

FORMAS FETICISTAS DEL AMOR HUMANO

“En la medida de su disponibilidad libre, los pensamientos y los afectos, la mentalidad y el comportamiento del hombre se purifican y transforman lentamente, en un proceso que no termina de cumplirse totalmente en esta vida. La ‘fe que actúa por el amor’ (Ga 5, 6) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre (cf. Rm 12, 2; Col 3, 9-10; Ef 4, 20-29; 2 Co 5, 17)”¹.

La expresión de *Porta fidei* que la “fe actúa por el amor”, nos plantea la cuestión del concurso de la inteligencia y de la voluntad, de la intelección y del amar, en el acto de creer. Nos lleva a aludir a la psicología teológica tomasiana sobre el acto de creer, acto interior de la fe, acto del creyente, en que asume la fórmula agustiniana, *credere est cum assensione cogitare*². En el acto de creer se da la fusión de dos elementos que podrían parecer antitéticos, el movimiento y el reposo, la *cogitatio* y el *assensus*, en un solo acto intelectual. Sin embargo, ambos son perfectos en su orden³. No es una ruptura con las leyes psicológicas del espíritu humano, sino más bien que nuestras facultades resultan elevadas por la trascendencia del objeto. El asentimiento que la fe implica, lejos de ser insustancial, suple la adhesión intelectual firme a la verdad de la certeza científica, por ese misterio psicológico de un *asentimiento por voluntaria elección que no es del orden cognoscitivo sino afectivo*. Santo Tomás ha concebido con riqueza y profundidad sapiencial, la posibilidad de una virtud teologal, como es la fe, que se adhiere a su objeto, la *suma Verdad*, la cual es, a la vez, *sumo Bien* y fin de la voluntad.

El acto de la fe, entonces, puede expresarse en la fórmula: *credere Deo, credere Deum et credere in Deum*⁴, en cuanto el objeto de la fe puede tomarse de parte del entendimiento y de parte de la voluntad. De parte del entendimiento: “creer a Dios” (objeto material) porque nada se nos propone como objeto de fe si no es por orden a Dios y “creer por Dios” (objeto formal) que es la Verdad primera, porque la fe no asiente a verdad alguna sino por la autoridad de Dios que revela⁵. De parte de la voluntad: “creer en Dios”, que refiere a la moción del entendimiento por la voluntad, porque la Verdad primera tiene razón de fin como Bien sumo. Es la inspiración afectiva en la voluntad, que suavemente inclina a imperar el asentimiento de fe por el afecto a los bienes eternos⁶.

¹ BENEDICTO XVI: *Porta Fidei*, n. 6.

² *ST*, 2-2, q. 2, a. 1 corpus.

³ “*Sententia autem est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis: assentire autem a sententia dicitur*”.

De Veritate, q. 14, a. 1.

⁴ *ST*, 2-2, q. 2, a. 2 corpus.

⁵ *ST*, 2-2, q. 2, a. 1 corpus.

⁶ *Ibidem*, ad 3.

La moción voluntaria es necesaria en el acto de creer, es causal y previa, sin embargo no es formalmente el acto de creer, *ya que no es la voluntad la que conoce y asiente*⁷. Sin embargo, la moción voluntaria es esencial y, en cierto modo, concurre de modo intrínseco en el acto de creer. Además, su moción es complemento de la moción objetiva del entendimiento, por cuanto el objeto es insuficiente para determinar por sí solo el asentimiento que la fe implica. En consecuencia, se es libre para creer o para dejar de creer y, también, para lo contrario, para disentir o no creer. La razón está en que el objeto de la fe es sobrenatural y, por ello, esencialmente inevidente (aún poseyendo las razones extrínsecas de creer), por lo que al no hacerse manifiesta la verdad interna de sus misterios sobrenaturales, el entendimiento permanecería indiferente. Es, entonces, la libre elección de la voluntad que puede determinar la adhesión intelectual de la fe, moviendo al entendimiento a creer por su disposición amorosa hacia la bondad del objeto elevado por la gracia.

Además, siendo que la voluntad y el amor permanecen libres en el acto del creyente y, como la gracia no anula sino que eleva lo naturalmente dado, se hace necesario indagar si la naturaleza humana es capaz de un *amor en la verdad*. Cuando afirmamos que *creemos a/por Dios como Verdad primera*, y que *amamos en/a Dios como Verdad primera*, estamos significando que tanto la inteligencia como la voluntad se complementan en el acto de creer porque comparten la racionalidad del ser humano, pero una racionalidad plena, que reconoce la riqueza de todas sus posibilidades.

La cultura contemporánea nos enfrenta a una nueva crisis de la racionalidad, en que se desvaloriza la razón humana frente a un mundo que opta por lo emocional, el impacto o el consenso. Desacreditación de la razón que puede afectar, en parte o en todo, como *facultad natural*; como *razón práctica*; como *razón normativa*; en su *nivel científico*; y, por último, negación de la razón natural en su *apertura a lo sobrenatural*. Entre las formas que toma cuerpo esta crisis, quiero destacar: el gnosticismo y el dualismo antropológico. Por su parte, si el gnosticismo⁸ toma su caracterización del término griego *gnosis* (conocimiento), en sentido específico el gnóstico es “el que posee el conocimiento”, incluso más, “el que posee el

⁷ Así lo precisa Tomás de Aquino: “Se cree bajo el imperio de la voluntad” (*ST*, 2-2, q. 2, a. 9); la fe es un acto intelectual determinado por la voluntad (*Ibidem*, a. 1 ad 3); el entendimiento “es movido por elección libre de la voluntad” (*Ibidem*, a. 2; q. 1, a. 4; q. 4 ad 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2 ad 10).

⁸ Cfr. GARCÍA BAZÁN, F.: *Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina*. Gerión- Revista de Historia Antigua, Univ. Complutense de Madrid, 2008, 26-2, 111-13. El autor se ha especializado en el tema. Cabe destacar: *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Ed. Universitarias Argentinas, Martínez, Buenos Aires, 1971; *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1978; *Plotino y la gnosis*, FECYC, Buenos Aires, 1981; *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I y La gnosis eterna II. Pístis Sophía*, Trotta, Madrid, 2003 y 2007.

conocimiento de la profundidad”, se entenderá que interprete la fe revelada como una forma de conocimiento inferior e incompleto, porque la realidad espiritual contendría mayores posibilidades de experiencia cognoscitiva. En lo que respecta al amor humano, la crisis de la racionalidad ha llevado a reavivar nuevas formas de gnosticismo (en algunos casos fetichismos), viejos dualismos o paralelismos entre cuerpo y espíritu. Mucho ha influido al respecto la visión psicoanalítica de la afectividad de Sigmund Freud, para quien el nombre del amor es sexualidad, porque concibe al amor como narcisista, imaginario y pulsional. Bajo todos los enfoques fragmentarios que el amor ha merecido en la historia del pensamiento, se ha frustrado, por una parte, la conciliación entre naturaleza, vida y espíritu y, por otra, entre espíritu y sensibilidad. Además, estas conciliaciones *ontológicas* están a la base de hacer posible la purificación del amor humano para mover al entendimiento a creer por su disposición amorosa hacia la bondad del objeto elevado por la gracia.

1. Fetichismo y amor. Sigmund Freud

“*Fetichismo* significa religión de los fetiches. La palabra *fetich* se deriva del portugués *feitiço* y éste del latín *factitius* (*facere*, hacer), lo que significa hacer por el arte, algo artificial. De *facio* se derivan muchas palabras que significan ídolo, idolatría, o brujería. Más tarde el latín acuñó *facturari*, para hechizar, y *factura*, para brujería. Por lo tanto, el portugués *feitiço*, el italiano *fatatura*, o el francés *faiture*, denominan la brujería, la magia. La palabra probablemente fue aplicada por primera vez a ídolos y amuletos hechos a mano y se supone que poseían energía mágica”⁹. El *fetichismo* resulta, entonces, la creencia mágico-religiosa en los poderes sobrehumanos de objetos naturales o artificiales llamados “fetiches”, independientemente que tal capacidad les sea manifiesta.

En el caso de Freud, el concepto de “fetich” refiere a un sustituto del deseo que, como objeto sexual, es adecuado para explorar cuáles objetos son deseados y consumidos¹⁰. “El fetichismo según Freud es ‘una desviación del propósito sexual de la copulación tendiente a liberar la tensión sexual...un deleite análogo a satisfacer el hambre (Freud 1977^a: 61)’. Envuelve una sobrevaloración sexual del objeto sustituto que, si bien se refiere a un objeto

⁹ En la primera parte del siglo XVI, la nave Portuguesa, Explorando el Oeste de la Costa de África, se encuentra con nativos utilizando objetos materiales pequeños para su adoración religiosa. Éstos los llamaron *feitiço*, pero el uso del término no se ha extendido más allá de los nativos de la costa. Otros nombres son *bohsum*, los fetiches tutelares de la Costa de Oro [actual golfo de Guinea]; *suhman*, un término para un fetich privado; *Grado-grado* en la costa de Liberia; *monda* en el país de Gabón [hoy África central]; *bian* entre los caníbales Fang [Guinea ecuatorial]; en el Delta Níger *ju-ju* - posiblemente del francés *joujou*, es decir, una muñeca o un juguete. Cfr. *Enciclopedia Católica*.

¹⁰ Cfr. DINT, TAM, “Fetichism and the social value of objects”, en *Sociological Review*, Lancaster University, UK, 1996, vol. 44(3), pp. 495-416. El artículo hace referencia también a la presencia del fetich en Marx, referido al valor-de-cambio de la mercancía al nivel de las relaciones de producción, en el sentido del valor-de-uso del consumo de las mercancías.

sexual, no es menos apropiado que el propósito sexual normal. Los objetos fetiches, o bien son partes del cuerpo (pies, cabellos) o bien objetos conectados a la persona que ellos sustituyen (ropa, ropa interior)”¹¹. Para Freud, el fetichismo sexual no siempre es patológico, salvo que se use en los casos en que el sujeto no se pueda sobreponer a la vergüenza, al disgusto, al horror o al dolor. “Un cierto grado de fetichismo está habitualmente presente en el amor normal, especialmente en aquellas situaciones en las que el objetivo sexual normal parece inalcanzable o es impedido su cumplimiento (Freud 1977^a: 66)”¹². Freud se refiere, en el caso del “amor normal”, a la *renuncia de lo pulsional* y a la sustitución por un fetiche, “renuncia que tendría por consecuencia una duradera tensión de displacer, al no conseguirse rebajar la intensidad pulsional misma por medio del desplazamiento de energía”¹³.

Destaca Freud dos razones que provocan la renuncia de lo pulsional y la consecuente búsqueda de un sustituto (fetiche). Una primera, cuando ante una exigencia pulsional de naturaleza erótica o agresiva elevada por el “ello” que, naturalmente sería satisfecha con alguna acción del “yo”, “el yo omite satisfacer la pulsión en atención a obstáculos exteriores, a saber, si entiende que la acción correspondiente provocaría un serio peligro para el yo. Semejante abstención de satisfacer... -diríamos: en obediencia al principio de realidad-, en ningún caso es placentera”¹⁴. La segunda razón ocurre cuando “en el curso del desarrollo individual, una parte de los poderes inhibidores situados en el mundo exterior es interiorizada [*razones interiores*], formándose dentro del yo una instancia que se contrapone a lo ordinario, observando, criticando y prohibiendo. Llamamos *superyó* a esa nueva instancia... Pero mientras que la renuncia a lo pulsional debida a razones externas es solo displacentera, lo que ocurre por razones interiores, por obediencia al superyó, tiene otro efecto... Cuando el yo le ha ofrendado al superyó el sacrificio de una renuncia de lo pulsional, espera a cambio, como recompensa, ser amado más por él mismo [*orgullo*]”¹⁵. La explicación freudiana es que el superyó es sucesor de los progenitores, de los educadores, de la autoridad, continuando la acción de ellos, de forma tal que “este sentimiento bueno solo puede cobrar el carácter de orgullo, que es específicamente narcisista, luego que la autoridad misma ha devenido parte del yo”¹⁶.

¹¹ *Idem*, p. 9.

¹² *Idem*.

¹³ FREUD, S., *Moisés y la religión monoteísta* (1937-1939), Obras completas, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 112.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 112-113.

¹⁶ *Ibidem*, p. 113.

Sin embargo, Freud, no se detiene en analizar un fenómeno del yo individual, sino que lo extiende a toda la humanidad, para explicar el surgimiento de la espiritualidad y, de allí, de lo sagrado y de la religión. “Estamos, por tanto, ante el fenómeno que, en el desarrollo de la humanidad, lo sensual es avasallado poco a poco por lo espiritual y los seres humanos se sienten orgullosos y enaltecidos por cada progreso en este sentido... Y luego sucede, además, que la espiritualidad misma es avasallada por el fenómeno emocional, de todo punto enigmático, de la creencia. Es el famoso *Credo quia absurdum*... La religión que se ha iniciado prohibiendo las imágenes de Dios se desarrolla cada vez más, en el curso de los siglos, como una renuncia de lo pulsional... Dios es apartado por completo de la sexualidad y enaltecido el ideal de una perfección ética... En estas estipulaciones no podemos menos que ver los comienzos de un orden ético y social... pues cuando la sociedad y el superyó han entrado en escena, en lugar de los progenitores, se instala ‘lo bueno’ o ‘lo malo’, ‘lo virtuoso’ o ‘lo vicioso’”¹⁷. “Lo que en la ética nos parece grandioso, misterioso, cosa místicamente evidente, debe tales caracteres a su nexos con la religión, a su origen en la voluntad del padre”¹⁸.

He convocado a Freud con su visión del amor humano porque, si nos esforzamos en prescindir de su esquema psicoanalítico, con matices variados, ha calado muy hondo en la cultura contemporánea. ¿Acaso la “represión de la libertad sexual” no se la conecta estrechamente con prohibiciones éticas cuyo sustento es religioso, particularmente católico? ¿Qué otra cosa nos dice el “ensalzamiento de la sexualidad” escindida de un amor comprometido y responsable entre varón y mujer? ¿Un amor así desnutrido y desnaturalizado no es el peor enemigo de la disponibilidad para tener fe? Es que la razón ha perdido las “dos alas del espíritu”, sumiéndose en la oscuridad de la soberbia que nos niega la visión clarividente del misterio. Y es éste el punto de la imaginería freudiana, en sus propias palabras: “Como si el universo no presentara suficientes enigmas, se nos propone por añadidura la tarea de comprender de qué manera algunos pudieron adquirir la creencia en el ser divino, y de dónde cobró esta creencia su poder enorme, que avasalla ‘la razón y la ciencia’”¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 115.

¹⁸ *Ibidem*, p. 118. El fantástico relato freudiano del origen de la religión refiere a un *parricidio original* perpetrado por el clan de los hermanos contra su imperio despótico, sustituido por un animal *totémico* venerado como sagrado. Así se dio inicio al monoteísmo y al retorno a lo reprimido con una serie de restricciones que quebrantaron el poder ancestral: clan “fraterno”, derecho materno, exogamia, prohibición del incesto, etc. Tales “represiones” marcaron el inicio del orden social, de las leyes éticas y de la religión.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 118-119.

2. Tomás de Aquino: *la fe actúa por el amor*

La concepción tomasiana del amor humano permite conciliar armónicamente el entender y el querer en el acto del creyente. Enunciaré, sucintamente, con ese propósito, las notas centrales de su doctrina del amor humano.

a. *El amante busca lo amado. Naturaleza del amor*²⁰.

Tomas de Aquino en el Comentario al *De Divinis Nominibus* (c. IV, l. 12, n. 455) analiza la definición que propone Dionisio sobre la naturaleza del amor: *Intelligimus per nomen amoris quamdam virtutem unitivam et concretivam*. Se da un primer momento en el amor (*fase pasiva: especificación del bien*) por esa *coaptación unitiva* con el bien amado, en que el amante se complace en la atracción del objeto y en la información que él produce²¹. En el segundo momento, se produce la unión (*fase activa: tendencia al fin*) que, por íntima que sea, respeta la distinción entre amante y amado y en consecuencia, la virtud unitiva también es *concretiva*, es una suerte de “concentración” *por semejanza* en la unidad del amor, sin anular la alteridad y sin caer en la dispersión. En consecuencia, *amar es asemejarse afectivamente al otro: a Dios como fuente suprema de amor y a los otros conforme al orden de las naturalezas hacia un mismo bien común*.

b. *El amante se transforma en lo amado. Espíritu y vida*

En sus naturalezas, los entes finitos poseen el fin por antelación, que será la participación plena en el acto de ser, como *amor natural* de lo que le es connatural y perfectivo. Este amor tiene por sujeto el *apetito natural* que es la misma naturaleza del ente y la de sus facultades operativas. Por su parte, en los entes cuyos apetitos suponen la presencia intencional del bien, animales y hombres, la tendencia se concreta a través de un *amor ilícito* que tiene por sujeto una potencia especial del alma que, naciendo del amor natural, remedia, a través de la operación, el destino existencial del ente. Pero ambos amores se continúan y complementan en la búsqueda del último fin, es decir la recomposición del acto originario al encuentro del mismo Acto de Ser Subsistente y Bien Sumo.

El conflicto entre espíritu y naturaleza surgiría de una concepción determinista de la naturaleza y de la vida, propio de las formas infrahumanas de vida. Desconocerían que es la “misma naturaleza del hombre” la que posibilita y sustenta la vida del espíritu. En el caso del amor humano, es el juego entre la *voluntas ut natura*, y la *voluntas ut ratio*. La ruptura de la

²⁰ Cf. DONADÍO MAGGI de GANDOLFI, M. C., *Amor y bien. Los problemas del amor. En Santo Tomás de Aquino*, ISBN 950-523-104-0, Educa, Buenos Aires, 1999

²¹ "Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis", *Ibid*.

conciliación entre vida y espíritu, que generalmente sucede por opresión de las fuerzas vitales, provoca una falsificación de los valores espirituales y la contaminación del espíritu por las energías vitales reprimidas. Solo cabe reparar en la clara distinción tomasiana entre “amor de sí” y “amor del bien propio”. Pues, más allá de la felicidad deseada, el apetito natural tiende al Bien absoluto por intermedio del “bien propio”²². Incluso, en lo que respecta al amor de caridad, el sacrificar nuestra perfección personal sería contrario a la caridad, por serlo contra la naturaleza y contra la virtud de la esperanza.

c. La verdad del amor humano.

La forma superior de apetito es el apetito elícito²³, sensitivo e intelectual, que es consecuente a la presencia intencional inmediata del bien en el conocimiento, por la que el ente cognoscente tiene posibilidad de una forma nueva de amar, la capacidad no solo de ser él mismo sino otros, pero no amándolos “en cuanto conocidos”, sino en cuanto le sea connatural; que sea para él un bien. Sin embargo, solo en el hombre, por ser *agente por intelecto*, el apetito se consume libremente por la operación y de ahí que la voluntad resulta realmente motora y *dueña de sus actos*. Pero en todos sus momentos, la dialéctica del amor humano se explica profundamente por el amor natural de todo lo creado hacia Dios, quien siendo la Bondad suma, resulta el Fin último realmente saturante de toda tendencia amorosa. Sin embargo, ¿es tan natural y armónico este plan de vida cuando se le ofrece al sujeto libre que es el hombre? En algún momento del proceso, ¿no es preciso apelar a la noción de sacrificio, postergación o represión? y si así fuera, ¿cómo superar la inversión psicológica que ocasiona la pérdida del mejor amor de sí, aunque la opción sea por Dios, cuando un ente es consciente de ello? Sin embargo, hay conciliación²⁴ entre el amor natural, el amor sensible y el amor espiritual, por la ausencia de oposición o contradicción entre el amor del bien propio, el amor de concupiscencia y el amor de amistad.

Porque lo naturalmente amable a la esencia del hombre es lograr el pleno desarrollo de sus posibilidades perfectivas (*amor natural*), que es un estado plenamente saturante (*amor del bien propio-concupiscencia legítima*). Pero un tal estado no se alcanza sino en el

²² "Natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, numquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est; sed quia bonum est: bonum enim est per se obiectum voluntatis". *Sent.* II, d. 3, q. 4, a. 1 ad 2.

²³ "Actus alicuius potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia *elici* dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit (...) sed per *imperium* voluntatis et liberi arbitri movetur etiam aliae potentiae in suos actus", *In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 3c.

²⁴ Cf. L.-B. Gillon, *Genèse de la théorie thomiste de l'amour*, Rev. Thomiste, 54, n. 2, 1946, pp. 322-329; G. Thibon, *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 1965; A. Wohlman, *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, Rev. Thomiste, 81, n. 2, 1981.

encuentro objetivo y verdadero con las otras personas (*amor de amistad*), especialmente con el Absoluto personal en el que se consume todo bien en la unidad de su Acto de Ser Subsistente. El amor humano en sentido cabal, es búsqueda del amor propio en la realización de un bien personal como *bien de una comunidad de personas*. Todo lo contrario del *amor de sí* (*concupiscencia ilegítima*), que es un amor reflejo y egoísta. Y no es necesario recurrir a un sacrificio apático de postergación o represión²⁵. La distorsión del amor sensible o espiritual, la tiranía de uno sobre otro, no hace nada más que empobrecer el amor humano, precisamente por mancillar las riquezas amatorias del espíritu y de la sensibilidad, obstaculizando el proceder del amor que, por la unión afectiva al fin, es el único remedio posible a su finitud originaria.

Si retomamos, en este punto, el planteo inicial del mutuo concurso en el acto de crear, entre la percepción intelectual inmediata y sobrenatural y la inspiración afectiva de la voluntad por la gracia, podemos decir que, también, la plenitud de la fe y del amor se da por una interacción recíproca. La virtud teologal de la fe, como comienzo de la justificación, es también el principio de toda la purificación del alma, porque por ella el hombre se desprende del *amor de sí* (*concupiscencia ilegítima*), elevándose hacia Dios fuente de toda pureza. Por otra parte, el ser humano es capaz de entablar una comunicación con Dios, para la cual no basta el amor que el hombre le profese sino que es preciso que Dios nos comunique su bienaventuranza, sobre la cual se cimenta una *amistad sobrenatural con Dios*²⁶. De este modo, la fe recibe su especie última de la caridad²⁷, al ser orientada al fin último que es el Bien divino, objeto de la caridad²⁸.

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

²⁵ Cfr. THIBON, G., *Sobre el amor humano*, Rialp, Madrid, 1965, pp. 119-125.

²⁶ “De esta comunicación se dice: ‘Fiel es Dios que os llamó a entablar sociedad con su Hijo’ (I ad Cor. 1, 9), y el amor fundado en esta comunicación es la caridad. Por eso es claro que la caridad es una amistad del hombre con Dios”. *ST*, 2-2, q. 23, a 1 corpus.

²⁷ *ST*, 2-2, q. 4, a. 3 corpus.

²⁸ La caridad es forma de la fe de modo *accidental* y *extrínseco* en el orden operativo, como lo hace con los actos de las demás virtudes, moviendo e imperando hacia el fin último, imprimiendo en ellos, con esa tendencia al bien divino, su cualidad de “actos meritorios”, propios de la virtud sobrenatural perfecta. *De Veritate*, q. 14, a. 5 corpus; *Q. D. De Caritate*, a. 3 corpus.