

AMOR, AMISTAD, JUSTICIA (*)

I

1. En el libro VIII de la *Ética a Nicómaco* dice Aristóteles que en toda asociación humana se encuentra la justicia y, con ella, la amistad: *Ἐνάπασι γὰρ κοινωνία δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ* (1) y que la medida de la asociación es la de la amistad y, por ende, también la de la justicia. Tenemos aquí señalados los dos grandes ingredientes ontológicos de la sociedad, sin los que ésta, parece, no puede pensarse; son, también, las más bellas palabras, mencionadoras de los más elevados sentimientos y las más nobles virtudes que cabe concebir cuando se piensa en términos de relaciones interhumanas. Eso mismo nos lleva a preguntarnos, con algo de aprensión, si son también componentes ónticos de toda sociedad real, si esas virtudes y esos sentimientos tienen la suficiente vigencia sociológica en una sociedad determinada para pensar que las palabras que los mencionan o evocan poseen un verdadero *fundamento in re* y, por así decirlo, son empíricamente verificables. Pero, aun en el caso de que así no fuese, tendrían al menos el profundo sentido de expresar un valor, de fundamentar un deber ser, un ideal objetiva y absolutamente válido cuya realización, por su justificación intrínseca, es deseable.

Pues bien, puesto que, como he apuntado, se trata de ingredientes ontológicos, es claro que en toda y cualquier sociedad humana tienen que estar presentes la amistad y la justicia. Allí donde, por hipótesis inverificable, sólo existiesen la radical y absoluta injusticia y la universal e integral enemistad entre los hombres, no podría decirse que se da una verdadera sociedad entre ellos. Tal es el sentido del esquema hobbesiano del estado de naturaleza, en el que el hombre es lobo para el hombre (negación de la amistad) y vive en un estado de guerra de todos contra todos

(*) Discurso de ingreso en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación.

(1) *Et. Nic.*, l. VIII, IX, 1159.

(negación del Derecho y la justicia). En toda sociedad, para que lo sea, tiene que haber amistad y justicia, aunque éstas coexistan con muchas injusticias, mucha falta de amor y muchas enemistades. A toda sociedad y, por tanto, al concepto de sociedad, le corresponde el poseer una estructura jurídica y una estructura de amistad. El Derecho y la amistad son estructuras de la vida social. Es Derecho la vida social en cuanto puede ser medida y valorada con criterios de justicia. Es amistad la vida de relación interhumana en cuanto puede ser medida y valorada en términos de amor. El amor y la justicia dan sentido a la vida humana en sus dimensiones interpersonal y social, configurando, dando el ser a la amistad y al Derecho. Que la amistad esté auténticamente transida de amor y no se quede en frívola y externa relación social y que, al mismo tiempo, se extienda horizontal y verticalmente a todos los estratos de la sociedad y entre las distintas sociedades, y que el Derecho esté cada vez más íntimamente transido de justicia, eso es el ideal. Amor, amistad, justicia, son categorías estructurales; pero son también «ideales». Conviene, para entenderse, mantener clara esta diferenciación que, ignorada, puede ser fuente de confusionismos.

He usado la expresión «vida social» y debo hacer algunas aclaraciones. Ante todo, diré que no hay más vida auténtica que la vida personal, es decir, la vida de las personas y de la persona; y añadiré inmediatamente que la vida personal es constitutivamente vida social, si por vida social quiere decirse nada más y nada menos que «vida de relación con el Otro—la Divinidad—y con los otros»; y, por supuesto, esa relación no es extrínseca, adventicia y contingente, sino que pertenece a la misma esencia de la persona. Como dice Ortega y Gasset (2)—y sirva esta cita como justificativa de un aserto que aquí no es posible ni necesario fundamentar ni desarrollar más ampliamente—, «el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño..., al *alter* que no es él», y por eso, quiéralo o no, le guste o no, es *a nativitate* un ser altruista. La vida humana es, pues, esencialmente convivente; la existencia del hombre es existencia compartida, *Mit-Dasein*, coexistencia y co-vivencia, que el predominio de los instintos agresivos en el hombre no siempre sabe convertir en lo que llamamos auténtica convivencia.

Ahora bien, recurriendo al legítimo convencionalismo que hay en la

(2) *El hombre y la gente*, Madrid, Rev. de Occidente, 1957, pág. 135. Esta idea puede considerarse patrimonio común de la filosofía actual. Vid. también Zubiri, *En torno al problema de Dios*, en «Naturaleza, Historia, Dios», Madrid, Ed. Nacional, 1944, págs. 409, 434; particularmente decisiva la aportación de Husserl (cfr., entre otros, *Cartesianische Meditationen*, «Husserliana», I, La Haya, 1950, págs. 157-58).

base de todo proceder científico, he convenido—siguiendo por lo demás la terminología usada por Ortega y Gasset—en considerar que la coexistencia y la convivencia, en cuanto dimensiones constitutivas de la vida humana, son algo más amplio y radical que la índole propiamente «social» de la misma, la cual consistiría más bien en su dimensión de «impersonalidad». No se trata, pues, de buscar para la vida social un *sujeto* diferente de la vida personal, porque no hay más vida que la de las personas. Pero ésta, en cierta dimensión, se impersonaliza, se hace impersonal: y a eso es a lo que se puede llamar, como así lo hago, vida social. Todo acto humano, aun el más personal, puede adquirir la genericidad de lo impersonal y, a la inversa, todo acto de la vida social, aun el más banal e impersonal, tiene una última raíz en la vida personal, no impersonalizada; adquiere, pues, un matiz y un sentido personales. Pero son cosas distintas, no porque tengan sujeto diferente, ni porque se pueda establecer apriorísticamente un cuadro de actos que serían vida personal y otros que serían vida social: sino porque el sujeto de la vida social que, en cuanto tal, está «socializado», es, previamente a eso, un *quién* individual e intransferible, con una intimidad, con unas predisposiciones psicosomáticas del comportamiento, con una actitud fundamental ante ciertos valores implícita o explícitamente reconocidos o simplemente presentidos y más o menos realizados y, en definitiva, con un orden de preferencias y estimaciones que constituye su orden del amor, su *ordo amoris*, que es lo que constituye su auténtica «personalidad».

En este doble plano de la vida personal, el de la relación, que es aún sólo—o nada menos que—interpersonal, y el de la vida social, que es ya impersonalización, desempeñan su papel y despliegan su juego el amor, la amistad y la justicia. Pero ésta actúa sobre todo en el plano de la vida social propiamente dicha, porque es el valor social por excelencia, aquel por referencia al cual tiene sentido hablar de Derecho y de una estructura jurídica de la vida social. El amor, en cambio, está en el ápice de la vida personal, es el más alto valor de la misma, al paso que de la amistad cabría decir que está en la línea de intersección de una y otra vertiente, extendiéndose sobre ambas e inclinándose, según los casos, hacia una de ellas, hasta identificarse a veces con la relación amorosa, pero asemejándose otras a la más impersonalizada relación jurídica o de justicia.

Al tomar nosotros como objeto de esta disertación la tricotomía amor-amistad-justicia, resulta obvio aclarar que no pretendemos realizar un estudio exhaustivo sobre cada uno de sus términos. No es el amor ni la amistad *ut sic* lo que vamos a estudiar; no aspiramos a hacer una ontología de los mismos ni una entera descripción fenomenológica de estos sentimientos

y de las manifestaciones objetivadas en que aparecen. Sin duda, habrá que hacer, sin embargo, sin propósito de exhaustividad, referencias a esos aspectos fundamentales que otros autores han estudiado cumplidamente (3). Pero esas referencias excederán en muy poco más de lo indispensable para lograr un mínimo de claridad conceptual, para dar algo más que por consabido o ya sabido el uso de los términos, en la medida en que es preciso relacionarlos y referirlos al de justicia: pues es su relación ontológica, su diferenciación, pero también su interpenetración, lo que en verdad nos interesa y a lo que vamos a dedicar las consideraciones que siguen.

2. Evidentemente, el amor es la expresión más pura de la vida personal, el acto más delicado y total de un alma y el síntoma más decisivo de lo que una persona es (4). Pero la gama de sus acepciones es amplísima, como son múltiples sus formas, que van desde el amor sexual, cuya base es un instinto natural—en lo que el hombre tiene de naturaleza común con los animales (5)—hasta el amor a Dios que, en su pureza y auten-

(3) Pienso, por ejemplo, en los fundamentales estudios de P. Laín Entralgo (*La espera y la esperanza*, Madrid, Rev. de Occidente, 1957; *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Rev. de Occidente, 1961; *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1964).

(4) J. Ortega y Gasset, *Para una psicología del hombre interesante*, en «Obras», edición 1932, pág. 1.399. Max Scheler subraya el carácter del amor como ontológicamente integrante de la realidad personal, diciendo que «si el amor desaparece, surge al punto, en lugar del individuo, la persona social, esa mera X de diversas relaciones..., la X de una determinada actividad social (profesión), etc.». (*Esencia y formas de la simpatía*, 2.ª edición española, Buenos Aires, 1950, pág. 221).

(5) Es obvio, sin embargo, que aun el acto sexual es, en el hombre, un acto humano, y es inadecuado, por ello, interpretarlo como un acto puramente animal. El hombre que ama sexualmente es una persona, y su sexualidad manifiesta su personalidad. Recuérdese el bello estudio de G. Marañón sobre la timidez de Ariel. Vid. Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, págs. 227 y sigs., 236 y siguientes, 241 y sigs., 272 y sigs. Cfr. R. Menneghelli, *La genesi del diritto nell'esperienza etica del matrimonio*, Padova, 1957, pág. 100: «Quando si parla di diversità sessuale il pensiero corre immediato a quella differenza fisiologica ed esteriore che distingue l'uomo della donna. Ma se tale diversità potesse essere pensata solo in termini fisici ed esteriori noi non potremmo renderci in alcun modo conto del ruolo ch'essa svolge nel sentimento e nell'esperienza coniugale. In quello e in questa infatti l'attrattiva sessuale si presenta non già come una sensazione staccata da tutto il resto, come un richiamo destinato a trovare una risposta solo nell'esercizio della funzione sessuale, ma come un contenuto di coscienza..., come coscienza di una differenziazione che abraza ed investe tutto l'essere: ciò che si sente differenziato in quello stato di coscienza non è il proprio corpo, ma il proprio essere».

Es imposible entrar aquí en el estudio de las doctrinas de Freud y su revisión crítica por H. Marcuse, *Eros and Civilization. A philosophical Inquiry into Freud*,

ticidad (y no sólo como idea o representación voluntariamente aceptada de un precepto que obliga a realizar determinados actos), sólo ciertas almas selectas pueden sentir y vivir, pasando por el amor de enamoramiento, el cariño—que no se identifica con el anterior—y las diversas formas de la amistad y del amor al *próximo* y el amor al *lejano*, al hombre y a la humanidad.

¿Qué es lo que a todos estos aspectos y formas de la dilección al otro les da el carácter común de ser «amor»? (6).

a) Recordemos cómo Diótima se lo explica a Sócrates, en el *Banquete* platónico. El eros aparece allí como una gran fuerza cósmico-personal que une al hombre con la Divinidad, como mediador entre uno y otra, proyectando a aquél hacia ésta en un ansia suprema de alcanzar lo bello y lo bueno. Platón recurre al mito para explicarlo como un demonio, esto es, como un ser intermediario entre los dioses y los hombres, que ejerce una función de síntesis entre dos ámbitos separados: los demonios son intérpretes y mensajeros de los dioses respecto de los hombres y de éstos res-

Routledge and Kegan Paul, Londres, 1956 (hay ed. francesa, Les Ed. de Minuit, París, 1963, y española, México, 1967).

(6) Ortega y Gasset se muestra reticente ante el empleo de la palabra «amor» para designar fenómenos que son bastante distintos entre sí. «Entender una palabra—dice—es sustituirla en nuestra mente por la percepción de las realidades a que hace referencia. Cuando la palabra es equívoca, notamos, al ensayar esa sustitución, que no tienen nada o tienen muy poco que ver entre sí. Así acontece con la palabra amor. En primer término, nos encontramos con una serie de fenómenos espirituales que denominamos amor a Dios, amor al arte, amor a la ciencia. En último término, distinguimos en el amor cuanto nos hace sentir la atracción sexual. No dudo que aquel amor sublime y este amor corporal intervengan de alguna manera en nuestro amor, en lo que llamamos amor a una mujer. Pero ¿cómo no advertir que este tercer amor es en lo esencial distinto de aquellos otros dos?» (*Sobre la cultura del amor*, «Obras», pág. 230). En rigor, lo que hay de certero en esta observación de Ortega sólo nos llevaría a precavernos contra la tendencia creciente a identificar amor y sexualidad, amar y *faire l'amour* o amar sexualmente, es decir, contra lo que se llama «erotización» de la vida, como fenómeno característico de nuestra época, cuya lógica inmanente conduce a ese «tercer sexo» de que tanto se habla, y a matar el «misterio del sexo» que, en definitiva, es esencial para el amor hetero-sexual.

Podría pensarse que, en efecto, el amor recurre a expresiones que no siempre cubren la plenitud de la realidad del amor humano—entre hombre y mujer—, expresiones que proceden de la mística. Pero no le falta razón a Bergson para afirmar que «quand on reproche au mysticisme de s'exprimer à la manière de la passion amoureuse, on oublie que c'est l'amour qui avait commencé par plagier la mystique, qui lui avait emprunté sa ferveur, ses élans, ses extases; en utilisant le langage d'une passion qu'elle avait transfigurée, la mystique n'a fait que reprendre son bien» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, París, P. U. F., 64 ed., 1951, pág. 39).

pecto de aquéllos. La naturaleza del amor está hecha de contrastes solidarios y es, por consiguiente, doble, contradictoria e inestable en su unidad actual y en su equilibrio móvil (7). Objeto del amor es la belleza y el bien; su finalidad, la posesión perpetua de lo que es bueno (8) y, más aún, procrear y engendrar en lo bello (9). Ahora bien, la perpetuidad en la posesión de lo bueno implica la continuación de nuestra existencia y, con ella, la inmortalidad; y la procreación y el engendramiento no tienen sólo carácter fisiológico, sino espiritual: hay una fecundidad del alma cuyos efectos son más extensos que la del cuerpo, y la semilla que esparce es de un orden mucho más elevado, pues es el pensamiento. Su logro supremo es participar en lo Bello inteligible. Y así cobra su pleno sentido, a la par que es ampliado y completado, el mito del amor-demonio, hijo de Expediente y de Pobreza. «El amor es el fruto de la naturaleza sensible, la cual no tiene derecho más que a las migajas del festín de la inteligibilidad absoluta y de la naturaleza inteligente, que ha sido invitada a él, pero del que no ha sabido gozar con sobriedad y cuya embriaguez ha sido seguida del olvido en el sueño. Y así, el verdadero amor, síntesis de estos dos contrarios, será como un sueño, gracias al cual el alma se sentirá liberada de su unión tenebrosa con el cuerpo sensible, para elevarse a la luz de las ideas» (10). Tal es la idea platónica del amor; en eso consiste la esencia del amor platónico (11).

En esta concepción, como en general en toda la concepción helénica del amor, éste es, pues, una «fuerza ascendente», que en el hombre representa sólo una variedad especial, una función parcial de una gran fuerza cósmica, universal, que actúa en todo y a la que se refieren las bellas

(7) L. Robin, introducción a la edición del *Banquete*, París, Collection des Universités de France, 1951, pág. LXXX.

(8) Ἔστιν ἄρα ξυλλήθητον, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ το ἀγαθον αὐτῶ εἶναι ἀεὶ; *Symposion*, 206-a.

(9) τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τοκοῦ ἐν τῷ καλῷ; 206-e.

(10) L. Robin, loc. cit., pág. XCV.

(11) En el cual no cree Ortega y Gasset y tampoco, dice irónicamente, el mismo Platón (*Cultura del amor*, cit., pág. 234). La interpretación de Robin que citamos en el texto, y que ya había sido expuesta por el autor en su libro *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1908, y por otros autores, como Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, 1.892 y sigs., 5.ª ed., II, pág. 610) y C. Ritter (*Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 1910-23, I, pág. 170), es calificada por Kelsen de «falsche Prüderie», pues para Platón, el amor «die wirkliche Liebe und nicht etwas von ihr wesensverschiedenes meint, wenn er von Eros spricht», y este Eros «die Wurzel der ganzen platonischen Philosophie ist» (Kelsen, *Die platonische Liebe*, en «Imago, Zeitschrift für psycho-analytische Psychologie», ed. por S. Freud, Bd. XIX (1933), H. 1, págs. 4, 6 y *passim*).

palabras de Goethe que recuerda Max Scheler: «Quien mira en silencio en torno suyo, ve cómo edifica el amor» (12).

b) Pero el amor es también fuerza descendente, que une y hermana a los hombres unos con otros: es el amor como *agape*, la idea cristiana del amor. Se trata de saber si estas dos nociones son compatibles o excluyentes. En *El resentimiento en la Moral*, Max Scheler ha mostrado el sentido profundamente diferente que separa las dos concepciones del amor, la griega y la cristiana (13). El tema ha sido también tratado por el teólogo luterano Nygren, en un libro muy conocido: *Eros y Agape*, en el que los dos conceptos son contrapuestos, sin posibilidad de soldadura (14). El *eros* es deseo de lo mejor, aspiración aristocrática que quiere elevarse a un estado divino y no puede satisfacerse más que tomando a Dios como objeto, pues percibe en El la suprema belleza. La *agape* es la entrega y sacrificio de sí mismo por el ser amado: cree en el valor de su objeto, es espontáneo y gracioso; no está motivado por la excelencia del amado. En la perspectiva helénica, el amor expresa la naturaleza del hombre y responde a su tendencia a la perfección; si ama a los otros seres humanos, es como instrumentos para ir hacia Dios y hacia sí. En la perspectiva cristiana, la *agape* es el amor sobrenatural que procede de Dios y desciende gratuitamente sobre nosotros, que carecemos de toda amabilidad, de todo valor: si amamos al prójimo es porque la *agape* divina, de la que estamos transidos, nos fuerza a obrar así; el hombre es amado por el

(12) *Ordo amoris*, ed. española, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pág. 127.

(13) Según Scheler, para los griegos, Platón incluido, el amor es siempre algo que pertenece a la esfera sensible, una forma del apetito, de la necesidad, que no es propia del ser perfecto. En la moral cristiana, en cambio, el amor es sobrepuesto a la esfera racional. La *agape* y la *caritas* son separados, radical y dualísticamente, del *eros* y el amor, mientras que el griego y el romano tienen más bien la representación de una continuidad entre estas especies del amor, aunque reconocen una diferencia de rango entre ellas. En el pensamiento griego, el amor es sólo un principio dinámico inherente al mundo, que mueve este gran *agón* de las cosas en torno a la divinidad. La concepción cristiana, en cambio, promueve una inversión del movimiento amoroso, volviéndose descaradamente la espalda al axioma griego, según el cual el amor es una aspiración de lo inferior a lo superior (*El resentimiento en la moral*, ed. esp., Revista de Occidente, Madrid, 1927, págs. 86 y sigs., 89 y sigs.).

(14) *Eros und Agape. Gestaltwandelung der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930-37; traducción francesa, París, Aubier, 1944. Sobre el amor como *agape*, vid. también, entre otros, V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, 1951; Koepp, *Panagape*, 1927-28; L. Grünheit, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionspsychologische Untersuchung*, 1931; H. Scholz, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929.

hombre porque el don que viene de Dios lo exige y este don es desinteresado, carece de toda infiltración egoísta. Sólo la *agape* respeta y funda la verdadera filantropía, como se demuestra en el precepto de amar a los enemigos.

Evidentemente, el cristianismo ha aportado una visión radicalmente nueva del amor, de la que ya el hombre no puede desprenderse, incluso si la ha secularizado y, con ello, desnaturalizado. Son, pues, dos concepciones antitéticas. Pero esto no quiere decir que en la estructura real de los actos de amor no estén interpenetradas de algún modo en lo que tienen de previas a toda «interpretación» o, si se quiere, en lo que en la concepción griega pudo haber de pre-cristiana y en lo que en la concepción cristiana puede pervivir de las profundas intuiciones helénicas sobre la naturaleza del amor. También, visto cristianamente, el amor es *eros* ascensional. «En el vuelo quedé falto — mas el amor fue tan alto — que le di a la caza alcance», escribió bellamente San Juan de la Cruz. Por eso, Nédoncelle rechaza la incomunicabilidad de las dos formas del amor, pues lo mismo, dice, que el don del Creador encierra el deseo de elevar el amado hacia la armonía que le ofrece, el deseo ascendente que mueve al amado le conduce a buscar la perfección suprema y a reconocer que consiste en darse generosamente. «Hay un *eros* de la *agape*, una necesidad de apropiarse el espíritu de desapropiación, un propósito de encontrar su alma perdiéndola. El contraste propuesto por Nygren es un error psicológico; condena el *eros*, cuando sólo son condenables sus límites, y un *eros* sincero es el primero en condenarlos, pues descubre que su vocación es convertirse en liberalidad» (15). *Eros* y *agape* buscan, en efecto, una unidad y una fusión interpersonales que supere el aislamiento y la separación en que se encuentran los hombres—y ese sentimiento de *separateness* es, dice Erich Fromm (16), la fuente de la vergüenza, de la culpa y de la angus-

(15) M. Nédoncelle, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, Aubier, 1957, págs. 27 y sigs. Cfr. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, II, páginas 298-99: «La contraposición de estas dos formas de amor es fecunda y orientadora; la intelección del amor cristiano (*agape*, *caritas*) como pura efusión, ya no lo es tanto. Lo propio del amor cristiano consiste en ser a la vez aspiración y efusión, donación y arrebató. Amar al otro en Dios es, por lo pronto, amar a Dios, y la empresa del amor de Dios es siempre, como San Juan de la Cruz diría, *subida*. Sólo quien cristianamente se halla empeñado en esta elevación ontológica y moral de su propia persona, sólo él podrá luego efundirse en caridad hacia el menester ajeno; y sólo así la misericordia llegará a ser, como en la vida cristiana es, inexorable, profunda y auténtica humildad. El amor humano es y tiene que ser *eros*..., mas también tiene que ser *agape*, donación efusiva».

(16) *El arte de amar*, trad. española, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1961, pág. 27.

tia—, fusión y unidad que no puede superar más que transitoriamente, por los estados orgiásticos a que se entrega el primitivo, o falsamente por el conformismo con el grupo o en la unión por el trabajo productivo, que no crea una unión interpersonal, y sólo es la identidad de las abstracciones, de los hombres que trabajan en los mismos empleos, que tienen idénticas diversiones, que leen los mismos periódicos, que tienen idénticos pensamientos e ideas. Pero el deseo de unión o fusión interpersonal es el impulso más poderoso que existe en el hombre, su pasión más fundamental, la fuerza que sostiene a la raza humana, al clan y a la familia y la sociedad entera. La incapacidad para alcanzarlo significa insania o destrucción (de sí mismo o de los demás); y sin él la sociedad y la humanidad no podrían subsistir un día más (17).

Ya el mismo Nygren reconoce que San Agustín unió los dos conceptos del amor, el *eros* y la *agape*, si bien resultó, a su juicio, un concepto híbrido e imposible, el de la *caritas*. Pero ese hecho demuestra que la imposibilidad de aunar ambos conceptos no existe, y por otra parte, en la naturaleza apasionada, fuertemente penetrada de *eros*, de San Agustín, el problema quedó bien resuelto.

c) También en la idea del amor que expone Santo Tomás se advierte la interpenetración de las dos ideas. Para él, el amor, que es una pasión y el primero de los afectos, consiste en la complacencia del apetito en el bien que le conviene (18). Es una inmutación del apetito por lo apetitable, que causa complacencia y determina un movimiento hacia ello, que es el deseo (19), pues cada cosa tiene tendencia a lo que le conviene según naturaleza (20). En esto consiste la realidad última del amor, el cual puede ser expresado por cuatro palabras distintas: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, dice Santo Tomás (21), cada uno de estos nombres expresa una modalidad distinta, pues la amistad es a modo de hábito, mientras que el amor y la dilección son a modo de acto o pasión, y la caridad se puede entender de ambos modos. Y a su vez, el acto se expresa de manera distinta por estos tres términos, pues el amor es más común,

(17) E. Fromm, *ob. cit.*, págs. 28 y sigs. También para Unamuno el amor está en la raíz de la sociedad, como deseo de perpetuación, y constituye el elemento ontológico de la misma como impulso de hacer que los demás sean yo y que yo sea todos los demás (*El sentimiento trágico de la vida*, «Obras completas», Madrid, 1950, páginas 481 y sigs., 679 y sigs). Cfr. L. Legaz, «Unamuno y el Derecho», *Revista de Estudios Políticos*, 141-142, 1965.

(18) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 1.

(19) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 2.

(20) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 1.

(21) *S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 3.

de suerte que toda dilección y caridad son amor, pero no todo amor es caridad o dilección. La dilección, en efecto, añade al amor una elección, como lo da a entender su mismo nombre, y por eso no radica en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y en la naturaleza racional; y la caridad añade al amor una perfección, puesto que concede a lo que se ama un valor máximo. Con todo, el amor es más divino que la dilección, pues ésta presupone el juicio de razón y es difícil que el hombre se dirija a Dios por sí mismo, mientras que puede ir a El por amor, por la atracción pasiva que de El emana.

d) Recogiendo sobre todo el espíritu agustiniano y con entronque en la idea cósmica del amor—lo que ya había llevado a Santo Tomás a hablar de un *amor naturalis* para distinguirlo del sensitivo y del intelectualivo (22)—, Max Scheler ha dicho que el amor es la tendencia, o según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar: por tanto, una acción edificante y edificadora en y sobre el mundo (23). Como expresión cósmica es un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo, que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre también una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios, que precipita por sus caminos las cosas hacia El. En el amor, el hombre sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea y coopera por medio de esta acción a afirmar e impulsar la tendencia hacia su peculiar perfección que existe en los objetos que le rodean. Por eso, el amor es el acto por el que un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por eso se conviertan ambos en partes reales de nada (24). El amor precede al conocer y al querer. Es la

(22) «In appetitu autem naturalis, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivus, vel voluntatis, ad aliquod bonum, dicitur amor sensitivus vel intellectivus seu naturalis... cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam» (*S. Th.*, 1-2, q. 26, a. 1).

(23) Koepf ha hablado de la *Pan-Agape* en el sentido de una «die ganze Welt, das All durchwaltenden schenkenden Liebe», de un amor, pues, que se convierte en «die Liebesallgewalt, die Agapeallgewalt im letzten Untergrunde des Alls» (*Pan-agape*, t. II, págs. 313-14; cita de G. Küchenhoff, *Naturrecht und Liebesrecht*, G. Olms, Hildesheim, 1962, pág. 140).

(24) El «amor maduro», o sea, como forma específica de unión y solución al

madre del espíritu y de la razón. El hombre es un *ens amans* antes de ser un *ens cogitans* y un *ens volens*. Pero lo que, por el amor, el hombre conoce y quiere, ha sido antes querido, pensado y amado por Dios desde toda la eternidad. El orden del mundo como orden divino tiene un núcleo que es el *ordo amoris*, en el que también se encuentra el hombre (25), y lo que vemos en un hombre de moralmente valioso es la organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y odiar, el *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos (26).

Estas ideas se resienten de la ausencia de un elemento que falta en toda la filosofía scheleriana de la persona, y que es la voluntad, con lo que su noción del amor se reduce a una participación intencional que es muy poco más que la contemplación emocional del valor del o de lo amado. Y en este sentido tuvo razón Santo Tomás para poner en la voluntad el amor inteligible y para que Nédoncelle lo defina como «voluntad de promoción», pero de promoción mutua. Para el filósofo francés (27), su origen está en la amabilidad del o de lo amado; pero la corriente que va

problema de la existencia (virtud ideal de todas las grandes religiones y sistemas humanísticos) y no como mera «unión simbiótica», significa unión «a condición de preservar la propia integridad», la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separatividad y, no obstante, le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos. (E. Fromm, *ob. cit.*, pág. 33). Cfr. M. Blondel, *L'Action*, París, 1936, pág. 255: «Il faut que dans l'unanimité même subsiste un respect du mystère, une déférence mutuelle, une liberté tout à la fois soumise et tutélaire, sans que l'unité, sans que la dualité soient sacrifiées l'une à l'autre».

(25) Max Scheler, *Ordo amoris*, págs. 127-29. El orden del amor, *Ordo dilectionis*, lo establece San Agustín en *De doctrina christiana*, c. XXVII (ed. B. A. C., tomo XV, Madrid, 1957, pág. 92): «Ille autem juste et sancte vivit, qui rerum aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut minus aut amplius quod aequè diligendum est. Omnis peccator, in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum: quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus; quia corpus per animam vivit qua fruimur Deo». Cfr. c. XXVI. Vid. D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, Nueva York, 1953, págs. 129 y sigs.

(26) Max Scheler, *Ordo amoris*, pág. 29.

(27) *Ob. cit.*, pág. 20. Cfr. en el mismo sentido D. von Hildebrand, *Christian Ethics*, págs. 99 y sigs., 393 y sigs., 403-404.

del amado al amante se enriquece e intensifica con el movimiento que retorna del amante a lo amado. Esta iniciativa gratuita que corresponde al amante y que es proporcional a la elevación de su amor es lo que no vio Platón. En el amor hay un fondo de necesidad, pero también una flor de libertad; es percepción, pero también invención; la autonomía que quiere dar la adquiere primero; si recibe algo de lo que da, es para aprender a dar cada vez más recibiendo cada vez menos. La misma recepción tiende a ser el resultado de una obra consciente; se sufre para ser ratificada y desde luego es querida. En la entrega de sí, el yo pone el valor del tú—hay, pues, una *agape*—y el tú pone el valor del yo—es decir, un *eros*—. Un *eros* sincero conduce a la *agape*; una *agape* sincera lleva al *eros*. El amante que comprende el alcance del *eros* no quiere la conciencia del otro como instrumento subordinado, sino como un fin igual o incluso superior a él. Y lo mismo vale para el amante inspirado por la *agape*. Si elevamos estas observaciones humanas al nivel del principio que las sustenta, descubriremos su trascendente unidad: Plotino enseña que Dios es el *eros* mismo; pero su definición, bien entendida, se ilumina y completa en la palabra de San Juan: *Dios es agape* (28). Y, en fin, el amor implica reciprocidad y, por tanto, diálogo. El Creador quiere la perfección de sus criaturas y éstas desean participar en la perfección de su amante supremo para ofrecerle una imagen autónoma. El amor de Dios nos fuerza, no para constreñirnos como a cosas, sino para obligarnos a ser libres.

3. ¿Qué podemos ahora decir de la amistad? No podemos hacer una fenomenología exhaustiva de los sentimientos de amistad para distinguirlos de los sentimientos que ordinariamente llamamos amorosos. Pero urge decir que lo que está constituyendo ontológicamente la amistad, cualquier fenómeno de amistad, es el amor, sin necesidad de que coincidan plenariamente y sin que se identifiquen sin más una y otro. Del mismo modo que decimos que el Derecho es toda forma de vida social que tiene una referencia positiva o negativa a la justicia (y por consiguiente todo Derecho tiene que estar transido de justicia, pero no se identifica con ésta y también el Derecho injusto es Derecho), decimos también que es amistad toda forma de relación interhumana que recibe su sentido y su ser de su referencia al amor; la amistad no es pura y simplemente el amor, pero tiene que estar transida de amor, de alguna partícula de amor, pues es una forma del amor.

a) Que la definición de la amistad ofrece sus peculiares dificultades,

(28) Nédoncelle, *ob. cit.*, pág. 34.

se sabe por lo menos desde Platón, cuyo diálogo sobre la amistad, el *Lysis*, *περι φιλία* termina con una confesión de fracaso. Ni el amante, ni el amado, ni los semejantes, ni los diferentes, ni los buenos, ni los que se les parecen son el amigo absoluto, según se desprende de todos los razonamientos que lleva a cabo Sócrates, y ante ese resultado negativo, pide permiso para retirarse por el foro, como los abogados. Es claro, por lo demás que, para Platón, la amistad se define por el amor, como una reciprocidad de amor. Cuando se tiene por alguien, dice, amistad, amor, un deseo cualquiera, la razón que hace que se tengan estos sentimientos y sin los que no se les sentiría, es que se está aproximado al que se ama por el alma, por alguna calidad del alma o del carácter o por la forma sensible; es, pues, un cierto parentesco de naturaleza lo que produce necesariamente la amistad: τὸ μὲν οἷ φῶς εἰ οἴκειον ἀναγκαῖον ἦν ἅπαντα φιλεῖν. Por tanto, el verdadero amante, el que no es un simulador, ha de ser amado recíprocamente por el objeto de su amor. Pero para que la conclusión tenga algún valor es preciso que la conveniencia difiera de la semejanza, y a algo que nos está ligado por cierta conveniencia es a lo que se refieren el amor, la amistad y el deseo (29). En esta tendencia natural de cada cosa a lo que le conviene ve Santo Tomás, como antes recordamos, la raíz del amor.

b) También en Aristóteles encontraremos referida la amistad al amor. No es sólo que, naturalmente, el tipo de afección que sienten los hombres, cualquiera que sea, es una forma de amor, sino que la amistad perfecta es la que se identifica con la unión amorosa. Por eso, los sentimientos de afección entre amigos y los caracteres distintivos de la amistad proceden del amor de sí mismo: τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οἷς αἱ φιλία ὀρίζονται ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθῆναι (30). Pero el número de amigos no puede ser muy elevado: sin fijar su número, cabe decir que es a lo sumo

(29) *Lysis*, 22 a-b. Según A. Croiset, traductor y editor del diálogo (*Platon. Oeuvres complètes*, t. II, París, 1949, Collection des Universités de France, pág. 128), el pensamiento de Platón está claro en este diálogo, a pesar de que parezca no llegar a una conclusión. Para que la conveniencia necesaria a la amistad no sea una semejanza completa, para que haya analogía y no identidad, tiene que haber a la vez lo absoluto y lo relativo. La semejanza completa no existe más que entre dos absolutos, sea en bien o en mal, los cuales no son susceptibles de amistad. Pero el bien, absoluto o relativo, despierta la amistad de un ser bueno, pero no absolutamente bueno, y capaz de sentir lo que le falta y desearlo. En el fondo, dice, es la teoría platónica de las Ideas y del Bien, que se expone en el *Banquete* y en la *República*.

(30) *Et. Nic.*, I. IX, 116, 1168-69. Santo Tomás expresa tajantemente el pensamiento aristotélico: «Sic enim videtur esse unus homo alterius amicus, si eadem agit ad amicum quas ageret ad seipsum»; y es sólo cuestión de palabras si este amor de sí puede llamarse o no amistad consigo mismo (*In decem libros Ethicorum*,

el que corresponde al de aquellos con quienes se puede vivir en intimidad, pues ésta es lo que mejor caracteriza la amistad. No se puede ser amigo de muchos, por lo mismo que no se puede amar a varios seres, pues el amor que quiere ser una afeción llevada a su grado supremo, no se dirige más que a un solo ser (31). Por consiguiente, sentimientos muy vivos no pueden recaer más que sobre un número pequeño de personas, como lo confirman los hechos, pues las amistades más celebradas sólo existen entre dos seres. Por lo mismo, la vida en común parece conveniente a la amistad y requerida por ella, y en esto también la amistad es comparable al amor, en el que la vista del objeto amado llena al amante y esta sensación se prefiere a las otras (32).

Pero lo característico de Aristóteles es el haber ensanchado el marco de la doctrina sobre la amistad. Desde el punto de vista de la virtud, la amistad no puede recaer más que sobre pocos: se trata de la amistad verdadera, de la que presupone el ser bueno. Desde el punto de vista de la vida social o política, se pueden tener muchos amigos (33). Hay una «amistad política» que no consiste en la amistad propiamente dicha, sino

libro IX, lect. IV). *A sensu contrario* escribe con razón Tomás Merton (*El Pan vivo*, págs. 23-25; cita de J. Cortés, *Comentario a la Pacem in Terris*, B. A. C., Madrid, 1963, págs. 125-26) que «la razón por la que nos odiamos y nos tememos unos a otros es que, secreta o abiertamente, nos odiamos y nos tememos a nosotros mismos. No podemos estar en paz con los otros porque no estamos en paz con nosotros mismos, y no podemos estar en paz con nosotros mismos porque no estamos en paz con Dios». Recordemos también, sin embargo, a Unamuno, para quien tan difícil era pensar en la paz consigo mismo y que pensaba que nadie podía ser egregio si no vivía en perpetua guerra civil interior: «En el seno de la paz verdadera y fecunda es donde sólo se comprende y justifica la guerra; es donde se hacen sagrados votos de guerrear por la verdad, único consuelo eterno; es donde se propone reducir a santo trabajo la guerra. No fuera de ésta, sino dentro de ella, en su seno mismo, hay que buscar la paz; paz en la guerra misma» (*Paz en la guerra, in fine*).

(31) *Et. Nic.*, l. IX, 1171.

(32) *Et. Nic.*, l. IX, 1171. «Per visionem incipit fieri maxime passio amoris», comenta Santo Tomás (*In decem libros Ethicorum*, lib. IX, lect. XIV). O como dijo en versos inmortales San Juan de la Cruz:

*Descubre tu presencia
Y máteme tu vista y hermosura;
Mira que la dolencia
De amor, no se cura
Sino con la presencia y la figura.*

(*Cántico espiritual.*)

(33) *Et. Nic.*, l. IX, 1171.

en la «concordia», la cual es uno de los aspectos de la amistad y se ejerce en el dominio de los intereses comunes y de la vida en sociedad: πολιτική δὴ φιλία φαίνεται ἢ ὁμόνοια, καθάπερ καὶ λέγεται. Περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστιν καὶ τὰ εἰς τοῦ βίον ἀνήκοντα (34).

Merced a este ensanchamiento de la doctrina, es decir, a haber tratado con amplitud y sistematismo, y bajo nuevos aspectos, lo que en los clásicos pre y postaristotélicos era, ciertamente, obvio, pero apenas objeto de consideración que no fuese marginal y como de pasada, podemos decir que en Aristóteles se abre paso un sentido o dimensión «social» de la amistad que puede servir de base para una acepción de la misma más proyectada directamente hacia las estructuras política y jurídica de la vida social. En el potente análisis fenomenológico a que Aristóteles somete el fenómeno de la *filia*, ésta aparece como el hecho radical de la sociabilidad, como la tendencia que lleva a un ser humano hacia otro, cualquiera que sea la razón de atracción que encuentre en él. La amistad es una especie de asociación o *coínomia*: κοινωνία γὰρ ἢ φιλία (35). Su consistencia está en

(34) *Et. Nic.*, I, IX, 1167. Santo Tomás explica: «Amicitia politica, sive sit civium unius civitatis adinvicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueverunt; scilicet quod civitates, vel cives concordantes, habent amicitiam adinvicem. Est enim amicitia politica circa utilia, et circa ea quae conveniunt ad vitam humanam, circa qualia dicimus esse concordiam» (*In X lib. Eth.*, lib. IX, lect. VI). Para el Dante, la concordia es el movimiento uniforme de muchas voluntades. Cuando mejor vive el género humano, hay una cierta concordia. Pues así como un hombre se siente mejor, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, e igualmente la casa, la ciudad y el reino, así también todo el género humano: argumento que lleva al poeta a afirmar la idea de una autoridad universal del emperador (*De Monarquía*, I, I, XVIII; ed. esp., Buenos Aires, 1941). En Luis Vives, la concordia viene a identificarse con la exigencia de la amistad y el cristiano amor entre los hombres: «La concordia recíproca de los hombres es la imagen más eficaz y expresiva de aquella soberana ciudad de Dios. La discordia es el regocijo del infierno» (*De concordia et discordia in humano genere*, lib. I, página 103 de la ed. española de L. Riber, «Obras completas», t. II, Madrid, Aguilar, 1948); «el mundo fue conducido a Cristo por la concordia, por la paciencia y por la caridad recíproca, al ver los hombres que los seguidores de Cristo estaban no solamente bien avenidos consigo mismos, sino también con los extraños, que aun a sus propios enemigos y perseguidores querían bien y devolver beneficios por ultrajes a quienes les habían inferido las mayores injurias... ¿Quién fue el que apartó al hombre de tan grandes bienes y le arrastró a males tamaños? Debíó de ser el genio del mal, algún fiero enemigo nuestro; acaso, el enojo de Dios, y, sin duda, el hombre mismo que se daña a sí queriendo dañar a otro y que, a través de males suyos ciertos, intenta ajenos males inciertos» (págs. 186-87).

(35) *Et. Nic.*, I, IX, 1171. «Communicatio enim amicitia», traduce Santo Tomás (*In X lib. Eth.*, lib. IX, lect. XIV; cfr. lib. VIII, lect. XI).

la relación y reciprocidad que procede del amor. Por eso la *filia* cubre el ámbito entero de la sociabilidad en todas sus formas posibles y no sólo el de lo que en el sentido más preciso se llama la amistad. Por eso se ha dicho que «la traducción habitual del término *filia* por amistad ha perjudicado mucho la comprensión de las ideas sociológicas de Aristóteles» (36).

Filia, pues, para Aristóteles significa vinculación social o sociabilidad, ya se funde en el bien y la virtud, en el placer o en el interés, y refiérase al parentesco, al civismo, a la participación en una comunidad o asociación voluntaria o a la relación amical propiamente dicha, pasajera o durable (37). Aristóteles considera que la amistad fundada en la utilidad es, sobre todo, la que experimentan los viejos, pero también los hombres ambiciosos de cualquier edad; a ella pertenece igualmente la amistad con los huéspedes extranjeros—para los que el precristiano Aristóteles no podía sentir auténtico amor de proximidad—: pero es una amistad frágil, como lo es la base sobre que se funda. Los jóvenes, en general, montan su amistad sobre el placer, el cual tampoco constituye un fundamento demasiado sólido para la misma. La amistad perfecta, en cambio, es la de los buenos y la de los que se parecen por la virtud; éstos quieren el bien de sus amigos por su propia persona y con ello alcanzan la cima de la amistad, pues estos sentimientos expresan el fondo mismo del ser y no un estado accidental del ser—y aquí, diríamos, la amistad es pura y simplemente amor—. Sólo esta amistad es esencialmente durable, pues los virtuosos tratan de hacerse recíprocamente útiles y encuentran un placer en el trato. En cambio, los que contraen amistad por placer o por interés son gentes sin elevación moral, que se parecen en este aspecto; mientras que los hombres de bien se unen por lazos verdaderamente personales, pues se parecen en ser buenos, y sólo éstos pueden ser amigos en el sentido riguroso del término.

Aristóteles considera, pues, la *filia* en su objetivación social, aunque sabe que su realidad no se agota en esa dimensión, sino que se integra con los sentimientos que emergen del hontanar de la vida personal, que tiene en el amor su máxima expresión. Pero el Estagirita subraya especialmente las dimensiones sociales del fenómeno de la *filia*, y por eso plantea abiertamente el problema de sus relaciones con la justicia. Una y otra, dice, tienen la misma extensión, se refieren a las mismas personas y a los mismos objetos (38). Pero la amistad es algo más radical; si todos los hombres fuesen amigos, la justicia no sería necesaria; pero de la amistad no

(36) Gurvitch, *Eléments de sociologie juridique*, París, Aubier, 1940, pág. 35.

(37) *Et. Nic.*, I, VIII, 1156-1162.

(38) *Et. Nic.*, I, VIII, 1160.

se puede prescindir, aun en el caso de que todos los hombres fuesen justos (39). Entre una y otra existe un paralelismo, cuya primera manifestación es la igualdad. Los amigos se tratan unos a otros de la misma manera, y lo que se desean recíprocamente es idéntico. Pero también en ciertas formas de la amistad existe un elemento de superioridad análogo al que se da en algunas formas jurídicas: así, en los sentimientos del padre hacia el hijo, del marido a la mujer, de la autoridad al súbdito. Parece, pues, que en cada grupo humano pueden darse tantas formas de Derecho como especies de *filiae*, ya que aquél se desarrolla juntamente con éstas. La *filia*, con todo, es una realidad prejurídica, distinta del Derecho, que no puede ser expresada exhaustivamente por éste, pero que constituye su fundamento y establece una vinculación más profunda, más viva y primaria que la producida por las normas jurídicas.

Podría, pues, decirse—si bien con algo de exageración y siguiendo a Gurvitch (40)—que Aristóteles ha sido el fundador de la sociología jurídica, ya que considera la *filia* en su objetivación sociológica, sin confundirla con la *polis*, pero produciéndose en su ámbito y sin identificarse con las realidades jurídicas, bien que desarrollándose con referencia a las mismas y en radical paralelismo con ellas.

c) Frente a este planteamiento, la posición de Cicerón representa un retroceso metódico. La belleza literaria del diálogo *De amicitia* y su nobleza y elevación moral son indiscutibles; pero el tema de la amistad se retrotrae a sus términos más estrictos, también sin duda los más auténticos desde el punto de vista usual de la voz «amistad», pero en los que ésta, en verdad, queda indiferenciada de la relación amorosa y es vista, por así decirlo, más como acto que como hábito o habitud. La fuerza de la amistad consiste para Cicerón en la «summa consensio voluntatum, studiorum, sententiarum» (41), «omnium divinarum, humanarumque rerum benevolentia et caritate consensio» (42); su fundamento está en la naturaleza y recibe su nombre del amor, que es la causa principal de las relaciones de benevolencia: «amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniugendam» (43), y «amor» y «amistad» vienen de «amar», que es afección desinteresada (44). Cicerón sigue también

(39) *Et Nic.*, I. VIII, 1155.

(40) Gurvitch, *ob. cit.*, págs. 34 y sigs., 39.

(41) *De amicitia*, IV, 15 (cito por la edición de L. Laurand, Collection des Universités de France, París, 1952).

(42) *De amicitia*, VI, 20.

(43) *De amicitia*, VIII, 26.

(44) *De amicitia*, XXVII, 100.

la clásica doctrina según la cual sólo entre los buenos puede existir la amistad verdadera (45), pues sin la virtud no puede haber amistad; pero subraya mucho el carácter desinteresado de la misma, cuyo origen no está en el pensamiento de las ventajas que se sacarán de ella (46), y tampoco en la necesidad y la indigencia (47), sino en una inclinación natural del alma, un sentimiento de afección o benevolencia amante, producido por la misma naturaleza cuando en alguien se reconoce la virtud (48), y que se incrementa con la reciprocidad y el hábito (49): el ver brillar la virtud produce la amistad, hace que un alma se acerque a otra alma semejante y necesariamente nace el amor (50).

Ahora bien, la amistad es rara: «ex omnibus saeculis vix tria aut quattuor nominantur paria amicorum» (51), pues sólo son dignos de amistad aquellos en quienes se encuentra una razón de ser amado, género infrecuente, ya que es difícil hallar algo absolutamente perfecto en su género (52); por otra parte, sólo puede darse entre muy pocos (53), aunque haya también otras amistades «vulgares y ordinarias», que tienen su encanto y sus ventajas, pero no son la verdadera amistad (54): pues en ésta ha de darse una completa y total comunidad de pensamientos y deseos (55). Y así como Aristóteles se había ocupado del hecho de una «amistad política», esto es, en la vida política, aunque no fuese la amistad propiamente dicha, Cicerón en este punto se limita a decir que entre quienes siguen la carrera política difícilmente puede darse la amistad (56), porque domina el propio interés que destruye, al cambiar, la amistad (57), y falta

(45) Ibid., V, 18.

(46) Ibid., VIII, 27; IX, 31.

(47) Ibid., IX, 29.

(48) Ibid., IX, 32.

(49) Ibid., IX, 29.

(50) Ibid., XIII, 48.

(51) Ibid., *ibid.*, IV, 15.

(52) Ibid., XXI, 79. Cfr. San Agustín: «Amicitia spiritualis, quam veram dicimus, non utilitas cuiusque mundialis intuitu, non quaelibet extra nascente causa, sed ex propria naturae dignitate, et humani pectoris sensu desideratur, ita ut fructus eius praemiumque non sit aliud quam ipsa» (*De amicitia liber unus*, en el t. 17 de la edición de Bassani, 1797, col. 1679-1680).

(53) Ibid., V, 20.

(54) Ibid., VI, 22.

(55) Ibid., XVI, 61.

(56) Ibid., XVII, 64.

(57) Ibid., IX, 32.

la fidelidad, la *fides*, que fundamenta la estabilidad y constancia de la amistad (58).

d) Dice Emil Brunner (59) que el amor ha sido una invención cristiana. Aquí, naturalmente, hay una cuestión de palabras, porque eso nos llevaría, por ejemplo, a decir que, entre los hombres, los griegos conocieron la amistad, pero no el amor. Sin embargo, los griegos hablaron de *eros*, que significa amor, pero no en el sentido de *agape*, que es el concepto cristiano del amor y de la amistad interhumanas. Como dice Pedro Laín (60), «los cristianos comparecen en la Historia proclamando una novedad radical en la vida, a la cual pertenece una nueva idea del amor. Tan cierto es esto, que los traductores del Nuevo Testamento al griego se sentirán íntimamente obligados a emplear, para designar el amor, una palabra helénica distinta de *erós*, y de modo sistemático usarán el término *agápê*, que bajo forma verbal (*agapaô*) desde los tiempos homéricos venía significando *acoger con amistad*». La idea helénica de la amistad busca el bien del amigo por el amigo mismo y busca en él la perfección de la naturaleza. La idea cristiana del amor no sólo quiere que se ame al prójimo como a uno mismo, sino como si uno mismo y el prójimo fuesen Cristo. Pero, además, el amor cristiano trasciende el marco de la naturaleza que condiciona el *dar de sí*, porque quien da es una persona, y por ello también la perfección que se busca en el amigo o el amado es la perfección de la persona, la cual, aun cuando no es incompatible con la perfección de la naturaleza, no se identifica con ella, y la suma perfección personal, la santidad, puede tener como soporte físico una naturaleza deficiente o enferma. El griego, en consecuencia, no amaba la persona, sino su belleza, su bondad, su inteligencia, en cuanto están parcial y perfectamente realizadas en la naturaleza individual del amigo; mientras que el cristiano no ama un *qué*, sino un *quién*, aunque sea inválido, feo, etcétera, porque no es la invalidez o la fealdad lo que ama, sino esta fealdad o invalidez concreta en cuanto posible presupuesto físico de la perfección de la persona en cuanto persona. Por último, para un griego el amante perfecto sería el *philautos* aristotélico, el que practica la amistad con los demás por amor a su propia perfección física y moral; pero el santo del amor al prójimo es el que con palabras, obras y silencios sabe ser a la vez compasivo y congratulante, magnánimo y humilde en su convivencia

(58) *Ibid.*, XVIII, 64.

(59) *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zwingli Verlag, Zurich, 1943, págs. 148-49 («Die *philia* ist von der Liebe grundverschieden», pág. 148).

(60) *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, págs. 9-10.

con los demás. La amistad cristiana, en suma, es el resultado de la armoniosa articulación entre el amor cristiano a *un* hombre (proximidad) y el particular amor a la persona de *ese* hombre (amistad en sentido estricto). En orden a la convivencia, dice Laín (61), la perfección del cristiano consistirá en aunar ordenadamente el amor de proximidad y el amor de amistad, la amorosa efusión de su haber y su ser hacia otro, en cuanto éste es persona, y la confianza amorosa de su intimidad a ese otro, en cuanto éste es *tal* persona. Desde la predicación del Evangelio, esa es la regla constante.

e) También Santo Tomás había estimado muy alto el valor de la amistad. Su doctrina sigue la de Aristóteles y, sobre la base de la misma, le atribuye como efectos querer que el amigo sea y viva, querer su bien, hacer lo que para él sea bueno, conversar con él gustosamente, vivir con él en concordia. Pero, naturalmente, en Santo Tomás operan los supuestos aportados por el cristianismo, por virtud de los cuales lo que dice el Santo con palabras aristotélicas no quiere decir exactamente lo mismo que en Aristóteles. Por eso, su doctrina ha de verse en función de su idea de la caridad, de la *caritas*, que es, como en San Agustín, *eros* y *agape*, *eros* que es *agape* y *agape* transida de *eros* (62).

Santo Tomás define la caridad como amistad: es amor con formalidad de amistad, esto es, que entraña benevolencia porque quiere el bien del amado, pero benevolencia recíproca, *mutua amatio*, la cual sólo puede fundarse en alguna comunicación. Dios nos comunica su bienaventuranza y en esta comunicación se funda la caridad, que es amistad del hombre con Dios. Dios, decía San Agustín (63), es amor, y el que ama al prójimo

(61) Loc. cit., pág. 23.

(62) *S. Th.*, 2-2, q. 57, a. 7; q. 27, a. 2; q. 31, a. 1; cfr. P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, t. II, pág. 241. Por la interpenetración de *eros* y *agape* que domina la doctrina tomista de la amistad, ésta puede aún considerarse vigente, a juicio de Laín (*ob. cit.*, pág. 299).

(63) *De Trinitate*, lib. VIII, c. 7, 8 (B. A. C., t. V); *Retractationes*, I, 83. Malebranche radicalizó en demasía esta doctrina; vid., por ejemplo, *Conversations chrétiennes* («Oeuvres complètes», t. V, ed. de A. Robinet, París, Vrin, 1959, págs. 80-81): «Tout le mouvement que l'ame a pour le bien vient donc de Dieu; et comme Dieu n'agit que pour lui, tout le mouvement de l'ame n'a point d'autre terme que Dieu dans l'institution de la nature. Dieu ne présentant point aux esprits d'autres idées que celles qui sont en lui, puisqu'il a fait les esprits pour lui; tous les mouvements qu'il imprime dans notre volonté sont vers lui, entant qu'ils viennent de lui, puisque la volonté n'est muë que vers les choses que l'esprit aperçoit. Mais les hommes, pensant voir les créatures en elles-mêmes, le consentement qu'ils donnent au mouvement naturel que Dieu leur imprime, se termine aux créatures, quoique de la part de Dieu ce mouvement ne s'y termine pas; et quoique l'on peut dire très-véritable-

es menester que ame el mismo amor y, por tanto, a Dios: la caridad es por eso movimiento del alma para gozar a Dios por El mismo, virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une a Dios, con lo cual le amamos (64). Santo Tomás sigue estas ideas y afirma que la misma esencia divina es caridad, como es sabiduría y bondad, y que la caridad con la que formalmente amamos al prójimo es cierta participación de la divina caridad (65). Y por la amistad con Dios, por la amistad de caridad, amamos también a los enemigos y a los pecadores, aunque la caridad es suma amistad de los honestos (66).

La caridad no se tiene naturalmente, sino por infusión, pues lo que sobrepuja la capacidad de la naturaleza no puede ser natural ni adquirido por potencias sobrenaturales, ya que el efecto natural no trasciende su causa; como dice el Apóstol, la caridad es «camino» y por eso somos «viadores», que caminamos hacia Dios, y así la caridad tiene que aumentar siempre, pues de lo contrario cesaría el camino (67).

Es el mismo el acto en que se ama a Dios y al prójimo. La razón del amor al prójimo es Dios, pues lo que debemos amar en el prójimo es que él esté en Dios. Por lo cual es evidente que específicamente es el mismo el acto en que se ama a Dios y el acto con el que se ama al prójimo; y por eso el hábito de la caridad no sólo abarca el amor de Dios, sino también el del prójimo (68). Si uno no ama al prójimo, se puede argüir que no ama a Dios, no porque el prójimo sea más amable, sino porque primeramente tropieza con él. Dios, en cambio, es más amable por su mayor bondad. Somos semejantes al prójimo por participar de Dios una cosa que también participa el prójimo; pero éste la tiene por participación, mien-

ment que l'amour libre des hommes, ou leur consentement au mouvement qu'ils reçoivent de Dieu tend vers les créatures, quoique le mouvement naturel de leur amour me puisse tendre qu'envers Dieu»; «La raison pour laquelle Dieu nous pousse vers le bien, c'est qu'il nous pousse vers lui; et il nous pousse vers lui, parce qu'il s'aime. C'est donc l'amour que Dieu se porte à lui-même, qui produit en nous notre amour. Ainsi notre amour doit être semblable à celui que Dieu se porte» (pág. 82); cfr. *Traité de Morale*, t. XI de la edición citada, págs. 177 y sigs.; *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, t. X, págs. 181 y sigs. Para una crítica de esta concepción, P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pág. 325; G. Dreyfuss, *La volonté selon Malebranche*, París, J. Vrin, 1958, págs. 300 y sigs.

(64) *De moribus ecclesiae*, c. XI-XIV (B. A. C., t. IV, págs. 285 y sigs.).

(65) *S. Th.*, 2-2, q. 23, a. 1; q. 3, a. 2.

(66) *S. Th.*, 2-2, q. 23, a. 1; cfr. q. 25, a. 6 y a. 8.

(67) *S. Th.*, 2-2, q. 24, a. 4. Cfr. San Agustín, *In Joannis Evangelium*, CXXIV, 6 (B. A. C., t. XIV, págs. 763 y sigs.).

(68) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 1.

tras que Dios la tiene esencialmente (69). Amar a Dios y al prójimo significa que amamos la caridad que nosotros y nuestro prójimo tenemos de Dios (70). Y el amor de amistad del hombre con Dios es la razón propia de la caridad, su autenticidad, que lleva a amar a todas las cosas de Dios, entre las cuales está el hombre que tiene caridad y está también el que se ame él mismo por caridad (71).

En suma, pues, la caridad es amor: más amar que ser amado, querer amar más que querer ser amado (72). Y es, por supuesto, más que benevolencia (73), la cual, según Aristóteles, es el principio de la amistad: pues el amor, acto de la caridad, encierra benevolencia, pero añade, en cuanto amor, la unión afectuosa, y es amor que reviste formalidad de amistad, pues Dios y el prójimo son aquellos con quienes tenemos amistad.

4. Yo propondría para la definición de la amistad esta fórmula, que no sé si es atrevida o banal: la amistad es la socialización del amor. Esto puede tener dos sentidos diferentes: por de pronto, significa que la amistad es amor recíproco, *mutua amatio*. Hay, en efecto, amores no correspondidos, amores sin esperanza, amores imposibles; en rigor, no hay amistades unilaterales, pues, al menos, el amigo infiel tiene que guardar la «formalidad de amistad», rota la cual, la amistad desaparece, aunque pueda seguir subsistiendo, en el amigo fiel y engañado, el amor o dilección a la persona del falso amigo.

a) Por lo mismo, y sin embargo, la amistad es, por de pronto, amor; la unión amistosa es una forma de unión amorosa, que sólo hay que diferenciarla del enamoramiento y de las uniones determinadas primordialmente por el eros sexual. Pero en el mundo helénico precristiano las ideas no estaban demasiado claras sobre este punto y no siempre es fácil discernir si el amor de amistad entre personas del mismo sexo difiere en algo del amor heterosexual o contiene, al igual que éste, una di-

(69) *S. Th.*, 2-2, q. 26, a. 2.

(70) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 2.

(71) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 4.

(72) *S. Th.*, 2-2, q. 27, a. 1.

(73) *In X lib. Ethic.*, lib. IX, lect. V. *S. Th.*, 2-2, q. 114. D. von Hildebrand ha hablado de una *intentio benevolentiae* (cfr. *In Defense of Purity*, Nueva York, 1935, primera parte) como uno de los principales elementos del amor, y en ella se expresaría el deseo de realizar lo que para otra persona es el bien objetivo y lo que, por tanto, le beneficia desde el punto de vista de su perfección. Esta actitud sería la única que podría considerarse como emanación auténtica de la caridad, del amor a Dios, que incluye la participación en su infinito amor a los hombres; cfr. *Christian Ethics.*, páginas 59, 404.

mensión de sexualidad. Kelsen, por ejemplo, ha mostrado bastante convincentemente (74) que toda la construcción jurídico-política de Platón está condicionada por su vivencia del amor, amor que él interpreta freudianamente como auténtico amor homosexual, aun cuando sublimado y desviado de sus manifestaciones más groseras. Es precisamente la repulsión de estas aberraciones lo que hace que, en el lenguaje más corriente, se haga hincapié en la distinción entre amor y amistad y no se aplique la palabra amor al que dos hombres se profesan en cuanto amigos; pero, evidentemente, la amistad es una forma de amor, como es amistad el amor que queda en los esposos una vez que la «pasión amorosa» ha sido satisfecha; y esa amistad, que es amor recíproco, funda la estabilidad y firmeza del matrimonio (75). A la inversa, podría decirse que es posible una amistad, que es amor, entre un hombre y una mujer, sin llegar a ser lo que estrictamente se considera como una relación de amor, o sea, de enamoramiento.

Si equiparásemos, pues, lo «social» a toda relación interhumana, esto es, a toda relación de alteridad, tendríamos que la amistad, como relación de amor, es lo que llamamos amor recíproco, afección recíproca, es decir, dimensión o estructura social del amor—estructura, sin embargo, no esencial al amor en cuanto amor, sino adventicia y sólo necesaria para constituirlo como amistad—.

b) Ahora bien, además de que, como antes apuntamos, consideramos que lo social es algo más específico que lo interpersonal, tenemos tanto que hay relaciones interpersonales íntimas, de estructura formalmente idéntica, que sin embargo las diferenciamos en relaciones de amor y relaciones de amistad, como, a la inversa, que por esa comunidad de estructura

(74) «Menschen liebend zu bilden, bildend zu lieben und ihre Gemeinschaft als eine Liebesgemeinschaft zu gestalten ist die Sehnsucht dieses Lebens, die Form des Menschen und die Reform seiner Gemeinschaft sein Ziel», afirma, como punto de partida de su investigación sobre el amor platónico (*Die platonische Liebe*, págs. 3-4; cfr. págs. 6 y sigs., 12 y sigs., 25 y sigs., 35 y sigs., 49 y sigs.; II, págs. 235 y sigs.).

(75) Se subraya a veces la diferencia entre amor y matrimonio y se afirma, por ejemplo, por Stendhal que el matrimonio es la tumba del amor y por Ortega que el matrimonio no tiene nada que ver con el amor. Evidentemente, si lo normal es que amor y matrimonio coincidan en el período inicial de éste, es cierto que existen matrimonios contraídos al margen del amor, matrimonios en los que se produce el desamor y matrimonios en los que se *transforma* el amor: caso éste normal desde el punto de vista cuantitativo y desde el punto de vista de la naturaleza de las cosas. Cfr. el bello texto de Santo Tomás de Aquino sobre la amistad en el matrimonio: «Forma matrimonii consistit in quaedam *conjunctione amicorum* per quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur» (*S. Th.*, 3, q. 29, a. 2).

e incluso de contenido, tenemos que considerar que el amor de amistad es, sin más, amor, y que la relación o interrelación amante es la misma. Así resulta de la pintura de la amistad en las parejas de amigos que contemplaba Platón, aun no acertando a definir el *quid* de la relación, o en la concepción aristotélica o en la ciceroniana, o en los escasos y raros ejemplos de amigos que podrían citarse en la Historia, hasta nuestra época, que para Cicerón, en la suya, no pasaban de tres o cuatro. Sin embargo, esto mismo bastaría para hacernos sospechar que hay que indagar más sobre la naturaleza y estructura de la amistad, puesto que nos encontramos con realidades a las que—quizá abusando del nombre—damos el nombre de amistad y no se dejan definir simplemente como amor.

Nédoncelle (76) explica muy bien el sentido y la razón de la interpersonalidad o alteridad—que sólo en un sentido amplio y muy impropio podría ser llamada socialidad—de la relación amorosa, coincidente en eso con la relación de amistad en su sentido más propio. El amor, dice, vincula las conciencias en una comunidad espiritual: es en él y por él donde la relación interpersonal toma la forma de un *nosotros*, más íntimo que el que crea, por ejemplo, un contrato, pero insusceptible, a diferencia de éste, de una objetivación frente a las disposiciones íntimas del alma que lo sustentan. Pero este *nosotros*, para que lo sea auténticamente, tiene que restringirse a una diada, pues sólo entre dos seres personales llega a ser verdaderamente recíproca la conciencia. Cuando el amor se extiende a más personas, suponiendo que se trate realmente de una voluntad de mutua promoción, implica o bien el paso rápido y alternado de una diada a otra, o bien la triada desciende por debajo del nivel personal y se degrada en una impresión de comunidad confusa como en el sentimiento de equipo o de grupo. Lo que puede vincular entonces a los miembros del grupo es la idea de una tarea común, pero no sus propios y mismos yos. Es sólo por la mediación del *nosotros* objetivo y el deslizamiento de una diada a otra que el amor guarda su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres, a pesar de su discontinuidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de dos amantes.

Tenemos, pues, que el amor tiende de suyo a la unión, la cual, decía Santo Tomás (77), es fruto del amor, no a la inversa; pero, como tal, no

(76) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, págs. 41 y sigs., 45-47. Cfr. P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, págs. 308 y sigs., sobre las razones «metafísicas» del carácter dua! o diádico de la relación amante (de amor o amistad).

(77) *S. Th.*, 2-2, q. 27, a. 2. Sobre la *intentio unitiva* del amor, vid. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg, ed. 1955, págs. 45, 151-80; *Christian Ethics*, págs. 98-99, 398.

puede subsistir más que en la diada: exactamente como la amistad, a la cual le es esencial esta alteridad; pero con eso no hemos definido todas las formas de amistad, sino sólo aquellas que son auténtica amistad de amor o en las que se expresa el amor de amistad; pero si la amistad resulta así ser una forma del amor, también puede decirse que ella es sólo una forma posible de la amistad—aunque, sin duda, la más pura y elevada—.

c) Hemos dicho que la amistad es socialización del amor. El amor que es otra cosa que amistad (aunque se integre con la formalidad de amistad) se caracteriza por un estar al margen de lo social-impersonal. Pertenece a la vida personal y, por tanto, a la intimidad. Es intimidad compartida, y el hecho de que transcurra normalmente en formas sociales prefijadas (desde el «tener una amante» en ciertos sectores de la vida burguesa, al «noviazgo», el «matrimonio», etc.) no patentiza de suyo la existencia del amor y sólo es una presunción o «signo externo» del mismo. Y en la máxima frivolidad del amor, en la libertad sexual de los jóvenes favorecida por las prácticas anticonceptivas, el amor como tal sigue siendo un acto personal, la reciprocidad de dos personas que se entregan al margen de toda norma, precepto, convencionalismo o prejuicio social. El punto de referencia de la amistad es, pues, el amor, y esta referencia no es extrínseca, sino íntima y constitutiva; pero para entender la amistad es preciso avanzar más por el camino de la socialización, trascendiendo la pura formalidad de la alteridad, aun cuando ello nos lleve a un campo próximo al de esa «comunidad confusa» de que habla Nédoncelle, que se da en los sentimientos de equipo o de grupo: los cuales, ciertamente, no pueden confundirse con la amistad auténtica, pues son la base en la que se seleccionan las amistades; pero crean una predisposición amistosa, una disposición general para la amistad que, en cierto modo, ya es existencia de la amistad.

5. Lo social implica en su sentido más estricto y auténtico la impersonalización; por tanto, decir que la amistad es amor socializado querría decir, en mi lenguaje, que es amor impersonal. ¿Es esto posible?

De impersonalización se puede hablar en dos sentidos. Uno sería el suponer una impersonalización recíproca, o sea, amar *desde* la impersonalidad y amar *lo* impersonal. Nada de esto es posible en términos de autenticidad y, a lo sumo, tendríamos ahí el puro hecho social de la relación entre varias personas, que adopta la apariencia de la amistad, aunque probablemente queda en la superficie y no afecta a la vida personal auténtica de las mismas. Sin embargo, en sentido muy amplio, podría ha-

blarse entonces de la existencia de una amistad, al menos en la forma o en su aspecto de «concordia». En todo caso, tendríamos aquí, frente al extremo de la amistad-amor, el otro límite extremo del fenómeno de la amistad. Pero entre la amistad que es auténtica relación de amor y esta otra amistad que sólo tiene la formalidad de tal, existe una zona intermedia en la que la impersonalización posee un sentido diferente, en el que la socialización es, por así decirlo, «socialización personalizadora». Este sentido es el que nos proporciona precisamente el concepto cristiano de la amistad, la idea de la *caritas*, el *novum* que el cristianismo aportó a la concepción helénica. Recordemos lo que dice Laín (78) sobre el amor de proximidad, que es el amor a un hombre, a un otro, cualquier otro, en cuanto persona, y el amor de amistad a esta persona, a tal determinada persona. El Samaritano de la parábola evangélica practicó el amor de proximidad, aunque no se sabe, al menos, que practicase también la amistad. Efectivamente, no tuvo, es lo probable, la ocasión de ser amigo del herido, en quien vio un prójimo y al que amó como prójimo.

En ese sentido, su amor estaba socializado como caridad, la cual es ante todo amistad, amistad con Dios, como dice Santo Tomás (79), y desde ahí, amor al hombre, y cuando se seculariza, aunque sólo como conducta y no necesariamente como idea, y deja de ser vitalmente caridad, subsiste, sin embargo, como amistad, como formalidad que recubre toda forma de relación interpersonal que, por su socialización, se distingue de la estricta relación amorosa entre persona y persona.

a) ¿En qué consiste, pues, la socialización del amor? ¿En qué sentido plausible se puede hablar de impersonalización por referencia al amor? «Operativamente, la amistad consiste en desear y procurar el bien del amigo: su ser, su vida, su perfección» (80). Y, desde el cristianismo, esto se entiende en términos personalistas: se desea y procura el ser, la vida y la perfección de la persona del amigo, en cuanto es persona. La persona es lo que es objeto de dilección. Por de pronto, en acto, tal persona. Pero como hábito, *cualquier* persona. Hay una predisposición personal, dispuesta siempre a actualizarse en cualquier caso, a realizar un acto concreto de amor con cualquier menesteroso de él, no importa quién, incluso a aceptar la falta de reciprocidad y admitir que hay que realizar el acto de amor aun para con el que puede no amarnos, sino odiarnos, o con quien nos inspira repugnancia o repulsión. Pues, en todo caso, es una

(78) *La amistad entre el enfermo y el médico*, págs. 12 y sigs., 22-23.

(79) *S. Th.*, 2-2, q. 25, a. 2.

(80) P. Laín, *Teoría y realidad del otro*, II, pág. 243.

persona. Y es verdad que toda persona es un *cualquiera*. En castellano castizo, esta expresión tiene un matiz peyorativo muy concreto. Mala cosa es oír decir de una mujer que es una cualquiera o que se va con cualquiera; pero sin necesidad de llegar a esa extrema matización, es evidente que en todo hombre hay esa dimensión, por así decirlo, fungible e intercambiable que se expresa con la voz «cualquiera», con el uno anónimo, con «la gente», que es el nivel de la impersonalización. Pero también ese cualquiera es una persona, y por eso, la pecadora del Evangelio, que auténticamente era una «cualquiera», fue objeto de dilección por Cristo, en cuanto persona susceptible de redención y elevación moral. La impersonalización y, por consiguiente, la socialización del amor no se da, pues, con respecto a lo que en cada persona hay de cualquiera, sino al revés, a lo que en cualquiera hay y tiene de persona (81). Pues bien, la vigencia como recíproca habitud de los hombres de esta predisposición a realizar un acto de amor o caridad con *cualquiera* que haya menester de él, eso es la existencia de la amistad entre los hombres.

b) Creo también que en la amistad hay que tener en cuenta un factor estructural que sirve para diferenciarlo de la relación amorosa estricta

(81) En este sentido, dice Meneghelli (*ob. cit.*, págs. 95-96) que el hombre, en su ansia de igualdad, que a veces le impulsa al resentimiento y a la enemistad, encuentra algo certero, el centro mismo de la vida, que es donde los hombres se presentan como auténticamente iguales entre sí, puesto que todos poseen el destino de ser hombres. «Questo giudizio, che nei momenti più felici dell'amicizia appare in tutto il suo splendore, è il movente segreto delle azioni; è il pensiero, il giudizio che gli uomini vorrebbero, ma non sanno esprimere, col mito dell'uguaglianza...», la testimonianza d'amicizia che sta nascosta nelle loro azioni, il segno d'amicizia da cui prende il via ed a cui vuol giungere attraverso la fita boscaglia della storia, la loro esperienza». Cfr. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, París, Aubier, 1936, pág. 202: «Le mystère de l'amour et le mystère de la personne sont-ils indissolublement liés. Ce qu'affirme le personnalisme, ce n'est pas l'amour du bien, d'une idée abstraite, mais l'amour d'une personne, l'amour d'un être concret, vivant, l'amour d'un *toi*. L'amour du bien dégénère facilement en amour d'un *cela* (*Es*). Le personnalisme, c'est l'amour du prochain, de la personne unique et irremplaçable, l'amour de l'homme en Dieu, et non pas seulement l'amour de Dieu et l'amour de la valeur suprapersonnelle en l'homme». Hay un texto de Santo Tomás («Tunc diligo proximum eodem modo quo meipsum, quando volo ei bonum *propter se*, non quia utilis vel delectabilis», *In Ep. ad Galatas*, V, lect. 3) comentado por P. Philippe (*Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon St. Thomas d'Aquin*, Roma, Angelicum, 1938, página 16) y por J. Ruiz Jiménez (*Derecho y vida humana*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, pág. 226) en el sentido de que «muchos siglos antes que Kant, el Doctor Angélico marcó inequívocamente nuestro deber de respeto y la exigencia de amor a la *persona* de los demás hombres en cuanto tal persona, como fin en sí misma y calco de nuestra propia dignidad».

y, por tanto, también de aquella amistad que sólo es una variante de la misma. Ese factor es el de una «distancia» (82) entre los elementos de la relación amistosa, que es la expresión de un «respeto» (83) que, en lo profundo, ha de existir también en el amor, pero que en manifestaciones más aparentes o superficiales es menos exigido que en éste, porque su esencia está más bien en el factor de «contacto» y fusión interpersonal. Incluso la amistad profunda no necesita siempre ser «íntima», con todas las implicaciones que esa intimidad llevaría consigo, de las que la más importante sería la vida en común, que el mismo Aristóteles consideraba convenientísima para los verdaderos amigos.

c) Por lo demás, ya vimos que Aristóteles ensanchó realmente el campo y el concepto de la amistad y por eso habla, por ejemplo, de una amistad política y se pregunta cómo se da la amistad en las distintas formas de gobierno (84). Pregunta que tiene aún plena vigencia, pero cuyo planteamiento y respuesta significa que de amistad se habla ahí en un sentido diferente de la relación amical propiamente dicha, como amor socializado, esto es, impersonalizado en el sentido que antes se indicó, y constituido como una relación montada sobre una cierta distancia que ex-

(82) Los conceptos de contacto y distancia son objeto preferente de estudio por la sociología. Cfr., por ejemplo, Mannheim, *Systematic Sociology*, Londres, 1954 (edición española de L. Legaz, Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1959, páginas 65-77). La distancia requerida por la amistad, como consecuencia del «respeto» debido a la persona sería para mí lo que Mannheim llama «distancia existencial», que no obedece a ninguna causa de orden social, sino que surge exclusivamente de las cualidades del espíritu más profundo del hombre y subsiste incluso en el caso de que un hombre sienta súbita simpatía hacia otro, a pesar de que se establece un contacto inmediato con su naturaleza más interna; es, pues, una distancia que permanece después de haberse olvidado todo distanciamiento social (pág. 76). El sentido del proceso democrático de las sociedades consiste en transformar todas las distancias sociales en distancias puramente existenciales, es decir, diría yo, fundadas simplemente en el «respeto» debido a la persona, cuya intimidad sólo puede ser violada en el amor.

(83) Vid. Kant, *Metaphysik der Sitten*. II Teil. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (págs. 329-331 de la reimpresión de la edición de K. Vorländer, F. Meiner, Hamburgo, 1954): «Freundschaft ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, dass der zweiten sich einander in geziemenden Abstände zu halten fordert... auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen». A este «respeto» corresponde también la *affabilitas* como forma de trato a los semejantes, que es una manifestación de la amistad que Santo Tomás considera «parte de la justicia» (*S. Th.*, 2-2, q. 114, a. 2).

(84) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160-1161. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In X lib. Ethic.*, libro VIII, lect. X-XI.

presa el recíproco respeto a la persona que cada cual es. Respeto que implica estimación positiva y que, por tanto, considera «amable», digna de amor la persona del otro, la del amigo propiamente dicho y la de quien no lo es, pero que incluso respecto del primero puede mantener una cierta distancia que no implica cerrarle zonas de intimidad, sino simplemente el hacer innecesaria para la existencia de una amistad la total apertura de aquélla y la caída en una «camaradería» y «familiaridad» que muchas veces pueden ser banales, superficiales e impertinentes (85).

Y por eso, la amistad política, y sobre todo la amistad entre imperante y súbdito, gobernante y gobernado, que clásicamente se expresaba en la literatura en términos de amor, implica la máxima socialización e impersonalización de éste, pero también el máximo y recíproco respeto a la persona: y sólo en ese respeto, basado en la consideración de que la persona es lo amable, lo digno de amor, es como se puede hablar de amor o amistad del príncipe a los súbditos o de los gobernados a los gobernantes. Ese respeto se traducirá en obras—legislación, administración, comportamiento cívico, *consensus* político, etc.—que objetivamente tienen la estructura de los actos de amor aun cuando no vayan acompañados necesariamente de un «sentimiento de amor», por la irremediable socialización e impersonalización sufrida por éste.

d) Y esto da lugar en las sociedades desarrolladas a una creciente racionalización e institucionalización que se traduce en las diversas realizaciones del llamado Estado de bienestar; la misma ética queda impersonalizada en la «ética de la aliedad» (86) que, en definitiva, representa la

(85) Goetz Briefs, siguiendo a Rühl, dice que el «amiguismo» y familiaridad dominantes en las relaciones humanas de los españoles son lo contrario de la «respectability» puritana (*Über den Wirtschaftsgeist Spaniens*, «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», Münster, 1931). Se trataría de un modo de ser en el que incluso lo que antes llamé con Mannheim «distancia existencial» tiende a suprimirse en el trato interhumano, en un modo de proceder *como si* todo con el que tratamos fuese «amigo íntimo» o «de la familia». Esto se halla en conexión con las actitudes fundamentales del español ante la vida, actitudes en las que domina el «personalismo», más que el «individualismo» propiamente dicho que tanto se reprocha a los españoles, o sea, un desequilibrio existencial de los valores personales y sociales, en detrimento de estos últimos y en ventaja de los primeros: los cuales, no se olvide, son especialmente proclives a las formas sociales de vida dominadas precisamente por el amor (familia, amistad) o por aquellos otros valores que exigen una más honda y radical adhesión de la personalidad entera (Iglesia, Patria).

(86) Vid. J. L. Aranguren, *Ética y Política*, Ed. Guadarrama, 1963, págs. 141 y siguientes, 268 y sigs., 298 y sigs.; cfr. *Ética social y función moral del Estado*, La Laguna, 1962. Cfr. L. Legaz, *Socialización*, discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1964, págs. 46 y sigs.

innecesiedad de los sentimientos de amor y caridad en las sociedades y su sustitución por la acción del Estado y por una educación racional en el sentido de la interdependencia y cooperación interhumanas (87).

Extremando los términos, podríamos decir que se había llegado en tal situación al supuesto-límite aristotélico: que todos los hombres son justos —porque el Estado lo es por ellos—, con lo cual no necesitan ser amigos. La amistad—y ante todo la amistad de caridad, que comienza siendo amistad con Dios—se ha hecho innecesaria. En apariencia, falta la necesidad del ejercicio de esa virtud que en las sociedades subdesarrolladas y fuertemente clasistas se llama la «caridad» (ciertamente, restringiendo su significación auténtica); la justicia quita ocasiones de ejercerla y la socialización de los sentimientos caritativos hace lo demás: no es preciso amar al prójimo cuando las instituciones asumen la realización de las obras exigidas por ese amor. Por eso, cada vez más, el amor se configura de nuevo sólo como *eros* sexual, liberado de sus represiones tradicionales. La total erotización de la vida llega incluso, de nuevo, a la justificación del *eros* homosexual, como en la Grecia precristiana, cuando no se había descubierto el amor al prójimo, el amor como *agape*, como caridad. Pero a la ineliminabilidad última de este sentimiento, para que la vida tenga un pleno sentido humano, me parece que es a lo que apuntan confusamente algunas formas de la rebeldía juvenil, como el movimiento *hippie*, a través de su repulsa de la sociedad de bienestar y de consumo—de la que, por otra parte, se benefician—y de los excesos de esa «liberación del *eros*» (88) de que habla Marcuse y que cristaliza en el famoso *slogan*: *Make love not war*.

II

6. Llegamos así a la necesidad de plantearnos las relaciones entre los términos—y las realidades que expresan—amor y amistad, de un lado, y

(87) Para Th. Geiger (*Die Legende der Massengesellschaft*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1951, 3) es un bien la racionalización de las relaciones interhumanas y que los contactos puramente afectivos y personales entre los hombres movidos por el amor, la simpatía, etc., se orienten en un sentido de mayor racionalidad e impersonalidad. Cfr. *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Copenhague, 1947, págs. 235 y sigs.

(88) Esto debe entenderse en el sentido que expone en el capítulo X de *Eros and Civilisation* «The Transformation of sexuality into Eros», págs. 197 y siguientes; págs. 186 y sigs. de la edición española. Se trata de una erotización total de la vida, pero que no implica sólo una liberación, sino una transformación de la libido y que tiene el sentido de un cambio radical de la sociedad, que deja de estar mon-

justicia de otro, como estructuras de la vida humana en su plano convivencial y en su doble dimensión de personalización y socialización, relaciones que se dan en una permanente dialéctica de implicación y exclusión, porque la realidad unitaria de la vida humana cabe enfocarla desde perspectivas distintas, pero no puede fragmentarse en compartimientos estancos incomunicados e incomunicables.

a) Si nos situamos en un nivel óptico-sociológico, como punto de arranque de nuestra consideración, quedaremos instalados en el ámbito de la realidad, en la que hay una serie de grupos y uniones interhumanas en los que el amor se socializa en las diversas formas de la amistad—en el amplio sentido en que la hemos tomado—y cuya estructura es correlativa de las formas jurídicas. Aristóteles decía que la amistad y la justicia se refieren a la mismas personas y tienen el mismo objeto (89); pero la coincidencia no es total, ni en extensión—porque hay formas de la amistad que quedan extramuros del Derecho—ni en profundidad, porque la amistad llega a estratos más hondos de la vida personal, por su referencia más directa al amor, del que es expresión. Y, por supuesto, es muchísimo más vasto el campo de la amistad que el de las relaciones reguladas por el Derecho estatal. Su paralelismo consiste en que en su seno se encuentran las mismas estructuras lógicas que en el Derecho: la coordinación, la integración y la subordinación (90). En la amistad, la coordinación correspondería principalmente a las relaciones basadas en la utilidad o el placer—predominio del punto de vista individual—y la integración a las fundadas en la bondad—esto es, las que tienen su base en el auténtico amor, que da lugar a un «nosotros» y a la «amistad verdadera»—, al paso que la subordinación, compatible con cualquiera de las otras, patentaría por de pronto la existencia de alguna organización (familiar, política, etc.) implicativa de una «superioridad» o situación de preeminencia por parte de uno de los elementos de la relación.

Pero, en todo caso, la realidad de la amistad no queda en modo alguno

tada sobre sus actuales supuestos; mientras que, dentro de la sociedad actual, una liberación de la sexualidad puede dar lugar incluso a las peores manifestaciones de sadismo y masoquismo. «En contraste, el libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabús, minimizaría las manifestaciones de la mera sexualidad, integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden del trabajo» (pág. 189, ed. española).

(89) *Et. Nic.*, l. VIII, 1155, 1159-1160.

(90) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160-1162. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *In X lib. Ethic.* l. VIII, lect. IX-XII.

absorbida por su posible forma jurídica, ni aun en el caso de la máxima socialización de aquélla y ni siquiera en el campo—tan vasto, por lo demás—de la coincidencia de contenido de las respectivas estructuras. Pues aparte de las relaciones interhumanas que quedan fuera del Derecho, o que no son primariamente jurídicas, de suyo, y en su esencia, son cosas distintas una y otro. Por consiguiente, sobre el nivel óntico-sociológico hay que considerar la existencia de un plano más elevado, el nivel ontológico-axiológico, radicado en la realidad misma de la persona, cuya vida, la vida personal, se objetiva en las formas sociales de la amistad y del Derecho como realizaciones de los grandes valores del amor y la justicia.

b) En algunos autores, justicia y amor o caridad vienen identificados. Leibniz, por ejemplo, define la justicia como caridad. El hombre bueno ama todo y a todos, en cuanto la razón lo permite. «Iustitiam igitur, quae virtus est huius affectus reatrix, quem philanthropiam Graeci vocant, commodissime ni fallor definiemus *caritatem sapientis*» (91). Es, pues, la justicia para Leibniz una virtud universal, como lo era para Platón o como también se expresa en la concepción cristiana en cuanto no influida por la doctrina aristotélica. Y bien, en cierto sentido, parece que la justicia es un valor o virtud universal, porque, dando a cada cual lo suyo, trasciende infinitamente el ámbito en que nosotros la situamos, que es el de lo social en su más estricto sentido, y establece el amor como una de las cosas que pueden ser debidas en justicia. Y, evidentemente, por justicia debemos amar a Dios, a nuestros padres, a nuestros hijos, a nuestra patria, a la humanidad. No es sólo que deba ser así por la «naturaleza de las cosas»—pues si Dios nos ha creado por amor, con amor debemos corresponderle; si nuestros padres nos han dado el ser, es justo pagarles con amor; si se lo hemos dado a nuestros hijos, debemos tratarlos con amor, etc.—; es que, además, nos lo ha dicho Cristo. Y no es esto sólo: es que, en la concepción católica, la justicia resulta una noción media-

(91) *De notionibus juris et iustitiae*, 1693 (en la ed. de Erdmann-Vollbrecht, Scientia Aalen, Meinseheim/Glan, 1959, pág. 119). «Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari... Superat autem divinus amor alios amores quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius intelligi potest. Et cum idem sit potentiae sapientiaeque summae, felicitas ejus non tantum ingreditur nostram (si sapimus, id est, si ipsum amamus), sed et facit. Quia autem sapientia caritatem dirigere debet, cuius quoque definitione opus erit. Arbitror autem notioni hominum optime satisfieri, si sapientiam nihil aliud esse dicamus, quam ipsam scientiam felicitatis». Un acabado estudio de esta materia se encuentra en G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, París, P. U. F., 1953, c. V, págs. 164-238.

nera entre Dios y el hombre—justamente lo que la separa de la noción protestante (92)—y, por tanto, es algo más amplio y radical que la noción de justicia como valor fundamental por referencia al cual se constituye el Derecho como forma de la vida social. Lo que ocurre es que, en esa concepción, la justicia es un nombre que se da al precepto del amor. Se debe amar a Dios, y es justo el hacerlo; pero no es que primero sea justo, sino que esta justicia se da como uno de los valores que se suscitan en nuestra perfección promovida por la voluntad amante de Dios hacia nosotros.

c) En realidad, la justicia es medida, limitación que es incompatible con el amor. Admitamos que el amor es precepto de justicia; en todo caso, no será posible amar con los criterios de proporción y límites con que se realiza un acto que quiere ser justo. Por eso nosotros la ponemos por debajo del amor y la caridad, asignándole el valor de *constitutivum* ontológico de lo jurídico como estructura y forma de lo «social».

(92) En el protestantismo, toda categoría ético-jurídica queda eliminada del ámbito sobrenatural, como intermediaria entre Dios y el hombre, porque entre ellos no admite más vínculo que el de la *sola fides*. Esta eliminación afecta en particular a la idea de justicia, y aun cuando los reformadores siguen hablando de una justicia de Dios, es para aludir a lo que moralmente es gracia, voluntad nuda en el sentido del más exasperado voluntarismo, del que, sobre todo Lutero, depende abiertamente. Y, sin duda, la justicia de Dios no es nuestra justicia, ni puede medirse por nuestros conceptos; pero tiene sentido, en cambio, medir la justicia humana por lo que la razón del hombre puede conocer como justicia absoluta de Dios. Todo hombre puede también sentir el afán de vivir la virtud de la justicia desde la vivencia de la común fraternidad divina que enlaza a todos los hombres, fundada en el amor, que trasciende a la justicia, pero que, para trascenderla, tiene que contar con ella y fundarse sobre ella. Y es posible también concebir en la persona de Cristo el enlace armónico de la objetivación y la vivencia de todos los valores morales y sociales y llamarle, por eso, «el Justo» y tomarle como modelo y ejemplo de nuestra justicia, del mismo modo que es el máximo ejemplo de la caridad. De esta manera, el *homo juridicus* no puede ser un auténtico *homo religiosus*, pero en cambio, un hombre puede ser un *homo religiosus* si vive y practica la justicia desde el nivel en que ésta se inserta en los valores de la religiosidad. Cfr. L. Legaz, *Filosofía del Derecho*, 2.ª ed., Barcelona, Bosch, 1961, pág. 423; *Influencia del espíritu religioso en la formación de los conceptos jurídicos y de la estructura económica*, en «Estudios de doctrina jurídica y social», Barcelona, Bosch, 1940, c. VII-VIII; *Das Recht aus religiöser Perspektive*, en «Politische Ordnung und menschliche Existenz», Festgabe für Erich Voegelin, München, 1962, págs. 344 y sigs. Vid. especialmente J. L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, Madrid, Ed. Sapiencia, 1954, págs. 43 y siguientes, 97 y sigs. También, J. Cortés, *¿Es la nuestra una justicia cristiana?*, «Anuario de Filosofía del Derecho», Madrid, II, 1954; J. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, München, 1953; J. Ruiz Jiménez, *Derecho y vida humana*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, págs. 212 y sigs.

Así también es como suele ser considerada la justicia no sólo por los juristas, sino también por otros filósofos. Muy bellamente expone esta posición subordinada Nédoncelle, quien subraya su íntima conexión con la caridad, pero viendo en ella, en la justicia, algo así como la «cosificación» de la caridad, con un carácter «residual» y, por ello, fijo y estático, por referencia a la realidad viviente, trascendente y *a priori* respecto de ella, que es la caridad. «La caridad—dice—crea sedimentaciones sociales y hay todo un aspecto de la civilización por el que la sociedad es la historia de la caridad. Y la justicia representa entonces en la civilización el nivel presente de la obra realizada por la caridad. Tiene un aspecto histórico, pero también es una cima alcanzada de la que ya no se puede volver atrás. La justicia es así una caridad que mantiene sus posiciones sin sobrepasarlas. Cuando el moralista comprueba la precisión de la justicia en el Derecho y la considera en la conciencia, donde es una virtud, puede definirla como una voluntad de no retroceder en el camino recorrido por la obra ancestral del amor. A menudo, el aspecto estático de la justicia hace olvidar su origen y naturaleza y se tiende a descubrir en el presente los rasgos de un contenido eterno, como si todas las determinaciones de la naturaleza humana estuvieran plenamente reveladas de una vez para siempre. Pero, en realidad, lo que es fijo en el contenido de la justicia es la parte de nuestra naturaleza que el pasado expresivo del amor personal ha afirmado más obstinadamente. La justicia no puede separarse del tiempo histórico, pues es una transición incesante de la sociedad instintiva que precede a la persona, a la acción de las personas que civilizan la sociedad por amor. La aspiración justa es *a priori*; pero la determinación justa es un producto contingente. El ideal de la justicia sería absorber todas las limitaciones impuestas por la naturaleza a la obra amante y llegar a ser el cuerpo inmaculado del amor en el reino de las personas. Pero esta conquista del mundo exterior por la justicia no suprimiría el carácter histórico de su contenido, sino que acabaría por ponerlo en evidencia» (93).

d) Fenomenológica e intencionalmente, los actos de amor y amistad son distintos de los actos de justicia: quien practica la amistad y quien

(93) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, págs. 71-72. Cfr. A. Lamouche, *D'une morale de l'amour à une sociologie de la raison*, París, Dunod, 1963, páginas 213 y sigs., 248 y sigs. Para N. Hartmann (*Ethik*, Walter de Gruyter, Berlín-Leipzig, 1926, págs. 411-12), la justicia se encuentra en relación «antinómica» con el amor. Marchan juntos sólo los primeros pasos, pero son lo exactamente contrario. Lo característico, sin embargo, es que no poseen igual rango axiológico: el amor al prójimo es el valor superior.

realiza un acto jurídico lleva a cabo un acto que en cada caso posee una estructura diferente y se orienta hacia un valor específico.

Y no se trata de que esa distinta intencionalidad implique por necesidad una consciente deliberación excluyente del otro valor. No es que el hombre, al vivir su vida humana, esté puntualmente optando por una forma u otra, como si escogiese para cada caso un modelo ideal que en un caso sería la justicia y en otro el amor. Hay hombres que ni siquiera podrían hacer eso, porque son incapaces de sentir amor. Lo que acontece es que, con independencia del valor libremente elegido o involuntariamente actuante como motivación del acto, éste tiene un sentido y una configuración ontológica en virtud de su constitutiva referencia a un valor, a una esencia axiológica que se realiza o que es negada en él, el cual resulta así un acto de amor o de odio, o un acto justo o injusto aun con independencia de lo que el hombre haya querido poner en él. Pues el deseo de hacer mal puede, sin embargo, no privar al acto de su carácter de acto de justicia, ni éste dejará de serlo aunque se haga exclusivamente por amor (94).

En la base de todo acto interhumano hay, pues, siempre un valor, por referencia al cual se constituye ontológicamente, en unos casos, como acto de amor o caridad, y en otros, como acto de justicia o jurídico. La justicia es el valor fundante de los actos de relación interhumana en el plano de la impersonalidad, o sea, en el estricto ámbito social, el cual se constituye como ámbito jurídico, como reino del Derecho, por referencia a aquel valor. En la realidad de la vida se refleja la diversidad de cada uno de estos mundos, su infinita complejidad, la gradación de sus matices, porque nunca el amor se vive en toda y sola su pureza, ni la justicia, como tampoco el odio o la injusticia, se dan en radical y exclusiva presencia más que en casos-límite y por ello excepcionales. La amistad, la *filia*, en su objetivación social, refleja los distintos sentidos, matices e intensidades del amor; e incluso el Derecho, donde la tipificación normativa y las exigencias de seguridad hacen más tajante y más simple la oposición entre

(94) *S. Th.*, 2-2, q. 57, a. 1: «Quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat: sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aequaliter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se objectum, quod vocatur justum».

lo legal y lo ilegal, lo jurídico y lo antijurídico, cada caso, sin embargo, es un problema dotado de su complejidad específica.

Hay actos humanos, pues, de los que tiene sentido decir que son justos o injustos, y otros de los que cualquiera de esos calificativos carece de sentido; pero de todo acto de la vida social puede predicarse su justicia o injusticia, mientras que esto sólo puede hacerse por analogía respecto de los actos de la vida personal propiamente dicha, de los que en cambio necesariamente puede decirse que están informados por el amor o el odio, la amistad o la enemistad. Pero en la relación amorosa, salvo la alteridad, no existe nada de lo que cualquier concepción sobre la justicia considera como necesario a ésta (95).

Que tenga sentido emitir un juicio de justicia sobre un acto humano quiere decir que dicho acto es susceptible de una «medida impersonal», medida que supone, por supuesto, el respeto al valor de la persona, pero no hace «acepción de personas», no discrimina según la valiosidad específica de cada persona—y esto lo sigue teniendo en común con la caridad—, pero procede con criterios de generalidad y proporción, se sujeta a una cierta medida y limitación—y en eso se diferencia de aquélla—. Y este es el sentido de su impersonalización. El amor es lo más personal que hay en el hombre, y por eso, por mucho que se generalice e impersonalice en el sentido de que se aplique a «cualquiera», *da de sí por encima de cualquier limitación*; mientras que la justicia es impersonal porque se atiene a ésta, sin atender a lo que la consideración de la persona, por amor, le exigiría hacer. La justicia, pues, sin perjuicio de que como hábitud y virtud, brota también de los más hondos hontanares de la vida personal, alcanza una objetivación distinta de la del amor, porque responde tanto más y mejor a su esencia cuanto más se impersonaliza. Por algo se la representa con los ojos vendados, que es la mejor manera de expresar esa renuncia a la «acepción de personas» de que antes hemos hablado.

He ahí por qué una acción humana de la que tiene sentido decir que es justa, no necesita ser pensada en términos de amor o amistad, ni como emanación de ésta, para ser entendida en su ser-justa. Que, sin embargo,

(95) Por esto parece excesivo considerar como conducta jurídica toda conducta humana en interferencia intersubjetiva, en el sentido de la concepción egológica del Derecho, pues con razón podría objetarse que en el amor hay una interferencia intersubjetiva de conductas y, sin embargo, no es conducta jurídica; vid. a este respecto la polémica entre Kelsen y C. Cossío en el volumen, editado por este último, *Teoría egológica y teoría pura. (Balance provisional de una visita de Kelsen a la Argentina)*, Buenos Aires, 1949.

existen relaciones recíprocas entre amor y amistad, de un lado, y justicia, de otros, es evidente. Todo acto voluntariamente injusto implica, si es defectivo, una enemistad, o si es excesivo, una amistad o amor. Pero también la justicia estricta y perfecta puede ser la expresión de una voluntad inamistosa que quiere, o limitarse precisamente a ser justa, o a volcar sobre el enemigo el *rigor juris* y la *dura lex*. La justicia, hemos dicho, es medida y proporción, cosa incompatible con el amor y aun con la simple amistad. Por ello, una forma de manifestarse la enemistad es la restricción de los límites de lo justo, esto es, el estrechamiento del campo en el que es posible establecer y aplicar la proporción de la justicia, juntamente con la voluntad de «limitarse a ser justo».

e) Hay una forma de superar la impersonalidad de la justicia sin salir del ámbito formal de la misma, cuya existencia debe considerarse objetivamente como un impacto o reflejo de la amistad en el campo de la justicia, aun prescindiendo de la concreta motivación amistosa o amorosa que en cada caso pueda determinar su uso o ejercicio. Me refiero a la equidad, la epiqueya aristotélica (96). Se dice que la equidad es la justicia del caso singular. Tratar con justicia el caso *a* significa ante todo verlo como ejemplificación del tipo *A*, que incluye también los casos *b*, *c*, *d*, etc., y por tanto significa tratarlos igualmente. Pero tratar con equidad el caso *a* significa que sin renunciar a interpretarlo a través del esquema genérico *A*, se busca lo que tiene de específico frente a *b*, *c*, *d*, etc., y por consiguiente, no se le desindividualiza para realizar a toda costa la igualdad, sino que, por el contrario, se penetra en su individualidad y se atiende a ella (97). Ahora bien, objetivamente esto implica un acto de amistad o amor, porque todo caso jurídico es un caso humano. La justicia, en sí misma, existe al margen de la amistad aun cuando como acto humano, el «trato igual»—que es una forma del respeto debido a la persona—sea también un efecto de la amistad abstractamente concebida, del amor al prójimo, que es también amor al lejano; pero la equidad es fruto de una amistad más concreta, por ejemplo, la amistad entre los ciudadanos de un país o de un grupo social, o del amor al próximo con el que

(96) Aristóteles, *Et. Nic.*, l. V, 1137-1138. Santo Tomás de Aquino, *In X Lib. Ethic.*, l. V, lect. XVI; *S. Th.*, 2-2, q. 120, a. 2: «Quia tamen ea ipsa (aequitas) est justitia quaedam, non est melior omni justitia. Ad epiekeia pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis: sed modestia, quae ponitur pars temperantiae, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse, quod nomen epiekeia apud Graecos per quandam similitudinem transfertur ad omnes moderationes».

(97) Cfr. L. Legaz, *Filosofía del Derecho*, págs. 339 y sigs.

se está en relación (98). Es característico de la equidad, sin embargo, el mantenerse dentro de unos límites por virtud de los cuales sigue siendo aún justicia; pero su impersonalidad sufre un relajamiento, porque se inicia una «acepción de personas». De ahí su riesgo. Por un lado, ciertamente, es la apertura al amor. Pero, por otro, le acecha la degradación en arbitrariedad, que es la forma de proceder correspondiente a las estructuras degeneradas del amor y la amistad.

7. Nos hemos referido antes a una restricción del campo de lo justo. Esta restricción puede ser, ante todo, efecto de la legislación y de su cristalización en un orden social sobre cuya base se monta un sistema de ideas, creencias y hábitos sociales en torno a lo que debe ser considerado como justo. Esta restricción provoca, evidentemente, el posible ejercicio de actos de amor y caridad, incluso en su forma más elevada de caridad cristiana y en las formas más impuras de lo que ciertos círculos sociales llaman la caridad. Pero aun con referencia a una caridad honda y auténticamente sentida, la restricción del ámbito de lo justo puede provocar dos distintas actitudes. Una, la pura y simplemente caritativa, pero que está dispuesta, por amor a Dios y al prójimo, y en favor de éste, a dar *todo* cuanto exige la justicia y, además, *todo* lo que impone el amor, más allá de lo que las convicciones y el ordenamiento jurídico y social vigente consideran como «justo»: pues el amor puede incluso creer—y seguramente con razón—que es justo en materia de justicia ir mucho más allá de la justicia de la ley. Pero la otra actitud, confesada o no, es la que simplemente acepta como válidas las ordenaciones vigentes y se conforma con ellas; poniendo especial énfasis en proclamar que el resto pertenece a la caridad, con lo que da a entender, incluso si lo acepta, su no-obligatoriedad, su carácter de arbitrio, de voluntariedad y mera indulgente benevolencia. El primer punto de vista absorbe toda la justicia en la caridad, lo cual es una forma de ampliar al máximo el ámbito de lo justo, aunque lo trasciende en el amor; la segunda actitud no sólo da por buena la restricción de la justicia, sino que restringe también la caridad, la falsea y con ello la degrada.

De ahí el sentido «ideológico» que han tenido, incluso en la doctrina social católica en sus matices más conservadores y más ligados a la teoría y la ideología del liberalismo económico, las discusiones en torno a si

(98) Vid. la doctrina de la equidad, muy en conexión con su idea de la concordia, que expone Luis Vives en *De tradendis Disciplinis*, Primera parte, lib. VII (edición española de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1948, t. II, págs. 510-526).

ciertas materias—vg., referentes al salario justo—correspondían a la justicia y, por tanto, a la legislación, o a la caridad (99). El decidirse por la caridad, actuaba sociológicamente en un sentido de legitimación del orden social existente—que, sin duda, poseía también alguna justicia, pero restringida al máximo—y nada favorable no ya a la instauración de una justicia más progresiva, sino ni siquiera de un verdadero despliegue de la amistad y el amor entre los hombres.

He ahí por qué nuestro tiempo mira con singular recelo la apelación a la caridad en las doctrinas sociales, porque se ve en ella no la apertura a la cristiana, fraterna y auténtica caridad como amor al prójimo, sino un enmascaramiento ideológico que niega lo que es debido por justicia—pues en el ámbito interhumano todo lo social es objeto posible de la justicia y la restricción en este campo por la legislación no puede ser fruto del amor—para darlo no tanto por amor, como por pura benevolencia en el mejor de los casos, que no excluye la mira de consolidar las ventajas existentes y de mantener las distancias entre los hombres de distinta «clase».

En el Concilio Vaticano II este recelo ha encontrado eco precisamente en el decreto sobre el apostolado de los seglares, el cual, tras recordar que todo ejercicio de apostolado tiene su origen y su fuerza en la caridad, afirma que para que el ejercicio de ésta sea verdaderamente irreprochable es preciso que «*exigentis justitiae praepriis satisfiat, ne tanquam caritatis dona offerantur quae justitiae titulo jam debentur*» (100). No es, pues,

(99) El economista católico P. Ch. Antoine (*Curso de Economía social*, ed. española, Madrid, «La España Moderna», s. a., t. I, pág. 314) cita un escrito aparecido en la *Revue Catholique des Institutions et du Droit*, 1890, t. II, en el que se presenta así la cuestión referente a la teoría y práctica del «patronato cristiano», tal como lo entendía la escuela católica de Angers, proclive a las ideas del liberalismo económico: «Los deberes que se atribuyen al patrono no corresponden a derechos en el obrero. Las ventajas que se destinan a las clases populares se les dispensan por las clases directivas a título de donación gratuita y voluntaria, por obediencia a las prescripciones de la *caridad*, no a causa de una obligación de justicia». El grupo católico reformista, en cambio, consideraba precisa la acción de tres factores para la restauración social cristiana: una legislación del Estado sabia, moderada y progresiva; la iniciativa de los individuos y de las corporaciones autónomas, y la acción y la influencia de la Iglesia y de la caridad cristiana. El P. Antoine resume así las diferencias entre las dos escuelas: «La escuela de la libertad se apoya más en la caridad que en la justicia; la otra, más en la justicia que en la caridad. A los proletarios que reclaman justicia, la primera promete la caridad y la limosna; la segunda responde con la justicia social y una legislación social» (*ob. cit.*, págs. 321, 329).

(100) *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, c. 28 (ed. B. A. C., «Concilio Vaticano II», Madrid, 1965, pág. 517).

la caridad lo que se rechaza, sino esa degradación de la misma que restringe su propio ámbito, y lo desnaturaliza, al sustituir a la justicia, también previamente restringida al ámbito de lo establecido y vigente. Pero la caridad es afirmada en su autenticidad, y por eso el Concilio dice también que «*quicumque Christo oboediens, primum quaerit regnum Dei, inde validiorem ac puriorem amorem suscipit, ad omnes fratres suos adjuvando et ad opus justitiae, inspirante caritate, perficiendum*» (101). Es decir, se ensalza como fuente y raíz de vida interhumana la caridad como amor del hombre en Dios; pero cuando se trata de valorar cada acción, importa que, por de pronto, se atienda a lo que es de justicia, para que sobre ella se alce todo el inmenso *plus* que queda para la caridad y el amor. En este sentido radical, la misma justicia, sin dejar de ser lo que es y siendo, en lo que es, insustituible, es también un fruto de la caridad y el amor, y es verdad, como dijo Aristóteles, que con la amistad universal podría prescindirse de la justicia (porque aquélla haría *también* lo que es propio de ésta), pero que la amistad no podría ser eliminada por la justicia, porque ésta es insuficiente: afirmación perfectamente válida para todo tiempo pasado, presente o futuro, y para cualquier clase de sociedad, desarrollada o no, y que conviene subrayar frente a quienes, fijándose sólo en las formas degradadas de la caridad, tratan de desacreditar o de agostar la más noble virtud humana, sin la que la vida de los hombres apenas tendría sentido ni valdría realmente la pena de ser vivida.

Pero, por supuesto, tanto como se afirma la ineliminabilidad de la caridad, es preciso hacer valer el carácter igualmente ineliminable de la justicia, que implica el carácter necesario del Derecho como estructura de la vida social humana. La impersonalización, en efecto, es una dimensión ontológica de la existencia del hombre, y la forma social de vida que es el Derecho pertenece, por ello, a las realidades con las que pura y simplemente hay que contar.

Así, pues, la amistad, ya sublimada en la caridad o cristiano amor al hombre *in Deo*, ya como pura filantropía, que es una teoría laica de amor al hombre, constituye un complemento del Derecho y la justicia, a las que no puede sustituir más que intencionalmente, superándolos, pero nunca válidamente desplazándolos o sustituyéndolos: pues ese desplazamiento o sustitución no sólo sería un acto de injusticia, de negación de lo que es justo, sino que también tendría el sentido de una falta de caridad, es decir, de auténtico amor al hombre, al que se le negaría lo que es «suyo»

(101) *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, P. II, c. 3, 72 (B. A. C., edición citada, pág. 321).

para otorgárselo sólo como dádiva o limosna, que sería un modo de ofender su dignidad personal y de atacar la base en la que, ya según el propio Aristóteles, se funda la amistad, que es la buena disposición recíproca de las partes.

8. Podemos ahora volver al plano óntico-sociológico de nuestra consideración y ganar nuevas perspectivas en la relación amor-amistad-justicia.

a) Acabamos de decir que la justicia es insuprimible, pero puede y aun debe ser trascendida en las formas más puras de la amistad, como caridad o amor. Ahora bien, esto puede sufrir un proceso degenerativo, análogo al que experimentan las formas políticas, de las que, como enseñaba Aristóteles, la peor es la degeneración de la mejor (102). Esto es lo que acontece no sólo cuando el odio sustituye al amor, sino también cuando el desplazamiento de la justicia se efectúa por ciertas formas degradadas de la amistad. La amistad ya ofrece dimensiones negativas cuando trata de favorecer injustamente al amigo o de perjudicar injustamente al enemigo. Esto es algo consabido y obvio, pero importa sobre todo denunciar la tendencia no sólo en los individuos, sino en los pueblos—hasta convertirse en característica de algunos de ellos—a favorecer un desequilibrio entre los valores de la vida personal y los específicamente sociales, con detrimento de éstos, allí donde su imperio debe ser, si no exclusivo, sí, al menos, dominante. En ese supuesto, es cierto que si todos los hombres fuesen amigos, la justicia sería innecesaria, pues se haría por amor, y como amor, lo que ésta exige y más de lo que exige (103). Pero tal hipótesis es inviable, porque las enemistades y el desamor son también ineliminables de la vida del hombre y porque, en las condiciones reales de la naturaleza humana, la amistad no se da sólo en sus formas más puras, sino también en formas más degeneradas que producen un trato injusto de los hombres—unas veces por defecto y otras por exceso—por puro «favoritismo», por «amiguismo», que es la degradación de la amistad (104). Este es el riesgo característico en que a menudo incide un pueblo como el español, que posee un elevado, «quijotesco» (105) sentido de

(102) *Et. Nic.*, l. VIII, 1160-1161; *Pol.*, 1289-b.

(103) *Et. Nic.*, l. VIII, 1155.

(104) Cfr. lo que se dice en la nota 85.

(105) Angel Ganivet decía (*Idearium español*, págs. 64 y sigs.) que «un criterio jurídico idealista reacciona continuamente contra el Estado de Derecho impuesto por la necesidad y pretende remontarse a la aplicación rigurosa de lo que considera que es justo». El primer criterio (el que llama «práctico») lleva al ideal jurídico de la sociedad, a la aplicación uniforme, acompasada, metódica de las leyes; el segundo

la justicia y una altísima estima por los valores de la vida personal y las formas de unión interhumana más íntimamente vinculadas con ella, pero en el que también se da un claro desequilibrio frente a los valores específicamente sociales, lo cual produce la tendencia al contacto íntimo interpersonal, a la «familiaridad» en el trato, con menoscabo de las distancias, cuyo mantenimiento es, en definitiva, también una forma del respeto debido a la intimidad ajena y un modo de mantenerse en la impersonalización, que es el ámbito más propio de la justicia. No es, pues, como pretende Geiger (106), que los sentimientos de amor y caridad lleguen a ser innecesarios y eliminables de las sociedades, porque puede sustituirlos una educación racional, pero sí que la educación debe establecer un equilibrio entre lo personal y lo social-impersonal para hacer posible que la justicia encuentre un suelo propicio para su florecimiento como valor fundamental de la vida social.

La relación amistad-justicia está también condicionada por el tipo de sociedad vigente y la estructura dominante en ella. Así—aun incurriendo en una peligrosa pero necesaria y legítima generalidad—, puede decirse que en las épocas de predominio de las formas comunitarias de vida, imperan sobre todo los valores personales. Formas comunitarias de vida son fundamentalmente las dominantes en la época de la sociedad preindustrial, y lo que hemos dicho de España tiene validez en la medida en que siguen dominando en virtud de su tardía y aún no plenamente lograda incorporación al desarrollo industrialista. Parece un contrasentido afirmar esa primacía de los valores de la vida personal en las épocas comunitarias, porque una época comunitaria es una época de máxima socializa-

lleva al ideal jurídico del hombre cristiano, a regirse por la justicia, no por la ley, y a aplacar después los rigores de la justicia estricta por la caridad, por el perdón generosamente concedido. La idea romana del Derecho tiene como fundamento la fuerza; la cristiana, el amor; hay una contradicción entre la letra y el espíritu de los Códigos y por eso hay naciones donde se profesa poco afecto a los Códigos, y una de esas naciones es España. Pero nuestra rebeldía contra la justicia no viene de la corrupción del sentido jurídico, sino de su exaltación: hay una aspiración a la justicia pura, un «quijotismo jurídico», cuya contrapartida es una piedad excesiva que pone en salvar al caído tanto o más empeño que el que puso para derribarlo; y esta «anomalía de nuestra condición» es lo que personificó Cervantes en Don Quijote, que encarna la «justicia española» y cree que «hay que luchar porque la justicia impere en el mundo, pero no hay derecho estricto a castigar a un culpable, mientras otros se escapan por las rendijas de la ley», al paso que Sancho representaría «la justicia vulgar de los Códigos y Tribunales» (págs. 65-69). Cfr. M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, en «Obras completas», edición Aguado, t. IV, Madrid, 1950, págs. 181 y sigs.

(106) Vid. obras citadas en la nota 87.

ción, en el sentido de que las presiones colectivas predominan al máximo, y así es, en efecto; pero el contrasentido desaparece al observar que los valores colectivos, comunitarios, son asumidos y vividos como valores altamente personales; así, por ejemplo, el honor, o el sentimiento del honor (107), representa esta absorción de valores e ideas comunitarias—el honor, fundamentalmente, es «social»—por la vida personal, para convertirlo en algo consustancial e inseparable de la persona; por eso, también, las formas sociales de vida que realmente cuentan en esas épocas son aquellas más directamente enraizadas en los valores de la vida personal: la Iglesia, la patria, la familia, las amistades...

En las sociedades individualistas, en cambio, se da el caso exactamente inverso: lo primario son los valores del individuo, pero éste acepta la sumisión a los valores impersonales y colectivos de modo distinto que el hombre de las épocas o sociedades comunitarias, precisamente porque la «impersonalización» mantiene el aislamiento de su propia intimidad e individualidad y el de la ajena, que es respetada; además, se trata precisamente de valores más «sociales» que comunitarios propiamente dichos, es decir, menos ligados a los más hondos estratos de la vida personal. En las épocas comunitarias, pues, la presión de lo social, que es total y fortísima—de hecho, el libre despliegue de la personalidad es imposible o se reduce al mínimo—, queda enmascarada por la asunción personalista de esos valores; mientras que en la sociedad individualista, el individuo acepta conscientemente la impersonalización y los valores propios de la misma, porque es consciente del ámbito que reserva para su intimidad y para el

(107) García Valdecasas ha estudiado magníficamente este doble aspecto del honor, del cual, dice, «una parte parece afectar a lo más interno de nuestra personalidad; un agravio al honor es como una lesión a lo más propio e intransferible del individuo. El sonrojo en que se manifiesta la sensación del agraviado, se diría que trasluce una herida íntima, con interior derramamiento de sangre. Pero, por otra parte, parece venir de los otros; el honor nos aparece, a un tiempo, como una exigencia y una consagración social, y la honra consiste en reconocimiento que los otros nos otorgan o tributan» (*El hidalgo y el honor*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1948, pág. 141). Hay formas sociales de vida al margen del honor. La comunidad es la forma de vida en la que el honor no sólo es algo propio y característico de ella, sino que desempeña un papel esencial: es un valor incondicionado y básico, como si en él se cifrase la virtud y la cohesión de la comunidad. «El honor que liga a cada miembro con el cuerpo social y dirige su conducta es, a un tiempo, un ánimo e inspiración del individuo y una tradición y una exigencia de la comunidad» (páginas 167-68). «En la sociedad individualista, el honor es aún un alto valor, acaso problemático en su contenido, pero deja de ser principio de cohesión social; y no lo es en absoluto en la masa, en la sociedad de masas, en la que, al parecer, no hay lugar para el honor» (págs. 172 y sigs.).

desarrollo de su personalidad. Por eso he dicho alguna vez, seguro de no incurrir en paradoja, que es en las sociedades individualistas donde florecen y se desarrollan los valores impersonales y colectivos.

En nuestra época de masas y de predominio de la organización y de los «sistemas secundarios» en la terminología de Freyer (108), se está ante el riesgo, tanto más grave cuanto más inadvertido, de una alienación del hombre, debida a la irremediable masificación y socialización espiritual de la vida humana a las que conduce la dialéctica viva de las estructuras vigentes (109). Bien es verdad que esa misma dialéctica engendra y favorece la creación de grupos íntimos que son otros tantos reductos y ocasiones para que la personalidad se desarrolle y mantenga y afirme sus valores específicos (110).

b) Pues bien, cada uno de estos tipos de sociedad hace jugar de modo distinto la relación amor-amistad-justicia. En las épocas comunitarias, la amistad domina sobre la justicia, en el sentido de que el Derecho está menos delimitado dentro de las *mores* que expresan las relaciones interpersonales. Lo social domina absolutamente, pero es objeto de una «asunción personalista», al mismo tiempo que se produce la máxima socialización de la amistad, la cual se constituye así como el aglutinante máximo del grupo. Como contrapartida, la enemistad es la forma más frecuente de las relaciones intergrupales; la justicia es principalmente justicia del caso concreto y, en las formas más depuradas, justicia ideal y quijotesca.

En las sociedades individualistas, por el contrario, la amistad queda relegada al mínimo y, en el mejor de los casos, impera una filantropía que es más una idea abstracta que un sentimiento actuante en concreto (111);

(108) *Theorie den gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, Deutsche Verlags Anstalt, 1956, págs. 79 y sigs.

(109) FREYER: *Ob. cit.*, págs. 220 y sigs.; *Vida de segunda mano*, «Revista de Estudios Políticos», Madrid, 1960, n. 113-114, págs. 80 y sigs. Sobre el problema de la alienación, sobre el que existe una inabarcable bibliografía, vid., para sus distintos sentidos y planteamientos, L. Legaz, *Alteración y alienación*, en «Humanismo, Estado y Derecho», Barcelona, Bosch, págs. 359 y sigs. Interesante, Marcuse, *Eros and Civilisation*, págs. 45 y sigs., 97 y sigs.

(110) Este hecho, subrayado por la sociología contemporánea, es lo que puede oponerse a una visión excesivamente pesimista de la sociedad de masas y la irremediable «masificación» del individuo. Theodor Geiger (*Die Legende der Massengesellschaft*, citada) ha sido quizá uno de los primeros en denunciar la «leyenda» de una total publicación y disolución de la intimidad. Sin embargo, el estructuralismo actual parece suministrar nuevos argumentos en favor de esta disolución de la personalidad, hablando incluso de una «muerte del hombre» bajo el peso de las estructuras.

(111) Naturalmente, esta filantropía no ha impedido la existencia de auténticos filántropos, y en las sociedades individualistas han florecido también santos y per-

domina en cambio la justicia, esto es, la medida impersonal, y no tanto en su contenido material (no se trata de que el orden de esas sociedades sea necesariamente ensalzado como justo) cuanto en su forma, que es la forma del Derecho, o sea, el Estado de Derecho. Y con frecuencia, y por razón de influencias religiosas (principalmente calvinistas) (112) más o menos próximas, una educación muy racionalizada favorece el sentido de la cooperación y la ayuda mutua, que es el sucedáneo de la caridad cristiana.

En las modernas y desarrolladas sociedades de masas queda poco espacio para que florezcan los sentimientos de amistad, los cuales se extienden, banalizados, en lo superficial, pero en lo profundo desaparecen; y la efectiva justicia material del orden de esas sociedades parece hacer innecesarias las obras de filantropía y las de la caridad. Sin embargo, hemos dicho que en estas sociedades se favorece la formación de grupos íntimos que al igual que son, como antes indicaba, reductos de la personalidad, lo son también de nuevas posibilidades de desarrollo de los sentimientos de amor y amistad, y se produce una transformación de grupos, como la familia (113) que, al intimizarse, pueden también de hecho basarse en el amor más que las antiguas formas dominadas por su estructura socializada, a base de organización, autoritarismo y distancia entre sus miembros. Y, por otra parte, esa mayor justicia material lograda en el ordenamiento jurídico de esas sociedades puede considerarse fruto de la amistad

sonalidades transidas del valor de lo santo, que han realizado, e institucionalizado, muchas obras de caridad y amor al prójimo.

(112) Sobre el sentido del amor al prójimo y el trabajo «social» en el calvinismo y el puritanismo, vid. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición española de L. Legaz, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955, págs. 124 y sigs. Cfr. G. Bruni Rocca, *La ragion puritana*, Milán, Giuffrè, 1952, págs. 127 y sigs.

(113) Vid., por ejemplo, R. König, *Materiaien zur Soziologie der Familie*, Berna, 1946. Por lo demás, la reducción del matrimonio a un grupo íntimo de amor es la característica de la concepción individualista y liberal del mismo. «Mit dem Aufstieg des Liberalismus—escribe Radbruch (*Rechtsphilosophie*, 3.ª ed., Leipzig, Quelle & Meyer, 1932, pág. 150)—, setzt das Ideal der Liebesehe ein und sucht in dem naturrechtlichen Lieblingsgedanken des Vertrages ihre rechtliche Form». Sin embargo, la forma jurídica y el amor parecen aquí estar en contradicción; el erotismo puede ser éxtasis o alegría consciente y desapasionada, mística o juego; lo que no quiere ser es «deber matrimonial», porque quiere ser «amor libre». Ahora bien, todo amor se proclama «eterno» y en su pretensión de eternidad quiere atar y ser atado. «Der Eros steht also zur Rechtsehe in einem seltsam zweideutigen Verhältnis: indem er zugleich ihr Widerstand entgegengesetzt und in ihr erst seine letzte Erfüllung sucht. Das Eherecht und alle seine Bindungen können sich deshalb auf den erotischen Bewusstseins— und Willensgehalt selbst stützen» (pág. 151).

o, en frase de Küchenhoff, un «Derecho del amor» (114), que hace posible que, al menos, impere la concordia entre los hombres, que si no es exactamente lo mismo que la amistad, es uno de sus efectos y aspectos más destacados.

Concordia que, cada vez más, trasciende, al menos como aspiración, del plano nacional para extenderse al orden universal, para que todo el orden jurídico de la Humanidad tenga su base en el «amor y misericordia» que, como decía Suárez, se extiende a todos los hombres, que constituyen una unidad «non solum specificam, sed etiam politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cuiuscumque nationis» (115).

9. Esto lleva a plantearnos el problema que estas palabras de Suárez nos suscita: el amor como objeto de precepto.

a) Acabamos de mencionar el nombre del profesor Küchenhoff. En la filosofía moderna del Derecho, éste ha sido el primero en plantearse de modo sistemático la cuestión de si la ley del amor al prójimo constituye una exigencia en el ámbito ético-religioso o puede ser dotada de fuerza jurídica actualmente vinculante. Hay, dice, dos posibilidades: una, atribuir eficacia jurídica actual al precepto, el cual sería aplicable a la decisión de los casos jurídicos concretos; otra, que el precepto del amor configure el orden jurídico y legal, que sea fundamento del mismo, pero no un precepto directo e inmediatamente aplicable. Küchenhoff acepta esta segunda posibilidad, la cual da lugar a la formación de un *Liebesrecht*, a un Derecho de amor o del amor, pero cree imposible la primera. «En efecto, el amor es por esencia libre. No coacciona y no puede tampoco ser objeto de coacción; no ordena y no puede ser cumplido por medio de un mandato. Por lo tanto, no puede constituir objeto del Derecho, queda fuera y por encima de él. Sin embargo, el cristianismo ha hecho de él el núcleo central del ser humano y de la conducta humana dirigida a los otros. Es como un foco que ilumina toda acción y toda actividad y, por tanto, sirve también para determinar la conducta que el hombre debe seguir para con el hombre. En este sentido es posible, y debe aspirarse a él, un Derecho configurado por el amor al prójimo, que merece el nombre de Derecho del amor» (116).

¿Qué relación guarda éste con la religión y la ética y con el hecho mis-

(114) *Naturrecht und Liebesrecht*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1962.

(115) *De legibus*, II, XIX, 5.

(116) KÜCHENHOFF: *Ob. cit.*, págs. 73 y sigs.

mo del amor? Para Küchenhoff, el Derecho del amor proviene del precepto cristiano del amor. El origen religioso radica en la *agape*, o sea, en el amor a los otros en cuanto hombres, en el reconocimiento de su cualidad de hombres, fundado en la aspiración de todo hombre de encontrar un sentido a su existencia y a la de los demás dentro de la totalidad del mundo. Este sentido está contenido en el amor; el amor es el sentido del mundo, de la vida, de Dios. Pero la exigencia del amor como *agape* no se conforma con ser mero precepto, un deber ser situado sobre el ser, sino que aspira a convertirse en elemento existencial del ser humano. En la renovada vivencia de la Eucaristía se renueva el cultivo de este amor a Dios y al prójimo. La unión con Dios y el prójimo, con los otros miembros del *Corpus Christi mysticum* reunidos en la misma Mesa, mantiene alerta la conciencia de una estrecha vinculación fundada en la común experiencia de Dios, y la extiende a todos los demás, a todo portador de la imagen de Dios; y, en definitiva, la extiende no sólo a todos los participantes actuales o posibles de la ceremonia religiosa, sino a todos los actuantes en cualquier ámbito de la vida: y en los más externos y superficiales de ésta es donde se encuentra el Derecho. «Mientras la religión es un proceso interior que impregna el ser total (razón, entendimiento, sentimiento, cuerpo, espíritu, alma), que penetra en el individuo de un modo no siempre visible al exterior; mientras la ética significa un examen de conciencia y una decisión de conciencia que se toma en el interior de la personalidad y que puede actuar también hacia afuera en la conducta para con los demás, el Derecho es originariamente un proceso interhumano en el que pueden ser importantes las motivaciones y otros hechos internos, pero sólo para valorar la conducta interhumana y conocer la importancia de una acción externa para la convivencia» (117). Parece, pues, que hubiera que separar al máximo el Derecho de la ética, de la religión y del amor al prójimo, si se considera además que un hecho tan subjetivo como la vivencia de la Eucaristía no parece suficientemente válido para fundar un orden jurídico objetivo y se piensa, además, en la escasa eficacia que muchas veces parece tener el Sacramento para mejorar las relaciones entre los hombres, incluso entre los que han participado en él en el mismo acto. Sin embargo, hay algo que responde a una situación general: la aspiración al amor y la necesidad de él, porque eso pertenece a la misma esencia del hombre. La Eucaristía ha despertado esa aspiración y, como tal, no puede desaparecer. Que no se realice, es otra cosa. Pero el hueco entre la aspiración y la realidad es lo que puede llenar el Derecho. Lo que el hombre

(117) *Ob. cit.*, pág. 79.

debe hacer por el hombre no puede decidirlo el poder, sino el amor, algo común a todos los hombres, que representa su más honda e íntima aspiración. Y no es que siempre el Derecho sea una realización del amor, porque está condicionado por los intereses del poder, pero es el intento siempre renovado de realizarlo, para que el Derecho sea una institución del amor. El Derecho del amor no es idéntico con el amor, pero procede del amor y hace posible que éste se instaure y florezca. Pues el precepto de *tratar al prójimo con amor* y el de *buscar el máximo acercamiento posible al prójimo* se traducen, a su vez, aplicados a la vida jurídica, en una serie de instituciones y reglas que configuran el Derecho como un Derecho del amor. Y aun cuando su origen más inmediato está, como se ha dicho, en la concepción cristiana, puede—sin perjuicio y con independencia de la pretensión de totalidad del cristianismo—recabar validez universal y encontrar una fundamentación en otras concepciones religiosas como, de hecho, la puede tener en el brahmanismo y, al margen de cualquier fundamentación religiosa, en toda filosofía que, por ejemplo la de Kant, se funde en el respeto al valor de la persona como fin en sí (118).

b) Pero, a mi juicio, el «Derecho del amor» en el sentido de Küchenhoff es innecesario, salvo que con él quiera expresarse no tanto una categoría cuanto un ideal. Para Küchenhoff, el Derecho del amor es «Derecho natural bautizado» si se parte, como él hace, de la concepción cristiana del precepto del amor; pero, al igual que en el hombre, el bautismo supera la mera naturaleza y la abre a la gracia, y así, el Derecho del amor sería más que Derecho natural: sería superación del yusnaturalismo bajo la inspiración del amor. Tengo la impresión, sin embargo, que todo el amplísimo contenido jurídico que expone Küchenhoff como configurado por el amor puede ser considerado como puro yusnaturalismo, a condición de no restringir voluntariamente la noción del Derecho natural a límites demasiado naturalistas. Si, como en otras ocasiones he afirmado (119), el dato auténtico del Derecho natural no es el hombre y su naturaleza, sino la persona—la cual es una construcción cultural—, tendremos que Derecho natural y Derecho del amor son coincidentes, porque representan el despliegue, en cada situación histórica, de las exigencias correspondientes a la libertad y dignidad de las personas. El Derecho natural no es sólo el

(118) *Ob. cit.*, págs. 84 y sigs.

(119) *La realidad del Derecho*, «Estudios Jurídicos Varios», Madrid, 1964, páginas 176 y sigs. (vol. I, sección tercera, de los estudios publicados con motivo del Centenario de la Ley del Notariado); *Il diritto naturale: sapere scientifico o pensiero magico?*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1966, II, especialmente páginas 392 y sigs.

Derecho adecuado a la «naturaleza» del hombre, sino el que exige su condición de «persona»; por tanto, su principio es el mismo que el del amor, a saber, el respeto y la estimación de la persona, de la persona que *todo y cualquier* hombre es.

10. Sin llegar a la construcción de un Derecho del amor, otros autores han estimado positivamente la acción del amor sobre el Derecho. Así, el yusnaturalista Erik Wolff (120), al construir la figura de un «Derecho del prójimo», y el conocido teólogo luterano y filósofo del Derecho Emil Brunner (121), para quien el amor al prójimo es también la fuente más pura de todo sentimiento jurídico. Un orden jurídico positivo basado en el verdadero amor al prójimo, difícilmente, dice, soportará lo del «*summum ius summa iniuria*», el «*fiat iustitia et pereat mundus*», pues sólo el amor comprensivo es capaz de valorar justamente las posibilidades de cada caso.

a) También para Adolf Leinweber (122) el amor es el gran impulsor del Derecho y, como expresión de la suprema norma y del supremo valor

(120) E. WOLFF: *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*, «Philosophische Abhandlungen», XV, Frankfurt, 1958, págs. 18-24 y sigs.

(121) Brunner contrapone así justicia y amor: «Die Gerechtigkeit schenkt nichts, sie gibt gerade das —nicht mehr und nicht weniger als das—, was dem anderen gehört. Sie ist darin streng sachlich, nüchtern, rational begründet; es ist nichts Ueberschwengliches, nichts Unbegreifliches an ihr. Die Gerechtigkeit ist im Gegenteil das allen Begreifliche. Die Liebe aber ist nicht begreiflich, nicht vernünftig, sie ist übervernünftig, sie tut das, was einem Aristoteles als verrückt vorkommen müsste. Sie liebt ja den Unwürdigen. Diese Liebe ist in der Tat nur dem verständlich, dem die *Torheit des Kreuzes* keine Torheit ist, sondern der in ihr *die göttliche Weisheit* erkennt. Diese Liebe ist gebunden an den Glauben» (*Gerechtigkeit*, página 150). Subraya el carácter impersonal de la justicia, la cual pertenece al mundo de los órdenes, no al mundo de las personas, y como la persona es más alta que todos los órdenes, el amor es más alto que la justicia. El amor ama al hombre concreto, no al «ser humano» o a la humanidad en su persona, los cuales sólo pueden ser «estimados» o «respetados» (lo que es asunto de la justicia). Ahora bien, el hombre vive en el mundo de los órdenes sociales, y allí el cristiano no deja de ser cristiano, pero transforma su amor en justicia: «In der Ordnungswelt kann er eben gerade sein wahres Christsein, sein Lieben nichts anders auswirken, als in dem er gerecht ist. Er bleibt trotzdem ein Liebender, aber seine Liebe treibt ihm, solange er in der Ordnungswelt zu tun hat, gerecht zu sein. Er muss innerhalb der Ordnungswelt seine Liebe gleichsam umwechseln in die Valuta der Gerechtigkeit» (*ob. cit.*, página 151; cfr. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantischen theologischen Ethik*, 1932).

(122) A. LEINWEBER: *Gibt es ein Naturrecht?*, Hamburgo, Cram, De Gruyter & Co., 1965, págs. 176 y sigs., 187 y sigs.

ético, es lo que se puede contraponer, para superarlo, al Derecho. La alternativa, dice, no es Derecho natural o positivo, sino moralidad o Derecho. Lo que habla en nosotros cuando apelamos al Derecho natural no es un orden jurídico superior al Derecho positivo, sino la moralidad, el amor al hombre que exige la reforma del Derecho existente. La mejora de la situación jurídica de los indios americanos, en la América descubierta por España, no es un mérito del Derecho natural de la Escolástica tardía, sino la feliz consecuencia de uno de los raros casos en los que la moralidad verdaderamente cristiana encontró eco en las autoridades terrenas. En Las Casas, Vitoria y sus discípulos vivía, según Leinweber, aquella moralidad que James Brown Scott llama con admiración la *humanitas* del moderno liberalismo. Sin embargo, lo que propugnaban aquellos nobles espíritus era algo obvio desde el punto de vista del mensaje de Jesús, pero lo importante es que para ellos no había perdido nada de su significación. La Escolástica española tardía es para aquel autor un ejemplo práctico de lo que puede hacer el *ethos* viviente en el corazón de algunos hombres, el fruto de la conciencia cristiana de unos pocos, capaz de convertir en hecho, en una situación histórica posible, las exigencias de un cálido amor al prójimo (123).

Si frente a Küchenhoff creemos innecesaria la categoría «Derecho del amor», contra Leinweber pensamos que es mantenible la expresión Derecho natural. Este, en efecto, implica el reconocimiento del valor de la persona humana, como tal persona, con independencia de la base estimativa que cada persona nos ofrece por razón de su comportamiento ético o de su situación social, de su *modo de ser persona*, de la personalidad que ha hecho consigo misma, y ese reconocimiento supone el descubrir las exigencias concretas que su ser-persona implica en cada situación histórica y su formulación en un sistema de normatividad que es válido y, por ende, exigible incluso si no ha alcanzado un reconocimiento formal en la legislación dictada por el Estado.

En suma, se puede amar al prójimo, sin preocuparse de ser yusnaturalista, y cabe que ese amor sea jurídicamente eficaz en ciertas situaciones: no por eso la obra jurídica realizada dejará de ser, objetivamente considerada, «determinación» (en el sentido de la *determinatio proxima* como modo de derivación de un precepto positivo del Derecho natural, de que habla Santo Tomás) de un contenido de Derecho natural. A la inversa, el yusnaturalismo puede tener también su eficacia—de hecho, la ha te-

(123) A. LEINWEBER: *Ob. cit.*, págs. 177-78. Cfr. J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde* (hay ed. española), Théveris, 1947.

nido históricamente—con independencia de cualquier acto de amor, y aun cuando su realización jurídica pueda ir acompañada de muchos actos de odio: no por eso habrá dejado de realizar la obra del amor, pues, como antes dije, su principio es el mismo, el respeto y la estimación de la persona como lo auténticamente amable.

b) Mas, por lo mismo, importa mucho que, cuando menos, tenga vigencia en las sociedades el «principio del amor», porque si lo que impera es el odio como principio, tampoco se realizarán los postulados yusnaturalistas en la medida en que coinciden con las exigencias del amor proyectado sobre las realidades humano-sociales. Que esté vigente el principio del amor significa la existencia de una predisposición general para la amistad, o sea, para reconocer en todo hombre los valores que lo hacen amable como persona en general—no como *tal* persona—, y obrar, desde la propia situación y en cada circunstancia, de acuerdo con esa exigencia normativa: y así, las estructuras sociales y socializadas de la vida en común estarán transidas de amistad; serán, auténticamente, la socialización de la amistad.

Y para que lo sean, la mejor garantía es la pervivencia de su fuente más pura, que es la caridad. Esta es un hecho de la vida personal, que está más allá del plano social, más allá, por tanto, de todo Derecho, incluso de todo Derecho natural. Pero «más allá» no quiere decir incomunicación con el plano de la vida social, ni cerrazón en sí misma, pues el carácter esencialmente difusivo del amor de caridad impide este hermetismo e impone, por el contrario, el descender como vehículo de intercomunicación a todo cuanto hacen los hombres en sus mutuas relaciones: también, por tanto, a lo que hacen y tienen que hacer los hombres que son —y en cuanto que lo son— «autoridad», «gobernante», «legislador», etcétera, con respecto a los hombres que son sus «súbditos».

Amor, pues, y Derecho, en fecunda síntesis, como dijo Pío XII (124), y no la alternativa o contraste: amor o Derecho. En uno y otro, en efecto, decía el Pontífice, hay una irradiación por igual del mismo Espíritu de Dios; en ambos hallamos el signo de la dignidad del espíritu humano; los dos se integran recíprocamente, cooperan, se animan, se sostienen, se dan la mano en el camino de la concordia y de la participación; mientras que el Derecho abre la vía del amor, el amor mitiga el Derecho y lo sublima.

Como dice bellamente Del Vecchio (125), «nada vale el conocimiento

(124) En el Mensaje navideño de 1942.

(125) *Aspectos y problemas del Derecho*, Madrid, Epesa, 1967, págs. 284-85.

sin amor. No basta conocer lo verdadero, sino que hace falta quererlo. Además de la ciencia, además de la filosofía, se necesita la caridad. Las construcciones científicas son estériles y a veces incluso perjudiciales si no las sostiene la conciencia de los valores supremos, a cuyo servicio deben estar la vida y la obra de los hombres de ciencia. La actividad del jurista se vuelve vana logomaquia o juego fútil de conceptos si, preocupándose únicamente por un extrínseco, aunque hábil tecnicismo, pierde de vista el fin esencial que le ha sido asignado: la realización del bien en la forma del Derecho... Las más eruditas construcciones jurídicas deben ser rectificadas en todo o en parte, cuando no corresponden a tal fin, en el que el Derecho se encuentra realmente con la moral y en ella se sublima. Todo esto vale lo mismo para el Derecho interno que para el Derecho internacional, para el Derecho civil que para el Derecho penal».

c) Estas últimas palabras evocan una amplísima temática: *la humanización del Derecho por el amor*. Quede simplemente apuntada, como uno de los desarrollos y derivaciones que hubiera sido posible dar a este tema de las relaciones entre amor, amistad y justicia. Pero, decididamente, hemos de renunciar a marchar por esa ruta, que nos impondría —si no se quería quedar en generalidades obvias y consabidas— una serie de concretas investigaciones ajenas a la finalidad más modesta de este estudio. Señalemos, tan sólo, el posible riesgo de una tendencia humanizadora de lo jurídico llevada al máximo: la disolución del Derecho como tal Derecho. Señalar este riesgo implica, por supuesto, emitir un previo juicio positivo de valor sobre el Derecho. *Das Recht muss Recht bleiben* (126). El Derecho implica siempre una cierta deshumanización. Esto no quiere decir en absoluto que su contenido tenga que ser «inhumano», o sea, «cruel», y que no pueda humanizarse, que, en definitiva, sería hacerse más radicalmente justo. Quiere decir únicamente que el Derecho permanece en el ámbito de la vida social y que la vida social es la dimensión deshumanizada e impersonal de la vida humana (127). Ahora bien,

(126) Vid. Stammer, *Rechtsphilosophie*, Berlín - Leipzig, Walter de Gruyter, 3.ª ed., 1928, pág. 89.

(127) Sin embargo, el amor puede abrirse paso en la *estructura* misma del Derecho (no hablamos de su *contenido*, que puede estar inspirado por el amor, pero esto es otro problema) de dos maneras: una, por medio de ciertos conceptos-válvulas, que no tienen carácter y contenido estrictamente jurídico, pero que implican, y porque lo implican, una apertura por la que penetra el amor; así, los conceptos de «buena fe» o de «buen padre de familia». La otra forma sería el ejercicio del derecho de gracia como facultad jurídicamente regulada, pero en la que, como señala Radbruch, «ragen rechtsfremde Wertgebiete mitten in die Rechtswelt hinein, religiöse Barmherzigkeitswerte, ethische Duldsamkeitswerte» y es, por eso, un símbolo «dass

ahí está la garantía de que la justicia—aunque sea la justicia abstracta e impersonal que criticaba Unamuno (128)—encuentra su realización. El amor debe hacer que el orden social sea cada vez más justo en su contenido, y el amor debe humanizar y mitigar, en su caso, los rigores de un orden jurídico que no responde al ideal del amor. Pero sustituir, por principio, la forma del Derecho por la del amor es utópico y, en la práctica, conduciría a la arbitrariedad y, en definitiva, a la injusticia. Sólo en el sector del Derecho penal parece justificarse *ratione materiae*, una creciente humanización, no ya del contenido del mismo, lo cual es obvio, sino de su forma, hasta compensar el riesgo de una decadencia o reducción al mínimo—mientras se quiera seguir hablando de «Derecho penal»—de las categorías que, al menos hasta ahora, se han considerado inseparables de la noción de lo jurídico.

11. Volvemos, pues, a la cuestión que antes habíamos suscitado: el amor como objeto de precepto y, precisamente, de precepto jurídico. En la historia del pensamiento hay una doctrina que ha tomado radicalmente en serio la existencia de un precepto del amor, que fue declarado nada menos que por el mismo Cristo, al decir: «Un nuevo precepto os doy: que os améis los unos a los otros», con lo cual el Decálogo quedó también en realidad reducido a dos preceptos: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo por amor a Dios. La doctrina de

es in der Welt Werte gibt, die aus tieferen Quellen gespeist werden und zu höheren Höhen aufgipfeln, als das Recht» (*Rechtsphilosophie*, pág. 174).

(128) *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. cit., pág. 185. Para la posición unamuniana sobre el Derecho y la justicia, vid. L. Legaz, *Unamuno y el Derecho*, «Revista de Estudios Políticos», núm. 141-142, 1965; J. J. Gil Cremades, *Derecho y cristianismo en Unamuno*, «Estudios Filosóficos», vol. XVI, 1967, págs. 481 y sigs. El modo unamuniano de plantear el problema del Derecho es también característico de la filosofía existencial y es frecuente en muchos escritores modernos, como A. Camus, quien, en *La caída (La Chute)*, presenta el tipo de un abogado que al darse cuenta de que no ha hecho nada por salvar a una suicida que se arroja desde un puente, se siente culpable y propaga la justicia acusándose; o como Paul Claudel, que hace decir al héroe de *L'Otage*: «Je regarde autour de moi et il n'y a plus de société entre les hommes. Mais seulement la loi, comme ils disent. Où est le droit, il n'y a plus d'affection»; o, en fin, como Louis Casamayor, para quien «no hay que castigar, sino comprender», y que, en *Le bras séculier* (1961), escribe que «el brazo secular es el de un robot» y espera llegue el día en que «le juge descendra de l'autel où il officia depuis des millénaires, et ouvrant les grilles qui l'enfermaient dans le clan sacerdotal et le protegeaient de la foule, s'avancera vers elle et tendant les mains, craintif et assuré à la fois, suppliant et bienfaisant, homme en un mot» (A. Lamouche, *D'une morale de l'amour à une sociologie de la raison*, pág. 246).

San Agustín tomó en serio este precepto, hasta hacer de él un precepto jurídico; y como la doctrina tuvo un inmenso influjo espiritual, encontró acogida en el Derecho canónico y fue el punto de arranque de la poderosa realidad histórico-jurídico-política cuya expresión ideológica fue el llamado agustinismo político (129).

Según hemos indicado antes, para el teólogo luterano Nygren, San Agustín llevó o intentó llevar a cabo una hazaña imposible: superar en el concepto pretendidamente armónico, pero realmente híbrido de la *caritas*, dos formas de amor que él consideraba incompatibles: el *eros* y la *agape*. Esta contraposición tan rígida exagera indebidamente el egoísmo griego y la gratitud cristiana. Pero, prescindiendo de esta cuestión, nos queda que, para San Agustín, la definición de Dios como amor, o caridad (*agape*) en San Juan, significa que Dios se ama a sí mismo y a las criaturas por amor a El. Dios es creador por ser bueno, pero crea sin necesidad, sin precisarlo para su utilidad. Dios ama su obra futura por abundancia de su beneficencia; crea en la plenitud de su bondad, pero no para completar el goce de su beatitud. Nuestro amor recibe este don y cumple su fin ascendiendo hacia Dios. Y como Este es el único fin de todo amor, la misma palabra puede designar el amor de Dios hacia sí, su amor hacia nosotros y nuestro amor hacia Dios y el prójimo. Todo hombre quiere ser feliz y lo es viendo y tocando a Dios, fuente de nuestra felicidad, fin de nuestros deseos. El mandamiento de amar a Dios y al prójimo por Dios, nos enseña también a amarnos a nosotros mismos. El orden del amor es gozar de Dios y usar de las criaturas para El (130).

La *caritas* es, pues, ante todo, el amor debido a Dios y, desde ahí, amor al prójimo: este amor debe manifestarse como voluntad de perfección y promoción en el sentido de llevar al hombre a una auténtica *imitatio Christi*, que nos ha dejado el mejor ejemplo de caridad (131). Frente a la *caritas* está el egoísmo, el amor de sí. «Las dos clases de amor han creado dos reinos: el amor de sí, llevado a la indiferencia para con Dios, el reino enderezado a los bienes terrenos; el amor a Dios, llevado hasta la indiferencia para con el yo, el reino orientado hacia el Cielo» (132).

(129) Vid. H. Arquillière, *L'augustinisme politique*, París, 1934; también, G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. I, París, P. U. F., 1948, págs. 32 y sigs., 49 y sigs., 72 y sigs., 85 y sigs.

(130) Cfr. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*.

(131) Para lo que sigue, véase L. Buysson, *Potestas und Caritas*, Colonia-Graz, Böhlau Verlag, 1958, págs. 28 y sigs.

(132) «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Deni-

Son, respectivamente, la *Civitas Terrena* y la *Civitas Dei*; en ésta, el pueblo está unido por el amor a Dios y al prójimo. El amor es el bien aspirado por todos, y en esta finalidad el pueblo de Dios constituye una comunidad. En cambio, esta finalidad no impera en la *Civitas Terrena*: por tanto, Cristo no reina en ella como en la *Civitas Dei*. El pueblo de la *Civitas Terrena* dirige su afán a la adquisición de bienes materiales; está, pues, bajo el imperio de la carne y del diablo, mientras que la *Civitas Dei* está regida por Cristo y la gracia.

Ahora bien, estos dos reinos—que simbolizan Babilonia y Jerusalén—no están separados espacial o geográficamente. Los miembros de la *Civitas Dei* viven, con los de la *Civitas Terrena*, en la comunidad del género humano, cuyo Padre es Dios. San Agustín no identifica la *Civitas Dei* con la Iglesia y la *Civitas Terrena* con el Estado; incluso en la Iglesia están mezclados y confundidos los elegidos y los réprobos. Ahora bien, la cabeza y el señor de la Iglesia es Cristo, y sus miembros están sometidos a su mandato; pero de ella forman parte tanto los que cumplen este precepto—y por eso forman su «reino»—como los que lo oyen, pero no lo cumplen. En la Iglesia hay también escándalos, querellas que rompen la paz y proceden de la violación de la ley del amor a Dios y al prójimo. Por eso, la Iglesia, mediante la imitación de Cristo y la administración de los Sacramentos, trata de llevar al camino recto a los pecadores, para hacerles partícipes del reino celestial. Está, pues, en perpetua lucha con el mal. Es un *regnum militiae*, en el que los defensores de Cristo luchan con los malos y son amenazados por ellos. Y sólo al final de los tiempos, Cristo y los Santos formarán la comunidad coincidente con la *Civitas Dei*; mientras que los que despreciaron el precepto de Cristo serán entregados para siempre al reino del diablo.

¿De qué índole es este precepto y, sobre todo, qué influencia ha tenido sobre el Derecho? Dios ha impreso en el corazón del hombre su ley, que obliga a amarle como a su Señor, y al prójimo como a sí mismo. Pero como los hombres no saben leer en su corazón, les mostró también, en el Decálogo, cuáles son los pecados que deben omitir, y entre éstos, el «mal deseo». Sin embargo, la ley de Dios se dirige, ante todo, al hombre interior, mostrándole cómo puede ser justo. La ley no se cumple guar-

que illa in se ipsa, haec in domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum: haec dicit Deo suo, *Gloria mea, et exaltans caput meum* (*Psal.*, II, 4). Illi in principibus ejus, vel in eis quam subjugat nationibus dominandi libido dominatur: in hac serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo, et subditi obtemperando. » (*De Civitate Dei*, lib. XIV, 28).

dando su letra, sino en el amor a Dios y al prójimo; el amor, *caritas*, no suprime la antigua ley, sino la cumple en su plenitud; donde impera el amor, reina Dios y no hay sitio para el pecado. El amor libera al cristiano del temor y el castigo de la Antigua Ley; el justo, que vive del amor, está libre de esa coacción, no así el pecador (133).

Cristo ha mostrado cuándo pecan los hombres; pero, como médico, ha mostrado también, anunciando la ley del amor, cómo el hombre puede quedar libre del pecado. Para San Agustín, la idea de Cristo como «médico» (134) va inseparablemente unida a la de Cristo como ejemplo de caridad, *exemplum caritatis*. Con su ejemplo, Cristo ha enseñado a cumplir la ley del amor. San Agustín toma este ejemplo de doble manera. Unas veces, el hecho ejemplar tiene carácter puramente mostratorio de la personalidad que lo realiza, en cuyo amor y fe tiene aquél su raíz. El ejemplo, entonces, es la persona. Así, la lucha de David contra Goliath representa el triunfo de la fe sobre el descreimiento, de la humildad sobre el orgullo, y anticipa el triunfo de Cristo sobre el demonio. Otras veces muestra, sobre todo, el valor del hecho, para ponerlo como ejemplo de cómo se cumple con la ley del amor, en la medida en que tales actos fueron realizados por sus autores, movidos por esa suprema ley. Resultan de aquí algunas consecuencias relevantes, como es, en el primer caso, el carácter jerárquico que se deriva en la Iglesia del valor ejemplar de ciertas personas; el grado más alto corresponde a Cristo, en quien el amor alcanza su plenitud y perfección; y en la Iglesia terrena, los superiores, a los que nadie preside, siguen directamente a Cristo; pero ellos, a su vez, son ejemplos para los que les siguen, que miran para ellos y los imitan en su esperanza. El efecto del ejemplo se refleja en la *fama* ante la multitud que lo oye y lo ve. El obrar de la persona tomada como *exemplum caritatis* forma el amor de los seguidores, que han de hacer honor a ella, para no dar lugar a que los malos encuentren una falsa disculpa o a que los buenos se escandalicen.

El escándalo, en efecto, constituye en el pensamiento agustiniano el criterio de la obligatoriedad del precepto del amor, actuando como límite incluso de lo que la ley permite (135). El orden de la Iglesia sirve, pues,

(133) «Dilige, et quod vis fac», dice San Agustín (*In Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8). Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3.^a ed., París, Vrin, 1949, pág. 182.

(134) Vid., por ejemplo, *In Joannis Evangelium*, XLI, 13; LXVI, 2 (ed. B. A. C., tomo XIV, págs. 93-361); *De natura et gratia*, XXVII, 30 (ed. B. A. C., t. VI, página 861).

(135) Buysson, *ob. cit.*, págs. 35-36, 125 y sigs.

al amor; ayuda y muestra al hombre cómo evitar la concupiscencia. El hombre, de por sí, no puede cumplir la ley del amor; necesita de la gracia y de los sacramentos; y el pecador ha de ir al tribunal de la penitencia. Pero quien no lo haga voluntariamente, debe ser constreñido a expiar su pecado; pues también Cristo flageló a los fariseos. La «disciplina» es una «severa misericordia» y nada hay que corresponda menos al amor que la impunidad. De aquí deriva el que San Agustín recabe la aplicación de la coacción estatal contra los herejes cuando son insuficientes los medios de la disciplina eclesiástica. También las leyes emanadas de los poderes públicos estatales tienen una función ética. Leyes que prohíben y castigan el homicidio y otros crímenes son útiles y salvadoras, pues contribuyen a que se despliegue el amor en la Iglesia de Dios. Son, sin embargo, insuficientes, porque ni prohíben todos los actos de la concupiscencia ni se atienen al amor. Por eso recomienda que las leyes prohiban no sólo lo que se refiere a la comunidad humana, sino también lo contrario al debido amor a Dios. La ley debe proteger a la Iglesia de Dios, para hacer posible la instauración del orden del amor—y uno de los medios será la legislación contra los herejes—. En definitiva, para San Agustín, los preceptos y prohibiciones que se desprenden de la letra y los ejemplos de la Escritura, la administración de sacramentos y la disciplina contra los pecadores no están en contradicción con la *lex caritatis*, sino son requeridos por ésta. La Iglesia elevó así las doctrinas de los Padres y sus interpretaciones de la letra y los ejemplos a la esfera de la obligatoriedad general, forzando a una conducta por los medios de la disciplina eclesiástica; en suma, los preceptos y prohibiciones de la *lex caritatis* quedaron convertidos en Derecho «ad capessendum regnum Dei» (136).

12. La función político-jurídica de esta idea del amor ha tenido un marco de vigencia perfectamente acotado. Encontró consagración jurídica en el decreto de Graciano (137) y fue la médula ideológica del llamado agustinismo político. Decaída a fines de la Edad Media con el surgimiento

(136) Buysson, *ob. cit.*, pág. 42.

(137) Graciano ilustró y explicó el ámbito y las normas éticas de la *potestas* pontificia poniendo en concordancia el ejemplo de Cristo con palabras de la Escritura, pensamientos agustinianos y sabiduría jurídica romana. Establece el orden de la Iglesia y de la conducta de los cristianos en el mundo con arreglo al precepto del amor. De él derivará precisamente la justificación de la persecución de la herejía: «Non enim omnis persecutio culpabilis est, sed rationaliter hereticos persequimur, sicut et Christus corporaliter persecutus est eos, quos de templo expulit». Dice a este propósito L. Buysson: «Gratian hat nicht nur den von Augustin geprägten

de las primeras ideologías laicistas, florece de nuevo en la Contrarreforma católica y se institucionaliza en la Inquisición. No es frecuente, y puede sonar a insólito, ver en ésta una institución de la *caritas*, del amor al hombre desde el amor a Dios; pero es porque se la juzga desde otros supuestos espirituales, desde otra manera de entender el amor al hombre, que, aun partiendo de la misma base—la estimación del valor de la persona como lo amable—, se desarrolla en sentido antitético y conduce, por tanto, a consecuencias contrarias. Ahora bien, no es preciso ser apologista de la Inquisición para reconocer que en su base se halla la *caritas*, la afirmación, como lo primario, del amor debido a Dios y, desde éste, del amor al hombre como persona, para la que se desea la realización de su perfección y el cumplimiento de su destino de salvación (138); es, pues, una forma de manifestarse eso que Unamuno llamaba «moral invasora» y que le llevaba a decir que «amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo» y a reconocer que «me rebelo contra el que viene, tizona en la diestra y en la otra mano un libro, a querer salvarme el alma a pesar mío, pero, al cabo, se cuida de mí y soy para él un hombre; mas para aquel que no viene sino a sacarme los ochavos, engañándome con baratijas y chucherías, para éste no paso de ser un cliente, un parroquiano o vocero» (139).

Como he indicado, esta ideología inicia ya en la Edad Media una disolución, que se acentúa con las tendencias immanentés del Renacimiento,

Gedanken liebesentsprechender Zuchtmittel und Sakramente, sondern auch seinen die inneren und äusseren Akte umspannenden Sündenbegriff aufgenommen. Das Recht der Kirche Gottes als Ausdruck der Ordnung heilender Liebe und des rechten Verhaltens in der Liebe umfasst bei Gratian —wie bei Augustin— das Verhalten des Christen auf Erden überhaupt» (págs. 44-45). «Wie die potestas und ihre Inhaber zu Liebesordnung der Kirche Gottes gehören, so auch die Verhaltensweisen, welche Gratian für ihre Glieder aus den exempla caritatis schöpfte. Von solcher Ordnung aus misst Gratian das weltliche Recht: es ist dem kirchlichen nachzuordnen und darf ihm nicht entgegenstehen. Soweit es aber den Evangelien, den canones und folglich dem Glauben nicht zuwiderläuft, ist es aller Ehrfurcht für würdig zu erachten und unverbrüchlich zu halten» (págs. 56-57).

(138) «Los juicios de la Inquisición—dice Max Scheler (*El resentimiento en la moral*, págs. 147-48 y sigs.)—eran pronunciados en nombre del amor, no sólo con la intención del amor hacia el conjunto de los fieles que eran emponzoñados por el hereje y privados de su salvación, sino con la intención honrada—aunque fundada en una superstición desde nuestro punto de vista—del amor hacia el hereje mismo, *cuya alma iba encomendada a la gracia divina con singular eficacia justamente por su cremación corpórea*».

(139) *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. cit., págs. 158-59; cfr. *El sentimiento trágico de la vida*, ibid., pág. 659.

favorables al desarrollo de la personalidad y el despertar del espíritu crítico, llegándose a la culminación de este proceso con el humanismo de la Ilustración, del que procede el moderno liberalismo. A lo largo de esta historia, la idea de la *caritas* sufre un proceso de plena secularización. La *filantropía* es el amor al hombre que prescinde del engarce ontológico implicado en el «desde» en que situábamos su raíz, esto es, el amor a Dios. Y como Dios es Persona, el amor desarraigado de la *caritas*, se impersonaliza; la filantropía es abstracta amistad al hombre abstracto, a la «humanidad»; se llega, pues, al límite de la impersonalización: la proclamación de una amistad al género humano, evita muchas molestias y cuidados que irremediablemente nos causaría el prójimo, el próximo menesteroso al que, como tal persona, tendríamos que amar. En este sentido no falta razón a Max Scheler (140) para afirmar que el amor, en el sentido cristiano, se ha referido siempre, primaria y exclusivamente, al yo espiritual ideal del hombre y a su cualidad de miembro del reino de Dios, mientras que la filantropía moderna es un concepto polémico, de protesta, en todos sentidos: protesta contra el amor de Dios y, por consiguiente, también contra esa unidad y armonía cristianas entre el amor de Dios, el amor de sí mismo y el amor al prójimo, que expresa el primer mandamiento del Evangelio; no ama lo divino en el hombre, y la humanidad, como ente colectivo, reemplaza al prójimo y al individuo, que es el que representa verdaderamente el fondo personal de lo humano. A juicio de Scheler, la filantropía moderna se basa en el resentimiento, y este hecho justifica en gran parte los duros ataques de Nietzsche contra la idea cristiana del amor al prójimo, que confundió con el sentimiento de filantropía por las muchas vinculaciones que, de hecho, en la sociedad que a Nietzsche le tocó vivir, se establecieron entre una y otra. Bueno es advertir, no obstante, que Scheler fue demasiado lejos en la exposición inicial de su tesis y que con el tiempo introdujo algunas necesarias aclaraciones y atenuaciones (141), cual la de decir que la obra del resentimiento con-

(140) *El resentimiento en la moral*, págs. 138 y sigs.

(141) La rectificación aparece en la segunda edición de *Wesen und Formen der Sympathiegefühle* (1923); cfr. ed. española, Buenos Aires, Losada, 1950, págs. 135 y siguientes. Vid. también H. Hartmann, *Ethik*, quien comparte en lo sustancial el concepto scheleriano del amor al prójimo, pero pone también alguna reserva a su radical contraposición al «altruismo» (págs. 408 y sigs., 412 y sigs.). Actualmente se ha hecho usual un lenguaje que podríamos llamar «filantrópico-cristiano», que a veces adolece de cierta ambigüedad. Vid., por ejemplo, A. Lamouche, *ob. cit.*, página 247: «Les hommes qui ont contribué à promouvoir la justice et le droit étaient mûs par un puissant ressort: l'amour de l'humanité, l'authentique *caritas*». En cambio, cuando Bergson habla de amor a la humanidad, comienza por advertir que sólo

siste en la exaltación estimativa de la filantropía, no en la filantropía misma, su esencia y su raíz, y que no es la filantropía, sino sólo su idea, la que puede ser fingida frente a las formas reales del amor, entre las cuales figura la filantropía como posibilidad ideal dispuesta en la esencia del hombre.

Por eso se patentiza una evolución en la que se encuentran *caritas* y filantropía en una común raíz y expresión cristiana, mostrándose que la dignidad de la persona implica un respeto a la libertad interior del hombre y a la proyección social de esta intimidad, y que esto es precisamente una exigencia de la concepción cristiana del hombre. Sin duda, ha sido Maritain (142) quien mejor y más certeramente ha dado expresión a un humanismo cristiano, integral, con todas sus implicaciones jurídicas y políticas, que ha encontrado consagración en el Concilio Vaticano II. Ahora tiene que aparecer evidente que la *caritas*, el amor al hombre desde el amor a Dios, significa todo lo contrario de querer salvar a nadie el alma a pesar suyo, manejando el libro y la tizona. Los supuestos de una política cristiana han variado completamente de sentido.

el místico es capaz de amar, a través de Dios y por Dios, con un amor divino a toda la humanidad. Y para diferenciar este amor de la filantropía o fraternidad propugnada por los filósofos, advierte que éstos no se habrían planteado con tal seguridad el principio de la igual participación de todos los hombres en una esencia superior—idea nada acorde con la experiencia—si no hubiera habido místicos capaces de abrazar a la humanidad entera en un solo amor indivisible. El amor místico a la humanidad no prolonga un instinto ni deriva de una idea, pero está en la raíz misma de la sensibilidad y de la razón: es de esencia más metafísica que moral. Querría, con la ayuda de Dios, perfeccionar la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse sin ayuda del hombre mismo (*Les deux sources de la morale et de la religion*, págs. 247 y siguientes; págs. 298 y sigs. de la edición española, Buenos Aires, 1946). Sobre amor al prójimo y filantropía y sobre el «amor social», vid. A. Messner, *Ethik*, Tyrol'sa Verlag, Innsbruck-Viena-Munich, 1955, págs. 120 y sigs., 286 y sigs.

(142) Vid. especialmente, *Problemas espirituales y temporales de una nueva Cristiandad*, ed. española, 1935; *Humanisme intégral*, París, Aubier, 1936; *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, 1937; *Scholasticism and Politics*, Nueva York, Mac Millan, 1939; *Les droits de la personne et la loi naturelle*, Nueva York, La Maison Française, 1942; *La personne et le bien commun*, «Revue Thomiste», mayo-agosto 1946; *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, G. Kraft, 1952, etc. La posición maritainiana sobre el humanismo y el personalismo ha dado lugar a una abundantísima y polémica bibliografía; algunas referencias en L. Legaz, *Humanismo y Derecho*, en «Humanismo, Estado y Derecho», cit., págs. 14 y sigs.

III

13. Llegamos ya a la última parte de este discurso, en la que hemos de ver brevemente, por de pronto desde un punto de vista categorial y estructural, cómo juegan los tres grandes valores, amor, amistad y justicia, en ese sector de las relaciones interhumanas, de tan peculiares características, que es la Política.

a) Ante todo, la política pertenece a la vida social. No existe en el plano de la vida personal y auténtica y, desde el punto de vista de ésta, puede parecer que está dominada por la inautenticidad. Procedamos, sin embargo, con cierto cuidado en el uso de este término «autenticidad», con el que fácilmente se comete una *metabasis eis allo genos* consistente en un deslizamiento del plano ontológico al valorativo. Propendemos a descalificar como inauténtico, y con ello queremos decir como falso y, por ende, disvalioso, todo lo que no es la autenticidad de la vida personal. Pero se olvida que la autenticidad de ésta se integra también con lo que el hombre hace en su vida social, de la cual puede decirse que posee igualmente una autenticidad específica. Por otra parte, la autenticidad personal de ciertos hombres se define precisamente por su orientación hacia determinados valores sociales o incluso económicos. En esa orientación es donde cabe una «calificación» valorativa: pero no desde el punto de vista de la autenticidad. En su orden, el *homo juridicus* es tan auténtico como el *homo religiosus* o el *homo oeconomicus* o el *homo politicus*. Queda simplemente establecido que en la descripción de estos «tipos ideales» no debe irse tan lejos que queden convertidos en una pura abstracción, ajena a la complejidad real de la vida humana, como ha ocurrido precisamente en la descripción del *homo oeconomicus*.

La política, decimos, es vida social, pertenece a la vida social del hombre y precisamente a un sector de la misma caracterizado por una específica intensificación de lo impersonal. Intensificación mayor que la del Derecho, en el sentido de que ésta se realiza en gran parte a través de actos que son «indiferentes» desde el punto de vista moral o, por el contrario, sirven para proteger ciertos valores de la moralidad o de los valores de la convivencia y, bajo ese aspecto, la impersonalización que imponen posee una más alta justificación (por ejemplo, un juez justo tendrá en muchas ocasiones que dominar y superar sus sentimientos humanitarios).

Pero la política posee una «dureza» peculiar, consistente en tener que ajustarse a sus propias leyes y exigencias immanentes, al margen de todo «sentimiento» personal, siempre, claro es, que se quiera permanecer en

el ámbito de la politicidad, la cual posee una justificación íntima, aunque no última en la escala de las valoraciones humanas, pero que es autónoma respecto a las específicas de la moral e incluso las del Derecho, las cuales, por supuesto, pueden legítimamente recaer sobre aquélla, pero como «calificaciones» y no como constitutivo ontológico.

Por esto he desarrollado un concepto de la obligación política (143) como algo distinto de la obligación moral y de la obligación jurídica, cuyo contenido consiste en la obligatoriedad de defender el poder, si bien debo aclarar a continuación, para que se entienda el verdadero sentido de esta tesis, que concibo el poder como una relación, como una unidad relacional que vincula a los imperantes y los imperados y que la obligación de defender el poder tiene su primera manifestación en la obligación de los imperantes de crear continuamente razones de asentimiento al poder, para lo cual es la primera condición el considerar a los imperados, a los súbditos, como seres racionales y libres, como personas con un fin en sí y no como instrumentos u objetos para fines ajenos. Un mando totalmente injusto y tiránico, aun cuando se mantenga externamente por la fuerza, destruye la unidad relacional del poder, porque ciega la fuente viva del asentimiento a su existencia. Sobre esa base, sin embargo, existe un complejo de situaciones de las que dimanar exigencias de acatamiento y obediencia por parte de los imperantes y de los imperados. Este concepto de la obligación política, que en otro lugar expuse con cierta amplitud, es extensible también al ámbito internacional, al menos de un modo análogo, pues aun cuando en él no se da la existencia de un auténtico poder político, no están ausentes núcleos y constelaciones de poder que son como la prefiguración de un poder político y asumen activamente un protagonismo que la organización internacional sólo a través de ellos puede asumir y desarrollar. También aquí he de remitirme a otro escrito mío de cierta amplitud (144), en el que trato, con ejemplos concretos de la política exterior, el concepto de la obligación política internacional.

b) Pero, como contrapartida, si la política parece ser el sector de la vida social en el que la impersonalidad se intensifica al máximo, de otro lado parece que se está más cerca de un plano de personalización y de autenticidad personal. En efecto, precisamente porque entre la vida personal y los actos de la vida social caracterizados como políticos no se

(143) *Notas para una teoría de la obligación política*, en la «Revista de Estudios Políticos», núm. 85, 1956, y en «Humanismo, Estado y Derecho», págs. 293 y sigs.

(144) *La obligación internacional*, en el vol. colectivo «Derecho de gentes y organización internacional», Publicaciones del Seminario Alvaro Pelayo, Santiago de Compostela, 1961, págs. 167 y sigs.

interpone, como en el Derecho, un orden de normas prefijadas que tipifican la conducta y la regulan con criterios de «deber ser», estableciendo las consecuencias desfavorables del comportamiento antijurídico, la política obliga a poner en juego la *decisión personal* en cada caso con una intensidad que el Derecho no requiere y a sabiendas de que arriesga, también en cada caso, la existencia de la unidad política misma que trata de defender y, con ella, su existencia de político y quizá la suya propia personal y física. La política tiene una dimensión de *riesgo existencial* que le es consustancial. He ahí por qué la influencia y el impacto del amor y la amistad o de sus contrarios, el odio y la enemistad, son también especialmente intensos en este sector de la vida que por ser, primordialmente, vida social, estaría más bien referida al valor impersonal de la justicia.

c) El conocido concepto de lo político expuesto por Carl Schmitt (145) se basa en la contraposición amigo-enemigo, como contraposición existencial y no dominada por consideraciones religiosas, éticas o de otra índole. El enemigo representa la amenaza de la propia existencia y a esa realidad tiene que atenerse el político que auténticamente lo sea. Se pueden cerrar los ojos a esa realidad: pero habrá que estar a las consecuencias. En todo caso, «la política es el destino» y hasta los más sutiles y asépticos conceptos jurídicos aparecen dominados por la amistad o la enemistad política, la cual determina incluso el uso de un término con preferencia a otro para expresarlos, por razón de la carga valorativa que el mismo puede implicar o llevar consigo.

La doctrina de Schmitt ha sido objeto de las más aceradas críticas e incluso se ha señalado como un sofisma su interpretación del precepto evangélico de amar a los enemigos, en cuanto referido, según él, sólo al enemigo privado, el *inimicus*—*diligite inimicos vestros*, dice el texto latino, en el que *inimicus* traduce el griego *ἐχθρός* —y no al enemigo público, el *hostis*—traducción del griego *πόλεμος* —: pues, en efecto, Cristo no dijo *diligite hostes vestros*.

Pero me parece evidente que, en primer término, la distinción del amigo y del enemigo es el dato fundamental de la realidad política, algo, pues, con lo que el político necesariamente tiene que contar, y el no hacerlo puede ser una de tantas formas de faltar a su obligación política. El político no cumple adecuadamente su función, no puede hacerlo, si no conoce a fondo la realidad sobre la que actúa y las fuerzas reales que operan en ella. Y algunas de estas fuerzas están movidas por la enemis-

(145) *Der Begriff des Politischen*, Berlín, 1932.

tad, actúan como enemigos. Esto se da en el orden interno lo mismo que en el orden internacional. Evidentemente, la teoría de Schmitt está pensada fundamentalmente en función de este último ámbito. El «enemigo existencial» es una unidad política distinta. Pero el concepto es aplicable por igual al orden interno. Mal político será quien no tenga esto en cuenta y no proceda en consecuencia.

14. Ahora bien, «proceder en consecuencia» no quiere decir recurrir incondicionalmente a «procedimientos extremos».

a) En el pensamiento de Carl Schmitt, y menos aún en el nuestro, el que la política implique la distinción, el conocimiento de la distinción del amigo y el enemigo y su presencia en cada situación concreta, no lleva a propugnar la enemistad como ideal universal ni al exterminio del enemigo. Ya en el orden interno, esto no tendría sentido en el Estado democrático, porque sus reglas de juego implican la presencia participante del «enemigo» y el necesario respeto al mismo, al que se le conceden las mismas oportunidades de convencer y vencer, asumiendo en su día el poder, que al titular de éste. En los Estados de juego no democrático y línea autoritaria, el impulso a la destrucción del enemigo político está precisamente refrenado por consideraciones éticas: el enemigo político *no debe* ser exterminado, y tanto menos si con ello se piensa no sólo en su anulación política total, sino en su destrucción física. Pues de un lado está el respeto debido a su ser-persona y, de otro, la consideración política de que, en su día, el enemigo actual pueda convertirse en un aliado. La ley del amor entraría, pues, aquí en juego, no como constitutivo ontológico de lo político, sino como límite neutralizador de una acción política. En cambio, en el orden internacional, por falta de una institucionalización jurídico-política adecuada, es donde hasta ahora se ha llegado más veces a la situación-límite de la enemistad existencial que desemboca en la guerra. Lo que pienso es que el concepto de enemistad existencial debe incluir también dimensiones más ideológicas que las que le asigna Schmitt, y que ciertas formas de vida y los valores asumidos por un pueblo integran también su existencia, al menos en una dimensión espiritual, y en ese sentido, guerras como la del Vietnam tendrían no sólo explicación por oscuras razones económicas o una falsa justificación por razones de «moralismo» (salvar, *para los demás*, vg., la forma política de la democracia), sino una auténtica razón de ser «existencial», en la que los argumentos estratégicos tienen el mismo valor y sentido que los de tipo ideológico, porque el pueblo U. S. A. se integra tanto con su territorio geográfico como con sus instituciones políticas y sociales. Pero tampoco en este caso se trata de elevar la guerra a un ideal. El ideal es la paz, pero ésta no

se logra ignorando las enemistades reales con que se cuenta, sino instaurando instituciones supranacionales, con sus propias reglas de juego, merced a las cuales, el enemigo, con el que necesariamente hay que contar, se integre con presencia participante, pero no destructora, en la realidad de una unidad política de alcance ecuménico, lejos aún de haber sido alcanzada, pero cada vez más real como exigencia actuante de la conciencia universal.

b) De un lado, pues, la política ha de contar, como ninguna otra forma de actividad humana puede hacerlo, con la existencia de la enemistad, la cual le dará en gran parte su contenido y orientación concreta. Pero, de otro lado, el fin de la política no es ahondar ni mantener tal enemistad, sino, al contrario, suscitar adhesiones y asentimientos al poder existente, mediante la puesta en marcha de una obra cuyo sentido objetivo tenga fuerza de captación suficiente para eliminar al máximo la hostilidad y las enemistades y para considerar injustificadas las que, a pesar de ello, subsistan o se produzcan. Por lo demás, no hay motivos para sentirse excesivamente optimistas en este punto, y la Historia nos muestra a diario cómo surgen nuevas formas de enemistad política, tanto por parte de quienes se declaran enemigos del poder como por parte del poder, que a menudo fulmina declaraciones de enemistad contra el opositor y aun el simple discrepante.

No hay que olvidar, sin embargo, la presencia de un factor que, a lo largo de la Historia, ha actuado, si no como contrarrestante, al menos como mitigador de la contraposición de amigos y enemigos, y es la «humanización» del concepto de enemigo, no para convertir al *hostis* en *inimicus*, pues el odio al enemigo privado puede ser más fuerte que el profesado al enemigo público, sino en el sentido de un abrirse paso de la condición humana del enemigo, lo cual implica una apertura al amor, desde el momento que se instaura alguna forma, por elemental que sea, de respeto a la persona que es el enemigo. Aun cuando siempre ha habido atisbos de esta verdad y de las exigencias prácticas que implica, puede decirse que su institucionalización jurídica, por así decirlo, nace con el moderno Estado nacional, a cuyo nacimiento acompaña el fenómeno de la casi desaparición del viejo concepto del enemigo absoluto, el que expresa la antigua palabra inglesa *foe*, que se sustituye por el de enemigo convencional, el *enemy*. La terminación de las guerras religiosas, en las que los hombres luchaban entre sí casi como en el estado de naturaleza, produjo un doble efecto. De un lado, en la vida intraestatal se hizo al fin posible la coexistencia religiosa y los príncipes se reconocieron igualdad política, con lo que las relaciones internacionales se formalizaron en un nivel de equi-

paración. De otro lado, el reconocimiento general de esta igualdad permitió la formación de un conjunto de reglas sobre la guerra y la paz en la que se establece la distinción entre combatientes y no combatientes, el respeto a la población civil, la prohibición de atacar hospitales, iglesias, monumentos artísticos, etc., y en lo posible, ciudades abiertas; se impone la obligación de «dar cuartel», de respetar la vida del soldado que se entrega sin armas y de tratar con humanidad al prisionero, y se prohíbe el uso de ciertas armas destructivas y la guerra química (146). En el idioma inglés, el concepto de enemigo absoluto, *foe*, pierde contenido y se convierte en expresión retórica. Pero el mismo concepto de *enemy* parecía sufrir un destino idéntico, para dejar paso al de *adversary* y aun, simplemente, al de *opponent*. Por desgracia, este proceso sufrió brusca interrupción con las dos guerras mundiales, y de un modo particular con la segunda. La idea, estudiada por Carl Schmitt, de «guerra discriminatoria» (147), patentiza una nueva intensificación del concepto de enemigo, un retorno a la idea del enemigo absoluto que urge exterminar. El bipolarismo, las armas nucleares, la problematicidad de la coexistencia..., todo esto son manifestaciones de esa profunda escisión espiritual en que vive un mundo, muy alejado de los ideales de amor y amistad entre los hombres. Esto es altamente lamentable, pero repetimos, sin embargo, que la finalidad de la política, de la política internacional en este caso, no puede ser ignorar esa realidad o, conociéndola, «presentar la otra mejilla» por amor al «enemigo»—y que ese deber incumbiese sólo al «mundo occidental»—, porque eso sería una grave falta contra la obligación política que incumbe a sus líderes, sino, contando con ella, crear razones objetivas de asentimiento al propio poder para que la enemistad subsistente carezca de justificación.

Ahora bien, esto no puede realizarse más que introduciendo la justicia en la acción política. Puesto que la política pertenece a la vida social del hombre, es claro que no puede ser ajena a la justicia: por eso el mismo Maquiavelo decía en un pasaje de sus Discursos (148) que «saben mandar aquellos que comparan sus cualidades con las de quienes tienen que obedecer, y cuando ven proporción en ellas, entonces mandan, y cuando advierten desproporción, se abstienen»; lo cual, como interpreta J. Con-

(146) Vid. G. Schwab, *Enemy oder Foe*, en «Epirrhosis», Festgabe für Carl Schmitt, Berlín, Duncker & Humblot, 1968, II, págs. 665 y sigs.

(147) Carl Schmitt expuso este concepto en su escrito *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Munich, Duncker & Humblot, 1938.

(148) Vid. la edición de 1813 de las *Obras completas*, pág. 384.

de (149), implica que en la sabiduría maquiavélica hay insita una dimensión de justicia formal, en esta idea del «saper comandare», que no es sólo mando sociológicamente efectivo, sino mando justo, bien que la proporción de esta justicia se reduzca a una cuestión de técnica matemática y los términos bueno y malo pierdan su sentido moral autónomo y sustantivo para ser referidos exclusivamente a esta proporción puramente formal.

La política guarda, pues, como el Derecho, la forma de la justicia: pero el Derecho lo hace fundamentalmente a través de reglas rígidas y generales, que nunca pueden ser transgredidas ni aun por los órganos creadores de las normas individuales y concretas; y así, la oportunidad y la justicia son en el Derecho criterios subalternos, mientras que éstos son los que dominan en la política, en la que la forma y el contenido de lo justo se determinan a través de las posibilidades empíricas, y por eso lo oportuno y lo conveniente adquieren la primacía y son como el cedazo o retícula que tamizan lo que se considera objetivamente justo (150). Por esto parece que la política se desentiende a menudo de la justicia; pero no puede hacerlo sino en la medida en que quiere realizar la injusticia, ya favoreciendo injustamente al amigo, ya perjudicando también injustamente al enemigo; y puesto que la política procede por acciones concretas, es más fácil caer en esta tentación que cuando hay que establecer todo un sistema normativo.

Por lo demás, es claro que toda gran creación política culmina en una gran creación jurídica—la obra napoleónica es uno de los más destacados ejemplos de ello—, en la que se da expresión a los criterios dominantes de justicia y se establecen las reglas de juego, entre las cuales figura el trato que se asigna al «enemigo».

15. La política es, pues, el campo en el que los tres grandes valores: amor, amistad y justicia actúan más intensamente y donde su interpenetración es más íntima, porque el juego de lo personal es ahí tan decisivo como el de lo impersonal y porque la presencia activa de la amistad y la enemistad es un constante e incitante riesgo de incidir en el trato injusto, por exceso o por defecto. Por lo mismo, la justicia brilla también con toda su fuerza, como exigencia de atenerse no sólo a su forma—guardar la proporción—, sino a su fondo. Y precisamente porque la creación jurídica es también un acto político y en cuanto tal se somete a la valora-

(149) J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948, págs. 151 y sigs., 171-72.

(150) Sobre la conexión entre política y justicia, cfr. L. Legaz, *Filosofía del Derecho*, págs. 446 y sigs.

ción de la conveniencia y la utilidad, y porque en la política hay siempre un residuo irreductible a la actividad formalmente jurídica, la «ley del amor» impone su imperio inexorable, no sólo como guía rectora de los contenidos jurídicos que hay que realizar, sino como presencia limitante de la fuerza de la enemistad, que incita a proceder con injusticia y arbitrariedad. La política ha de ser realista, pero no se hace sólo realismo, porque los árboles del realismo pueden a veces ocultar al político el bosque de la realidad y de todas las posibilidades contenidas en ella. Y un político realista no debe nunca olvidar que todo hombre es, en cuanto persona, amable, digno, pues, de amor y amistad, tanto como de justicia: todo lo cual implica respetar en él su condición de persona y atenerse a las consecuencias y exigencias de cuanto esta condición lleva consigo.

Este es el pensamiento que late en una de las más bellas Encíclicas emanadas de la Cátedra de Pedro, la *Pacem in Terris* de Juan XXIII, al establecer las bases de una convivencia civil congruente con la dignidad humana en la verdad, la justicia, el amor y la libertad y afirmar que aquélla sólo será lograda cuando cada cual reconozca en la debida forma los derechos que le son propios y los deberes que tiene para con los demás; cuando, bajo la guía de la justicia, respete los derechos ajenos y cumpla sus propias obligaciones; cuando, movido por el amor, sienta como suyas las necesidades del prójimo y haga a los demás partícipes de sus bienes y procure que en todo el mundo haya un intercambio universal de los valores más excelentes del espíritu humano, y cuando todo esto se haga en libertad, es decir, con sistemas que se ajusten a la dignidad del ciudadano, que por ser racional, es responsable de sus acciones (151). Y este mensaje afecta ante todo a los cristianos, los cuales, sin excepción, deben ser como centellas de luz, viveros de amor y levadura de toda la masa; efecto que será tanto mayor cuanto más estrecha sea la unión de cada alma con Dios (152).

Con amor y con justicia, pues, deben tratarse entre sí los hombres, y con amor y con justicia han de ser tratados los asuntos humanos por quien los tiene a su cuidado. No hacerlo así, practicar el desamor y mantener la injusticia, desata el odio y la violencia de los demás. Pero la ley del amor y de la justicia obliga a todos, también a «los demás»; y sólo con esta reciprocidad existirá la amistad entre los hombres. Hoy, cada cual afirma para sí celosamente aquello que, en efecto, tiene que serle reconocido por amor, por amistad y por justicia: la exigencia de respeto y

(151) *Pacem in Terris*, ed. B. A. C., Madrid, 1962, n. 33.

(152) *Pacem in Terris*, n. 154.

reconocimiento de su personalidad promocionada al máximo; pero se pide en términos absolutos para sí lo que sólo se estima y reconoce teórica y condicionadamente para los demás. Se pide, sí, que el Estado fomente y promocioe la personalidad, porque se piensa ante todo en *mi* persona, aunque se acepte como irremediable—casi como una regla de juego—que con ello se favorece a los otros; pero falta hacia éstos el espíritu del amor. La decadencia de la antigua buena educación en la sociedad de masas, paralela al desarrollo de éstas y a la elevación del nivel de la instrucción, no es sólo una manifestación del cambio social: es, en definitiva, un signo de creciente desamor entre los hombres, de una escasa predisposición general para la amistad y, al propio tiempo, de una pérdida del respeto debido a la persona, porque la persona se integra también con sus dimensiones sociales, aunque no hayan de recaer en éstas las valoraciones últimas; pero un deliberado prescindir de ellas y un atenerse sólo a lo abstracto y genérico de la persona es una forma de desinteresarse de su realidad, de sus problemas reales y concretos, es caer en un nuevo y deshumanizado individualismo, apenas compensado por una también deshumanizada y creciente socialización.

Y no ignoramos que con ella se realiza una dosis muy sustantiva de justicia, con la que nos liberamos del amor y la amistad. Pero no olvidemos que, como decía San Agustín, «charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est» (153). Malo es que se seque la fuente de la caridad. Por eso, para que de verdad impere la justicia y, con ella, el amor y la amistad entre los hombres, es preciso que, tras tanta teología de la violencia y de la muerte de Dios, puedan los hombres recuperar y reestructurar sus vidas desde una recuperada amistad con El.

LUIS LEGAZ Y LACAMBRA.

(153) *De natura et gratia*, LXX, 84 (ed. B. A. C., t. VI, pág. 940).