



ANALÍTICA DEL AMOR

Entrevista de Juan Cruz Cruz con Leonardo Polo*

1. *¿Qué es el amor y en qué se diferencia de los actos de la inteligencia?*

El amor es una afirmación del otro, del ser del otro. Pero no una afirmación mostrada; pues el amor tiene un cierto carácter de *autorrevelación*. Es lo que le ocurre en general a todos los actos de la voluntad, en cuanto que se diferencian de las operaciones cognoscitivas. Necesitan estar constituidos por una facultad o capacidad menos fuerte (la noción de facultad no me convence mucho, pero no voy a entrar en este asunto). La diferencia está en que los actos de la voluntad no los puede constituir la voluntad sola, sino que tienen que ser integrados por la persona, por el yo.

En realidad, la voluntad es *curva*: tiene dos direcciones. Una dirección es propia del acto mismo: es la "intención sobre"...; en este sentido se puede definir el amor como una actividad culminante de la voluntad. Intencionalmente es el intento de incrementar la razón de otro en el ser.

¿La razón de ser del otro?

No, la razón de otro en el ser. El amor trata de poner al otro en el ser.

2. *¿Y cuál es la segunda dirección de la voluntad, en cuya virtud puede decirse que la voluntad es curva?*

Es la comparecencia de la persona. Se trata de una especie de verificación del yo mismo, de la persona. Es el yo el que se lanza hacia el otro.

3. *¿Por qué dices, en este respecto, que la facultad de la voluntad es menos fuerte que la cognoscitiva?*

Porque es menos autosuficiente.

4. *Esa falta de autosuficiencia, ¿a qué se refiere en concreto?*

Pues a la capacidad de ejercer sus propios actos. Cuando yo pienso, el yo no es constituyente de eso. Cuando yo quiero, el yo tiene que constituir al querido; y si no

forma parte del quiero, el quiero no es. Esto lo explico, desde hace años, con un ejemplito: “yo escribo con la pluma”. Si yo no me acepto como el que escribe con la pluma, no hay acto de escribir, no hay escritura. Se trata de “ponerse” escribiendo: ese ponerse comporta libertad; implica autodominio y el hecho de acceder a ser uno mismo como escribiente. De manera que todo acto voluntario es una autodesvelación; a diferencia de lo que pasa con los actos de la inteligencia, los cuales no son autodesvelantes del todo.

5. *¿Entonces, los actos cognoscitivos son desvelantes de la realidad, o sea, heterodesvelantes?*

El acto cognoscitivo es una actividad asimilativa que se hace *post facta*. La mesa conocida no está constituida ni por el yo ni por el mismo acto de pensar la mesa.

6. *¿Eso tiene que ver con la tesis, a veces atribuida a la filosofía clásica, de que el conocimiento es una pasividad transcendental, mientras que la voluntad sería una actividad transcendental?*

Yo no diría que el conocimiento es una pasividad transcendental, sino que es asimilativo, tiene su propia dinámica; pero asume la función de *similitudo* o *ratio similitudinis*, a diferencia del acto de la voluntad que es *ratio alterius*. De un lado, *intentio asimilativa*; de otro, *intentio alterativa*. Esto se aprecia en lo que el mismo Santo Tomás dice a propósito de la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo: si el Espíritu Santo fuese también asimilativo, sería un segundo Hijo. Si se quiere hacer una teología trinitaria, la *intentio voluntatis* ha de ser distinguida de una *intentio intellectualis*, la cual hace suyo algo, mientras que la *intentio voluntatis* está en lo otro, transmigra hacia el otro. Esto comporta que el “yo pensado no piensa” –según la fórmula que repito desde hace muchos años–, mientras que el “yo queriente quiere”, el yo es queriente al querer. Y ese carácter es imprescindible para que haya amor. Precisamente porque el yo está en el acto voluntario, éste puede abrirse al otro. En cambio, como el yo no está en el acto intelectual, lo que hace es asimilar lo otro, traer a sí mismo lo otro: eso es conocer, a diferencia de amar. Precisamente por eso, en la voluntad hay algo así como la creación de una verdad.

7. *¿Es que la voluntad es creadora, y creadora nada menos que de una verdad?*

Hay una verdad en la voluntad, que sólo se da si se da el acto voluntario. Y en este sentido también hay una manifestación personal.

8. *¿Quiere esto decir que el amor crea al otro en cierta manera?*

Sí. Si en el amor no hay la razón de otro, tampoco sería posible la razón de bien. Pero la razón de bien, a mi modo de ver, es secundaria, porque el auténtico transcendental es el amar. El bien depende del amar, y no viceversa. Y por eso podría decirse que en Dios la voluntad no es difusiva, sino efusiva.

9. *¿Qué diferencia hay entre difusión y efusión?*

La difusión es como una degradación; la efusión es incrementativa. Cuando los antiguos decían que *bonum est diffusivum sui*, estaban pensando en que el bien «da de sí», pero este «dar de sí» deriva del bien y es inferior al bien, va hacia abajo. En cambio, el amor es incrementativo; y en este sentido es efusivo.

10. *Volvamos a la verdad de la voluntad.*

Hay una verdad en la voluntad, que es propiamente un “verdadar” de la voluntad y que es exclusivo de ella. Si no existiera voluntad, faltaría un tipo de verdad: es esa verdad según la cual –y para que exista el acto voluntario– el yo se manifiesta y se efunde. El acto voluntario está constituido por el yo, y por eso puede conducir más allá de sí, puede apuntar al otro.

11. *Cuando antes, en el ejemplo de “yo escribo con la pluma”, decías que el yo se manifestaba, ¿pretendías delimitar el grado de la manifestación del yo?*

No. Cuando antes decía que había una *circulatio* en la que el yo está en el escribir., estaba pensando en que la manifestación del yo en el escribir es una manifestación muy pequeña, casi ínfima. Hay una jerarquía del amor. Y hay que llamar propiamente amor al analogado principal de esa automanifestación: al dirigido a un ser que cumpla la condición de grandeza e inagotabilidad.

La libertad es donalidad, gratuidad. Y no se define adecuadamente por la simple *libertas electionis*. La medida de la libertad no está en la indiferencia, sino en la diferencia, en el requerimiento exigido por la altitud de la persona o del ser al que se refiere.

12. *Has hablado de persona y de actos de la voluntad por referencia al amor. ¿Los actos de la persona hay que concentrarlos sólo en el amar, o hay más actos de la persona?*

Hay actos de la persona en los que la persona no comparece y que la persona no tiene que constituir: ella es -por decirlo así- el principio, pero no entra a formar parte de ellos; son los actos translúcidos de la persona, que son los intelectuales: actos transparentes, de transparencia asimilativa, propios del intelecto. En cambio, el querer de la voluntad no es así. El acto voluntario – o la voluntad– es alterativo, en la misma medida en que necesita ser constituido, entrando el yo a formar parte de él. Es, así, efusivo de la persona. Y ocurre que esa efusividad y, por tanto, el verdadar del yo en el acto voluntario es un reconocerse el yo en ese acto.

13. *¿Ese reconocimiento del yo tiene algo que ver con el «cogito, sum» cartesiano?*

No; y además eso estaría así mal enfocado. Tiene que ver, eso sí, con el *volo, sum*, que es capital para nuestro intento. El yo está en el «volo», como una *conditio sine qua*

non. Tampoco tiene que ver este planteamiento con el kantiano. Porque Kant creía que los actos intelectuales que, respecto del objeto, son constituyentes, han de ser constituidos por el yo; y eso es un error. Son los actos de la voluntad los que tienen que ser constituidos por el yo.

14. *También Hegel estuvo dudando, en su juventud, si hacía una filosofía del amor o una filosofía del concepto. Creyó que lo más íntimo del concepto tenía que ir por el lado de razón y no por el lado del amor. ¿En qué relación se encuentra este planteamiento con el tuyo?*

El planteamiento hegeliano tiene un inconveniente. Y es que la subjetividad en Hegel es la "idea"; y, por tanto, queda como fuera del hombre.

15. *Resumiendo: en cierto modo es menos unitiva la voluntad, y en cierto modo es más unitiva. Porque lo conocido está en el acto de conocer; pero el acto de querer está en tensión; y de esa manera hay en él una extensión alterizante que permite que el yo tenga que ver con el otro formalmente. ¿Estás de acuerdo con este resumen?*

Completamente.

16. *Esta autorrevelación que acontece en el amor, según has expuesto, ¿es también una autorrealización? Pregunto esto porque hay teorías –como la expuesta por Nygren en su libro «Eros y Ágape»– que adscriben dos funciones al amor: una, basada en la pobreza del amante, el eros, que busca enriquecerse en el otro, en el amado; y otra, ágape, que pretende enriquecer al otro, al amante, a costa del vaciamiento del amante.*

Siempre hay autorrealización. Hay una conciencia *in fieri* o *in actu exercito* y una conciencia *in actu signato*, por decirlo con la filosofía clásica. La conciencia reflexiva es intelectual; pero la conciencia realizante, *in actu exercito*, es de la voluntad.

La conciencia *in actu signato*, o la conciencia intelectual, es una conciencia que no es realizante. Y cuando uno conoce, no *hace* nada: el fuego pensado no quema, decían los clásicos. Del mismo modo, el yo pensado no piensa. En cambio, el yo queriente quiere; y hay ahí un doble aspecto: sin querer, no puede darse el yo queriente; pero sin el yo queriente, no puede darse el querer. Hay una especie de reciprocidad.

17. *Desde esta autorrevelación, que según dices es también una autorrealización gradual, ¿puede explicarse la tesis clásica de que la causa del amor es una especie de consonancia, de conveniencia del amante con el amado? ¿Qué tipo de conveniencia podría ser esa?*

Es una conveniencia que al final se da en todos los órdenes. Porque, aunque en el orden de potencias o facultades, la inteligencia se pueda considerar como distinta de la voluntad, en la persona no lo es. La persona en tanto que amante es intelectual, y en tanto que intelectual es amante. En la persona hay una conversión de

transcendentales: transcendentales personales o antropológicos, claro está, que son el amar y el inteligir; no la verdad y el bien, que son transcendentales metafísicos.

18. *¿Y qué es lo característico de la persona que justifique o explique el amor?*

Lo característico de la persona es el *coexistir*. La persona nunca está aislada. Una persona única es un absurdo. Persona significa siempre *bi-persona*. Pero en el hombre este rasgo no acaba nunca de realizarse. La coexistencia, cuando se trata de personas humanas, no es exhaustiva. El hombre es incapaz de alterizar completamente a los demás o de alterizarse completamente respecto de ellos. Lo cual no significa en modo alguno una confusión o un proceso difuso, sino que no hay un desarrollo entero. Donde se desarrolla completamente el hombre, en su carácter coexistencial, es con Dios. Dios es, visto desde el ser humano, como el absolutamente "otro", máximamente distinto; porque es absolutamente coexistencial. El hombre se conoce totalmente a sí mismo sólo en el amor de Dios.

19. *Volvamos a la tesis, antes mantenida, de que hay una verdad propia de la voluntad. ¿Cómo puedes explicar eso?*

De modo parecido a como se explica el conocimiento de la virtud: sólo se conoce la virtud allí donde está la virtud; la virtud no se aprende en los libros, sino en el hombre virtuoso. Lo mismo pasa en la voluntad: la voluntad sólo se conoce en tanto que «verdadea». Tiene una verdad que, sin ella misma, no se daría en modo alguno. Esa verdad, que también es conocida, se ejerce según la voluntad. Un conocimiento puramente abstracto de la voluntad carece de sentido. Es posible un conocimiento abstracto de la "mesa" o de los entes materiales, pero no un conocimiento abstracto de la voluntad. Porque a la voluntad sólo la conozco como «lo voluntario». Y lo voluntario arranca del *simplex velle*, de la *voluntas ut natura*, Propiamente hablando no existe «la voluntad», sino «lo voluntario». Porque desde el principio la voluntad es *simplex velle*.

El conocimiento del primer imperativo moral radical es un conocimiento *sui generis*, llamado sindéresis. Y ese imperativo es el «quiere»: no el «haz el bien y evita el mal», sino «quiere»; porque lo propio de la voluntad es querer. La inteligencia puede decir a la voluntad «quiere»; pero la voluntad no puede querer sin el yo, sin el «yo quiero». Tal es el primer imperativo que se le dirige a la voluntad y que, por así decir, comporta que el yo se ponga en marcha, o que el yo acuda para cumplir el requerimiento.

20. *¿Quieres decir que la inteligencia es la «causa» del amor? ¿No habían dicho los clásicos que la causa del amor es la «similitudo», la conveniencia del amado con el amante, siendo la inteligencia sólo con-causa, porque la «similitudo» requiere ser conocida para que cause?*

El factor intelectual funciona, en el caso del amor, como un imperativo y no como un disparador. Pero el imperativo no puede cumplirse sin la voluntad. "Quiere", dice el

imperativo oriundo de la inteligencia; pero si “yo no quiero”, todo queda inane. El imperativo le pide algo a la voluntad; pero, si el yo no accede, si el yo no se presta a integrar, el *velle* no tiene lugar.

21. *¿Hay una jerarquía en el amor?*

Si. Los límites o grados del amor no los establece la voluntad, sino su objeto. La jerarquía del amor la da la *cantidad* de «otro» que es posible. Me explico. Si yo quiero beber una cerveza, por rica que sea, no puedo poner suficiente cantidad de «otro»; porque la cerveza –o cualquier otra cosa parecida– es muy poca cosa. La libertad se mide por la importancia de la realidad a la que apunta. Los grados de la libertad –y análogamente, del amor– tienen su escala en aquello para lo cual la empleamos. Quien pretenda agotar su libertad en la elección que puede hacer entre cerveza alemana y cerveza española, está abocado al fracaso. Lo que frustra la libertad es la ausencia de un referente adecuado. Incluso, si solo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical. Yo no puedo amar más de lo que algo permite ser amado.

22. *Decía Sartre que “el infierno son los otros”, No hay, en esta postura, posibilidad de amor como afirmación del otro. Mi libertad irrestricta sería una libertad de nada; y el otro sería también negativo. Estimo que, comparada con tu postura, la de Sartre es un error. ¿En qué sentido funciona el otro, según tu visión, en la existencia de mi libertad y de mi amor?*

Lo que justifica nuestra situación de hombres libres es la realidad a la que nos abrimos. Por eso, si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir: la libertad es una prueba de la existencia de Dios. Pues la libertad radical se refiere al ser sin restricción. Para querer exhaustivamente, lo querido tiene que ser suficientemente real. Por eso, la libertad no es independencia: si así fuere, su ejercicio sería vano. Tampoco la libertad puede ejercerse sin réplica, pues depende de aquello de lo que depende la intensidad de que yo sea. Y ese referente máximo es claramente Dios. Y Dios, por eso mismo, no puede ser una inmensa mole cerrada y sin conexión hacia mí; yo también estaría cerrado hacia Dios y no sería libre. Mi libertad es también una prueba de la personalidad de los demás hombres. Si yo tratara sólo con cosas, y no con personas, tampoco podría ser libre. Una libertad sin personas alrededor no sólo es angustiada, sino que se desvanece de suyo.

23. *¿Y el amor entre dos seres humanos de distinto sexo?*

Aunque muchos se empeñen, un varón y una mujer no tienen suficiente entidad para que uno agote al otro. Sin embargo, el amor que se tienen es personal, y eso es mucho más que amar una cosa. Que un varón ame a una mujer como una cosa, en realidad no la ama: habría una falta de lucidez y de verdad en el amor.

24. *¿Un varón puede amar «totalmente» a una mujer, y viceversa?*

Totalmente es imposible. También el famoso «amor platónico» a una mujer es una quimera. No tiene sentido que un varón idolatre a una mujer, y viceversa. Porque ni el uno ni la otra dan para tanto.

25. *¿Qué sentido tiene entonces el amor entre varón y mujer?*

Un sentido simbólico. Por eso es un sacramento. O sea, la elevación del matrimonio a sacramento no es un capricho o veleidad, sino que responde a su estricta realidad. El matrimonio se realiza estrictamente en la medida en que es sacramento. El matrimonio no es tanto forma de la autorrealización del hombre, cuanto símbolo de la unión «donal», la unión más alta que puede tener el hombre con la realidad. Por eso el amor entre esposos va más allá de la especie. Yo suelo decir que el hombre no está finalizado por su especie, que es la misión que tienen los animales. De modo que la relación del varón con la mujer (y viceversa) es amorosa. De ahí se sigue la exigencia de unión íntima, permanente y creadora: creación del otro en el amor, no en la fuerza de la estricta especie. Desde luego, el amor entre esposos tiene que estar abierto a la generación; pero esa apertura a la generación forma parte del carácter de «otro»: y lo «otro» propiamente hablando es el hijo. Por eso, la donación entre varón y mujer no se consume en sí misma, sino que queda abierta a una realidad, a la que ambos dan principio, pero cuya constitución exige la intervención divina.

26. *¿Significan lo mismo enamoramiento y amor? Porque, según es usual oír, el enamoramiento es una etapa de obnubilamiento que debe dar paso a la claridad del amor.*

Significan lo mismo. Y, para el caso de tu pregunta, conviene antes saber hasta qué punto puede un varón amar a una mujer, y viceversa. El enamoramiento significa descubrir que el otro (o la otra) es necesario. El enamoramiento tiene el carácter de un acontecimiento en forma de encuentro, en el cual se cae en la situación de enamorado. Esta situación de enamorado es querida y, al mismo tiempo, remite a la otra persona como necesaria: no puedo pasarme sin ella. Cuando alguien está enamorado de una mujer es que no puede pasarse sin «esa» (casarse por dinero o por motivos sociales está fuera de cuestión aquí). Lo propio de un hombre y de una mujer es el enamoramiento: su amor es «enamorado» o no es amor. El «amor platónico» entre varón y mujer es una mística de la vanidad del amor. Enamorarse de una mujer es darse cuenta de que uno no puede pasarse sin ella. En una vieja canción, se relata el enamoramiento de un varón: la otra se da cuenta y se ríe; pero se ríe con una risa que refleja o da cuenta de que el otro se estaba enamorando de ella. Lo característico del enamoramiento es su “eventualidad imprevista”: se cae en el amor. No es un acontecimiento deliberado, surgido por las vueltas que el varón, por ejemplo, le da en su cabeza a la presencia de la mujer. Se trata de un acontecimiento curiosísimo y que tiene lugar instantáneamente: es un descubrimiento fulgurante. En un momento, uno

dice: ésta o ninguna. Por eso no es “genérico”, ya no es «la hembra de la especie», sino que es «ésta»; y «ésta» como realidad personal.

27. *¿Y cuando la otra dice que no, que naranjas de la china?¿Cómo puede haber un amor no correspondido?*

Ahí está el intrínquilis del asunto. Un amor no correspondido es un monstruo metafísico. Y sin embargo el amor existe. Existe un amante que nunca deja de amar.

28. *El hecho de las «calabazas» hace que el sujeto se remita a sí mismo, para enseguida ponerse en tensión para buscar otra (u otro).*

No. No puede ser otra. Tiene que ser Dios.

29. *El primer fracaso del enamoramiento, ¿ha de llevar aparejado el dejar de seguir buscando a la otra?*

Si el enamoramiento es suficientemente fuerte, «ésta o ninguna». Y como el monstruo de la no-correspondencia es el monstruo por excelencia, eso marca un camino en su vida. Si no es ésta (o éste), *ergo Deus*.

30. *En este caso, eliminas totalmente la consideración del «género» en el acto amoroso.*

Yo diría, más bien, que se elimina lo genérico. Por eso, incluso el acto sexual es un acto espiritual, por estar impregnado de enamoramiento. Y si no lo está, es una cosa aburrida, a pesar de lo que digan algunos. Lo maravilloso es el enamoramiento en el acto sexual; y por eso, dicho acto está lleno de respeto: el acto sexual es casto. Y es casto, por ser radicalmente voluntario en sí mismo. A pesar de su vinculación al sexo, no de deja de ser voluntario: el uno piensa en la otra, y viceversa. Uno no está pensando en uno mismo, ni en su incremento de placer.

31. *¿Qué diferencia habría entonces entre amistad y amor?*

En la amistad se da el intercambio de bienes. El amigo es aquél con el que se intercambian bienes, como dijo Aristóteles. El intercambio de bienes que no tiene lugar en el acto sexual informado por el enamoramiento puede tenerlo en el «diálogo». El diálogo pertenece al amor. El diálogo es el reconocimiento de una relación recíproca.

32. *¿Cómo distinguirías tú el «diálogo» del «consenso»?*

En el consenso las dos partes ceden algo para llegar a un acuerdo. El regateo es propio del consenso, pero no del diálogo.

Pero el diálogo es un asunto que la humanidad tiene pendiente. Porque, en la relación entre seres humanos, hemos pasado de la esclavitud a la relación entre el capital y el salario. Esa es la fórmula moderna que a Locke se le ocurrió. Locke dijo que hay hombres que no pueden ser propietarios, y como no pueden ser propietarios, la

única manera que tienen de subsistir es ser asalariados de otro. Pero ese otro no es un sujeto, sino la constitución de una masa de capital. El dinero es el vinculante. Así es como se desinstitucionaliza completamente la vida económica.

Hay diálogo, en cambio, cuando hay un proyecto común; y ese proyecto común es querido por las dos partes.

Si mandar significa ordenar que el otro haga lo que yo quiero, pueden ocurrir dos cosas: que el otro haga lo que yo quiero, porque no tiene más remedio o por una gratificación externa; o que haga lo que yo quiero, porque él también lo quiere. Y entonces hay diálogo. Debe darse ese diálogo, y la amistad, entre el trabajador y el empresario. Y para eso hace falta que el trabajador no sea un mero asalariado: ha de formar parte de la institución.

Otro caso de falta de diálogo es el personalismo: el no darse cuenta de que se forma parte de una institución.

En el diálogo, la tarea común es superespecífica: no es una finalización por la especie, sino una finalización por la tarea. Una tarea puede ser el invento de uno o de unas cuantas, pero que otros la hacen suya. Eso se llama el liderazgo.

33. Para empalmar lo que acabas de decir con el tema de esta entrevista: ¿puede decirse que el matrimonio es un liderazgo compartido?

Desde luego. Y es, de este modo, la forma de empresa primaria. Los dos cónyuges están de acuerdo en desarrollar un proyecto. El enamoramiento desemboca en el proyecto. Ese proyecto surgido del enamoramiento no es binario (el «contigo pan y cebolla»), sino que lleva consigo la prole y su cuidado.

34. Ya que hemos llevado el tema del amor al campo del proyecto, ¿podría decirse que hay proyectos completamente absorbentes, o que nos lleve a amarlos exclusivamente?

Ningún proyecto, por importante que sea, es completamente absorbente. Por ejemplo, eso de “casarse con la empresa” no tiene sentido. Puedo compartir el proyecto, no «consensualizo» el proyecto. Ahora bien, en cualquier caso, es “un” proyecto; no agota todos mis proyectos. Yo no puedo encauzar mi querer enteramente por ahí. Yo no me puedo reconocer enteramente ahí. Y vuelvo a indicar que la única clave de bóveda de este asunto es Dios; pues sólo en Él se puede uno reconocer enteramente. En el amor de Dios uno se reconoce por completo, supuesto que el amor de Dios sea, en esta vida, un gran proyecto. En la otra vida será un desvelamiento completo: es el “conoceréis como sois conocidos”, del que habla San Pablo. O sea, conoceremos como Dios nos conoce y conoceremos a Dios como El nos conoce.

35. Esa verdad que es el conocerse, ¿se puede dar sin el amor?

De ninguna manera. Esa verdad tiene que ser aportada a través de la voluntad, o del querer, o del amor. Y en este sentido me gusta indicar el factor de comunidad: cuando hay enamoramiento, sea en el nivel que sea (enamoramiento de un proyecto o de una

mujer), entonces hay comunidad, porque hay correspondencia. Pero eso no comporta una especie de transmigración anímica. En definitiva, los dos (o los mil) quieren lo mismo. La amistad, decía Aristóteles, es comunitaria por ser entre iguales, o sea, entre hombres libres (ahí es epocal el prejuicio de la esclavitud y no vulnera en sustancia lo expresado).

36. *Si todo amor es enamoramiento, queda bastante comprometida la relación entre varón y mujer. ¿Puede darse amistad auténtica entre uno y otra?*

Este es un asunto delicado, en el que se pasa de la teoría a la práctica y de lo ontológico y ético a lo psicológico. El enamoramiento se prolonga en el proyecto; y el proyecto es común. Común, en el sentido de que los dos lo compartan; aunque la psicología de los sexos lo haga sumamente difícil. Que esto pueda llegar a buen puerto dependerá del equilibrio psicológico, de los hábitos de relación y de un sinfín de pormenores, en los que naturalmente no vamos a entrar. Más difícil todavía es la amistad entre mujeres. Las causas de esto se me escapan.

37. *El enamoramiento en que se cae hay que mantenerlo durante toda la vida. ¿Qué exige este mantenimiento del amor?*

Exige lealtad y fidelidad.

38. *¿Acaso lealtad y fidelidad no significan lo mismo?*

No. No es lo mismo ser leal que ser fiel. La lealtad es acatamiento y cumplimiento de las cosas. La fidelidad es acatamiento y cumplimiento de las personas. Por la lealtad hacemos las cosas bien. Por la fidelidad afirmamos y promovemos bien a la persona en el ser.

39. *¿Pero el otro, por su dimensión corporal y finita, podría entenderse también como cosa, a la que habríamos de ser leales?*

Hay ciertamente una relación al otro como cosa y una relación al otro como persona. Querer una cosa es querer hacer algo con ella. Mas querer una persona es querer que ella sea. Esta distinción tiene que ver con la doctrina de Aristóteles sobre las actividades de *poiein* y *praxis*, traducidas después como producción y acción. La acción, referida prioritariamente a personas, proporciona virtudes y desemboca en la política.

40. *¿Estás entonces de acuerdo con la doctrina aristotélica del “poiein”, de la producción, de modo que ésta sea la clave de la lealtad con las cosas?*

No del todo. Porque Aristóteles vincula la producción o *poiein* a las “necesidades” vitales, pero no la integra en el crecimiento humano. Hay que integrar el trabajo, entendido como crecimiento humano, en el *poiein*. De ahí se llena de sentido la lealtad a las cosas: porque la primera misión del hombre no es tanto “transformar el mundo

para llenar sus necesidades”, cuanto perfeccionar el mundo, llevarlo a su plenitud ontológica y moral.

41. *¿Te distancias en esto de la doctrina marxista acerca del trabajo?*

Marx ha visto bien que el trabajo se refiere al incremento de la humanidad en el mismo hombre; pero ha vinculado exageradamente ese incremento al cumplimiento de las necesidades vitales, biológicas. Lo decisivo no es la necesidad que se debe llenar, sino la perfección objetiva del mundo que se debe cumplir.

42. *¿Cómo explicas entonces la misión de amor o lealtad que, referido a todas las cosas creadas, propone Dios al hombre en el Paraíso, según el relato del Génesis?*

Dios crea al hombre para perfeccionar el universo. En el Paraíso tiene Adán solamente la “ciencia del bien”, pero no la “ciencia del bien y del mal”. Esta última aparece en el momento de la caída y de la expulsión de la primera pareja. La “ciencia del bien y del mal” –en tanto que bien y mal van aquí unidos– es una ciencia inferior, una ciencia de las necesidades, de las imperfecciones, de las oquedades del hombre. Con la “ciencia del bien” el hombre no tiene que corregir el universo: pues eso equivaldría a decir que Dios es torpe y que el hombre tendría que corregirlo. La “ciencia del bien y del mal” es un saber *gnóstico*, el que supone dos principios en el mundo, el del bien y el del mal. Pero el mal acontece en el mundo por la caída del hombre, no antes. Sólo cuando Adán actúa en solitario, al margen de Dios, se convierte en *gnóstico*, en el primer *gnóstico* de la historia filosófica.

Fuera del Paraíso, el esfuerzo creador del hombre está limitado a la superación de las necesidades. Tiene que ver con el bien y el mal: pues el hombre se encuentra con problemas constantemente.

43. *¿Quieres decir que Adán en el Paraíso apenas hacía nada o que estaba radicalmente ocioso, según la visión que Rousseau transmitiera a las interpretaciones de Fichte, Hegel y algunos románticos, incluido también Ortega?*

Lo primero que Adán hace es “poner nombre” a las cosas, que no es tarea mollar. Poner nombre a las cosas equivale a identificarlas en la perfección posible que Dios quiso que tuvieran. El universo es bueno, pero sin acabar de ser todo lo bueno que puede ser: y así lo quiso Dios. Por eso es creado el hombre, para que incremente el bien, no para que inicialmente corrija el mal. Y esa es su vocación actual: porque es su vocación primera y su justificación como criatura.

44. *Por esa lealtad a las cosas creadas, ¿te definirías como un “ecologista”?*

No. Porque el ecologismo tiene una tesis incorrecta, a saber: que las cosas son muy, muy buenas, superferolíticas; por lo tanto, intocables. La lucha ecologista es para remover el mal (cosa loable), mas no para promover el bien; y eso es insuficiente. El deber del hombre es incrementar el bien, y para eso ha de actuar sobre el mundo.

45. *Pasemos ahora al tema de la fidelidad. ¿Acaso el hombre no es una criatura más del universo, a la que se le debe el mismo amor que a los demás seres, o sea, lealtad?*

Cuando el hombre se encuentra con el "otro", se enfrenta con algo que no es ya el universo, con algo "extracósmico".

46. *En ese caso, ¿hay relación de perfeccionamiento con el otro, con la persona?*

Con las personas hay relación de perfeccionamiento. Para que esto sea entendido debo advertir que la idea de una sola persona es un absurdo. El hombre es consustancialmente *dialógico*: primero, porque no *agota* la especie; y segundo porque no está *finalizado* por la especie. El hombre no está entonces hecho sólo para perfeccionar el universo: el hombre es un *plus*, un más, en el universo.

47. *Pero el hombre se encuentra con los demás trabajando, o sea operando, transformando. ¿Tiene algo que ver el trabajo con la lealtad?*

El trabajo tiene que ver con la lealtad y con la fidelidad: porque trabajar es operar con el otro, y esta operatividad dialógica es *institucionalizable*. A través del trabajo manifestamos el amor como lealtad y fidelidad. No se le puede pedir lealtad al puro asalariado, al vinculado a una institución capitalista por la cosificación de su puro esfuerzo físico: ése es un esclavo, y su esclavitud es mucho más dura que la descrita por Aristóteles en su *Política*: porque está reducido a cosa.

La institución humana requiere lealtad. Lealtad, porque desarrolla una actividad que, perfeccionando a las cosas, también se perfecciona como inventiva y creativa. La lealtad es un valor intrínseco de la acción humana: es perfeccionadora, útil, etc.

48. *¿Puede trasladarse esa idea de institución a la familia?*

La familia, como conjunto de personas, es ámbito de la fidelidad. Pero también la familia es una empresa y, en este aspecto, lugar a la vez de lealtad y fidelidad.

49. *Esta situación del hombre con el trabajo, ¿puede aplicarse a la relación del varón con la mujer, y viceversa?*

Se trata de situaciones paralelas. Antes del pecado original, el varón buscaba a la mujer como compañera, y viceversa. Pero después del pecado original, ambos se buscan con descontrol: digamos que tanto el demasiado frío como el demasiado calor son extremos imperfectos para el ser humano: indican un descontrol psicológico. El descontrol de búsqueda es una imperfección vinculada al *status* de hombre caído. Y el espectro de posibles relaciones temporales que de ahí se siguen puede explicar la situación de sometimiento que la mujer ha sufrido históricamente frente al varón. Pero "en el principio no era así".

50. *¿Y explica eso la reivindicación feminista de la «igualación» de los sexos?*

La igualación entre sexos, tal como es reclamada por el feminismo radical, es un absurdo. Ni el varón debe aspirar a ser mujer; ni ésta a ser varón. Hay unos vectores radicales, distintos en el ser de cada uno, que exigen cumplimiento idóneo. Borrar la diferencia es eliminar la riqueza del ser humano.