que pueda ser considerada como una pérdida de la individualidad, sino precisamente como una afirmación intersubjetiva. El hombre realiza la plenitud de su existencia en eso de ser "un ser para el otro".

Los filósofos han insistido a menudo, para definir al hombre, en el aspecto de la inteligencia (animal racional), o en el de la voluntad (animal volitivo). Pero esta definición por cualidades o dimensiones objeti-

vas comunes, sin referencia a la orientación recíproca hombre-mujer, no parece constituir una definición ideal. El ideal del amor interpersonal es aquí fundamental, aunque haya sido difícil, en el transcurso de la historia, mantener un equilibrio tal que permita a cada persona su afirmación, sin idealizaciones de una que minusvaloren a la otra.

El amor, pues, permite alcanzar una realidad nueva, caminar hacia adelante. Cada uno, al afirmarse en comunión con el otro, alcanza una dimensión nueva, camina hacia adelante. Pero qué es lo que amamos al amar al otro y qué permite esta novedad? Sus cualidades? La persona del otro simplemente en sí mismo? Lo que se ama no es el otro en cuanto interioridad pura (no amamos a la persona sin sus cualidades), ni al otro como exterioridad sin más objetivada (las cualidades). Es toda la persona, en su concreción real, la realidad nueva a la cual llegamos en el amor. El intercambio es una donación recíproca total. Hombre y mujer no llegan a ser lo que son sino en la reciprocidad, en el cara a cara, en el ser el uno para el otro. Este ser para el otro es realizado por nuestra relación corporal. El cuerpo nos ofrece la posibilidad de una presencia exhaustiva, pero no para que yo exista (me afirme) para mí mismo, sino para el otro. Una relación sexual que realice un amor verdadero sobrepasa la alteridad y hace existir en una perfecta presencia de corporeidad en otra corporeidad, de donde surge una nueva subjetividad. El intercambio interpersonal es don y deseo, o en otros términos, este don es al mismo tiempo deseo. El don es deseo de ser deseado por el otro. El don es también acogida. En el amor, yo me dirijo al otro no tal como él es, sino tal como él puede responder a mi deseo. La felicidad del hombre es un retorno a sí mismo, pero después de haber pasado por el otro. Y eso no es egoísta especialmente porque este amor se lanza hacia un futuro siempre recomenzado: siempre hay que recomenzar el proyecto de la vida. El egoísmo es superado en un proyecto progresivo que se asume toda la vida. Aquí se encuentra el aspecto de la fidelidad. Sería una ilusión creer que la persona agota su donación en un momento. En el don y el intercambio hay pues una exigencia de fidelidad, que no se explica simplemente de manera institucional o social.

En todo lo dicho es posible constatar la situación dialéctica que se experimenta en el ejercicio del amor y que no sería más que contradicción insuperable, si no se diera una apertura total de la propia historia del amor que siempre exige donación y nunca termina en la pura recepción. Y esta apertura precisamente señala un ideal siempre buscado, que podría llamarse trascendente. Se puede evocar aquí el deseo nunca satisfecho y siempre posible, que no sólo es comprendido racionalmente, sino experimentado vitalmente y que mantiene al hombre siempre como una aspiración abierta "hasta que descanse en Ti".

CONCLUSION: EL AMOR HUMANO Y LA RELIGION

No era el fin de estas consideraciones elaborar una reflexión comple-

ta sobre el problema del amor y en especial sobre los componentes de una concepción integral del mismo, en el matrimonio. Se pretendía solamente hacer sentir las dimensiones de un fenómeno tan fundamental como el del amor en función de la búsqueda religiosa del hombre.

La experiencia del amor humano puede favorecer la actitud religiosa. En el amor humano, el sujeto descubre una plenitud de existencia, prefiguración de una felicidad absoluta, o con palabras de Bergson, un "eco del amor absoluto". Este amor despierta y prepara al hombre para otra relación.

A. Vergote señala que es un hecho sociológico que una experiencia de amor es favorable para la experiencia religiosa. No hay momento más privilegiado, según él, para una experiencia religiosa, que la del amor, por lo cual la experiencia de la amistad, de la maternidad, la del amor conyugal son momentos muy fecundos para esta experiencia. La psicología también lo ilustra: por el deseo que se origina en el eros, el hombre supera lo útil, lo técnico, lo pragmático; por el eros el hombre se abre a lo infinito, a lo absoluto, a la felicidad.

Eros y religión están tan ligados, que la represión del eros provoca el resacamamiento de la religión. La patología lo demuestra según Vergote: existe una coincidencia clara entre la angustia ante la sexualidad y la ausencia de la experiencia religiosa. El deseo es un elemento básico en la verdadera relación religiosa.

Es interesante el hecho de que el simbolismo sexual haya sido utilizado para expresar la dimensión religiosa:

— el simbolismo religioso del amor conyugal indica que el amor humano tiene una dimensión sacral;

— el simbolismo conyugal del amor religioso permite que la mística se exprese en símbolos conyugales.

Frente a la utilización de esta simbología se han dado opiniones opuestas. De todos modos, algunos han señalado que la frecuencia de estos símbolos muestra su valor privilegiado. La unión sexual tiene siempre una dimensión religiosa que supera el carácter puramente inmediato de la unión de los individuos. La unión sexual puede ser pues de naturaleza simbólica para expresar un amor total. Hay un amor primordial, especie de raíz que se expresa en las dos relaciones: deseo sexual y deseo religioso. Para Santa Teresa de Avila no hay más que un amor, o sea, un eros común en ambos casos, que hace que el hombre entre en comunión con el otro. El ejercicio del amor hace sentir y experimentar nuestra aspiración a Dios.

CONCLUSIÓN: EL AMOR HUMANO Y LA RELIGIÓN