



La epopeya moderna del amor romántico

Juan José Pérez-Soba

Congreso "Maschio e femmina li creò". Facultad de Teología del Norte de Italia Milán (Italia), 25 de febrero de 2008

“En el principio era la acción.”¹ Esta frase, central y programática en el *Fausto* de Goethe, era claramente la abierta declaración de un nuevo principio, el de una nueva época. Se trata sin duda de la expresión de una cumbre de la modernidad, pero al mismo tiempo supone un cambio muy importante de dirección en la misma.

1. Un intento “moderno”

Si es difícil definir la modernidad², creo que se puede caracterizar en lo que respecta a la antropología, como un cierto despertar a la autoconciencia, un modo nuevo de buscar la propia identidad, ya no en referencia a una comunidad o a una vocación divina, tal como lo planteaba el oráculo de Delfos: “*¡Conócete a ti mismo!*”³, cuanto una forma de centrar de tal modo el conocimiento propio en la conciencia, que una persona se llegue a identificar con el *cogito* a modo de principio⁴.

Es la conclusión del largo camino del *sapere aude*, entendido como una forma de superar el cosmos de ideas recibido por una tradición que ahora se reconoce como imposible de tomar como referente real del conocimiento. El mismo Goethe parece reconocer este primer paso de la modernidad hacia esta forma de acercarse a la subjetividad, en la audaz reformulación que hace Fausto del prólogo del Evangelio de San Juan. Despreciando el Verbo (*Wort*), como algo sin sustancia, pasa a decir: “En el principio era la mente” (*Sinn*)⁵. Está claro que con esta expresión hace alusión a la ruptura entre esta mente que declara original y el mundo cósmico que queda marginado de la fuerza inicial del principio. Es la declaración de este dualismo mente-cosmos, o mejor espíritu-materia, que de algún modo es la versión contraria a la propuesta por el evangelista, pues en él el *Logoj*, como ocurre en todo el pensamiento griego, y también en la tradición de la Sabiduría de Israel, está vinculado con el *kosmoj* de forma inseparable.

Como sucede con todo dualismo, quedarse solo uno de los principios sin más, no es la respuesta adecuada al problema que formula. Si bien parte de dicho dualismo, el espíritu inquieto de Fausto se detiene en un mundo diverso a la mente y por eso despreciable⁶; se pregunta con razón sobre la relación entre la mente originaria y este mundo: “Medita bien el

¹ J.W. GOETHE, *Fausto*, Parte I, Acto único, Escena III, en *Obras Completas, III*, Aguilar, Madrid 1963, 1196.

² Cfr. R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en ID., *Obras de Guardini*, I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 29-120.

³ Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 1; P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vol., Études Augustiniennes, Paris 1974-1975.

⁴ Un principio que influye incluso en el personalismo: cfr. M. NÉDONCELLE, *Explorations personalistes*, Aubier Montaigne, Paris 1970, 43: “On voit comment subsiste entre la phénoménologie et la métaphysique un point de contact: celui du *cogito* (impliquant un *cogitamus*). C’est le point de contact privilégié: nul autre ne peut s’établir sans celui-là.”

⁵ J.W. GOETHE, *Fausto*, cit., 1196.

⁶ Así lo hace explícitamente: J.W. GOETHE, *Fausto*, Parte I, Acto único, Escena I, cit., 1185: “¡He aquí el mundo! ¡Vaya un mundo! ... ¿Y todavía preguntas por qué tu corazón se te encoge triste en el pecho? ¿Por qué un inexplicado pesar te cohibe todo impulso de vida? En vez de esa viva Naturaleza que Dios creó ahí para los hombres, sólo te rodean a ti por todas partes humo y polilla y costillas de animales y fémures de muertas ... ¡Huye! ¡Arriba! ¡Allá a ese ancho mundo!”

primer renglón, de suerte que tu pluma no se precipite. ¿Es, verdad, la mente la que todo lo hace y crea?”⁷ La relación con el mundo sí le interesa a Fausto, es más, forma parte muy especial de su intención principal. Goethe con él quiere presentar el paradigma de científico “moderno”, muy alejado del sabio que quiere conocer el mundo para interpretar también su vida, es ahora el que desea, sobre todo *dominar* el mundo para *transformarlo* según los propios intereses. El modo de plantearse la cuestión inicial es una descripción casi perfecta del lema técnico por excelencia: “*saber es poder*”. Esta intención es de tal identidad que afecta no solo a una capacidad del hombre, sino que llega a reinterpretar en esta vertiente el “principio de la mente” que antes se había propuesto. Por eso concluye esta breve reflexión: “En el principio era la fuerza” (*Kraft*). El principio, ahora ya tomado de una forma antropocéntrica de clara autoafirmación, necesita para ser definido, de su propia capacidad de transformar el mundo, un poder inmenso.

Esto es esencial para comprender que esa mente autorreferente no se queda encerrada en sí misma, que su relación con el mundo le sirve de enriquecimiento como un crecimiento personal. La identidad humana queda entonces puesta en sus manos y le aparece con un sentido proyectivo: el hombre ha de cumplir una misión en el mundo. Para comprender la entidad de esta formulación, hemos de entender que no es muy distinta de la que propone en ese momento el utilitarismo y que el teleologismo actual ha expresado con ese principio que declara que la *bondad de la persona* (*Goodness*) se define por la intención de lograr el mayor de los bienes al mayor número de personas: lograr “un mundo mejor” sería el auténtico destino personal, lo que le haría verdaderamente bueno. Lo esencial de esta forma de autoconocimiento del hombre es que su identidad es una tarea personal entendida como la realización de un plan trazado por uno mismo y, desde luego, volcada en el *futuro*.

La técnica que estaba representada en esa época por la nueva figura del *ingeniero*, aquel que es capaz de transformar el mundo, pero al mismo tiempo piensa que transforma al hombre y la sociedad. Se abrían al hombre nuevos caminos de experimentarse a sí mismo, fuera de la consideración de una tradición. Esta se consideraba inadecuada para orientar la vida, en parte por la imposición de un tradicionalismo anclado en un fideísmo ciego, el cual, por haber abandonado en gran medida la racionalidad, aparecía socialmente unido a un integrismo inmovilista desfasado rápidamente en momentos de profundo cambio. La misma visión “técnica” propugnaba una cierta política “tecnócrata” a modo de una “ingeniería social” que va a estar en el humus de las distintas revoluciones surgidas en este periodo.

Pero a *Fausto*, que se interroga por el principio, le queda el último paso, en parte preanunciado en la reflexión anterior porque no solo quiere “hacer el mundo”, aunque sea un “mundo mejor”, sino en verdad “crear” el mundo. Sin duda, esta idea que germinaba en la mente de nuestro personaje es la que le conduce a la afirmación con la que comienza esta ponencia: “En el principio era la acción”.

1.1. LA NOVEDAD: UNA HISTORIA DE LIBERTAD

Con ello, abre la puerta a un momento nuevo dentro de la modernidad, entra en la brecha de una cierta ambigüedad que lastraba el mismo pensamiento ilustrado. Este que, de algún modo, había buscado un cierto orden en el saber con la pretensión de que sirviera de marco también para un orden social pacífico en donde los hombres pudieran experimentar la paz. Esta especie de santuario del saber se consagró en la monumental Enciclopedia en la cual la

⁷ J.W. GOETHE, *Fausto*, cit., 1196.

exhaustividad de los datos y la universalidad de las perspectivas eran las bases que aseguraban la permanencia de unos conocimientos que podrían crecer, pero no cambiar⁸.

Este saber que pretendía dominar racionalmente todos los campos del hombre, en cambio, no era capaz de responder a una corriente subterránea que la movía interiormente y era la *historia*. La sucesión incontrolada de los cambios históricos a lo largo de los siglos XVII y XVIII presentaba interrogantes esenciales sobre el mismo ser del hombre, en especial su libertad, que el rígido racionalismo ilustrado simplemente se contentaba con observar atentamente y sistematizar en un orden racional a modo de datos significativos para su indagación científica.

Con el periodo revolucionario y la caída del que se llamó casi inmediatamente *Ancienne Régime*, emergen de un modo asombroso las *ciencias históricas* con la novedad de considerarse las ciencias que estudian al hombre en cuanto tal porque no serían sino el reflejo de auténtica *libertad*. Sale a la luz el factor que estaba detrás de la autoconciencia humana, pero que una visión simplemente racional centrada en la correlación entre el conocimiento y la realidad y la formulación empírica de leyes universalmente válidas, era incapaz de responder.

Se destaca así la ruptura interna del primer planteamiento moderno que Kant supo ver con toda su fuerza: si el conocimiento es un acto humano, y el hombre es un ser libre, era necesaria una nueva epistemología para poder determinar los parámetros verdaderos a la cuestión: “¿qué puedo llegar a conocer?”⁹ Su original perspectiva de un cierto *a priori* de la racionalidad pura práctica¹⁰ tenía la intención fundamental en su sistema de descubrir un *ámbito de libertad* en el conocimiento humano.

La percepción radical de una cierta fractura interior al conocimiento ilustrado, es la que llevó a la división en la universidad alemana entre las ciencias humanas, como el campo de la libertad y las ciencias naturales como el de las leyes inmutables y universales¹¹. Con ello la división entre persona y naturaleza se hizo casi insuperable en el campo epistemológico.

La afirmación de Goethe, sin duda, va más allá de la pretensión sintética de Kant, quiere precisamente afirmar una nueva dimensión en la que la acción del hombre de alguna forma lo “crea” en su identidad. Y ambos aspectos no entran en el horizonte estrecho de los análisis trascendentales kantianos. Se anuncia más bien la superación radical del modo de conocer racional porque en este “crearse del hombre” no hay lugar para una pretendida “deducción” del comportamiento humano a partir de los datos observables.

La remisión al principio de la que Fausto saca toda la fuerza de su argumento, se convierte al fin en la afirmación de una nueva fuente de conocimiento para el hombre en la cual apoyar precisamente la razón más profunda de su historia. Y es allí donde, tras la acción, se encuentra, aún en un estado desconocido para el mismo Fausto, el amor. La grandeza de la epopeya de Goethe está en que narra todo un largo proceso para demostrar cómo el amor es el guía de la historia y, en ella, el verdadero salvador del hombre. Es una pugna interior en el hombre entre el amor y la técnica que describe con un desarrollo dramático esa fractura de la modernidad en la cual el romanticismo podía hacer su entrada.

⁸ Un método que marginaba el amor a unas claves puramente naturalistas como se ve en Diderot: cfr. M. SCHOEPFLIN, *Via amoris. Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, c. 12: “Denis Diderot: l'amore tra natura e materia”, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 103-107

⁹ Una interesante interpretación de las razones epistemológicas de Kant sigue siendo la de: E. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1937.

¹⁰ Recordemos que la primera parte de la *Kritik der praktischen Vernunft* la subtítulo: “Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft”.

¹¹ Cfr. W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

1.2. LA IRRUPCIÓN DEL ESPÍRITU

Junto con todo lo anterior, hace aparición nuevo protagonista que con su irrupción parece ocupar toda la escena. Se trata del “espíritu” una referencia difícil de determinar y que va a ser fundamental para todo el romanticismo. Se comprende a modo de una “inspiración” por la que se forma una nueva espontaneidad en el hombre que es impulsado a juzgar y obrar según tal espíritu. No era por casualidad por lo que Goethe relata el descubrimiento final de Fausto a modo de una de estas revelaciones “espirituales”: “algo me advierte que no me quede en ello. ¡Viene en ayuda el Espíritu! De repente veo claro y osadamente escribo: «En el principio era la acción».”¹²

La mención del “espíritu” es fundamental para insertar la libertad y para mostrar la comunicación “no racional” que sucede por tal espíritu.

La aparición del “espíritu” tan vinculado al movimiento del *Sturm und Drang* en el que le introdujo Herder y alcanzará un valor cultural enorme, pues se comprenderá como *der Geist des Volkes* y va a ser fundamental para el desarrollo de todos los nacionalismos del s. XIX que tienen así un principio romántico¹³. Se recuperan las tradiciones de los pueblos, tantas veces despreciadas por la racionalidad universalista, pero como un modo que indica un futuro a cumplir, hacia una misión en la historia.

Apuntaba a un sentido abierto de evolución progresiva de la historia que posteriormente con los descubrimientos de Darwin se convertiría para muchos en una ley universal¹⁴. De tal suerte, que configura muy rápidamente un modo peculiar de concebir la moral, de forma diversa a la enciclopédica y desde luego a la tradicional¹⁵.

Uno de los puntos más fundamentales de la historia de la teología es el influjo decisivo que esta concepción “romántica”, muy distinta de la ilustrada anterior, tiene en el *liberalismo protestante*, desde Schleiermacher a Harnack, para los que “la esencia del cristianismo” será un “espíritu cristiano” ajeno a cualquier consideración realmente trinitaria e incluso con una cierta reticencia a que se le pueda reconocer una condición realmente personal¹⁶.

Por todo ello, creo que se puede hablar con toda exactitud de una auténtica *epopeya del amor romántico*, porque es el nacimiento de una nueva época, que ha sabido descubrir su propio principio, su específico “espíritu”, y porque así se hace con una nueva conciencia de la historia, la asunción ilusionada de una auténtica misión que cumplir en vista de un futuro glorioso para el hombre.

2. La dialéctica moderna entre dos principios

Por eso, aquí se puede ver la emergencia real del principio romántico enmarcado en el centro de la pretensión de la modernidad, pero en abierta ruptura con determinadas concepciones ilustradas meramente racionalistas ante las que asume la misión de superarlas. Su aparición,

¹² J.W. GOETHE, *Fausto*, cit., 1196. Cfr. E. MOUNIER, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2^a 1950, 13 s: “Et signalons l’actualité de *Goethe* qui cherche dans l’action l’unité dynamique de l’esprit et de la matière”.

¹³ Cfr. J. ANDRÉS GALLEGO (ed.), “Los orígenes del concepto de *nacionalismo*”, en AA.VV., (coord.), *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo. El estado, la nación, la soberanía y lo hispánico*, Tirant lo Blanch, Valencia 2007, 115-127.

¹⁴ Con su obra cumbre de 1859 *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural*. Para la comprensión de la novedad que supone para la historia del pensamiento: cfr. E. GILSON, *D’Aristote a Darwin et retour*, Vrin, Paris 1970.

¹⁵ Como lo ha destacado en la comparación entre estos tres métodos: A. MACINTYRE, *Three rival Versions of moral Enquiry*, Duckworth, London 1990.

¹⁶ Sirva de ejemplo: F. SCHLEIERMACHER, *Dalle lettere confidenziali sulla “Lucinde” di Friedrich Schlegel*, en F. SCHLEGEL, *Lucinde*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992, 192: “l’antico piacere e la glogia, l’unione dei corpi e della vita deve essere riprodotto non più come opera separata di una potente divinità peculiare, ma come un tutt’uno con il sentimento più profondo e più sacro, con la fusione e l’unione di una metà dell’umanità con una totalità mistica.”

entonces, no es casual, tiene sus razones de peso en las que encontrará la fuerza para su desarrollo. De hecho, en este momento tal emerger de una corriente que conlleva una nueva interpretación afectiva como una auténtica explosión de la emoción y el sentimiento, ni siquiera está ligado directamente a una revolución sexual. Las proclamas públicas en esta dirección, en tal época estuvieron ceñidas al fenómeno elitista y cínico del libertinismo, cuya imagen está centrada en la figura de *Don Juan*¹⁷. Más bien, este cambio de tanto calado se asienta como una forma específica de comprenderse a sí mismo, del cual una de sus expresiones, pero solo una más, va a ser la sexualidad.

Es más, tampoco da lugar directamente a un cambio sustancial en el pensamiento ético, a pesar de que su irrupción significa una variación muy grande en determinadas concepciones morales. Una visión completa del fenómeno romántico en su desarrollo a lo largo del siglo XIX lo muestra de un modo significativo. Por una parte, se afirma el puritanismo, un sistema de comprensión de la experiencia moral típicamente “moderno” en el que se consolida la “privatización” de la moral en un entorno social burgués y que, por eso mismo, convive sin problemas con una racionalidad abstracta del tipo ilustrado. El romanticismo nace en cambio vinculado a una cierta mística de superación de cualquier norma¹⁸, a partir de la fascinación con la que el amor presenta una excelencia en una medida que va más allá de cualquier argumentación racional.

De hecho, las dos corrientes éticas más fundamentales, incluso en la actualidad: el teleologismo y el autonomismo kantiano, se estructuran casi al mismo tiempo que surge el fenómeno romántico, pero ambas apuestan decididamente por la exclusión de los afectos del campo de la moral por temer la “privacidad” propia del ámbito sensitivo, del todo distinta de la universalidad de la razón, ya sea la ponderativa del utilitarismo o la trascendental kantiana¹⁹. Hay que destacar cómo estas formulaciones se adaptan perfectamente al modelo puritano aunque sus fundamentos sean radicalmente distintos. Este hecho es expresión de la distancia que existe tras el racionalismo, entre la experiencia moral y la formulación de los principios éticos y es importante tenerlo en cuenta para comprender hasta qué punto esto tiene sus consecuencias en el romanticismo.

Los dos modos de comprender la moral a nivel cultural, el puritano y el romántico, coexistirán muchos años dentro de su mutua oposición expresada en azarosas desavenencias, hasta llegar al derrumbe de la moral puritana por los trágicos acontecimientos de la primera guerra mundial. Este largo proceso es, sin duda, uno de los motivos más claros de la “mala fama de la moral”²⁰, y la asunción de un tipo de oposición determinado entre la verdad y la libertad centrada en el rechazo afectivo de cualquier norma como expresión de libertad.

Pero, si el romanticismo se nos presenta como una expresión de una fractura interior en la modernidad y surge con una vocación de presentarse como una forma de comprensión vital alternativa a un cierto orden establecido, es esencial ver de qué forma entre ambas “expresiones modernas” existe una secreta correspondencia de forma que se apoyan mutuamente.

¹⁷ Para esta figura: cfr. U. CURI, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1997.

¹⁸ Cfr. L. MELINA, “Des limites pour la liberté? Les conflits de devoir”, en *Anthropotes* 20 (2004) 379-391.

¹⁹ Ha desarrollado con profundidad este hecho: M.C. NUSSBAUM, “Steerforth's Arm: Love and the Moral Point of View”, en ID., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, c. 14, Oxford University Press, New York, Oxford 1990, 335-364.

²⁰ Como bien lo analiza: G. ANGELINI, “Ascesa e declino della morale nella vicenda moderna”, en AA.VV., *La cattiva fama della morale. Forma morale e forma spirituale: due interpretazioni concorrenti della vita cristiana?*, Glossa, Milano 2005, 73: “Il disegno di un rapporto alternativo tra le due forme possibili della vita corrisponde al carattere alternativo che paiono assumere due distinti modelli di agire: quello informato al principio del godimento, della saturazione dunque del desiderio sperimentata attraverso le forme del *sentire*, e quello invece informato al principio della *legge*, la quale rimane ferma e costante proprio perché non riferita alla volubilità del sentire.”

Esto es, parece imposible el nacimiento del romanticismo con toda su fuerza sin la asunción real del ideal moderno de un sujeto que se realiza a sí mismo mirando al futuro y apoyándose en su propia experiencia, con una desconfianza de lo simplemente recibido por tradición. Es más, también le es necesario al romanticismo apoyarse en una sociedad donde la burguesía es emergente y se concede una centralidad a la “vida ordinaria” como ámbito de referencia aislado de las consideraciones públicas. De hecho, la gran revolución propugnada por el análisis marxista evitará en todo punto cualquier referencia meramente romántica que desprecia por considerarla burguesa. La llamada imperiosa a la revolución comunista que cobraba un sentido particular en medio de tantas revoluciones nacionalistas románticas que recorren el siglo XIX, apunta contra ellas la negación expresa del “Espíritu de la nación”, y la imposición de una “ley” determinada y deducible racionalmente de la historia, y por eso mismo con un alcance universal, muy alejado del particularismo romántico.

En verdad, solo una sociedad que por primera vez en la historia ha superado por la técnica la escasez de bienes primarios de subsistencia y que parece asegurar la posibilidad de una vida acomodada, permite poner la atención a determinadas interpretaciones afectivas propias del “sentir, como las centrales para la vida humana. El joven Werther de Goethe, es un hombre desocupado, asentado en una vida cortesana en la que no tiene otra preocupación que el orden de sus propios sentimientos. El abandono de la moral social al principio de justicia entendido ahora como un acuerdo de intereses, supone la reclusión de la experiencia moral a la propia conciencia y al ámbito privado que es un caldo de cultivo para el desarrollo del principio romántico que necesitaba así el “paraguas” protector de una sociedad burguesa e ilustrada.

Esto está en correlación directa con la pérdida de la concepción “práctica” de la vida lograda, a la que afecta el giro subjetivista de “sentirse bien” que alcanza en Hume su expresión más desarrollada²¹, dentro de su modo de comprensión de las pasiones que tendrá un influjo decisivo aunque indirecto para el romanticismo, con una vinculación específica entre las formas del “sentir” y la conciencia.

Por eso, aunque alguno pudiera interpretar la caída del puritanismo como el triunfo del romanticismo, más bien lo que ocurre es el desquiciamiento de este; el cual, al perder el peso que daba un equilibrio inestable a un conjunto social, caerá de modo casi irremisible en un emotivismo extremado arrastrado por la irrupción imparable de las revoluciones sexuales que se suceden a lo largo del siglo XX.

3. Su relación con el amor cortés: inspiración y deformación

La ruptura de las formas de vida que promueve el romanticismo es muy rápida, pues aprovecha la convulsión producida por la Revolución Francesa y aireada por todo Occidente por las invasiones napoleónicas. Toma las formas de un historicismo invasor que va ocupando los ámbitos que la razón ilustrada dejaba vacíos de humanidad. En especial se reivindica todo lo que significaba la Edad Media, en arte, en literatura, se percibe en ello una forma de descubrir el “espíritu” que pudiera encender los corazones y que no se puede reducir de ningún modo a la lista de cánones académicos que pretendía el iluminismo anterior que llamaba despreciativamente a este arte “gótico” como sinónimo de “bárbaro” en contraposición a la belleza clásica.

El mismo término que se da a la comprensión del amor: “romántico”, procede de este resurgir histórico pues nace en abierta alusión a los romances, *roman*, la literatura de amor medieval en la que se desbordan los afectos en una exhuberancia fascinante. Se abandona así el aspecto directamente ejemplarizante de las novelas, para en cambio destacar el drama humano

²¹ Tal como lo estudia: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, 129-141.

mediante la identificación con los personajes. Sin duda, se puede hablar de una inspiración que el amor romántico obtiene del “amor cortés”.

De allí las interpretaciones que han surgido del amor romántico a partir de la dinámica específica del *amor cortés*, como si fuera un resurgir moderno de tal interpretación afectiva de la baja Edad Media²². Se busca entonces descubrir determinadas constantes afectivas que permitan conocer con profundidad su esencia.

Es cierto que existen características muy similares, aquella nace también con el resurgir de las ciudades –los “burgos”- tras la paz carolingia, en un momento de crecimiento económico. Se trata de un fenómeno que surge en los ámbitos cortesanos y no en el pueblo llano y tiene una expresión fundamentalmente cultural, no reflexiva²³.

En ambos el centro es la relación amorosa hombre y mujer, ciertamente con un contenido sexual, pero que no es el primero de los elementos destacados, pues el amor es el que tiene con claridad la primacía sobre lo meramente genital. El amor se comprende en todo su aspecto *pasional* es decir, no electivo, y que el hombre de algún modo *sufre*, pues se siente vulnerable y dominado. Las descripciones amorosas están llenas de lágrimas, de gemidos, de expresiones de lamentaciones; siempre se ve el amor como una cierta plenitud envuelta en una multitud de dificultades. Tanto en el amor cortés como en el romántico, existe todo un proceso de absolutización del amor, que tiene como primer referente lo femenino, tal como termina el *Fausto*: “lo eterno femenino siempre arriba con potente acicate nos aguija”²⁴.

A pesar de este referente sexual, en ambos modos de interpretación del amor el matrimonio aparece como algo externo al amor, incluso en muchos casos con referencias claras al adulterio. Se trata de la preferencia decidida a la espontaneidad afectiva a la que se le atribuye el grado máximo de verdad, frente a la institución matrimonial que parece introducir leyes racionales a unos afectos que no saben de razones.

Precisamente este punto para algunos sería una expresión manifiesta del dualismo que sin duda existe en las dos interpretaciones. Pues, si ya lo hemos visto en el origen del amor romántico, todavía es más claro en el amor cortés que popularmente se ha venido a llamar “amor platónico” y para el que De Rougemont atribuye un principio gnóstico vinculado a la herejía cátara. En realidad, en el amor romántico no hay ningún rechazo del cuerpo ni de los afectos a él vinculados; el dualismo que lo marca internamente es el de la relación que debe existir entre la persona y la naturaleza, que a pesar de ser aceptado como marco de referencia, al no ser fácil de aplicar en la realidad, permanece en una cierta ambigüedad en el momento de interpretar los afectos. Pero este dualismo romántico, nos ilumina el medieval, ya que esta distinción persona y naturaleza es esencial también para comprender el amor cortés, como ya señaló en referencia al amor en la edad media Rousselot, al distinguir entre la “teoría física” y la “teoría extática” del amor²⁵.

Todas estas semejanzas apuntan a la que creo que es la fundamental: en ambos casos se da una nítida referencia a un carácter *irracional* del amor que tiene su propio dinamismo que la razón es incapaz de comprender. Lo veíamos con toda claridad en el rechazo que Fausto hace

²² Así lo hacen: D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939; e incluso: C.S. LEWIS, *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Eudeba, Buenos Aires 1969. Los dos autores insisten en el tema de la oposición al matrimonio.

²³ Si bien tiene unas reglas muy precisas, son fundamentalmente descriptivas, como lo hace: ANDREAS CAPELLANUS, *De amore libri tres*, Perella, Roma 1947.

²⁴ Parte II, acto V, escena IX, cit., 1362. Para el amor cortés: cfr. J. LECLERCQ, *La figura della donna nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1994.

²⁵ Cfr. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1908.

al lo,goj (*Wort*) como principio, el disgusto que siente de poner una verdad como principio de la búsqueda de esa realidad que le permitiese, por una parte, conocerse a sí mismo y, por otra, descubrir un sentido de vivir. Igualmente, en el amor cortés constantemente se hace referencia a una cierta “locura” de amor y se discute su aspecto epistemológico²⁶, en una cierta ruptura con la tradición mística anterior propia de la teología monástica en la que, siguiendo a San Gregorio Magno, se proclamaba la validez del amor como conocimiento²⁷. En el fondo, es una reacción lógica ante la fuerza de un amor que parece romper con ciertas fórmulas racionales, un modo de constatar la dificultad de integrar una novedad desbordante en unos esquemas racionales que se quedan cortos. Evidentemente, en los dos casos se produce un estallido afectivo a nivel social en un momento histórico de profundos cambios.

Si estos son los puntos fundamentales de coincidencia, en su misma relación con la razón es donde se hace notoria la diferencia radical de ambos sistemas que no son equivalentes, aunque ambos propongan una primacía a la dinámica afectiva sobre la razón. Los puntos de contacto están fundados en elementos culturales e históricos, pero que en el fondo permanecen exteriores al amor en cuanto tal. En ese sentido pretender una cierta identificación entre el amor cortés y el romántico significa ignorar las razones profundas de la dinámica afectiva que son muy diferentes. Precisamente, en el amor cortés la exclusión del matrimonio es una de sus condiciones principales y lo es por sí mismo²⁸, porque se trataría entonces de un “amor debido” y rompería la gratuidad y desigualdad entre los amantes que es esencial para este amor²⁹.

No es así en el amor romántico, en el que el rechazo al matrimonio parte de la concepción “intimista” de la relación hombre-mujer, frente a una institución que se ve como algo público. Llegar a una expresión sexual plena era aun cierto fracaso del juego amoroso cortés, mientras que, si bien no es necesaria en el romántico, se considera que forma parte natural del mismo. El amor romántico por ello, es entre iguales, la verdad del mismo está en la mutualidad de la intimidad, cuando las distancias sociales impiden el amor, este anhela superarlas para conseguir el encuentro, exactamente al contrario del amor cortés que es más verdadero en cuanto la distancia sea mayor³⁰. El dramatismo inherente al amor romántico proviene de las condiciones difíciles de construir la vida común, en la dificultad de afrontar el futuro; en cambio, el lamento es inherente al amor cortés de forma que se le llega a calificar como una enfermedad, el “mal de amores”³¹. Con una expresión arquitectónica, se podría decir que el amor romántico tiene lugar en un cenador en un jardín, donde los amantes se encuentran; mientras el amor cortés gusta de las celosías que esconden a la amada del amante.

²⁶ Con un influjo incluso en la teología: cfr. P. ROUSSELOT, *o.c.*, 76-80, como una de las características de la teoría “extática”.

²⁷ Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l. 2, h. 27, 4 (PL 76, 1207): “Dum enim audita super coelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est”.

²⁸ Así lo expresa: ANDREAS CAPELLANUS, *De amore*, II, 4: “Sed et superveniens foederatio nuptiarum violenter fugat amorem”.

²⁹ Como lo muestra de forma fehaciente, la dramática historia de Abelardo y Eloísa: cfr. PETRUS ABAELARDUS, *Historia calamitatum*, (PL 178,113-182). Estudiado por: E. GILSON, *Eloísa e Abelardo*, Einaudi, Torino 1950.

³⁰ Cfr. ANDREAS CAPELLANUS, *De amore*, II, 2: “quanto etenim maior difficultas accedit mutua praestandi ac percipiendi solatia, tanto quidem maior aviditas et affectus crescit amandi”. Es una consecuencia natural del ambiente todavía feudal en el que nace y en el que la relación amo-siervo estructura toda la sociedad: cfr. C.S. LEWIS, *La alegoría del amor*, cit., 11: “Antes del advenimiento del amor cortesano, existía, en toda su intensidad y calor, la relación vasallo-señor; ella constituía el molde en que, por cierto, podía volcarse la pasión romántica.”

³¹ Cfr. p.ej. BERNARDO DE GORDONIO, *Lilium Medicinae. Lirio de Medicina*, Meinardo Ungut y Estanislao Colono, Sevilla 1495, fol 61r: “El amor es locura de la voluntad porque el corazón fuelga por las vanidades mezclando algunas alegrías con grandes dolores y pocos gozos.” Citado en: M.L. VIEJO SÁNCHEZ, *La relación marido-mujer en la tradición literaria española (1254-1583). A la luz de los códigos de deberes familiares del Nuevo Testamento*, Siquem, Valencia 2003, 104.

Si bien las condiciones sociales y económicas son semejantes, *la interpretación de la dinámica interna de los afectos es profundamente diferente*. Las claves de dicha hermenéutica son muy diversas, esto se muestra también en el modo de afrontar la historia personal. Si el amor cortés la dificultad constante es que constantemente se plantea lo imposible, esto es, se considera desde el principio que es un amor incapaz de construir una historia. Los personajes que se presentan tienen rasgos siempre ejemplaristas y míticos, que excitan la imaginación, pero que no permiten una identificación personal con los mismos³². En cambio, el novelista romántico intenta siempre directamente una identificación con los afectos del personaje, es decir, no una mera simpatía por él, sino una auténtica *empatía*, y la sucesión de los hechos, ante todo, resalta la dramaticidad de las circunstancias que provocan una alternancia de afectos en los que el hombre es llevado al límite y sin guía alguna en la corrección de la razón, debe responder en el momento cumbre. De aquí que se pueda decir, por ejemplo, que la *angustia* sea un sentimiento puramente romántico, el sentirse el afecto reducido por las circunstancias; mientras que no lo es en absoluto cortés que es la desolación o el desconsuelo que quedan resaltadas por la historia misma que, ante todo, es ocasión de estos tipos de tristeza, más que su causa.

Esta diferencia nos apunta entonces a la necesidad de tomar una nueva perspectiva para comprender en toda su verdad lo que significa el romanticismo como interpretación afectiva. Es necesario distinguir una serie de expresiones culturales que son muy cambiantes del romanticismo como un *modo preciso de interpretación de los afectos*³³. Por eso, se puede decir que en nuestra sociedad, que es culturalmente postmoderna y difiere radicalmente de los factores sociales que hicieron posible la emergencia del romanticismo, en cambio, depende todavía de modo muy estrecho de la interpretación afectiva romántica que allí surgió y que sigue del todo vigente.

4. La encrucijada afectiva

Llegados a este punto es del todo necesario percatarse que nos hallamos ante una encrucijada. Introducidos en esta historia en la cual el sentimiento tiene su papel central, cabe una doble alternativa en la que la historia del amor y su conocimiento se hayan comprometidos. Las características de romanticismo como movimiento cultural han presentado el amor como una corriente dentro de la historia en la que el hombre se debe saber inserto para poder conocerse a sí mismo. Esta presencia es de una novedad fascinante, incluso avasalladora. Pero no sirve para explicar el punto clave de su interpretación: *el identificarse con el afecto*. No es un modo de hermenéutica afectiva que se pueda dar por descontado. El mismo San Ignacio, a partir de su experiencia del amor cortés, nos propone una interpretación afectiva muy distinta, en la que la misma sucesión de afectos permite descubrir el *origen* de los mismos; una realidad que descubrió en su retiro de convalecencia en Loyola y que es fundamental para comprender la dinámica interna de los ejercicios espirituales³⁴.

Por eso, ante esa corriente majestuosa que el romanticismo sin duda nos presenta, al hombre le corresponde hacer una opción ante el afecto, ¿qué posición tomar? Es como el asombro

³² A pesar de su excesiva fijación en lo gnóstico es ejemplar el análisis de Tristán e Isolda de: D. DE ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, cit., en que lo toma constantemente como un ejemplo de mito, un aspecto que luego desarrolla sistemáticamente en: ID., *Les mythes de l'amour*, Gallimard, Paris 1961. Para comprender sus efectos imaginativos no hay más que leer la autobiografía de San Ignacio de Loyola y su pasión por la literatura cortés: SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía*, c. 1, 5-9.

³³ Para una interpretación general y sintética de una dinámica afectiva: cfr. L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 723-732.

³⁴ L. BAKKER, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995.

ante un impetuoso torrente, ante el estupor que causa, se pueden tomar dos posturas: dejarse llevar por la corriente, envuelto por sus aguas furiosas pero acariciantes, o descubrir su fuente, esto es, una verdad mayor que el afecto sentido y que abre al amor a su sentido más pleno. Es decir, para encontrar la verdad del amor que cualquier interpretación debe buscar qué hay que hacer ante el amor: ¿dejarse llevar por el espíritu del amor a donde él me conduzca? O, más bien, ¿remontar la corriente, para descubrir el origen mismo de tal amor?

En esta diatriba el romanticismo como movimiento eligió sin duda la primera, y con ello, no solo propugnó una renovación cultural, sino al mismo tiempo, una forma específica de interpretar los afectos. Con ello promueve no solo la identificación con el movimiento del afecto que hemos visto, sino además, hacerlo de forma inmediata y sin fisuras. La intimidad y la fuerza renovada que el afecto adquiere por medio de esta identificación, es lo que parece darle razón de que ha emprendido el camino adecuado. Inmediatez, intimidad, intensidad, todas estas características nos revelan que la hermenéutica romántica, el principio culturalmente vigente en nuestra sociedad, es una auténtica *absolutización* de la primera reacción ante el afecto que se hace consciente por emerger con una especial intensidad a la sensibilidad humana.

Pero es aquí donde el sentido de principio con el que se nos ha introducido el amor en la forma paradigmática del *Fausto*, alcanza ahora una relevancia personal enorme. El sentido mismo del término “principio” en referencia al amor se comprende de forma radicalmente diversa según la opción tomada en la encrucijada del torrente. Si el amor es un principio eficiente, una fuerza que arrastra hacia donde se precipita; o bien, es un principio porque remite a un misterio cuyo conocimiento es esencial para el mismo amor, esto es, la comprensión del principio como un modo de *revelación*.

Podemos ver en este punto el influjo que recibe el romanticismo del racionalismo ilustrado que lo alimenta: para este cualquier principio es exclusivamente racional y, por ello no le queda más que seguir un procedimiento ajeno al objeto mismo. El formalismo del procedimiento frente a lo concreto del objeto, revela la dificultad principal que recorre todo el pensamiento moderno: hallar un fundamento para todo el proceso. Se construye una cierta concepción sobre el hombre y el mundo, incluso sobre Dios, pero no se sabe el fundamento en el que apoyar estas ideas. En gran medida, esto se proyecta en el romanticismo y su pretensión de tomar el amor como principio. En él, el origen del amor aparece envuelto entre sombras, una cierta oscuridad en su inicio que proyecta una larga sombra sobre todo su desarrollo³⁵. No cabe entonces hablar de verdad del amor como principio y desde luego el modo dinámico de describirlo se aleja de la dimensión de revelación.

En cambio, la vuelta al origen es lo que permite descubrir una impresionante dimensión de verdad en el amor y que, por eso mismo, es una clara alternativa a la propuesta romántica. Ya lo vio de modo perspicaz Kierkegaard, al reflexionar sobre el amor en primer lugar como una vuelta al origen, porque solo allí se descubre el misterio del que nace y que es capaz de dar un *sentido a la historia*. “¿Dónde nace el amor?, ¿dónde está su origen y su fuente?, ¿dónde el lugar que lo contiene y del cual mana? Sí, este lugar está escondido, es decir, está en lo escondido. Es un lugar escondido en lo íntimo del hombre. De este lugar mana la vida del amor, porque «del corazón procede la vida» [Prov. 4,23]. Pero este lugar tú no puedes verlo.

³⁵ Véase la descripción de: M.C.D'ARCY, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, London 1954, 194: “But as, confessedly, on this level anima is playing truant from reason, a feminine and also a sinister note is struck. Helen of Troy is changing into Aphrodite and Aphrodite into Astarte. Romanticism beginning in hope declines to melancholy and to the worship of the dark godness. The level below this, the fourth, is one in which the spiritual disappears. The anima is the irrational, the vital centre whence come the dark passions and impulses and instincts. It is the abode of the unconscious, and both the aggressive and the seductive forces dwell there, the eagle and the serpent, Vishnu and the consort of Sive.”

Pues cuanto tú entras en él con profundidad, el origen se sustrae siempre más lejano y secreto. Incluso cuando tú has entrado más adentro, su origen está todavía un paso más allá: como el gorgoteo del manantial que precisamente cuando estás más cerca, más se aleja. Es desde este puesto de donde mana el amor por múltiples caminos, pero por ninguno de ellos puedes penetrar hasta su secreto manar.”³⁶

Es así como liga el amor y la fe y asimismo abre a un futuro con una cierta seguridad: “¡Cree en el amor! Esta es la primera y la última palabra que se debe decir del amor, si se quiere conocerlo”³⁷.

Se configura entonces, un nuevo marco hermenéutico de gran importancia. Una relación específica entre amor y persona en relación a la acción, una cierta trinidad de referencias cuya unidad única solo explica en el amor mismo.

Vemos entonces cómo la opción romántica se muestra en toda su problematicidad, no por el hecho de dejarse llevar por un afecto, pues es una postura que tantas veces es loable, sino por convertirlo en *la clave interpretativa* con tintes absolutos que da una cierta imagen de los afectos y que influye, por tanto, en la concepción colectiva de los mismos.

5. Un modo específico de interpretar la dinámica afectiva

En verdad, con la invitación a “creer en el amor”, se abre la grieta de una cierta contradicción interna en el amor romántico, que tiene dos manifestaciones principales: una respecto al mismo afecto, y otra respecto a la historia de amor que nos parecía prometer.

5.1. UNA AMBIGÜEDAD AFECTIVA

En cuanto a la primera, es fácil de mostrar cómo cualquier análisis del romanticismo concluye en presentar una primacía absoluta del momento afectivo, al mismo tiempo que oculta una debilidad interna que se manifiesta posteriormente y sume en el desconcierto a aquel que se ha dejado seducir por este tipo de interpretación afectiva³⁸.

La interpretación de los afectos que se propone desde el romanticismo no se puede determinar sin más a partir de las descripciones afectivas que nos ofrece sus manifestaciones, sino que se debe tomar desde el elemento afectivo que destaca sobre los demás. El indudable valor absoluto que cuenta el amor en cuanto pide la implicación de una cierta totalidad personal, se puede atribuir o proyectar a diversos elementos propios de la experiencia afectiva y esto da lugar a modos muy diversos de dirigir los afectos que es necesario clarificar.

En el caso romántico se produce la absolutización de la *intensidad* del amor que se manifiesta en el sentimiento como la clave para discernir el amor auténtico. Esta característica permite diversas formas de considerarla que son las que se manifiestan en las distintas etapas de la epopeya romántica a las que nos hemos referido. A partir de este criterio inmutable, se ha llegado con el discurrir del tiempo a estas formulaciones diversas que, al final, muestran la incapacidad del espíritu romántico de superar la prueba del tiempo, de un modo semejante a cómo la vigencia cultural del amor cortés que duró desde el s. XII hasta el s. XVI, no acabó sino con la evidencia de las carencias de su propia formulación³⁹.

³⁶ S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983, 151 s.

³⁷ *Ibidem*, 101.

³⁸ Es de especial importancia: K.S. POPE, “Defining and Studying Romantic Love”, en K.S. POPE and Associates, *On Love and Loving, Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco . Washington . London 1980, 1-26.

³⁹ Que comienza con la *Divina comedia* del Dante y termina con el *Quijote* de Cervantes. Cfr. la obra clásica: A. DI GIOVANNI, *L'amore in Dante. La filosofia dell'amore nelle opere di Dante Alighieri*, PUG, Roma 1968, que incluye un estudio muy interesante del amor cortés: *ibidem*, 57-64.

En el caso programático de Goethe que nos ha introducido al fenómeno romántico, la absolutización se realiza mediante una interpretación esteticista de la *forma*. La mención de la acción que en su creatividad última queda atribuida al amor, se contempla como la expresión máxima de la humanidad, de una forma al fin y al cabo ajena a cualquier promesa contenida en el amor. Pero todavía contiene un ideal y afronta su propia realidad con una cierta misión que es la que inspiró la fuerza interna con la que nació el movimiento romántico.

En la actualidad, la intensidad ha dejado de centrarse en esa forma y se ha transferido al *emotivismo* que ha alcanzado una primacía indudable. Se busca ahora una emoción separada de cualquier contenido, tal vez por el profundo cambio sobre la idea de esa concepción estética que se produjo a partir del mismo romanticismo. En todo caso, han variado sensiblemente las formas externas en las que se muestra la interpretación afectiva, pues el emotivismo diluye directamente la misma estructura de la moralidad tal como lo ha destacado directamente MacIntyre que organiza su renovación ética precisamente a partir de la llamada de atención de la necesidad urgente de superar el emotivismo en cuanto tal⁴⁰.

La quiebra afectiva que se produce con ambos modos de absolutización es la misma; la atención se centra en la impresión del afecto en la conciencia y se pierde su valor de comunicación con el amado como medio de transformación de la intimidad humana. Esto es, *se ama el amor y no al amado*. De aquí que el afecto al perder su dirección real, su dinamismo propio, pierde la fuente que lo alimentaba: el amado en cuanto tal y se niega a sí mismo.

A este hecho de por sí muy grave, debido al momento ilustrado en el que surge, se le va a añadir otra dificultad: el que esta absolutización pasa a ser el criterio mismo de la rectitud de la conciencia, es decir, se considera *justificativa* de las propias acciones⁴¹. Lo cual tuvo en un inicio el apoyo de la “mitificación” de la conciencia solipsista con caracteres divinos⁴², pero que en el s. XX se deformó con un oscurecimiento de la misma por hacerla derivar a partir de Freud, de un impulso impersonal y determinista. Por eso mismo, la identidad emotivista pierde en parte la tragedia contenida en el amor, porque llega a creer que en cualquier momento se puede surgir de cero, que la identidad del hombre, no está tan comprometida en el amor como se suponía. Por tanto, con esta consideración nos introducimos en la segunda de las fracturas del amor románticas.

5.2. EL FINAL DE LA HISTORIA

Se produce aquí la gran contradicción interna de la hermenéutica romántica: la que surge de incitar a la inmediatez de la identificación. Esta, al perder cualquier distancia del “yo” respecto de los afectos conscientes, llega a *absolutizar el instante* de su percepción. Lo cual es muy lógico si tenemos en cuenta el esteticismo en el que ha nacido y que ha encontrado una cierta continuidad en los distintos actualismos que han llegado a identificar a la persona con su capacidad de actuación⁴³. Esta formulación inmediatezista, por encima de sus posibles construcciones sistemáticas, tiene sus efectos en la vida práctica de las persona: el modo de

⁴⁰ En su obra ya clásica: A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1981.

⁴¹ Lo explica de un modo espléndido: C.S. LEWIS, *The Four Loves*, Harcourt, Brace & World, Inc. (New York 1960, como una auténtica idolatría: *Ibidem*, 20: “Idolatry both of erotic love and of «the domestic affections» was the great error of nineteenth-century literature.”

⁴² Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio, o de la educación*, EDAF, Madrid 1972, 323: “¡Conciencia, conciencia!, instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien forma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones”.

⁴³ El ejemplo máximo de ello es Max Scheler incluso en: M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en *Max Scheler Gesammelte Werke*, II, Franke Verlag, Bern 1954.

vivir esos sentimientos sufre el peso del fuerte deseo de *sentir en acto* el influjo del afecto e incluso intentar provocarlo en la medida en que no se sienta con la suficiente intensidad.

En este sentido específico, es como el romanticismo considera el amor como principio. Capta tal plenitud en el instante en el que aparece, que cree que el tiempo no va a ser sino una manifestación continuada de esa plenitud. No comprende que el amor mismo, en cuanto acción humana, está afectado internamente por la temporalidad, es un proceso interno al hombre por el cual este puede llegar a la acción excelente⁴⁴.

Aparece aquí entonces el porqué de la angustia romántica, la identificación con un afecto concreto entra en colisión rápidamente con la amplitud enorme del mundo afectivo y acaba en una contradicción consigo mismo. Se fragmenta de una forma dramática el amor en amores más particulares. Como decía acertadamente Ortega y Gasset sobre el amor romántico: “desde hace dos siglos –es un estudio sobre Stendhal- se habla mucho de amores y poco del amor”⁴⁵. Se defiende un amor nacido en lo concreto, en el que uno identifica su propia historia, pero que es incapaz por sí solo de construirla.

De aquí que el tiempo llegue a ser el enemigo principal del amor, por precipitar la sucesión de afectos, imponerse la imposibilidad de identificarse con todos y sucumbir finalmente a la dificultad de encontrar un orden entre ellos a partir de su intensidad. Este hecho que se desprende fácilmente de las carencias del modo hermenéutico romántico, se ha convertido en el mayor mal del amor en la actualidad. Las personas llegan a dudar, casi de entrada, en la capacidad que pueda tener su amor para afrontar el reto del tiempo⁴⁶. En el primer romanticismo del que hemos hablado, este hecho se llega a hacer paradigmático en la literatura mediante la narración de una sucesión de afectos: ilusión, inquietud, melancolía, que puede incluso apuntar a la muerte como final por la desesperación de un amor imposible⁴⁷.

Es decir, el recurso romántico que nace desde la novedad que la historia aporta al conocimiento, muestra después su propia pobreza en el momento de construirla. De aquí que la fuerza romántica, que surgía de una ruptura con el pasado simplemente dado para descubrir en el espíritu la proyección en un futuro, acaba después volcada en la repetición de experiencias anteriores, con un temor creciente a un futuro que parece escaparse de las manos. En definitiva, por la misma ruptura con el principio, encerrada en la errónea elección de dejarse llevar por la fascinación de un futuro, se pierde en la oscuridad de toda interpretación afectiva que absolutiza el amor en cuanto experiencia simplemente humana. La sentencia de Lewis se cumple inexorable: “el amor deja de ser un demonio cuando cesa de ser un dios”⁴⁸. Lo cual revela el papel crucial de la fe unida al amor porque solo así comprendemos la importancia decisiva de la revelación: “Dios es amor” (o` Qe,oj avga,ph e,stin de *1Jn* 8,4.16), para no caer en la contraria: “el amor es dios”⁴⁹.

⁴⁴ Para comprender la importancia de la temporalidad en esta experiencia: cfr. L. MELINA, “Moralizzare e de-moralizzare l’esperienza cristiana?”, en L. MELINA –O. BONNEWIJN (eds.), *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lateran University Press, Roma 2003, 85-103.

⁴⁵ J. ORTEGA Y GASSET, *Escritos sobre el amor*, en ID., *Sobre el amor*, Ed. Plenitud, Madrid 1957, 306.

⁴⁶ Un hermoso análisis de esta cuestión en: S. MITCHELL, *Can Love Last? The Fate of Romance over Time*, Norton & Company, New York 2002.

⁴⁷ Cfr. M.C. D’ARCY, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, London 1954, 194: “Romanticism beginning in hope declines to melancholy and to the worship of the dark godness. The level below this, (...) is one in which the spiritual disappears. The anima is the irrational, the vital centre whence come the dark passions and impulses and instincts.”

⁴⁸ Cfr. C.S. LEWIS, *The Four Loves*, cit., 17: “St. John’s saying that God is love has long been balanced in my mind against the remark of a modern author (M. Denis de Rougemont) that «love ceases to be a demon only when he ceases to be a good»; which of course can be re-stated in the form «begins to be a demon the moment he begins to be a god.»”

⁴⁹ Para este argumento: cfr. *ibidem*.

De aquí el fracaso de una epopeya de un amor que quiso ignorar su pasado, y que, al caer en su simple autoafirmación, cortaba las raíces que lo alimentaban y al volver sobre sí mismo solo le quedaba el recuerdo de una intensidad que pasó y que no sabe resucitar. Enamorado de la novedad de una historia de la que había creído reconocer el espíritu, acaba dando razón al cinismo de dejar de creer en el amor, y en la más fuerte incredulidad de la validez de los “grandes relatos” y el pretendido “fin de la historia”.

Con la imposibilidad de reconocer su propia miopía, la de la fragmentación inicial de la que nace, acaba en la ruptura interior del sujeto, que no sabe ordenar sus afectos y que deja de interpretar en ellos la dinámica interna de un don que incluye siempre la intención del donante que nos antecede.

Enamorado del amor que no de amante, olvida el principio que puede salvarlo: “en esto consiste el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados” (1Jn 4,10).

6. La salvación del afecto: la conversión a un amor originario

Tras comprender los notorios límites de esta absolutización y el proceso degenerativo que causa, no se puede acabar con una condena del afecto como desearían los partidarios de una razón sin tiempo ni espacio. Más bien, hay que saber reconocer la pedagogía divina que conoce en profundidad los afectos humanos. Sí, así se ha de invocar a un Dios que se presenta como un Padre, pues: “diste a tus hijos la buena esperanza de que, en el pecado, das lugar a la misericordia” (Sb 12,19)⁵⁰.

La conversión, tal como se nos presenta en la Sagrada Escritura, responde a esta cuestión: en un momento de aburguesamiento del pueblo, en el que el mismo sentido de su historia está amenazado y los acontecimientos se precipitan de forma angustiosa, la salida no es la autoafirmación del Pueblo, sin la vuelta al origen: a una Alianza⁵¹. El término hebreo que se usa es שׁוּב, que significa volver y que llega a alcanzar un valor cósmico como vuelta al amor originario que nos ha creado, una verdadera alianza con la sabiduría creadora.

El *amor filial* es, entonces, un principio insuperable para la vida humana, pero precisamente el que la modernidad ha querido presentar como imperfecto que debe dar paso a la auténtica “autonomía” sin autoridades, en un proceso de evolución que conduce a la perfección. El amor paterno-filial ha sido el gran despreciado tanto por el amor romántico, como por el amor cortés, que por motivos diferentes, aunque coincidentes, han querido olvidar la referencia a un amor originario.

“En el principio era el Lo,goj” (Jn 1,1), es este siempre el motivo de conversión del hombre en una vocación que descubre como promesa, es así como el hombre puede vivir su historia con todos sus avatares como una verdadera historia de salvación. Este amor originario se nos hace digno de fe definitivamente en un amor sponsal: el del corazón traspasado de Cristo⁵². La contemplación del Corazón de Cristo es la gran aportación del amor cristiano con todo su valor afectivo⁵³, en medio de la epopeya que hemos seguido, allí se nos presenta el principio y el fin, porque es allí donde vemos que ese Lo,goj que es nuestro principio no es un e;rwj que ignora su principio, sino un Avg,ph que nos salva. ■

⁵⁰ Esta mención está en referencia al amor creativo originario: cfr. Sb 11,21-26; 12,15-18.

⁵¹ Cfr. J.A. SOGGIN, “שׁוּב, *šūb*. Volver”, en E. JENNI –C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, II, 1110-1118.

⁵² Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 12: “Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar.” Cfr. como estudio de este principio en la encíclica: J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *El Dios Visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006. Como principio teológico: R. TREMBLAY, *L’«Innalzamento» del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL-Mursia, Roma-Milano 2001.

⁵³ Para ello, véase el hermoso análisis de los afectos de: D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Franciscan Herald Press, Chicago 1977.