

El amor como *actus humanus* en *Amor y responsabilidad* (I)

Love as Actus Humanus in Love and Responsibility (I)

JOSÉ M^a MADRONA MORENO
Doctor en Filosofía
IES San Isidoro (Cartagena)
ISCCRR San Fulgencio (Murcia)
josemariamadrona@hotmail.com

RESUMEN

Amor y responsabilidad apenas si contiene declaraciones metodológicas. No obstante, se desarrolla íntegramente en el seno de una experiencia donde la objetividad ética puede recuperarse gracias a la verdad. La experiencia fenoménica o nominalista no albergaba recursos teóricos más que para fundamentar el *amor sensual*. La elevación teórica de éste al *amor afectivo* va de la mano de un nuevo tratamiento de la experiencia que cabría identificar como fenomenológico. Pero ambos son amores “psicológicos”. Quedan por examinar los perfiles de la experiencia exigidos por un tercer nivel: el amor ético-práctico. Una experiencia que no atiende en exclusiva a lo que sucede en la persona con ocasión del cumplimiento del acto. Junto con la vivencia que la persona tiene de sí como sujeto del valor ético, la experiencia ha de abarcar la de ser la persona fuente de aquel valor a través de la causalidad. Este tercer amor, “ético” y eficaz, responde, en el sujeto, a la más alta autoría, correlativa a un acto de objetividad moral. Será objeto de un artículo posterior.

Palabras clave: Wojtyła, Scheler, acto humano, amor, ética, fenomenología, antropología

ABSTRACT

There are very few statements about methodology in *Love and responsibility*. Still, it progresses completely within the framework of experiences where ethical objectivity can be attained thanks to truth. Phenomenic or nominalistic experience had no theoretical resources except to provide a foundation for *sensual love*. The theoretical elevation of this love to *affektive love* goes hand in hand with a new approach to experience which might be called phenomenological. But both are “psychological” loves. Still unexplored are the experience profiles required for a third level: the practical ethical love. Those experiences are not limited to what happens to the person in the fulfilment of the act. The living experience of the person as subject of ethical value is on a par with experiencing the being of the person who is the source of that value through causality. This third type of love, “ethical” and effective, represents the highest level of causality, and corresponds to an act of moral objectivity, which will be studied in another paper.

Keywords: Wojtyła, Scheler, human act, love, ethics, phenomenology, anthropology

Recepción del original: 19/01/11
Aceptación definitiva: 27/02/11

1. El análisis experiencial del amor

Con Karol Wojtyła, el estudio del amor humano se incardina de nuevo en el orden de la moralidad. Partiendo de la experiencia, la antropología se abrirá a la tematización del sujeto del empeño ético.¹ Para lograrlo, la experiencia tiene que sorprender el “nudo” causal que se constituye allí donde un agente ha actuado. Wojtyła la denomina *experiencia del hombre*,² encrucijada donde el orden de la moralidad y el antropológico se compenetran y el sujeto se objetiva en el ámbito peculiar del *acto humano*.

El análisis de la experiencia así delineada adopta inicialmente un registro fenomenológico:

Lo que diferencia el *acto humano* del *acto del hombre* es la experiencia que el sujeto tiene de ser autor y causa eficiente del acto [...] Aquí es indispensable un elemento fenomenológico (la experiencia del ser causa eficiente de su propio obrar) para lograr una exacta comprensión moral del acto humano y para una penetración más profunda de su misma estructura ontológica.³

¹ «La Ética pasa a convertirse en una Antropología de la Moral, es decir, en una teoría filosófica del hombre descubierta a partir de los fenómenos de su experiencia moral». PALACIOS, Juan Miguel: “La escuela ética de Lublín y Cracovia”; en *Sillar*, 5, enero-marzo 1982, p. 63.

² En este *locus* experiencial se asentará la aportación de Wojtyła, de la que se espera que tanto fenomenología como metafísica salgan enriquecidas. Ésta última, en la medida en que se salve la antropología del cosmologismo. Lo irreductible manifiesto en la experiencia en tanto que esta pertenece al hombre, teje una noción de subjetividad que reclama nueva atención hacia aquello a lo que la metafísica del ser parecía otorgar un interés secundario. Es el tema del importante artículo de 1978, titulado “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”: «Se ha mantenido en filosofía una línea de división y oposición entre la aproximación al hombre de modo “objetivo”, que era, al mismo tiempo, también una aproximación ontológica (es decir, del hombre en cuanto ser) y la aproximación “subjetiva” que parecía inevitablemente llevarlo fuera de lo real en el hombre». WOJTYLA, Karol: “La subjetividad y lo irreductible en el hombre” (1978), artículo recogido en WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 1998, p. 26.

Respecto de la fenomenología, esta experiencia irreductible nos sitúa en una nueva modalidad de la experiencia de “hechos”, no entendidos al modo naturalista, sino en el sentido wojtyliano de la experiencia irreductible “del hombre”. Y en ella hay lugar para una nueva asunción de la “estructura de cosa”, en términos tales que, sobre los límites de las realidades *intencionales*, apunta a un campo de realidades *reales*, para las que Millán-Puelles reserva, como término recuperativo de una sustancialidad personal, el vocablo “reiforme”: «Todo el condicionamiento natural de la pérdida y la recuperación de la conciencia se inscribe en el [...] plano [...] del carácter “reiforme” de la subjetividad [...]. No es sólo que el sujeto poseedor de la aptitud para la vida consciente sea sujeto, también, de determinaciones de índole meramente natural, sino que los actos de conciencia de este mismo sujeto pueden, de alguna forma, depender de tales determinaciones». MILLÁN-PUELLES, Antonio: *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp, 1967, pp. 102 s.

Lo que, en definitiva, se está afirmando aquí es la capacidad del sujeto personal para asimilar e integrar sus acciones y sus activaciones, en lo que Wojtyła llamará la unidad del *suppositum*. Este orden integrador es el de una experiencia que «es un todo estructurado orgánicamente, no únicamente en el sentido de que tiene que ver no sólo con sensaciones aisladas sino con el objeto mismo del conocer, sino también en el sentido de que los diversos actos de experiencia se componen en un todo orgánico que es la *experiencia del hombre*. El lenguaje que Wojtyła utiliza es el de la fenomenología, pero lo que quiere decir tiene que ver con la metafísica tomista del conocimiento». BUTTIGLIONE, ROCCO: *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Madrid: Encuentro, 1992, p. 149. Estas palabras de Buttiglione referidas a *Persona y acción*, nos parecen extensibles a *Amor y responsabilidad*.

³ BUTTIGLIONE, ROCCO: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 161.

Ahora bien, el mismo impulso fenomenológico lleva a superar las limitaciones que la fenomenología de Scheler presenta a nuestro autor, en la medida en que, tras haber descrito la experiencia ética como aquella «en la que aparece un nuevo valor, un valor ético»,⁴ abandona ese “aparecer” a la mera constatación de «lo que sucede en la persona con ocasión del cumplimiento de tal acto».⁵ Para Wojtyła, la experiencia debe abarcar, a la par, la vivencia que la persona tiene de sí como sujeto del valor ético y la de ser la fuente de aquel valor, exclusivamente a través de la causalidad:⁶ una causalidad que Scheler no podía percibir por su orientación «no sólo emocionalista, sino sobre todo fenomenólogo-esencialista. De ahí que le faltara el medio para poner en claro y objetivar un factor dinámico como la voluntad».⁷

Sin embargo, la ampliación que está planteando Wojtyła no implica una vuelta al empirismo “naturalista” del mero registro de hechos. Tal extremo se definirá precisamente como unilateral cuando se recorte sobre el fondo de la experiencia del sujeto-en-acción. Una y otra parcialidad serán esquemas psicológicos fallidos para una ciencia ética con alcance normativo. Si en el empirismo humeano, una fractura nominalista separa nítidamente la descripción de hechos de un imposible discurso de deberes, desde la óptica scheleriana no se destaca mucho más el sujeto de los perfiles que lo confinan en los aconteceres psicológicos. En efecto, para Scheler,

[...] el valor ético se transformó en mero contenido de esa vivencia emocional que Scheler segregó de la consabida totalidad empírica [que integra el acto ético], al tiempo que se asentaba en la tesis de que sólo esta vivencia del valor ético pertenece al rango de la experiencia fenomenológica. Por otra parte, semejante totalidad, que se define como acto ético y cuyas conexiones internas se encuentran en la conciencia del oficio autor de la persona, se halla más allá de una experiencia así entendida.⁸

Desde su óptica, esta totalidad se descompone en una serie de actos intencionales cada uno de los cuales sólo refleja un elemento psicológico y tiene significado psicológico. Scheler está persuadido de que todos estos actos poseen ya significado ético; concentra, en efecto, su atención en los valores que constituyen el contenido material del acto.⁹

La recusación scheleriana del entorno fenomenista en que se movió Hume incurrir, al cabo, en la conversión de los valores morales en algo que “se manifiesta” con ocasión de un acto de la voluntad, pero sin constituir ellos mismos su objeto. Ni

⁴ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético” (1957); en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 1977, p. 177.

⁵ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético”, cit., p. 181.

⁶ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético”, cit., p. 179.

⁷ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la voluntad en el análisis del acto ético” (1957), cit., p. 178. Contrariamente, «es necesario reconocer como una certera interpretación de la experiencia ética la concepción del acto humano formulada por Santo Tomás de Aquino» (*Ib.*, p. 182).

⁸ WOJTYŁA, Karol: *Lublinter Vorlesungen*. Stuttgart: Seewald Verlag, 1981, pp. 70-72.

⁹ WOJTYŁA, Karol: *Lublinter Vorlesungen*, cit., pp. 70-72.

representan bienes ni pueden ser fines de la voluntad, ni crear, por tanto, las bases «para ninguna estructura que tenga el carácter de “cosa”». ¹⁰ En consecuencia, pese a haber dado prioridad al rasgo práctico en nuestra relación con la realidad, incluso cognoscitiva, ¹¹ en Scheler se acaba perdiendo la capacidad práctica del acto.

En este déficit se fundan nuestros motivos para sostener que, en *Amor y responsabilidad*, ¹² aun sin nombrarlo (no es ese el cariz de esta obra), Wojtyła está atribuyendo a Scheler una experiencia *psicológica*, ya referida en un importante artículo de 1957, ¹³ correlativa a un “sujeto psicológico”, aquél cuya solicitud y cuya respuesta no superan el orden de la “experiencia vivida” o vivencia.

En la obra que nos ocupa, la estrategia de Wojtyła consistirá en partir de la dimensión “ser sujeto de” (“soportar” o “sustentar”), ¹⁴ para registrar la experiencia de sí mismo de la que goza un sujeto detenido o en los elementos *sensuales* o en los *afectivos* de la solicitud o la respuesta amorosa. Y, de este modo, advertir que no se trata de la experiencia de un sujeto en ejercicio de “soportar” *actos* ¹⁵ de amor objetivo, con toda la plenitud del *actus humanus*. Por otro lado, al examinar la noción “ser agente de” (“actuar”), se destaca cierta devaluación autora del sujeto como raíz de su ineptitud para “sustentar” cabalmente tales actos. ¹⁶

De este modo, el tratamiento conjunto del par agente-acto establecerá las condiciones para valorar, en correspondencia con el grado del acto, el valor o alcance

¹⁰ WOJTYŁA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: EDICA, 1982, p. 22.

¹¹ Cf. WOJTYŁA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 13.

¹² WOJTYŁA, Karol: *Milosć i odpowiedzialność*, Cracovia, 1960.

¹³ WOJTYŁA, Karol: “El problema de la separación de la experiencia y el acto en la ética de Kant y de Scheler” (1957); en WOJTYŁA, Karol: *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 1977, p. 218.

¹⁴ Los consideraré como sinónimos: estimo que con los dos verbos doy una idea más clara de lo que pretendo afirmar.

¹⁵ Como podrá comprobarse, no separamos en estas consideraciones los resultados de la obra de 1960 de los logros explicitados en *Persona y acción* (WOJTYŁA, Karol: *Osoba i czyn*, Cracovia, 1969, 1985, 1994). Por tal motivo enunciaremos con frecuencia tesis presentes en *Amor y responsabilidad* con el aparato terminológico y conceptual de la obra del 69: «Sólo llamamos “acto” o “acción” a la *actuación deliberada* del hombre [...]. En la tradición filosófica occidental, se ha considerado que acción deliberada era el *actus humanus*, el acto humano, con lo que se insiste en los aspectos de intención y premeditación; éste es el sentido con que se utiliza el término, aunque sea implícitamente, en el presente libro, pues únicamente el hombre puede actuar de forma intencional y deliberada» (WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*. Madrid: EDICA, 1982, p. 31).

¹⁶ «El hombre tiene la experiencia de sí mismo en cuanto sujeto cuando algo ocurre en él; por otra parte, cuando él está actuando, tiene la experiencia de sí mismo en cuanto actor [...]. La subjetividad se ve en relación estructural con lo que ocurre en el hombre, y la eficacia en relación estructural con su actuación» (WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 87). “Soportar actos de amor *objetivo*” se reformula entonces como poder “ocurrirle” el amor como logro (tarea) y resultado, más allá de una coincidencia causal exógena, independiente de autor.

de los distintos “sujetos”, en cuyo cenit se sitúa el sujeto que “soporta” acciones,¹⁷ simultáneamente susceptible de “hacerlas” (agente) en unidad integrada (persona).

Ahora bien, como he dicho, la experiencia del sujeto integrado no es ya la vivencia fenomenológica o “experiencia vivida”. De hecho, en *Amor y responsabilidad*,¹⁸ Wojtyła introduce el término al hilo de su análisis del tratamiento “situacionista” del fenómeno amoroso. En ese lugar establece la máxima psicologista con una generalidad que da de sí para abarcar las dos experiencias insuficientes con que comenzábamos (fenoménica y meramente fenomenológica). Para el psicologismo, las situaciones psicológicas que componen el amor humano resultarían «determinantes para la estructura y para la sustancia del amor sexual. Al mismo tiempo cada una de ellas sería una norma más allá de la cual no habría de investigarse ni ahondarse», con lo que «la vida supera a la virtud».¹⁹

En este contexto, pues, la “experiencia vivida” entra como contrapartida semántica de la acción virtuosa. Y justamente esto despertará los acentos críticos de Wojtyła. La idea de que la plenitud psicológica es toda la que le cabe al amor humano contrasta radicalmente con su tesis de que no puede haber en el amor plenitud psicológica sin plenitud moral.²⁰ La misma reducción de la experiencia posible a la psicológica y su cualificación como frontera última de la forma de ser sujeto, impide una concepción de éste más allá del sujeto psicológico, confinado en la “experiencia vivida” como toda experiencia de sí y a su alcance.²¹

¹⁷ Podría parecer un contrasentido nuestra expresión “soportar acciones”. Ahora bien, «a pesar [...] de la diferenciación y el contraste, es imposible negar que aquél que actúa es simultáneamente aquél en quien ocurre algo [...]. La actuación del hombre y esa eficacia humana que la constituye experimentalmente, así como todo lo que ocurre en él, se combinan y unen como si procedieran de una raíz común. Su origen es precisamente el ser humano como sujeto dinámico. Al hablar del sujeto nos referimos, simultáneamente a la subjetividad. La subjetividad tiene aquí un sentido diferente que la subjetividad que descubrimos en la experiencia de que “algo ocurre en el hombre” cuando contrapusimos la experiencia (y su estructura correspondiente) a la actuación y a la eficacia en ella contenida. En ese plano, la subjetividad y la eficacia parecían ser mutuamente irreductibles, mientras que ahora ambas pueden quedar comprendidas dentro de la subjetividad en sus aspectos distintos» (WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*, cit., pp. 88 s.).

¹⁸ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*. Barcelona: Plaza y Janés, 1996, p. 145.

¹⁹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 146.

²⁰ Cf. WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 147.

²¹ La ética correspondiente a un sujeto así es la de situación, como veremos. No puede ocultarse una raíz nominalista en esta concepción, semejante a las aplicaciones morales del atomismo humeano, pues, en el mundo de las impresiones cada una es ontológicamente distinta de las demás. Es la misma atomización del sujeto estético de Kierkegaard.

2. El amor como fenómeno psicológico

En los análisis de *Amor y responsabilidad*, Wojtyła aborda el amor partiendo de la dinámica impulsiva y tendencial, es decir, tras la pauta marcada por Scheler.²² Impulso y atracción tendrán en Wojtyła una función prioritaria en los amores sensual y afectivo, respectivamente. El impulso sexual constituye, para él, «la fuente de lo que sucede en el ser humano, de los diversos acontecimientos que tienen lugar en su vida sensorial o afectiva sin la participación de la voluntad».²³ Y en el impulso, el sujeto se reduce prácticamente al puro soportar, en el que no se soporta *usque ad actum*, como expresa la categoría wojtyliana del “suceder en”, la mera noche de la “incitación” ocurrida, previa al día volitivo de la “acción”:

El impulso sexual no es en el ser humano la fuente de actos formados, acabados: por así decirlo, su papel se reduce al hecho de suministrar materia a esos actos mediante todo aquello que bajo su influencia “sucede” en la interioridad del hombre.²⁴

Con otras palabras: el mero abastecimiento material no es suficiente, como “motivación emocional”, para el acto acabado de un agente. De hecho, Scheler establece su centro teórico en el amor afectivo, ya inicialmente formalizado, sin por ello emanciparse de la delimitación del valor como materia de contenido, según vimos en las *Lecciones lublinesas*.

Ciertamente, la atracción compone «uno de los aspectos esenciales del amor en su conjunto»,²⁵ pero no es suficiente para el acto propiamente humano: «La facilidad con que nace la atracción recíproca es fruto del impulso sexual, particularidad y fuerza de la naturaleza humana, pero fuerza actuante en las personas y que, por ello, exige ser elevada a su nivel».²⁶ Más en concreto, la insuficiencia de la atracción deriva de su dependencia del sentimiento. Al experimentarlo, el sujeto “mide” la atracción que sobre él se ejerce, pero el punto de referencia no es entonces la realidad, pues la acción natural de los sentimientos no tiende a percibir la verdad de su objeto.²⁷ Por sí sola resulta incapaz de fundar otra relación que la simpatía, un «amor puramente afectivo, en el que la decisión voluntaria y la elección no desempeñan todavía su papel. Lo máximo que la voluntad consiente es el hecho de la simpatía y

²² Cf. SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Band 7. Bern und München: Francke Verlag, 1973, pp. 132, 146 ss., 168 s., 179 ss. Hay traducción castellana: SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme, 2005, pp. 182, 202 ss., 232 y 249 ss. Igualmente, recibe influjo de su tipología de formas de amor (pp. 170 ss.; tr. cast., p. 235 ss.), si bien se aparta del tratamiento scheleriano del amor de benevolencia (pp. 166 s.; tr. cast., p. 230).

²³ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 61.

²⁴ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 64.

²⁵ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 96.

²⁶ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 94.

²⁷ Cf. WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 97.

su orientación»,²⁸ como versión intencional de la constitución de un objeto, no por la eficacia práctica, sino por la disposición formal.

En este punto quedan definidos el ámbito y los límites del orden psicológico del amor, que Wojtyła perfila más en su doble unidad estructural y dinámica.

2.1. La unidad estructural

Estructuralmente, la “unidad de experiencia vital” para el sujeto psicológico es “situación”. «Desde el punto de vista psicológico, el amor puede considerarse una situación. Por un lado, una situación interior en un sujeto concreto, en una persona, y, por otro, una situación entre dos personas, la mujer y el hombre».²⁹ Concebido como acontecimiento en el interior de la persona, «esta situación es, desde el punto de vista psicológico, expresiva y atractiva [...]. Así se nos presenta el perfil subjetivo del amor, y bajo este aspecto constituye siempre una situación concreta y única de la interioridad del hombre [...] única e irreproducible [...] única en su género».³⁰ De este modo, todo esfuerzo por subsumirla bajo una normativa general incurrirá viciosamente en una *metábasis eis allos genos*, pues la reducción fenoménica o nominalista impide al amor, atomizado en sus impulsos, trascender el ámbito en que «cada una de estas formas [de amor] es estrictamente individual, porque es propiedad de una persona concreta, cristalizada tanto en una interioridad como en un contexto exterior concretos».³¹

La situación como unidad estructural se presenta evidente para la reducción fenoménica. Su extensión al orden fenomenológico, aun careciendo de esta evidencia, subsiste, no obstante, en Wojtyła. Hay indudablemente una “verdad subjetiva del amor”, ya sea el meramente impulsivo o sensual, *ya el afectivo*. Estamos precisamente ante el punto de partida de las éticas de situación: a saber, el principio de la veracidad psicológica de toda situación vivida o, si se prefiere, la posibilidad de concebir el amor sexual como un estado o un acontecimiento en el interior de la persona, que es como se dibuja el perfil subjetivo del amor.³² La armonización de la esfera veritativa subjetiva y objetiva reproduce, a este nivel, la tensión que Wojtyła sostiene desde el principio, y que sólo será armonizada sobre la nueva noción de experiencia “en el nudo” del sujeto en acción. Tal armonización se instaura en el más allá del techo intencional de la experiencia fenomenológica. Considerémoslo con detenimiento.

²⁸ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 111.

²⁹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 139 s.

³⁰ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 141.

³¹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 141.

³² Cf. WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 141.

En un artículo de 1991, define Wojtyła la línea de equilibrio entre dos extremos, cuando delimita la ética, como ciencia práctica, considerándola «el camino intermedio entre la casuística, entendida según los prejuicios comunes, y la moral de situación».³³ En el primer caso, la «“transferencia” de la norma al orden práctico»,³⁴ aun cuando apure cuanto pueda el «formular más estrictamente el principio de su cumplimiento, tomando en consideración las distintas posibles circunstancias objetivas y subjetivas de un acto dado»,³⁵ señala el límite esencial de la casuística: su «intento de concebir en teoría aquello que es “de por sí práctico”». ³⁶ Dicho déficit deriva, «en primer término, de la general imposibilidad de una plena objetivación de todo lo que es subjetivo; en segundo lugar, de la total originalidad de cada acto de la voluntad, de cada decisión y autodeterminación». ³⁷ En consecuencia, «“la adaptación” cada vez más particularizada de la norma al obrar concreto del hombre permanece [...] siempre fuera de lo concreto, fuera de la concreta decisión existencial». ³⁸

Indicar esta dificultad no es, sin embargo, abogar por el extremo opuesto de la ética de situación, «que no admite ninguna norma». ³⁹ No falta la crítica de este segundo extremo, aunque exhiba notoriamente un modo de argumentar derivado del nuevo concepto de experiencia “en el nudo” del sujeto en acción. En efecto, Wojtyła no realiza su crítica desde la “lógica”, presentando la inaceptable decisión creadora como consecuencia de la premisa nominalista: el que la moralidad remita a un estado de cosas único y válido una sola vez para toda acción humana, impediría que la decisión de la conciencia pueda ser imperada por principios y leyes universales, quedando, finalmente, la decisión de conciencia como “activa” y “productora”, y no como “pasiva” y “receptiva” de la decisión de la ley. En una crítica así, la corrupción del argumento situacionista se emplaza en la incorrecta interpretación de lo “fronético” por parte del existencialismo, que se muestra como el acabamiento nominalista del germen fenomenológico. ⁴⁰

³³ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad” (1991); en WOJTYŁA, Karol: *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 1998, p. 280.

³⁴ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad”, cit., pp. 278-279.

³⁵ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad”, cit., p. 279.

³⁶ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad”, cit., p. 279.

³⁷ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad”, cit., p. 279.

³⁸ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad”, cit., p. 279.

³⁹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 146.

⁴⁰ Es la tesis fundamental de de Muralt. Si la esencia fenomenológica es fin trascendente a la cosa misma en el curso del devenir, la finalidad sólo es immanente en la identidad final (ideal) de fin y forma, siendo en su despliegue transcendencia provisional, pero real. En el intervalo, infinito de por sí, la esencia queda fuera, de un modo que se desprende inevitablemente de las premisas fenomenológicas. De ahí la rotunda afirmación de que la fenomenología, «lejos de ser un esencialismo, como se ha pretendido tan a menudo, es un existencialismo. La esencia para Husserl se define como el acabamiento último de la existencia, como la existencia perfecta y no como el ejercicio o la realización concreta de una naturaleza. El orden de la quiddidad es absorbido en el orden del ejercicio existencial». MURALT, André de: *L'idée de la phénoménologie: L'exemplarisme husserlien*. Paris : Presses Universitaires

En el camino adoptado por Wojtyła, sin embargo, el rechazo inequívoco de la decisión “creadora”⁴¹ no se vincula a la negación existencialista del imperio de la ley sobre lo concreto, basada en última instancia en la nueva concepción de la intencionalidad.⁴² Al abordar la situación “interior” desde el perfil interno del poseer “psicológicamente” un objeto —en el marco de la dialéctica subjetividad/objetividad—, la remite a una equivocada interpretación de los fenómenos de autodeterminación y decisión, anidando el nominalismo esta vez en su delimitación responsiva:

La moral de situación acepta como principio fundamental (sacado del existencialismo) la convicción de que es imposible cualquier objetivación de cuanto es subjetivo. En este contexto, excluye la posibilidad de una norma ética en el sentido de que una decisión completa y totalmente subjetiva no puede aplicarse a cualquier verdad objetiva sobre el bien (admitido que la verdad objetiva sea posible). Con estas premisas, la plena originalidad de la autodeterminación y la decisión del hombre consistirían en el hecho de que ellas responden exclusivamente a una “situación” definida, situación que se comprende tanto en sentido interior como exterior. En esta respuesta, el sujeto por sí solo “haría” el bien o el mal más allá de todas las normas de la moralidad.⁴³

La fricción surge allí donde la autodeterminación del agente es tan limitada que se muestra incapaz de trascender la situación, hacia una norma contemplada como ámbito de universalidad.⁴⁴ De este modo, en *Amor y responsabilidad*, el rechazo wojtyliano de la moral de situación es conseqüente de la limitación de la verdad subjetiva, contrastada con una aspiración a darse norma:

Según sus adeptos, la existencia humana se compone de situaciones cada una de las cuales constituye una especie de norma de acción. Hay que admitirlas y vivirlas íntegramente, sin tener en cuenta aquello que se encuentra fuera de ellas. Por este motivo, lo que rebasa “la situación” no puede formar parte de ella, ni adaptársele. La vida humana no soporta normas gene-

de France, 1958, § 67 (Apéndice). Citamos por la versión castellana: MURALT, André de: *La idea de la fenomenología*. Méjico: UNAM, 1963, pp. 441-442, n. 48.

⁴¹ Cf. JUAN PABLO II: *Veritatis Splendor*, nn. 32, 40, 46, 59-61.

⁴² En la intencionalidad tomista, que estudiaremos en otro artículo, «a causa de su universalidad, la ley moral comprende necesaria e “intencionalmente” todos los casos particulares en los que se verifican sus conceptos». Pío XII: “Discurso al Congreso Internacional de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas” de 18-IV-1952, publicado en *L'Osservatore Romano*, 19-IV-1952; *AAS* vol. 44, p. 413 ss.

⁴³ WOJTYŁA, Karol: “El hombre y la responsabilidad”, cit., p. 280.

⁴⁴ «Para que haya acto humano, y por tanto actitud moral, es preciso que se dé este desbordamiento, esta superación del objeto particular, esta apertura hacia lo universal». PLÉ, A.: *Vida afectiva y castidad*. Barcelona: Estela, 1996, p. 43. Plé cita aquí *Sum. Theol.* I, q. 80, a. 2, ad 2.

Melendo habla de las condiciones para lo que, a su vez, es un requisito del amor: *el desconsiderarse*: «Radica éste, en un primer momento, en la capacidad de poner entre paréntesis el propio bien y atender al bien de los otros en cuanto otros. Lo cual presenta a su vez, como presupuesto, la aptitud para apreciar lo bueno *en sí*, lo intrínseca y absolutamente bueno, con independencia de su relación a mí [...]. Sólo quien se demuestre hábil para captar la bondad de lo que por naturaleza ni depende ni está intrínsecamente referido a él, podrá, prescindiendo de los propios intereses, prestar atención a la íntima bondad configuradora del resto del universo y obrar en consecuencia». MELENDO, Tomás: *Dignidad humana y bioética*. Pamplona: EUNSA, 1999, p. 121.

rales y abstractas fuera de “la situación” pues son demasiado rígidas y esenciales, cuando en realidad la vida es siempre concreta y existencial [...]. El amor entre el hombre y la mujer [...] se compone de situaciones que por sí mismas determinan su valor. Estas situaciones psicológicas serían determinantes para la estructura y para la sustancia del amor sexual. Al mismo tiempo, cada una de ellas sería una norma más allá de la cual no habría de investigarse ni ahondarse. Según esta opinión, la vida supera a la virtud.⁴⁵

La insuficiencia del orden subjetivo a que la situación aboca no se torna claramente manifiesta hasta la epifanía del amor ético y su exclusiva capacidad integrativa de vida y norma. Como apunté, «no puede haber en el amor plenitud psicológica sin plenitud moral. Allí donde la situación (o las situaciones) a la que no puede reducirse, sólo es psicológicamente “madura” o “completa” si el amor alcanza su valor moral. En otras palabras, en el amor, lo vivido ha de estar subordinado a la virtud».⁴⁶ A la luz de la integración, se advierte que la verdad psicológica del amor sensual dejará al sujeto a expensas del interés por los valores del cuerpo,⁴⁷ y la del amor afectivo, a expensas de la idealidad y la *autenticidad*, como primera ilusión de haber alcanzado la persona.⁴⁸

Una conclusión se va perfilando, sin embargo, en el análisis de la unidad estructural del amor psicológico. Y es que, en la presentación regional de la eticidad definida por Wojtyła en *Amor y responsabilidad* con ocasión del amor sexual, y precisamente mediante su análisis fenomenológico-descriptivo, encontramos motivos para diagnosticar la insuficiencia de la experiencia fenomenológica. Pues, cuando Wojtyła pretende alcanzar un terreno ético realista, donde la perfección y la plenitud del sujeto se miden por su capacidad para “soportar” ciertos actos, se va viendo obligado a abandonar tanto las premisas emocionalistas (Scheler) como las posiciones intencionales (Husserl) y su remodelación situacional (existencialismo), que limitará a “autenticidad” el núcleo veritativo. Lo veremos poco a poco en lo que sigue y en alguna posterior contribución.

2.2. La unidad dinámica

Dinámicamente considerada, la vida operativa del sujeto psicológico confinado en la situación depende enteramente de la orientación de lo vivido.

⁴⁵ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 145 s.

⁴⁶ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 147.

⁴⁷ Cf. WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 178 ss.

⁴⁸ Cf. WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 182 ss.

En el grado de su elevación ética, «el amor en cuanto virtud está orientado por la voluntad hacia el valor de la persona»,⁴⁹ en la justa actitud que constituye el principal rasgo ético del amor: la afirmación personal, foco de una integración que sostiene a la voluntad misma:

La afirmación del valor de la persona impregna todas las reacciones sensuales y afectivas que tienen relación con los valores sexuales hasta el punto de que la voluntad ya no está amenazada por una orientación hacia el gozo, incompatible con la actitud que debe guardarse respecto de la persona. Por el contrario, esta orientación influye en la voluntad, de modo que el valor de la persona es aprehendido no sólo de una manera abstracta, sino también profundamente experimentada.⁵⁰

No desfallece, por tanto, toda experiencia por mor de la objetividad amorosa. Sin embargo, en los modos experienciales que no son *experiencia del hombre*, retenidos en una orientación que no supera lo vivido, la voluntad no se cura por «el bien infinito, es decir, la felicidad de querer ese bien, no sólo para sí sino también para la otra persona»⁵¹ o, con otras palabras, la superación-transformación de la concupiscencia en benevolencia. Impedimentos para esa elevación son, por un lado, el “subjetivismo del sentimiento”,⁵² que influye sobre la experiencia de la verdad y reemplaza los principios objetivos por la norma de la autenticidad de lo vivido; por otro, su continuación en el “subjetivismo de los valores”,⁵³ que, al olvidar la objetividad de cualquier valor (incluidos los propios de la sensualidad y la afectividad), los desliga de toda *afirmación* de ellos mismos,⁵⁴ reconduciéndolos indiscriminadamente a una función utilitaria. Con ello, en lo vivido mismo, se vacía el valor integral de los estados eróticos.⁵⁵

Se completa entonces la confusión de la orientación misma, no sólo de lo vivido, sino también de lo actuado. En lo actuado, adicionalmente, porque «la orientación hacia al placer, su único objetivo, retendrá a cada uno de ellos dentro de los estrictos límites de su propio “yo”. En consecuencia, no habrá reciprocidad, sino “bilateralismo”. Todo lo que una persona puede desear es el placer del otro, “aparte” o “a

⁴⁹ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 150.

⁵⁰ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 221 s.

⁵¹ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 165.

⁵² Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 184 s.

⁵³ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 186 s.

⁵⁴ Pronto veremos la *afirmación* personal como momento inaugural de la objetividad ética por su vínculo con el elegir activo.

⁵⁵ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 186 ss. El autor completa más adelante el cuadro, en positivo: «No se puede reconocer ni experimentar plenamente el valor del cuerpo y el sexo más que a condición de haber realizado estos valores al nivel del valor de la persona. Y esto, precisamente, es esencial y característico de la castidad. De modo que *únicamente un hombre y una mujer castos serán capaces de experimentar un verdadero amor*». *Ib.*, p. 207. El subrayado es nuestro.

condición” del suyo propio». ⁵⁶ Pero hay más: si una persona no alcanza el amor de benevolencia (que exige un sujeto activo-agente, allende la situación), ni siquiera advendrá el de concupiscencia, por efecto de la desintegración.

La rémora misma de la mera orientación a lo vivido en la experiencia reside en su defectuosa relación con la verdad. Gracias a la verdad, el amor integra la totalidad de sus resortes, de mano de la voluntad, transformándolo en «fuente de esta afirmación que penetra todas las reacciones, todo el comportamiento». ⁵⁷ Sin ella, dejado a las meras orientaciones, y desprovisto de la *afirmación* —que no *sucedirá* espontáneamente, si no se *actúa*—, el amor fracasa: no es capaz de lograr la integración, con independencia del concreto carácter “amoroso” (erótico) de las reacciones y experiencias correspondientes.

Y hablamos de unidad dinámica porque estamos en la noción wojtyliana de “verdad sobre el bien”, verdad en la esfera de la acción, donde «la razón práctica capta el bien con anterioridad al ser». ⁵⁸ Así entendemos los reparos de Wojtyla: no se trata de que la *acción* —en el sentido estricto en que hablamos de ella— sea un grado *intencional* más alto, sino que trasciende la posición intencional, la “mera objetivación”. Para Scheler, por el contrario, el amor será una *experiencia* intencional, en la que los valores se manifiestan en “posición intencional”. ⁵⁹

⁵⁶ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 188 s.

⁵⁷ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 150.

⁵⁸ WOJTYLA, Karol: *Lubliner Vorlesungen*, cit., p. 182. Cf. p. 198. Según Schmitz, es esto lo que define a Wojtyla como pensador práctico, es decir, como aquel «que piensa la praxis desde su propia óptica [...]. Pues, en su uso práctico, la razón [...] conoce la verdad desde el punto de vista de la acción y el bien». SCHMITZ, K. L.: *At the Center of the Human Drama*. Washington: The Catholic university of America Press, 1993, p. 53.

Insistimos en que aquí reside la diferencia básica de la objetivación *práctica* o *práxica* wojtyliana, que se emplaza en el núcleo de la experiencia “en el nudo”: «La consideración de la causalidad (eficiente) del sujeto que actúa en relación al propio obrar está estrechamente ligada a la *consideración de su responsabilidad* por la acción y que mira, sobre todo, al contenido axiológico y ético de la acción [...]. Cuanto mayor es esta madurez [la madurez personal de la acción], más claramente el sujeto agente vive la experiencia de la autodecisión. Cuanto mayor es la conciencia de la acción y la conciencia de los valores, tanto más claramente el hombre-sujeto vive la experiencia de la autodecisión. Cuanto más claramente vive la experiencia de la autodecisión, tanto más distintamente se le aparece en la experiencia vivida y en la conciencia la propia causalidad eficiente y la propia responsabilidad. [...] En la *praxis* se produce la revelación de la persona en su acción moral en cuanto no es sólo sujeto de la misma, sino también el objeto. [...] Se produce una superación de una rígida separación objeto-sujeto que toda la filosofía contemporánea ha buscado superar y que en el campo moral todavía permanece enquistada en el tema de la conciencia: “La persona se conoce a través de sus actos, desde el acto se puede llegar a todo lo implicado en el mismo, se llega al sujeto en su irreductibilidad interior y en su concomitante trascendencia. De este modo entiendo superar la fenomenología en una auténtica metafísica *desubjetivizando la conciencia* y *desobjetivizando el dinamismo humano*” [(J. R. Méndez)]. [...]». WOJTYLA, Karol: *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 1998, Introducción de Juan José Pérez-Soba, p. 15.

Este giro *transfenomenológico* a la practicidad difiere del giro fenomenológico existencial como resolución práctica del cumplimiento *intencional*. En Wojtyla, la practicidad se juega en la objetividad traída por la autodeterminación *más allá de la volición*: una autodeterminación que «no puede expresarse desde el punto de vista de la intencionalidad misma de un acto de voluntad (yo quiero algo)». WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., p. 135. n. 3.

⁵⁹ Cf. WOJTYLA, Karol: *Max Scheler y la ética cristiana*, cit., p. 164.

Si la orientación se determina de este modo, como una toma de posición, como un viraje intencional, no dinámico, se aprecia fácilmente el error de los subjetivismos. De un modo claro, en el amor sensual, donde «la sugestión: “Es bueno lo que es agradable”, cuando se pone como único principio de la acción, conduce a una grave alteración de la voluntad, lo que equivale a una permanente incapacidad de amar por falta de voluntad. En este caso, el amor en cuanto virtud ha sido eliminado de la voluntad y reemplazado por la orientación hacia el mero deleite sensual y sexual»,⁶⁰ formas menores de intencionalidad. Y es que tanto la reacción de la sensualidad como el ímpetu del deseo tienen lugar “aparte” o fuera de la voluntad, por lo que no alcanzan el plano del obrar moral, donde se puede tanto pecar como obrar virtuosamente.⁶¹ Entre la reacción sensual y el deseo concupiscente se sitúa la distancia, fácil de recorrer,⁶² que media entre un movimiento espontáneo de atención y un inicio tendencial. El deseo concupiscente «no se encamina de inmediato hacia un papel activo de la voluntad [...], sino que se contenta con su actitud pasiva de consentimiento».⁶³ Ahora bien, «desde el momento en que la voluntad consiente, en que empieza a querer lo que está pasando en la sensualidad y a aceptar el deseo carnal, la persona empieza a actuar ella misma».⁶⁴ Mientras esto no sucede, no existe *agente* propiamente dicho... aunque el refugio en la *pasividad del consentimiento* indica la sutil frontera que facilita confundir la orientación de lo (pasivamente) vivido y el acto.⁶⁵

⁶⁰ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 198.

⁶¹ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 194. Consiguientemente, no alcanzan tampoco el nivel subjetual correspondiente, en proporción con la capacidad de pecar. Se registra, de hecho, pérdida de sujeto en contextos sociales o ideológicos donde “desaparecen” formas *posibles* de pecar, donde, por ejemplo, el pensamiento no se concibe ya a la altura de poder ser culpable. La desaparición de formas *actuales* representa, por su parte, la santidad, no la debilidad subjetual. En ésta se puede pedir poco, en aquélla, mucho.

⁶² Esta facilidad es la base de la norma prudencial de la “huída de la ocasión”. Aunque ocasión no es acto (supra-intencional), bordea el nivel intencional allí donde éste llega al límite (ocasión es situación), tanto que se experimenta en el escrupuloso como acto, tan fácil es la ilusión intencional. A la inversa, cabe también la confusión del acto como mera situación, olvidando el plus de eficacia que se puso. Consecuencia de esto será la pérdida de la experiencia del obrar libre, recogida en la fórmula “algo en mí lo hizo”. «Entre la diversidad de las filosofías actuales se descubre una constante: ninguna se presenta como una filosofía de la libertad. Se intenta sobre todo establecer los mecanismos por los que el hombre está condicionado: económicos, psicológicos, derivados de la estructura del lenguaje o de la situación histórica en que vive. En la visión científica del hombre actual, estos determinismos tienen como meta ideal la ocupación total del cuadro del comportamiento humano, de tal modo que la persona como sujeto está en vías de desaparecer, para venir a ser un trámite, un instrumento, un centro de combinaciones». PIOVENE, G.: *Elogio della libertà*. Milano: Dir. D. Porzio, 1970, p. 287. Cita tomada de RIVERA, J e IRABURU, J. M.: *Síntesis de espiritualidad católica*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 1994, Parte II, Cap. 6, p. 224.

⁶³ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 194.

⁶⁴ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 194.

⁶⁵ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 186 y nota 42.

Ya hay acto en el consentimiento, pero es activo de un modo tal que la pasividad del no “poner en obra” nos parece impedirlo, hasta dejarlo reducido a fenómeno *vivido*, más que *querido*.

Como resultado,

[...] la voluntad ha perdido todo contacto con el valor de la persona, se nutre de la negación del amor y no opone resistencia alguna a la concupiscencia del cuerpo. Cuando la voluntad se orienta de este modo, la concupiscencia del cuerpo [...] se despliega libremente, porque no encuentra ningún obstáculo en la afirmación del valor de la persona ni en la tendencia al verdadero bien de ésta. Entonces, el placer hace retroceder al amor.⁶⁶

La mera orientación no aborda, pues, las respuestas en el orden de la acción. En el amor sensual, porque «la orientación de la sensualidad sería natural y, como tal, bastaría a la vida sexual, si las reacciones sexuales del ser humano estuviesen infaliblemente guiadas por el instinto, y si la persona del otro sexo, objeto de estas reacciones no exigiese otra relación que la que le es esencial para la sensualidad».⁶⁷ En el amor puramente afectivo, como apunté, porque «lo máximo que la voluntad consiente es el hecho de la simpatía y su orientación».⁶⁸

El mal del subjetivismo afectará, por tanto, a la entera gama de amor psicológico, como un falseamiento derivado de la actitud de la voluntad, que malversa la experiencia “en el nudo”, desviando la orientación de la acción para dirigirla por entero hacia el sujeto.⁶⁹ Adicionalmente, el sujeto se vierte a su mera “*sujetualidad*” (no *autoría*), admitiendo no llegar a querer él mismo, permitiendo que algo “le pase”, sin la intervención agente de su voluntad,⁷⁰ cuyos actos determinaban la estructura objetiva de la acción humana.⁷¹ De este modo, el subjetivismo fundamentalmente

⁶⁶ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 198 s.

⁶⁷ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 131 s.

⁶⁸ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 111.

⁶⁹ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 199.

⁷⁰ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 234. Véase también WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, cit., pp. 81 ss.

Sin embargo, admitir, permitir, son ya intervenciones de la voluntad, que dan un tono paradójico a la situación. Así lo expone Cardona: «En todo pecado hay la posición de un acto con una omisión que lo desvirtúa. El pecado consiste en un no querer querido, y derivadamente en un no hacer hecho: es un deshacer, resultado de un desorden querido. En quienes están dotados de voluntad, es el acto de la voluntad lo que pone en acto toda potencia y todo hábito». CARDONA, C.: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 165.

⁷¹ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 42.

«La plenitud y la felicidad que aparecen como plenas en el enamoramiento tienen en realidad carácter programático, o sea, son una anticipación, y por tanto un ideal, que requiere su realización. A partir de ese momento el enamoramiento queda referido a la acción voluntaria, en cuyo caso pertenece al ámbito de la responsabilidad moral. La tesis de Max Scheler de que el amor, por ser un sentimiento radical, no puede ser objeto de prescripciones morales, es verdadera para el amor en tanto que sentimiento, es decir, en tanto que pertenece al plano de los fenómenos cognoscitivos, pero es falsa para el amor en tanto que acción voluntaria. Que el amor, en tanto que sentimiento, pertenezca también al ámbito de la acción voluntaria es imprescindible si el amor ha de tener algo

detiene —y es mucho—⁷² un proceso configurativo desde el “suceder” algo sin iniciativa del sujeto sobre la *acción*.

3. Distinción de modalidades en el amor psicológico

Como vemos, el amor psicológico admite dos variantes, diversas por el contenido y por la orientación de las reacciones, que son respuestas de carácter intencional, pero escasas en lo que atañe a la alteridad. Emite el sujeto psicológico conductas, pero la ambigüedad derivada de su dependencia de un modo de orientación permite la continua posibilidad de transitar del orden de lo sensual al de lo afectivo sin emerger a la estructura objetiva del amor. Cuando el acto se orienta al uso (amor sensual, con su carga utilitaria que «retendrá a cada uno de ellos dentro de los estrictos límites de su propio “yo”»),⁷³ la otra persona puede estar siendo tan psicológicamente amada como cuando se orienta a la ternura (amor afectivo, no exento de poder utilitario), sin que en ninguno de los dos casos se hayan trascendido los confines del mero sujeto. Considerémoslo por pasos.

3.1. Insuficiencia de objetividad en el “amor sensual”

El amor sensual sólo será retenido subjetivamente como *interesante*, como capaz de producir sobre el sujeto el efecto del interés y, en todo caso, de sentar las bases del más inmediato grado subsiguiente hacia el acto: el deseo, sólo accidentalmente causal.

Como explica Wojtyła, el impulso sexual

que ver con la libertad humana. Si el amor es un sentimiento tan radicalmente a priori que escapa a la voluntad, entonces el hombre cuando ama no es libre, y si no es libre no protagoniza ninguna autorrealización, ni propia ni ajena, ni tampoco ninguna autodonación, etc. Así pues, si el amor aparece primero en el plano de la radicalidad cognoscitivo-sentimental en términos de anticipación y de ideal, como en efecto ocurre, para que sea efectivamente realizado se requiere la integración de esa radicalidad con la radicalidad libre-volitiva, puesto que la autorrealización consiste en poseerse unificadamente en el principio y en el fin, integrando unitariamente en la intimidad subjetiva (dual ahora) los dinamismos biopsicológicos y socioculturales (duales también). Así pues, si el amor puede ser protagonizado libremente, puede ser objeto de prescripciones morales, puede ser materia de promesas y de compromisos. Y no cabe concebir su realización de otra manera, puesto que una integración como la indicada sólo es posible mediante la acción voluntaria [...]. Un sentimiento no es algo por lo que una subjetividad quede obligada o prometida a algo». CHOZA, Jacinto: *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1988, pp. 242-243.

⁷² Es un momento acabado susceptible de responsabilidad en la síntesis integrativa de la libertad, donde «el que interiormente “suceda” algo crea una base para actos definidos, reflexivos por lo demás, en que el hombre se determina, se decide y asume la responsabilidad sobre él mismo. Es ahí donde la libertad humana coincide con el impulso». WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 61.

⁷³ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 188.

[...] suministra materia para el amor de las personas. Pero su efecto (si consideramos la finalidad del impulso) es sólo marginal, *per accidens*, porque el amor de las personas es esencialmente libre, *per se*, obra del libre albedrío. Las personas pueden nutrir un afecto recíproco sin que el impulso actúe entre ellas⁷⁴.

No pretende afirmar con ello que el deseo sea despreciable o irrelevante. Perteneció a la esencia del amor tanto como la atracción,⁷⁵ pues, «para la persona humana, el sexo supone una cierta limitación de su ser»,⁷⁶ manifestado en el amor de concupiscencia a través del impulso sexual, que “busca” el bien que falta.⁷⁷ A diferencia del amor de concupiscencia,⁷⁸ la concupiscencia como tal no es más que el deseo sensual,⁷⁹ y lleva consigo «la desagradable sensación de carencia, que puede eliminarse con un bien definido». ⁸⁰ Pero «la persona aparece entonces como un medio que sirve para apagar el deseo». ⁸¹ Respecto a ella, el deseante carece de motivos reales de elección “en ella”: no puede hablarse, entonces, de elección de la persona,⁸² al no darse en el sujeto un soporte suficiente para tal elección.⁸³

En contraste con este sujeto, el sujeto moral es consciente de la presencia del deseo o, si se prefiere, de que «la concupiscencia permanece a disposición de él»;⁸⁴ pero no permitirá que, en el amor, el deseo «predomine por encima de todo aquello

⁷⁴ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 66.

⁷⁵ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 100.

⁷⁶ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 101.

⁷⁷ Que en el sujeto humano la receptividad se haya realizado contando con la indigencia no debe hacernos reducir sus beneficios a meros recordatorios de finitud. Antes podemos reconducir este mensaje hacia las alturas de una vía de plenificación no ilusa, no fundada en una falsa condición: «No sería ningún signo de perfección que un sujeto estuviese tan provisto, tan saciado en sí mismo de verdades de toda clase que de ningún modo necesitara la comunicación ajena y no supiera qué hacer con ella; que la verdad le fuera tan innata que fuera de sí, a lo sumo, volviera a encontrar lo que ya poseía por anticipado en sí mismo [...]. Una pobreza que indujera a recibir de nuevo reconduciría a la verdadera vitalidad de la verdad, la cual no puede existir sin intercambio. Un sujeto que poseyera infusa en sí mismo toda su verdad sería golpeado con la maldición de Midas: en todas partes sólo podría encontrarse a sí mismo y su propia verdad». BALTHASAR, Hans Urs von: *Verdad del mundo*. Madrid: Encuentro, 1997, p. 47.

⁷⁸ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 101.

⁷⁹ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 102.

⁸⁰ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 101.

⁸¹ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 101.

⁸² Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 160.

⁸³ Lo que no quiere decir que no haya sujeto bastante para pecar o merecer. Como ya dije, «desde el momento en que la voluntad consiente, en que empieza a querer lo que está pasando en la sensualidad y a aceptar el deseo carnal, la persona comienza a actuar ella misma [...]. Sus actos poseen un valor moral, son buenos o malos, y si ocurre esto último se los llama pecados. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 194 s.

⁸⁴ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 102.

que [el amor] contiene además de ese deseo». ⁸⁵ Tal capacidad de sobrevolar el deseo marca la distancia del sujeto activo en el amor moral. ⁸⁶

Pero el sujeto psicológico, impelido por el deseo, suprime la alteridad del objeto, no quedando en él más residuo que el deseo, principio de la desconexión respecto a lo objetivo. Porque, verdaderamente, «la cosa exterior es conforme al impulso y, a la vez, es otro que hay que negar para afirmarse. Así, la realización del deseo suprime la alteridad del objeto. Satisfacer un deseo es satisfacerse, quedar sólo consigo, ⁸⁷ puesto que lo otro deja de ser una falta en mí ⁸⁸ y es una plenitud de mí en mí». ⁸⁹ Eliminada su independencia, la verdad del objeto individual del deseo radica en ser consumido.

En la experiencia vivida de la sensualidad, el sujeto se encuentra tan incapacitado para lo distinto de sí, que la alteridad no se presenta a título de objeto, de “otro”. Su amor tiene una intrínseca orientación utilitaria, de modo que «no concierne a la

⁸⁵ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 102.

⁸⁶ En este orden de cosas, Wojtyla presenta por vez primera la superación intencional-objetiva debida a la verdad: el sujeto conserva su libertad respecto de objetos que se imponen a su acción como buenos y deseables sólo «en la medida en que es capaz de aprehenderlos a la luz de la verdad». WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 140.

⁸⁷ Levinas critica la reducción del problema de la comunicación al de la certeza para la conciencia del que la recibe, esto es, al problema «de la coïncidence de soi avec soi, comme si la coïncidence était l'ultime secret de la communication [...] Au contraire, aventure de la subjectivité, — autre que celle qui est dominée par le souci de se retrouver, autre que celle de la coïncidence de la conscience — la communication comportera l'incertitude». LÉVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: M. Nijhoff, 1986, p. 153 s. Hay traducción castellana: LÉVINAS, Emmanuel: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 190 ss.

El crecimiento para la elusión del egoísmo será precisamente el síntoma de la salida de la inmadurez subjetiva incapaz de superar el peso de lo otro. «Le prétendu scandale de l'altérité, suppose l'identité tranquille du Même, une liberté sûre d'elle même qui s'exerce sans scrupules et à qui l'étranger n'apporte que gêne et limitation. Cette identité sans défaut libérée de toute participation, indépendante dans le moi, peut cependant perdre sa tranquillité si l'autre, au lieu de la heurter en surgissant sur le même plan qu'elle, lui parle [...]. La relation avec Autrui comme relation avec sa transcendance — la relation avec autrui qui met en question la brutale spontanéité de sa destinée immanente, introduit en moi ce qui n'était pas en moi [...]. L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement». LÉVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye-Boston-London: M. Nijhoff, 1980, p. 178. Hay traducción castellana: LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1987, p. 217.

⁸⁸ La insuficiencia subjetiva que resiste en el empeño de la “identidad sin tacha” no puede soportar (en nuestro sentido específico) la síntesis objetiva del amor matrimonial, deslizándose a los que von Hildebrand, en *La esencia del amor* (EUNSA, Pamplona, 1998), llama “motivos ilegítimos para rechazar el amor”, definitorios de una tipología personal enclavada toda ella en la detención psicológica del sujeto: pereza espiritual y miedo a la entrega (el temor «se siente ante la intensidad como tal [...] miedo a ser tenidos y a la gran e intensa felicidad que ello supone» —p. 375—); ideal de independencia y “actitud de soltero” («Lo que temen no es, sobre todo, la dependencia que plantean las obligaciones y el cuidado de otras personas, sino la que procede del amor [...] Este soltero típico [...] teme “perderse” en el sentido elevado de esta expresión; teme la “santa” locura, el ser sobrecogido por “cosas” que son más grandes que nosotros y que nos elevan, pero no teme necesariamente la aventura de dejarse arrastrar mientras ello no suponga ningún vínculo, no incluya la entrega del corazón y se pueda volver atrás cuando apetezca» —p. 377—).

⁸⁹ SEGURA, Armando: *Logos y Praxis*. Granada: Ediciones TAT, 1988, p. 36.

persona más que indirectamente, pues directamente tiende a evitarla. Incluso con la belleza del cuerpo su vinculación es secundaria».⁹⁰ La sustracción de la alteridad de la (otra) persona⁹¹ se lleva a cabo eludiendo cualquier acto que comprometa (personalmente). La operación se “descarga” al máximo, de modo que el otro “no pueda aspirar” sino a ser la señal que suscita respuestas, pero nunca a cobrar una vida⁹² que supere la de su representación en el sujeto. De lo contrario, éste quedaría frustrado en su vida inmediata, aquélla en que desea retener este acontecimiento.

Se impide, pues, que el otro se constituya en su perfil propio, para evitar que fracase la mera expectativa de vida inmediata. De una vida instalada exclusivamente en el nivel de objetos que “no deben constituirse” como tales, en correspondencia con la precariedad de un yo que a su vez soporta “muy poco”. Forzando un tanto el lenguaje, el mero placer sensorial constituye la vivencia de alguien que es “poco sujeto” y requiere por lo común “objetos” infra-constituidos, de alteridad mínima.⁹³

⁹⁰ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 130.

⁹¹ El amor psicológico concibe modalidades “de alteridad mínima”. Por la limitación en el ser antedicha, la alteridad no puede anularse totalmente. La idea en mí debe cobrar materialidad, en un *extra partes* respecto del yo, que ya es alteridad. Pero la alteridad quiere ser, en la *intentio*, tan ajustada al perfil de la idea que no lo rebase más que en su ser *extra partes*. En la masturbación, por ejemplo, tal mínimo de alteridad ni siquiera es *extra*, por lo que el sujeto recurre al desdoblamiento. Esto puede generalizarse a las manifestaciones del llamado por Grisez “sexo masturbatorio”, típico de la negación del factor generativo: «Masturbatory sex —which includes many acts involving two or more individuals— is justified because it relieves tension and gives pleasure, and thus contributes to the good of the person, which is located solely in consciousness». GRISEZ, G.: “Dualism and the New Morality”; in *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel Suo Settimo Centenario*, Vol. 5, *L'Agire Morale*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1977, p. 325. «The masturbator, not the chaste person, thinks of his or her genital organs as instruments at the disposal of his or her self; such a person identifies the self with conscious awareness in which alone value —in the form of pleasure and other desired experiences— is located» (*Ib.*, p. 329). Sobre el tema de la separación yo/cuerpo y la exteriorización instrumental del último insiste el autor en “Natural Family Planning Is Not Contraception”; en *International Review of Natural Family Planning*, 1 (1977), p. 123.

Curiosamente, no es sólo el objeto el que no se respeta en lo que supera la representación. También el sujeto acaba perdiendo la alteridad que significa su trascender de representaciones, tanto porque se quiere según diseño, en el ideal de la maniobrabilidad, cuanto porque el objeto transcendente, rico en alteridad, del que ha querido prescindir, era su garante.

⁹² «Mais comment le Même, se produisant comme égoïsme, peut-il entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité? De quelle nature est le rapport? La relation métaphysique ne saurait être à proprement parler une représentation, car l'Autre s'y dissoudrait dans le Même: toute représentation se laisse essentiellement interpréter comme constitution transcendante» (LÉVINAS, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, cit., p. 8; tr. cast., p. 62). «Le sujet s'affecte sans que la source de l'affection se fasse thème de représentation. Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience: relation avec l'extériorité, “antérieure” à l'acte qui l'ouvrirait, relation qui, précisément, n'est pas acte, n'est pas thématization, n'est pas position au sens fichtéen. Tout ce qui est dans la conscience ne serait pas *posé* par la conscience, contrairement à la proposition qui paraissait fondamentale à Fichte». LÉVINAS, Emmanuel : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 127 (tr. cast., p. 165). Cf. también pp. 109 ss., 157 s. (tr. cast., pp. 148 s., 195).

⁹³ «L'altérité d'autrui n'est pas un cas particulier —une espèce— de l'altérité, mais son exception originelle. Ce n'est pas parce que autrui est *nouveau* —quiddité inédite— qu'il signifie la transcendance — ou, plus exactement qu'il signifie, tout court; c'est parce que la nouveauté vient d'autrui qu'il y a dans la nouveauté transcendance et signification». LÉVINAS, Emmanuel : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cit., p. 229 (tr. cast., p. 263).

Ahora bien, ya dije que la mera orientación de la sensualidad bastaría a la vida sexual si la persona objeto de las reacciones sexuales no reclamara otra reacción que la esencial para la sensualidad.⁹⁴ Pero los efectos reduccionistas que siempre lleva consigo se pronuncian en sentido contrario. Existe esa exigencia, y ni el objeto así reducido ni el sujeto así reducido son soporte suficiente para la reciprocidad.⁹⁵ La mera coincidencia de dos rutas que contienen —cada una— meras señales para la otra, no compone una comunidad personal.

3.2. Insuficiencia de objetividad en el “amor afectivo”

Por su parte, el amor afectivo sólo es acogido en su calidad de “auténtico”: portador de un efecto de afición por el que el sujeto acabaría aspirando a mayor pureza que la virtud, en una “razón de amor” que conformará la calidad de una entrega que lleva en sí la propia norma de su diferencia. El amor se convierte en «un “tabú” subjetivo, en el que el afecto lo es todo, lo decide todo».⁹⁶

Partiendo de los análisis de Levinas sobre la institución familiar, D’Agostino defiende la familia apelando a que «el reconocimiento, en cuanto acto que fundamenta contemporáneamente la dimensión jurídica y la dimensión social, jamás se realiza en relación con otro considerado como individuo exclusivamente caracterizado por su condición genérica de hombre, sino que siempre y sólo se lleva a cabo respecto a una alteridad subjetiva que se advierte portadora de papeles en primer término familiares». D’AGOSTINO, F., *Elementos para una filosofía de la familia*. Madrid: Rialp, 1992, p. 39. «En el pensamiento de Levinas, la conflictividad constituye el núcleo de lo familiar, como muestran los análisis fenomenológicos de lo que de paradójico contienen las relaciones familiares, todas interpretables, hasta cierto punto, como enigmáticamente situadas entre la absoluta identidad y la absoluta alteridad de la sujetos que componen la familia. [...] Sólo entre iguales que se reconocen como tales es el conflicto verdaderamente un conflicto, y no una simple pulsión de colisiones naturales antinómicas. Pero esta dimensión de verdad de la familia no admite una superación a través de la muerte de la propia familia; ya que [...] la familia engendra el conflicto a causa de que en ella, y a través de ella, se realiza la humanización del hombre, es decir, el reconocimiento. Ahora bien, entre reconocimiento y conflicto no se instaura circularidad alguna; el reconocimiento es ciertamente el trascendental —esto es, la condición de posibilidad— del conflicto, pero no su objetivo último» (*Ib.*, pp. 46-48).

⁹⁴ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 131 s.

⁹⁵ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 105-109; 152-157.

⁹⁶ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 183.

Lewis lo expone con maestría: «The real danger seems to me not that the lovers will idolise each other, but that they will idolise Eros himself [...] The implication is that a great Eros extenuates—almost sanctions—almost sanctifies—any actions it leads to [...] The “spirit” of Eros [...] seems to sanction all sorts of actions they [the lovers] would not otherwise have dared. I do not mean solely, or chiefly, acts that violate chastity. They are just as likely to be acts of injustice or uncharity against the outer world. They will seem like proofs of piety and zeal towards Eros. The pair can say to one another in an almost sacrificial spirit, “It is for love’s sake that I have neglected my parents—left my children—cheated my partner—failed my friend at his greatest need.” These reasons in love’s law have passed for good. The votaries may even come to feel a particular merit in such sacrifices; what costlier offering can be laid on love’s altar than one’s conscience?» LEWIS, Clive Staples: *The four Loves*. Glasgow: Collins, 1982, pp. 102-104.

El advenimiento de la “autenticidad” debe mucho a la experiencia de la debilidad de la verdad en el objeto, tal como puede ofrecerla el sentimiento. No orientado ya hacia el uso, el amor afectivo libera a su objeto lo suficiente para hacerlo susceptible de procesos significativos en la referencia a su valor.⁹⁷ Si el placer en el uso no tenía propiamente verdad,⁹⁸ el afecto sí es fecundo en querer y desear (no ya uso, sino) significados en la persona objeto del amor: significados que le atribuye «a fin de que su contenido afectivo sea más completo».⁹⁹

Pero esto desemboca en la paradoja de que la persona a la que el sujeto aspira, y por la que se siente arrastrado, acaba siendo “menor”¹⁰⁰ que su significado “sentido” o experimentado:¹⁰¹ deja de ser objeto o término, para convertirse más bien en mero pretexto para (sentir) el amor afectivo.¹⁰²

Y, nueva paradoja, en esto aventaja el amor sensual al afectivo. Aquél era objetivo a su manera: no con la «objetividad del amor, sino con la del deseo».¹⁰³ Por el contrario, éste incurre en una ambivalencia significativa, que constituirá la médula de su contradicción interna. Más aún, componiendo uno de los elementos básicos del amor objetivo y maduro, el mero afecto —a causa de su subjetivismo intrínseco— no puede crear semejante amor: abandonado a su suerte, también él puede revelarse como mero uso,¹⁰⁴ fundamentalmente en fenómenos como el exceso de ternura y la sensiblería, que sólo satisfacen la propia afectividad, pero no necesariamente contribuyen al bien del amado ni del amor en sí mismo.¹⁰⁵ El egoísmo no será superado mientras las partes sigan teniendo como únicos puntos de referencia «el sujeto y sus

⁹⁷ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 137.

⁹⁸ De hecho, como fin de un comportamiento significativo (racional) «no es determinable *a priori* [...]». El placer es, en cierta medida, imperceptible». WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 48. En última instancia, el estímulo no tiene que llegar hasta la verdad para desencadenar su efecto. El error del hedonismo es creer en la verdad del placer. El placer no yerra, cierto, pero es porque es previo e inmune de verdad, al modo de las presentaciones sensoriales. El placer no puede estar equivocado en el sentido de que no es significativo. Pero, entonces, ponernos en manos de su relajante no-errar es sustraernos al significado. Y yerra más el hedonismo ingenuo que cree en la significatividad del placer que el relajante hedonismo elaborado que, sin entrar en apologías, nos sustrae del grado de soporte sujetual que pide la vida del significado. Este último desconsidera la propiedad de los actos humanos de ser vocacionalmente significativos, como si esto quedara negado “en el instinto”. En realidad nada se niega sin ser para ello arrastrado a la órbita del significado, donde el amor afectivo ganará cuando se detenga, pero pierde si se detiene.

⁹⁹ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 137.

¹⁰⁰ En términos intencionales; ontológicamente, no puede serlo.

¹⁰¹ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 137.

¹⁰² Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 138.

¹⁰³ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 138.

¹⁰⁴ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 139.

¹⁰⁵ Cf. WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 244.

estados, y no se preocupen más que de su “autenticidad” y de la afirmación subjetiva del amor en el sentimiento mismo».¹⁰⁶

Un amor de este tipo ama su propia experiencia de amar. El término de su presunto amor se transforma en mero pretexto y ocasión de las propias sensaciones, y el amor se configura en función de semejante proceso, sólo en apariencia transitivo. A su vez, esa noción de amor, caracterizada en exclusiva por la “autenticidad”, fomenta la reducción del amor a los estados emotivos subjetivos. «El “amor” sigue al sentimiento como su sustancia y su criterio únicos»,¹⁰⁷ de suerte que la autenticidad de lo vivido puede transformarse en el peor enemigo de la verdad de la conducta.

Reaparece, pues, en la medida en que, para Wojtyła, el núcleo de la verdad sobre el bien y la practicidad agente forman parte de la correcta admisión del dinamismo volitivo. Es la base de la instauración de una transcendencia objetiva comprendida como amor ético de un sujeto eficaz en acción.

3. 3. Conclusiones

En el amor sensual, el atractivo de lo “agradable” se eleva a criterio único de acción; y esto provoca una grave alteración de la voluntad y engendra una permanente incapacidad de amar,¹⁰⁸ hasta el punto de que cabe hablar de “desaparición” o “carencia” de voluntad.¹⁰⁹ Por su parte, el mero amor afectivo quiere superar el abandono de toda verdad en que —pese a sus protestas de sensual velado— aún lo retienen los estados eróticos: se intenta guardar «el sabor del amor»,¹¹⁰ haciendo creer sin razón «que el estado subjetivo de saturación afectiva es ya un amor admisible: que semejante estado es todo en el amor». ¹¹¹ La “verdad” de lo auténtico se resuelve en un género de ficción que vuelve peligroso tal tipo de amor: pues, «en el momento en que es experimentado y antes de toda reflexión no es vivido como “culpable”, sino, sobre todo, como “amor”». ¹¹²

¹⁰⁶ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 187.

¹⁰⁷ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 197.

¹⁰⁸ «En este caso, el amor en cuanto virtud ha sido eliminado de la voluntad y reemplazado por la orientación hacia el mero deleite sensual y sexual. La voluntad ha perdido todo contacto con el valor de la persona, se nutre de la negación del amor y no opone resistencia alguna a la concupiscencia del cuerpo». WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 198.

¹⁰⁹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 198.

¹¹⁰ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 199.

¹¹¹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 199.

¹¹² WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 199. Recordemos la citada descripción de Lewis.

La impotencia e insuficiencia del amor subjetivo llegan a su culmen cuando se ponen de relieve las consecuencias morales derivadas de no ser un amor ético: pues no puede el amor psicológico salir a la realidad allende sus estados (o situaciones) sin que acabe por percibirla como si se tratara de una pérdida, a causa del grado de autonomía que ha alcanzado la situación.

El “amor culpable” no es sino una forma de relación entre las personas en la que el sentimiento y, sobre todo, el placer, han crecido hasta el punto de tomar las proporciones de un bien autónomo, decidiendo sobre todo sin tener en cuenta el valor objetivo de la persona.¹¹³

Por su parte, la insuficiencia del simple sujeto psicológico es consecuencia común, a la que llegan por caminos distintos el subjetivismo sensualista y el afectivo. En el primero, el sujeto se conforma con la escasez; en el segundo, se excede en su hipertrofia. Y tal vez sea más agresiva la experiencia vivida del amor afectivo, por cuanto aspira a darse valor de norma: «el valor del sentimiento reemplaza los principios objetivos y se convierte en criterio del valor de los actos, que son buenos en la medida en que son auténticos, es decir, en que están impregnados de un sentimiento “verdadero”». ¹¹⁴ Por esta vía, el sujeto, incapaz de verdadera transcendencia —pues esta depende de la verdad—, no goza siquiera de la oportunidad —que se ofrecía al sensual— de reconocer que queda lejos y fuera de la acción, que más la sufre que la hace. En tales casos, dará el nombre de acción a su conducta,¹¹⁵ a pesar de que «los meros sentimientos no pueden comprometer a la voluntad sino de forma pasiva». ¹¹⁶ Y no sólo se considerará autor del juicio, sino de su verdad, una verdad a la que no repugna la atribución a objetos cambiantes de la exclusividad propia del objeto único. Como se nos dice en una nota:

Incluso quienes, siempre en nombre de la “verdad de los sentimientos” cambian el objeto de su amor, declaran al principio con toda franqueza “un amor eternamente fiel”. “La verdad de los sentimientos” no parece molestarles en absoluto.¹¹⁷

Ahora bien, tarde o temprano, «la fragilidad de esta construcción ha de aparecer indefectiblemente». ¹¹⁸ En realidad,

¹¹³ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 200.

¹¹⁴ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 185.

¹¹⁵ A la cual, en sentido propio, corresponde la figura de lo que podríamos llamar “reacción significativamente orientada” (frente a la orientada al uso). Esta terminología está emparentada con el análisis más minucioso que, en *Persona y acción*, distingue entre reactividad y emotividad, a la que ya aludí. La consciente *utilización* que de las reactividades hace el sensual puede permitir atribuirle, curiosamente, un índice de autodeterminación que llega a faltar como tal en el sentimental entusiasmo del que aborrece la utilización explícita para defensa del misterio, del “sabor del amor”.

¹¹⁶ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 114.

¹¹⁷ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., p. 185, nota 41. A pesar de ser añadidas por los editores, citamos de una nota por la estrecha conformidad que guardan con el pensamiento del autor.

¹¹⁸ WOJTYLA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 156.

[...] el egoísmo —tanto de los sentidos como de los sentimientos— no puede ocultarse más que un cierto tiempo, disimulado en los repliegues de una ficción llamada —con una buena fe aparente— “amor” [...]. Y hay pocos sufrimientos mayores que ver que el amor se manifiesta claramente como lo contrario de lo que se creía.¹¹⁹

¹¹⁹ WOJTYŁA, Karol: *Amor y responsabilidad*, cit., pp. 155s.