

Distinciones esenciales sobre el amor

Raphael Aybar

Pontificia Universidad Católica del Perú

La siguiente presentación forma parte de una investigación más amplia sobre el amor y la intersubjetividad primaria. Con intersubjetividad primaria me refiero a ciertas capacidades emocionales, sensomotoras y perceptivas que constituyen nuestro modo primario de comprender a los otros¹. Dichas capacidades “(...) las *percibimos* en las posturas corporales, los movimientos, las expresiones faciales, la mirada fija, los gestos y acciones de otras personas (...) En ese sentido, la percepción es enactiva; es una percepción-para-la-acción o, más precisamente, para-la-interacción y no una observación *off-line*”². Si bien el desarrollo de la intersubjetividad primaria se constituye fundamentalmente en la niñez, no necesariamente termina en esta, sino que es un proceso que continua su constitución en paralelo con la vida consciente del ser humano. Así, “(...) no es primaria simplemente en términos de desarrollo. Por el contrario, es primaria a lo largo de toda la vida, a través de todas las experiencias intersubjetivas cara a cara, y sustenta las prácticas de desarrollo posteriores que pueden implicar, explicar o predecir estados mentales en los otros”³.

Para explicar en qué sentido el amor es una forma de la intersubjetividad primaria se presentará, en primer lugar, la forma en que Max Scheler lo interpreta. Según Scheler, amar no tiene que ver con preferir o inclinarse hacia algo, y este acto tiene una evidencia propia distinta de la evidencia racional. Lo intuido en el amor no es un valor particular, sino el valor más alto del ser amado: su ser personal. En segundo lugar, con el propósito de comprender qué significa que el ser personal esté dado como valor más alto en el acto de amar, se discutirán algunos aspectos del concepto de existencia de Heidegger. Husserl sostenía que la corriente de experiencia de un individuo está caracterizada por una auto-aparición o auto-manifestación; es decir, ser sujeto es ser consciente de uno mismo. En este punto Heidegger siguió a Husserl⁴, destacando ciertos aspectos de dicho concepto; por ejemplo, que existir no es simplemente ser, sino tematizar el ser propio, ocuparse de él. De hecho, las cosas son pero no existen. Aquello que existe, en la medida en que se ocupa de su propio ser, está siempre interpretado de antemano. Según Heidegger, el existente es aquel que habla de sí mismo y a sí mismo, lo cual le permite tener una existencia social e individual. Ser en un mundo es lo propio de la existencia humana, y este ser en el mundo está dado

¹ Cfr. Gallagher, Shaun y Dan Zahavi, *La mente fenomenológica*, traducción de Marta Jorba, Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 278.

² *Ibid.*, p. 279.

³ *Ibid.*, p. 281.

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 85.

de manera originaria en la disposición afectiva. Los afectos y los estados de ánimo nos abren al mundo, a los otros y al sí mismo (la propia existencia), mientras que el habla tematiza lo abierto en estos. Finalmente, se presentará un posible desencuentro entre Heidegger y Scheler sobre el papel que otorgan a la disposición afectiva. La disposición afectiva, el tener un estado de ánimo tal o cual, no se refiere simplemente a sentir algo. Todo sentir es respecto de algo sentido. Por ello, el sentir tiene como correlato algo objetivo, independientemente de si esto tenga o no una existencia real o psicofísica. El correlato objetivo de la disposición afectiva es el mundo, los otros o la propia existencia. El desencuentro antes mencionado ocurre porque Heidegger señala que, por lo regular, en la disposición afectiva la persona elude o evade el ser abierto por ella; es decir, en su estar inmerso en el mundo sin reflexionar sobre ello, la persona no reconoce su propio ser personal, así como tampoco al mundo ni a los otros en cuanto tales. Contrariamente a la opinión de Heidegger, sostenemos que lo que ocurre normalmente es que la persona sí se abre a este correlato y que la experiencia amorosa, en cierta medida, es una prueba de ello. El amor abre al ser personal del otro; es decir, es deseo de su existencia.

Todos los valores que le damos al cuerpo físico, al cuerpo como organismo o incluso al alma pueden dársenos objetivamente. Hay datos como la altura del cuerpo, su calor, su distancia respecto de mí que son dados en actitud objetivante, pero Scheler piensa que en esta actitud nunca puede dársenos el valor de la persona misma⁵. Levinas, a mi parecer, indica lo mismo con el concepto de “rostro”, que es lo que me da a la otra persona ya no como objeto u objetivo de mis intenciones, sino como ser persona. Estrictamente, el rostro no es un concepto sino el *heme-aquí* de la persona, su aparecer como *alter ego*, y hace luminoso el carácter de persona que tiene el otro. Por esta razón, el aparecer del rostro del otro conduce hacia la esfera de intersubjetividad primaria, en la cual hay una esencial no indiferencia ante el otro, porque lo que hace el rostro es poner al yo en una disposición afectiva frente a la existencia personal del extraño. En el amor, el rostro del otro nos interpela y conduce a un estado no de indiferencia entre el sí mismo y el otro, sino de co-estar; es decir, en el que la existencia del otro se hace un fin en sí mismo para la existencia propia. Ser para el otro significa, pues, que la existencia personal pierde su carácter impersonal y que adquiere la determinación que ya tiene en la intersubjetividad primaria, la persona como ser intersubjetivo; por ello, en el amor como deseo de la existencia del otro el sujeto traduce a un nivel consciente su primario ser con los otros.

§ 1. El amor según Max Scheler

⁵Cfr. Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de Ingrid Vendrell Ferran, Salamanca: Sígueme, 2005, p. 233.

Scheler inicia su consideración sobre el amor discutiendo algunos prejuicios típicos que se ciernen sobre este concepto, y dice que yerra todo intento de reducirlo a un sentimiento o tendencia puesto que el amor es independiente de los cambios de estados afectivos⁶. Bien puedo estar enojado con una persona a la que amo sin que ello signifique que la deje de amar en modo alguno: de ahí que el dolor o placer que nos da una persona amada jamás altera nuestro amor hacia ella, aun cuando sea verdadero que la persona amada es fuente o causa de alegrías y pesares⁷, que son estados afectivos o anímicos. En efecto, en un amor no correspondido puede haber sentimientos de felicidad, así como el amor correspondido puede también estar acompañado de tristeza.

Scheler recoge de Brentano la idea de que el amor y el odio son más elementales que la actividad judicativa. Sin embargo, no le sigue cuando este dice que el amor tiene que ver con el preferir. La preferencia pertenece a la capacidad de valorar y al conocimiento del estrato supremo del valor, lo que supone un conocimiento emocional; el amor, en cambio, tiene su manera peculiar de comportarse ante el objeto de valor que no es una función de conocimiento⁸. Solo puedo preferir algo en la medida en que puedo compararlo con otra cosa y decir que es más valioso que esta. A diferencia de la preferencia, el amor se refiere al objeto que es valioso y en cuanto lo es. Podríamos decir que la preferencia supone la comparación, mientras que lo amado se da en un superlativo. Por su parte, Malebranche creyó que es un sentimiento que supone un juicio sobre el valor o la dignidad del objeto. Su racionalismo lo llevó a confundir el amor respecto de actos emocionales similares al respeto, en los que hay una distancia inicial que hace posible la apreciación del valor y luego un acto intencional. Según Scheler, en el amor no se da primero la función fenomenológica de percepción de valor ni, por consiguiente, de apreciación de valor; de ahí que en él falte esta distancia⁹. Por consiguiente, es un modo absolutamente primitivo e inmediato de comportamiento emocional respecto al contenido de valor. Cuando dice que el amor y el odio son modos primitivos e inmediatos, añade que están referidos no al valor, sino al contenido del valor. Esto significa que lo amado no es amado por sus cualidades valiosas, sino que es amado en cuanto es ello mismo. La percepción y la apreciación de valor, las cuales pueden generar emociones auténticas (por ejemplo, aprecio un libro porque luego de leerlo he aprendido cosas que antes desconocía y cuyo conocimiento valoro), suponen una distancia que no existe en el valorar lo amado en sí mismo que, como intersubjetividad primaria, solo se expresa como acto anterior a la reflexión.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 209.

⁷ Cfr. *loc. cit.*

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 210.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 211.

Lo amado no se da anticipado como objeto susceptible de ser amado mediante una intención especial. Como no hay anticipación de valor y luego emoción, Scheler afirma que “(...) todas las propiedades, actividades y obras del objeto amado reciben su pleno valor tan solo del objeto que las tiene o del sujeto que las lleva a cabo”¹⁰. El amor tiene una evidencia propia que no puede medirse por la evidencia de la razón; de hecho, en una actitud racional el amor parece ser ciego, mientras que la razón poco importa en los asuntos del amor, que son lo único fundamental para el que los vive.

Por otra parte, y a diferencia de la simpatía (la capacidad de ser afectado por la alegría o el dolor del otro), el amor no es un comportamiento que esencialmente sea social, como una inclinación o preocupación por el otro, a modo del altruismo. Abordar el amor a sí mismo es útil para comprender por qué no lo es. Uno ni puede simpatizarse a sí mismo ni el amor a sí mismo es un modo de altruismo. En el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice que “el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo”¹¹. El hombre bueno es un amante de sí mismo porque quiere lo mejor para sí; por esta razón, no es altruista al ayudar al prójimo, ya que él entiende que ayudar al prójimo es un acto bueno en sí mismo, así como también comprende que sus actos deben ser fines en sí mismos para ser buenos y deseables. Ayudar al prójimo es lo que entiende como digno de sí. En la medida en que se preocupa porque su propio ser sea bueno o digno, no es simplemente un mero altruista. El que se ama a sí mismo quiere ser bueno porque es lo mejor para sí¹². En el egoísmo, en cambio, “(...) me estoy dado a mí mismo (...) como solo 'uno entre otros' que simplemente 'no toma en consideración' los valores de otros. Justamente el egoísmo necesita, pues, del *mirar al otro* y también de un mirar a sus valores y bienes, y consiste precisamente en el “no tomar en consideración” las exigencias de estos valores (que es ya un acto *positivo* y no la simple falta de un acto). El egoísmo no es un conducirse “como si se estuviera solo en el mundo”; por el contrario, supone el individuo dado como miembro de la sociedad. Justamente el egoísta está poseído por completo de su “yo social”, que le encubre su yo individual. Ni tampoco tiene este yo social por objeto de un acto de amor, sino que está simplemente “poseído” de él, es decir, *vive* en él. Tampoco está dirigido hacia sus valores en cuanto valores (...); sino a todos los valores, (...) solo *en tanto* son o vienen a ser o pueden ser *suyos*, tienen relación *con él*. Todo esto es lo *contrario* exactamente del *amor a sí mismo*”¹³.

10 *Ibid.*, p. 212.

11 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 2008, 1169a10-15.

12 *Cfr. ibid.*

13 Scheler, Max, *op. cit.*, p. 215.

Para Aristóteles, el malo sigue sus malas pasiones y por eso se perjudica a sí mismo y al prójimo. Podríamos decir entonces que siguiendo su yo individual, perjudica a los otros. Por su parte, Scheler dice que el egoísmo es un modo del yo social, un yo entre otros *yoes* que no toma en consideración los valores ajenos. Pero para no tomar en consideración tales valores debe ya mirarlos, es decir, tener un vínculo con los valores ajenos. De ahí que el egoísmo sea esencialmente social y no individual, aun cuando el yo social del egoísta ciegue su mirada hacia su yo personal o propio y el de los demás.

De lo antes dicho podemos inferir que el que se ama a sí mismo intuye su amor, pues al querer su propio bien vive como si se amase a sí mismo; de la misma manera, quien ama a otra persona es capaz de intuir su propio amar. Aun cuando el amor no sea susceptible de definición, vemos que sí es susceptible de intuición, de ahí que la fenomenología sea un método idóneo para estudiarlo. Lo intuido en el amor, según Scheler, es un movimiento que “va del valor más bajo al más alto y en que relampaguea por primera vez en cada caso el valor más alto de un objeto o de una persona”¹⁴; es decir, que conserva el valor más alto y anula el posible valor más bajo.

Con esto, Scheler dice mucho sobre el amor, pues sostiene que se intuye el valor más alto de la persona. Ante esto, debemos preguntarnos qué es el valor más alto en una persona u objeto de valor. Habíamos visto que el amor no es objeto de comparación, de ahí que el valor más alto tampoco lo sea. Tampoco es objeto de preferencia, porque esta no es una elección: yo bien puedo preferir la comida marina por sobre la comida criolla sin por ello elegirla. Toda elección supone siempre la voluntad de hacer algo, que está en vinculación con la intuición de un valor más alto, como se señala en lo siguiente: “el amor es un movimiento *intencional* en que, partiendo de un valor dado *A*, de un objeto, se produce la aparición de su valor más alto. Y justamente este *aparecer* el valor más alto está en relación esencial con el amor”¹⁵. En el amor, así como en el rostro, se da el aparecer del valor más alto, que es lo más alto porque es condición de cualquier otro valor; en este caso, el ser personal de lo amado. El amor como movimiento hacia el ser más alto se dirige a la existencia de lo más alto, por lo que el amor se dirige a través de valores hacia objetos. Scheler sostiene que el amor no necesariamente es algo específicamente humano, y están equivocados quienes creen que a determinadas manifestaciones como el arte se les ama solo porque son manifestación de la humanidad. El que ama la música o el conocimiento no ama su objeto porque sea expresión de la humanidad, sino por el objeto mismo, sin ninguna referencia a lo humano. Quien es amante de la música, más

14 *Loc. cit.*

15 *Ibid.*, p. 216.

allá de su pasión por un género de música en particular, tiene como valor más alto la existencia de la música misma. Nietzsche decía que sin música la vida sería un error. Entonces, que la música forme parte de la vida se vuelve condición de la propia vida. El valor más alto, en este caso, para el amante de la música, es la existencia del objeto amado, no que sea una manifestación humana.

Del mismo modo, en el amor a la otra persona su existencia aparece como valor más alto. La disposición afectiva es la condición de que el otro no valga como un mero objeto sino como una persona, es decir, gracias a que soy capaz de sentir los afectos y los sentimientos del otro este aparece como persona ante mí. Desde luego, ello no significa que uno responda de forma idónea ante estos afectos, sino solo que son anteriores a la respuesta que uno les da. En pocas palabras, puedo tratar al otro como trato a un objeto sin que esto signifique que no haya reconocido en él a un sujeto sintiente¹⁶. Por ello, consideremos que el amor es un posible principio de la constitución de lo social, ya que en la actitud amorosa el hombre realiza su ser social de modo eminente: su existencia, su ser en el mundo, se torna un ser para el otro. En el amor la existencia ajena es un fin en sí mismo. Ahora bien, la existencia propia también es un fin en sí mismo, no solo como medio para co-estar con el otro, sino porque también es deseable ella misma. Enseguida retomaremos este punto al comparar lo antes visto con la idea que tiene Heidegger sobre la existencia.

Como movimiento hacia los valores más altos, no queda aún dicho si el valor más alto existe efectivamente o no, o si debe existir, pero esto es indiferente. El amor no es una tendencia hacia algo ni busca poner fin a una volición, sino que "(...) es quien hace que, con perfecta continuidad, y en el *curso mismo de su movimiento*, emerja en el objeto el valor más alto en cada caso, como si brotase 'de suyo' de objeto amado mismo, sin actividad ninguna de tendencia por parte del amante (ni siquiera un 'deseo')"¹⁷. El verdadero amor no es una ceguera; por el contrario, abre los ojos del espíritu pues en él se ostentan los valores más altos de lo amado, "(...) hace *verlos* y no precisamente 'ciega'"¹⁸. Se trata entonces de un movimiento en el cual emerge el valor más alto del objeto; así pues, no se trata de determinar la existencia de lo valioso, sino que dicha existencia valiosa se ostenta. Buscar la existencia de valores más altos en la otra persona solo demuestra la falta de amor, pues quien ama ve las faltas del objeto amado pero lo ama con dichas faltas. El que ama no quiere modificar lo amado o, lo que es lo mismo, amamos los objetos tal y como son.

§ 2. La disposición afectiva y el amor a la existencia del otro

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 233.

¹⁷ *Ibid.*, p. 221.

¹⁸ *Ibid.*, p. 222.

“El amor se dirige al ‘ser más alto de un valor’”¹⁹, esto es, a la existencia de la persona amada, fuente de alegrías y pesares. Para precisar el sentido del ser persona creo oportuno remitirme al concepto de existencia de Heidegger. Dividiré esta exposición en dos momentos: en el primero, expondré de forma sintética los siguientes aspectos que Heidegger destaca (la existencia está siempre interpretada de antemano; el existir es hablar de sí mismo y a sí mismo; la existencia se abre a sí originariamente como disposición afectiva; la existencia regularmente esquiva lo abierto en el estado de ánimo); en el segundo y utilizando ideas de Levinas y Scheler, discutiré si efectivamente se suele eludir lo abierto en el estado anímico o, más bien, en el estado anímico nos abrimos a nosotros mismos, al mundo y a los otros²⁰.

Un recurso típico de la filosofía al reflexionar sobre lo propio de la existencia humana ha sido remitirse a la célebre formulación dada por Aristóteles, la cual afirma que el hombre es un “ser vivo dotado de razón” o “animal racional”. Siguiendo la estela de Heidegger, mencionando esta fórmula no queda claro ni qué es ser animal ni qué es ser racional. Y resulta menos claro aún qué sea un “animal racional”. En contraposición a este recurso, Heidegger, a partir de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, interpreta el término existencia desde la situación concreta, el *estar aquí*, sin remitirse ni a la tradición aristotélica, como tampoco a la tradición bíblica. A esta situación concreta le llama *facticidad*, el hecho de estar arrojado en un mundo. La situación concreta, sin embargo, tampoco es algo inmediato ni un dato puro. La facticidad del ser humano tiene ya un carácter social e histórico. La situación concreta del ser humano es ya una interpretación constituida personal, social e históricamente.

Por otro lado, según Heidegger, “el existir (...) habla de sí mismo y a sí mismo, es decir, se hace a sí mismo presente ante sí y se mantiene en esa presencia”²¹. El hablar es el decir algo, la capacidad discursiva. Solo porque puedo decir algo me puedo hacer presente a los demás, puedo aparecer en un mundo social; de la misma manera, solo en la medida en que soy capaz de construir una narración, ya no sobre los otros, sino sobre mí mismo, puedo tener una existencia individual o identidad. En el § 7 de *Ser y tiempo* se define al *Logos* como “(...) hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”²². Hablar es siempre tematizar algo; es decir, cuando hablo manifiesto una opinión sobre algo que puedo ser yo mismo, los demás o los objetos en el

19 *Loc. cit.*

20 Para mayor detalle sobre este tema puede consultarse: Gabás, Raúl, “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martín Heidegger”, en: *Enrahonar*, nº 34 (2002), pp. 31-46.

21 Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 103.

22 Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2009, p. 51.

mundo. Aquello de lo que se habla es el asunto, que es lo que se hace patente o se ostenta al hablar. Ahora bien, al hablar también se manifiesta la persona como aquel que habla. Cuando uno habla de sí mismo a sí mismo se produce una auto-manifestación, puesto que el yo es el tema del que se habla.

El habla, en cierto modo, es condición del existir. Existir no es simplemente ser como los objetos de la naturaleza, sino tener una relación con la propia existencia. En el caso del ser humano, esta relación se da en la medida en que uno es capaz de tomar su propia existencia como tema en su hablar. De ahí que, cuando uno habla sobre sí mismo, aparece como la persona que habla. En ese sentido el habla es la condición de ser un *sí mismo* y cómo comprendemos que existir es estar siempre interpretado de antemano. Heidegger añade que la disposición afectiva es lo que abre al existente a su ser sí mismo. Recordemos que en el habla el existir se hace presente para sí; ahora, en cambio, afirma que “en el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”²³. ¿Son acaso el habla y la disposición afectiva equivalentes?

El habla presupone la disposición afectiva. Podemos decir que por medio del habla nuestros afectos se hacen visibles: solo porque hablamos de ellos podemos vérnoslos con estos. El que no habla sobre sus afectos los reprime. Los afectos del reprimido son pero no existen. Heidegger piensa que la existencia se da de forma originaria en la disposición afectiva. Esta es lo más común y corriente en la vida cotidiana, pues en toda situación y en todo momento el ser humano está con un determinado humor, tiene un determinado estado de ánimo. La persona vive así sin percatarse de que es un existente precisamente porque tiene tales estados de ánimo. Que en un solo día haya en una persona una variedad inmensa de estados de ánimo (alegría, tristeza, serenidad, calma, etcétera) solo prueba que el *Dasein* ya está anímicamente templado²⁴. El estado de ánimo no es una decisión; esto es evidente porque, por más autoayuda que se consulte, uno no elige estar contento o triste. Así, propiamente, no se tiene o se posee un estado de ánimo sino que se está con un estado de ánimo tal o cual; por ello, en el estado de ánimo uno “queda puesto ante su ser en cuanto Ahí”²⁵.

Que yo exista para mí no es una consecuencia de que yo piense, sino de que tenga un estado de ánimo. Hablar es también responder a la disposición afectiva, y tanto el habla mienta aquello de lo que se habla como la disposición afectiva mienta aquello que es sentido. La diferencia reside en que el habla tematiza lo dicho, cosa que no

23 *Ibid.*, p. 154.

24 *Cfr. ibid.*, p. 153.

25 *Ibid.*, p. 154.

ocurre necesariamente en la disposición afectiva. En todo caso, ambos se refieren a una facticidad (el yo, el mundo y los otros) en la medida en que me concierne. Quisiera concluir este excursus sobre la existencia en Heidegger con una cita que nos permitirá hacer un contrapunto con Scheler: “Por lo regular, el *Dasein* esquiva, de un modo *óntico*-existente, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista *ontológico*-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, se desvela el *Dasein* en su estar entregado al Ahí. En el mismo esquivar, *está abierto el Ahí*”²⁶.

Antes de todo conocimiento y toda volición, el mundo se abre primordialmente a través de la afección, en la cual el yo aparece junto con el mundo y con los otros²⁷. Heidegger reconoce esta apertura fundamental del mundo en los afectos, aun cuando afirma que el yo esquiva lo que se abre a través del estado de ánimo, su propio yo, los otros y el mundo. En efecto, el que está inmerso en su vida no toma en consideración que aparece él mismo como un existente o *sí mismo* en sus estados de ánimo; tampoco nota que estos están referidos a la existencia de las otras personas. En una actitud natural no tomamos en cuenta el ser abierto por los estados de ánimo. Considero, sin embargo, que hay un error en este modo de ver los estados de ánimo porque pienso que por lo general no eludimos lo abierto en el estado de ánimo, sino que estamos volcados o atentos hacia lo abierto en estos. Por ejemplo, el disfrute abre a su objeto, pues se está atento al objeto del disfrute y no a uno mismo en tanto que disfruta. El *sí mismo* permanece anónimo o no tematizado en el disfrute. Más bien, solo cuando se esquiva el objeto de disfrute o, de igual modo, cuando aparece algo doloroso, aparece el *sí mismo* como aquel que padece los estados anímicos.

La descripción que Heidegger hace de la disposición afectiva refiere fundamentalmente al advenimiento de la propia existencia, el *sí mismo*, cuando lo natural de la disposición afectiva parece ser el reconocimiento de la existencia ajena. Al respecto, Gabás sostiene que “en Heidegger, las afecciones son una manifestación de la temporalidad que acontece. En cambio, para Scheler, los sentimientos apuntan a estratos ontológicos que no son puramente temporales. Por ejemplo, (...) la persona es superior al tiempo y a la historia”²⁸. Así pues, ambos coinciden en que hay una apertura fundamental en el existente por medio de los afectos; sin embargo, el afecto revela para Scheler a la persona que, a pesar que es un ser temporal, no se reduce al tiempo.

Otra diferencia fundamental es que para Scheler el amor tiene una función de apertura tanto teórica como práctica en relación con el

26 *Loc. cit.*

27 *Cfr. Gabás, Raúl, op. cit., p. 38.*

28 *Ibid., p. 42.* Cita modificada por el autor.

mundo y los otros²⁹. Habíamos visto que el amor se refiere al ser personal del otro; es decir, es una afirmación no del *sí mismo* sino de la existencia ajena. Así como hablar de sí a sí mismo es lo que permite la afirmación de la existencia propia, el amor afirma la existencia ajena. Scheler, como afirma Gabás, se mantiene en el horizonte de la intencionalidad husserliana³⁰ ya que el acto de amar refiere a algo objetivo. Sin embargo, su objetivo no está necesariamente determinado de forma teórica. La propia filosofía mantiene una actitud teórica con su objeto solo porque es amor al saber. La relación con el otro, en cambio, tiende hacia el bien porque la existencia del otro se abre como lo valioso en sí mismo. Nada de esto se encuentra en el planteamiento del problema que hace Heidegger porque, en él, el movimiento de la afección va hacia o se aleja del ser sí mismo³¹. De ahí que autores como Levinas hayan afirmado que la filosofía de Heidegger es una filosofía de la soledad: “Al plantear el problema de la ontología, en la que con razón ve lo esencial de su obra, Heidegger ha subordinado la verdad óptica que se dirige a lo otro, a una cuestión ontológica que se plantea en el seno de lo Mismo, de ese sí mismo que, por su existencia, tiene una relación con el ser que es su ser. Esta relación con el ser es la verdadera interioridad original. La filosofía de Heidegger es, pues, un intento de poner a la persona como lugar donde se lleva a cabo la comprensión del ser (...), dicha filosofía descubre la nada sobre la cual descansa, lo que también significa que no descansa sobre ninguna cosa salvo sobre sí. Honores que nuestra indigencia sostiene; sin triunfo ni recompensa. De este modo, la ontología de Heidegger adquiere sus rasgos más trágicos y se convierte en el testimonio de una época y de un mundo que quizá mañana sea posible superar”³².

Para Levinas es necesario que la filosofía deje de pensar la relación con los otros en términos de conocimiento. Al comprometerse con la reflexión, la filosofía ha caído en el error de comprender todas las relaciones entre los entes dentro las estructuras del ser o, lo que es lo mismo, confundir la metafísica con la ontología. Levinas se pregunta: “¿Cómo podría en principio la *relación* con el *ente* ser otra cosa que su *comprensión* como ente, el hecho de dejarlo libremente en cuanto ente? Excepto en el caso de los otros. Nuestra relación con otro consiste precisamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras de ser distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal”³³.

29 Cfr. *loc. cit.*

30 Cfr. *ibid.*, p. 44.

31 Cfr. *ibid.*, p. 45.

32 Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, traducción de Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis, 2005, p. 138.

Nuestro interés es examinar cómo esta apertura al otro se da en el amor; seguimos el itinerario de Levinas en la medida en que creemos que sentimientos como el amor son anteriores a la relación con el otro planteada desde la ontología. Para terminar, quisiera tomar nota de qué significa según Scheler que la persona se nos dé en el amor. Scheler sostiene que aunque sea la manera más personal de comportarse, el amor es un comportamiento referido a algo objetivo, ya que en él salimos de nuestra propia interioridad (intereses, deseos e ideas) sin que, no obstante, la persona sea dada como objeto: “ni en el amor, ni en otros genuinos ‘actos’, aunque sean ‘actos de conocimiento’, es posible objetivar personas’. Persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el ‘saber’, sino que es vivida individualmente”³⁴.

Vemos que el objeto se da en actitud teórica, mientras que la persona en actitud valorativa. “Siempre que ‘objetivamos’ a un ser humano, se nos escurre su persona de la mano y solo queda su mera máscara”³⁵. Podría decirse que los actos expresivos inmediatos también manifiestan al otro en cuanto tal. Scheler, de hecho, afirma que estos manifiestan al yo ajeno. Yo puedo reconocer el dolor que siente el otro al verlo sufrir. Incluso, con cierto adiestramiento, soy capaz de ver que el otro finge su dolor. Al respecto, Zahavi sostiene que “en el plano fenomenológico, cuando veo la acción o el gesto del otro, veo (*percibo directamente*) la acción o el gesto como significativo. Veo la alegría o veo la ira, o veo la intención en el rostro o en la postura o en el gesto de la acción. Lo veo; no tengo que simularla. Y veo inmediatamente que es *su* acción, su gesto, su emoción o intención, y sería muy raro que estuviera en una situación en que pudiera confundirla con la mía”³⁶.

Por otra parte, en la persona pueden amarse valores no morales como el intelecto o su talento artístico. Pero esto es distinto que amar a una persona. De hecho, puedo amar el talento artístico de alguien que odie, como le sucedía a Nietzsche con Wagner. Sin embargo, la persona, como aquello que es valioso y alto, que se torna el eje de mi propia existencia, solo se da en el amor. Puede decirse entonces que el amor conduce a la intersubjetividad primaria, precisamente porque en él aparece la existencia como ser-para el otro. Como valor más alto, y condición de los demás valores, la existencia del otro es lo deseado del amor. Recordemos que no es una existencia determinada teóricamente, sino que existe en la medida en que me concierne. Es en este sentido primario e inmediato como hay una apertura inicial al otro en el amor.

33 Levinas, Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otros*, traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, 1993, p. 17.

34 Scheler, Max, *op. cit.*, p. 232.

35 *Ibid.*, p. 233.

36 Gallagher, Shaun y Dan Zahavi, *op. cit.*, p. 266.

