

EL AMOR EN LOS TIEMPOS DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS

Resumen:

A raíz del ‘giro cognitivo’ en la filosofía occidental del siglo XX, ciertos temas psicosociales tradicionalmente abordados por la literatura, la religión, la metafísica o el psicoanálisis se han abierto a la investigación empírica y conceptual. Aquí pretendo demostrar cómo el análisis de uno de estos temas, el amor, puede beneficiarse con las aportaciones teóricas y empíricas de las ciencias cognitivas y las humanidades, donde la psicología, la ética, la epistemología y la teoría social y de sistemas son especialmente relevantes. Para ello ofrezco una perspectiva —a la que llamo ‘ecológica’— que toma en cuenta la dimensión individual y social del amor, donde el amor es una emoción compleja y, simultáneamente, sensible a la racionalidad, existencialmente satisfactoria, socialmente viable y éticamente aceptable.

Palabras clave: amor, emociones, ciencias cognitivas, ética ecológica, teoría social

Summary:

Due to the ‘cognitive turn’ in 20th-century occidental Philosophy, certain psychosocial matters that had traditionally been discussed in the contexts of literature, religion, metaphysics or psychoanalysis have opened up to empirical and conceptual research. In this essay I aim at demonstrating that the analysis of one such matter —love— can benefit from theoretical and empirical contributions from the Cognitive Sciences and the Humanities, wherein psychology, ethics, epistemology and social and systems’ theory turn out to be specially relevant. Towards this end I deploy a perspective (that I call ‘ecological’) that takes into account the individual and social dimensions of love-relationships, which construes love as a complex emotion which is, simultaneously, sensitive to rational demands, existentially satisfactory, socially viable and ethically acceptable.

Key words: love, emotions, cognitive sciences, ecological ethics, social theory

I- INTRODUCCIÓN

A pesar de que el tema del amor ha sido discutido durante milenios y que se manifiesta cotidianamente de modo ubicuo, no deja de presentar problemas

teóricos y prácticos tanto a la sociedad en general como a los individuos que la componen. Desde las distintas concepciones que aparecen en *El Banquete* de Platón hasta aquéllas que aparecen en las canciones populares de hoy día, encontramos que el amor es central en la vida y en muchas acciones del ser humano, toda vez que es engañosamente transparente y decididamente multifacético, rasgos que lo convierten en un tema psicosocialmente importante y conceptualmente complejo (aunque de aspecto más bien banal y simple). También hay que mencionar el empuje que el amor tiene como fuerza motivadora en el pensamiento, la palabra y la acción de los individuos —con resultados no siempre benéficos y en ocasiones propiamente trágicos (y no sólo en referencia a situaciones novelescas como la de Romeo y Julieta, sino también a situaciones cotidianas y reprochables como la obsesión enfermiza o el crimen pasional).

Su acepción más extendida es la de ser una emoción y es en este sentido que me referiré al amor en este ensayo. Específicamente, consideraré al amor como:

- una emoción naturalizable (dejo de lado su acepción mística, inefable o religiosa a favor de su investigación científica),
- que relaciona entre sí a individuos adultos, estadísticamente normales (dejo de lado a niños, grupos o casos excepcionales),
- en una sociedad occidental, industrializada, urbana y actual,
- que depende de la percepción y las creencias del individuo (en un sentido que aclararé más adelante),
- manifestándose eminentemente en la acción (“hechos son amores, no buenas razones”)
- y en donde la palabra interviene para expresar y/o confirmar la emoción y desambiguar la acción.

Lejos estoy de presentar aquí un estudio sobre el amor en toda su complejidad. De hecho, deliberadamente sacrifico parte de la complejidad inherente al tema en aras de la claridad y, sobre todo, en vistas de llegar a una propuesta teórica inteligible y mínimamente aceptable en este reducido espacio. Específicamente, mi propuesta consiste en un análisis que concibe el amor como una emoción que es sensible a exigencias racionales sin dejar de ser existencialmente satisfactoria, socialmente viable y éticamente aceptable. Para lograr lo anterior, adoptaré una postura que llamo de ‘amor ecológico’, donde la ética, la epistemología, la psicología y la teoría social y de sistemas —principalmente— cobran una especial relevancia. En esta perspectiva, la Filosofía y las Ciencias Cognitivas se presentan como el terreno conceptual y empírico en el que naturalmente se desarrolla mi análisis.

Por otro lado, me parece útil y honesto advertirle al lector sobre el trasfondo idiosincrásico de este trabajo, cristalizado en dos ideas: por un lado, la idea de que el sentido común, la tradición, las costumbres o la sabiduría popular, no son aptos hoy día (y quizás nunca lo hayan sido) para inspirar o guiar las relaciones amorosas entre individuos adultos —relaciones que pretenden estar basadas en, o íntimamente ligadas a, ideas y principios como el de la libertad, la bondad, la autodeterminación, la confianza, la autenticidad, la responsabilidad y la realización personal, y que supuestamente generan acciones amorosas; por otro lado, la idea de que el amor, entendido como una emoción en bruto que típicamente integramos psicológica y socialmente de modo acrítico a lo largo de nuestra ontogénesis, no puede dar lugar (salvo fortuitamente) a una relación o a un acto genuinamente amoroso, por lo que puede y *debe* ser epistemológica y éticamente

instruido, de tal suerte que la relación y la acción amorosa estén racionalmente motivadas y sean moralmente justificables, existencialmente satisfactorias y socialmente viables. En pocas palabras, pienso que nuestra concepción del amor se puede y debe *analizar críticamente* a distintos niveles para llevar adelante una mejor vida, tanto a nivel individual como social y ecológico.

II- SAN AGUSTÍN, REVISITADO

Es bien sabido que el amor ocupa un lugar preponderante en el pensamiento de San Agustín. Aparte de equiparar y hasta identificar, como lo hace San Juan en su primera *Epístola*, el amor con Dios mismo (“...Dios es amor”), San Agustín ofrece —más de mil años antes que Descartes— un argumento muy similar al célebre *cogito ergo sum*, en el que interviene directamente el amor:

For we both *are*, and *know* that we are, and *take delight* in our being and knowing (...) on none of these points do I fear the arguments of the skeptics of the Academy who say: what if you are deceived? For if I am deceived, I am. For he who does not exist cannot be deceived; and if I am deceived, by this same token I am (...) as I know that I am, so I know this also, that I know. And when I love these two (being and knowing), I add them a third, that is, my love, which is of equal importance...¹ (Bourke, 1985 : 33).

Así, al entrelazar en su razonamiento de manera explícita no sólo la ontología (el ser) con la epistemología (el conocer), sino estos dos elementos con el amor, este

¹ He preferido la versión en inglés de dicho pasaje a la versión castellana, que a continuación cito: “Porque nosotros somos y conocemos que somos y amamos nuestro ser y conocimiento (...) acerca de estas verdades no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, por consiguiente, ya soy si me engaño (...) porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco. Y cuando amo estas dos cosas, este mismo amor es como un tercero, y no de menor estimación.” (San Agustín, 1990 : XI, 26)

último cobra una relevancia decisiva en el discurso racional del obispo de Hipona: *soy, sé que soy, y amo ser y saber (que soy)*. De aquí que podamos decir que la concepción agustiniana del amor está fraguada en términos racionales o, por lo menos, que es combinable con, y sensible al, discurso racional.

Habría que señalar que lo anterior va directamente en contra de la concepción popular del amor entendido como una pasión o pulsión salvaje la cual, lejos de ser compatible con el discurso racional, se manifiesta con un ímpetu propio que —según el contexto en turno— ignora, es refractario o hasta puede arrollar en su camino a ‘la voz de la razón’, independientemente de la expresión que dicha voz adopte. Así, contrariamente a la concepción hedonista y pasional, la concepción agustiniana del amor es *prima facie* receptiva a la racionalidad a través de sus lazos con la ontología, la epistemología, la ética y la teología. Recíprocamente, y a diferencia de Descartes y de las posturas postcartesianas más típicas en filosofía, en el pensamiento agustiniano la ontología y la epistemología se ven íntimamente ligadas al amor.

La importancia que le otorga San Agustín al amor se muestra en otras dos citas, las cuales (más allá de su contexto religioso) revelan una dimensión ético-pragmática en su pensamiento: “El carácter moral de un hombre se conoce no por lo que sabe, sino por lo que ama” (*Epístolas*) y, sobre todo, en la famosísima “Ama y haz lo que quieras” (que en su versión completa dice: “Ama y haz lo que quieras. Si callas, callarás con amor; si gritas, gritarás con amor; si corriges, corregirás con amor; si perdonas, perdonarás con amor. Si tienes el amor arraigado en ti, ninguna otra cosa sino amor serán tus frutos”).

En mi opinión, la primera cita deja en claro que Agustín privilegia el amor sobre la epistemología cuando se trata de emitir juicios morales sobre alguien. En contraste, la segunda cita es mucho más hermética y densa; sin embargo, para mis propósitos basta poner de relieve la importancia que el Padre de la Iglesia le otorga implícitamente a la epistemología como conector entre el amar y la buena acción (es decir, entre el amor y la ética aplicada). En efecto, parecería que la máxima agustiniana sólo es éticamente aceptable a condición de referirnos a un concepto de amor enriquecido epistemológicamente: la máxima nos dice que *cualquier* acción derivada o imbuida por el amor es éticamente aceptable (*i.e.*, es correcta, es buena, etc.) de manera que, si el amor nos habita o guía nuestra acción, no podemos equivocarnos en lo que hacemos y por lo tanto podemos hacer lo que queramos. Pero para que el amor pueda ser esa especie de garante de la acción ética (correcta, buena, etc.), es esencial que sepamos no tanto si el tipo o grado de amor que motiva o justifica nuestra acción es el adecuado para constituirse en garantía sino, más bien, si es verdaderamente *el amor* el que motiva o justifica nuestra acción. “Si tienes el amor arraigado en ti, ninguna otra cosa sino amor serán tus frutos” —dice Agustín (y podríamos estar de acuerdo con esta premisa). El problema, nuevamente, es cómo establecer que tenemos el amor arraigado en nosotros, cómo determinar si realmente el amor guía nuestra acción. Y, obviamente, saber lo anterior es una tarea netamente epistemológica.

Lo anterior sugiere que San Agustín: a) le otorga un lugar preponderante al amor en su pensamiento; b) inserta el amor en un espacio racional, ligándolo críticamente con la ontología, la epistemología, la ética, la acción y la teología; c) hace relevante el escrutinio epistemológico del amor al establecer (implícitamente)

la reflexión crítica como base del pensamiento, la palabra y la acción amorosa o bondadosa. Así, llamaré 'agustiniano' al concepto de amor que incluye en sus rasgos esenciales el ser ética y epistemológicamente analizable dentro de un espacio de razones que a su vez permite articular una teoría de la acción.

III- TEORÍA DE LA ACCIÓN: MOTIVACIÓN Y JUSTIFICACIÓN

Por 'motivación de la acción' entiendo la razón (o razones) que mueve(n) a un individuo a hacer algo. Típicamente uno se entera de la razón o razones que motivan/motivaron a alguien a hacer algo cuando esa persona responde a la pregunta "¿Por qué haces/hiciste X?". Así, cuando a la pregunta "¿Por qué te fuiste tan temprano de la fiesta?" alguien responde "Porque me quería acostar temprano ya que al día siguiente trabajaba", los motivos de la acción de esa persona normalmente nos resultan transparentes y explicativamente satisfactorios². Desde esta perspectiva, una acción motivada siempre se acompaña de una intención y de otros estados mentales (como los correspondientes a la percepción, las creencias y los deseos) los cuales, si no son necesariamente conscientes, pueden en principio ser elevados a la conciencia del individuo. Así, el estudio de la motivación se inscribe en el campo de la psicología (Garrido, 1996).

Cabe señalar que para mis propósitos puedo hacer caso omiso de la diversidad etiológica de la acción y así evitar las enredadas controversias

² Por simplicidad estoy dejando deliberadamente de lado la discusión sobre motivos ocultos, ulteriores o de segundo orden, así como la cuestión de saber en qué medida somos o debemos ser conscientes de nuestros motivos cuando actuamos, como también el problema de saber cuál es la descripción más adecuada de nuestras acciones y sus correspondientes motivos.

suscitadas por la distinción entre las *causas* y las *razones*, la cual ha ocupado a filósofos desde Sócrates hasta Davidson. En efecto, independientemente de saber si es la sed, la curiosidad o la creencia de que ese objeto está a punto de caerse la que me mueve a agarrar el vaso que tengo frente a mí, sólo deseo destacar que la motivación de mi acción se formula y expresa por medio de una o varias *razones* que ofrezco cuando me pregunto o se me pregunta “¿Por qué haces/hiciste X?”.

Independientemente de las razones específicas que pueden motivar una acción, podríamos clasificar en dos grandes grupos los *tipos* de razones que motivan una acción, de acuerdo al beneficio que (a los ojos del agente) busca la acción: si la acción está *esencialmente* motivada por el beneficio del agente mismo —donde ‘esencialmente’ significa que sin la intención de beneficiarse a sí mismo (de la manera en la que teóricamente la acción redundaría) no se daría la acción— entonces las razones que motivan la acción serán llamadas ‘egoístas’ y el agente que actúa así ‘egoísta’; mientras que si la acción no está esencialmente motivada por el beneficio del agente mismo sino que el beneficio de alguien más es el que esencialmente motiva la acción, entonces las razones correspondientes serán llamadas ‘altruistas’ y el agente que actúa así ‘altruista’. Estas dos posturas (‘egoísmo psicológico’ y ‘altruismo psicológico’) se han conceptualizado tradicionalmente como polos antagonistas. Me sumo aquí a la postura de Stich (2007), quien las considera excluyentes (comunicación personal, 2007), lo que impediría combinaciones de ellas entre sí, de modo que una razón para actuar sería ya sea egoísta, ya sea altruista, pero no las dos al mismo tiempo.

Por otro lado, llamaré 'justificación de la acción' a la razón (o razones) que da(n) cuenta de nuestros actos en términos morales. La justificación moral de nuestras acciones debe distinguirse de la justificación epistemológica de nuestras creencias, y es en el primer sentido que me referiré a la justificación. Así, cuando el juez pregunta al acusado: "¿Por qué invadió usted propiedad privada y se encadenó a ese árbol?" y que éste responde: "Para impedir que lo derribaran, pues es mi deber proteger a la Naturaleza (por encima de los intereses económicos de empresas sin escrúpulos)", encontramos en la respuesta una justificación moral de un acto específico. Lo anterior no significa, por supuesto, que justificar moralmente una acción la convierta automáticamente en una acción buena, aceptable, deseable, etc.; sólo significa que el acto es susceptible de ser juzgado moralmente, lo cual es evidenciado por la respuesta del acusado y por tres factores implícitos en ella: agencia, libertad y responsabilidad. El primer factor relaciona el acto con el individuo en términos causales y epistémicos (*i.e.*, sabemos que A hizo o causó X), el segundo factor los relaciona en términos metafísicos (*i.e.*, A actúa con libertad) y el tercero en términos morales (*i.e.*, A se responsabiliza por sus actos): tres factores indispensables para emitir un juicio moral sobre la acción de un individuo.

Aunque en sus expresiones lingüísticas la motivación y la justificación son formalmente parecidas —ya que ambas típicamente toman la forma de una o varias razones que el agente ofrece al responder a la pregunta "¿Por qué haces/hiciste X?"— es importante distinguirlas claramente: mientras que la motivación se inscribe en la esfera de lo personal y subjetivo, la justificación se

inscribe en la esfera de lo impersonal y objetivo. Por ello es que si el estudio de la motivación pertenece a la psicología, el de la justificación pertenece a la ética.

Independientemente de las razones específicas que pueden justificar moralmente una acción, podríamos clasificar también en dos grandes grupos los *tipos* de razones que justifican una acción, de acuerdo a los principios morales que ellas obedecen: si la acción se justifica bajo el principio de la obligación o del deber absoluto, entonces la justificación será de tipo deontológico; en cambio, si la acción se justifica bajo el principio del cálculo de sus consecuencias, entonces la justificación será de tipo consecuencialista. El Imperativo Categórico de Kant ilustra bien el primer tipo de principio, mientras que el utilitarismo de John Stuart Mill ilustra bien el segundo tipo.

Al margen de las sutilezas que estas clasificaciones pueden dejar fuera, el conceptualizar la acción en estos términos tiene dos fuertes atractivos: por un lado, permite analizar la motivación y la justificación de la acción por medio de dos parámetros claramente definidos, cuya articulación permite a la psicología y a la ética interactuar productivamente (Cf. Fig. 1); por otro lado, dado que el amor es susceptible de motivar y/o justificar una acción y que la motivación y la justificación de la acción se formulan y expresan por medio de razones, esto permite introducir el análisis del amor en un espacio de razones (Sellars, 1956) y convertirlo así, si no en una emoción racional, por lo menos en una emoción sensible a la racionalidad. Esta perspectiva, que está en resonancia con la concepción agustiniana del amor, se suma a otras propuestas que también afirman la permeabilidad racional de las emociones en general (Cf. Mulligan, 1996; Evans, 2001; de Sousa, 1990; Lyons, 1980) y del amor en particular (Ortiz-Millán, 2007).

diversidad ontológica que presumiblemente correspondería a distintos *tipos* de amor.

Ahora bien, en la medida en que el amor relaciona a individuos tanto psicológica como socialmente, podemos definir el amar (en su forma básica) como:

- a)** experimentar una emoción o sentimiento (el amor) respecto a alguien;
- b)** expresar(se)lo verbal y/o conductualmente;
- c)** si 'a' et 'b' son recíprocos, establecer un lazo psicosocial entre los participantes.

En esta óptica, aquél o aquélla que ama debe satisfacer por lo menos las condiciones 'a' y 'b'. Y aquí empiezan los problemas epistemológicos, pues, por ejemplo (respecto a 'a'): ¿cómo saber si realmente siento amor por esa persona y no sólo simpatía o deseo sexual?; o (respecto a 'b'): ¿es verdaderamente amor por la otra persona lo que expresa mi conducta y no amor por mí mismo?, de igual manera: ¿es realmente amor por la otra persona lo que expresa mi acto y no lástima o condescendencia? Aquí quedan al descubierto lazos críticamente relevantes entre la epistemología, el amor y la teoría de la acción (y la psicología y la ética por ende) cuando de amar verdaderamente se trata (aun en su forma básica, ya no digamos en formas más sofisticadas). Por ello es que el autoconocimiento y la honestidad, entre otras cosas, surgen como condiciones necesarias para amar, aunque, curiosamente, también como expresiones de nuestro amor (a nosotros mismos y/o al prójimo). Y por ello también es que el amor acrítico o no-examinado no puede constituir un verdadero motivo o una verdadera justificación (es decir, un motivo o una justificación en sí mismos) para

la acción; recíprocamente, el amor crítico o examinado es el único que puede legítimamente pretender ser un verdadero motivo o una verdadera justificación para nuestra acción. En otras palabras, sólo el amor examinado puede constituir una verdadera razón para actuar.

En cuanto a las formas o manifestaciones del amor, mencionaré tres de ellas que hemos heredado de la antigua Grecia: *eros*, *ágape* y *filia*. Veamos brevemente dichas concepciones y especialmente las dos primeras.

Eros:

Sentimiento (o emoción) que se distingue eminentemente por la atracción o deseo que lo constituye. Está dirigido a un objeto/persona que se desea y del/de la cual se quiere uno acercarse y eventualmente poseer. Recíprocamente, el odio es el sentimiento o emoción suscitado por la aversión a alguien de quien (o a algo de lo que) uno quiere alejarse y eventualmente destruir. En su expresión primitiva, *eros* se presenta como un sentimiento de atracción o deseo material, mientras que en sus expresiones más elaboradas es un sentimiento de deseo sensual, sexual, emocional, intelectual o espiritual. Es el amor que típicamente caracteriza a una relación afectiva donde la sexualidad y otras interacciones íntimas son patentes. Sin embargo, si bien una relación sexual implica la dimensión corporal, lo inverso no es cierto. Por ello, una relación erótica no es necesariamente sexual (puede ser sensual o emotiva, por ejemplo). En cualquier caso, dado el rasgo fundamental de deseo o atracción que caracteriza esta forma de amor, parecería que toda acción que intente satisfacer dicho deseo debe ser motivada egoístamente (pues no parece posible concebir una motivación altruista para una acción que intente

satisfacer un deseo *propio*, so pena de hacer ininteligible/irracional la acción al cortarse el lazo cognitivo entre intención y agencia o el lazo moral entre responsabilidad y agencia). Por lo tanto, en lo que sigue consideraré que la acción motivada por el amor erótico es racional en la medida en que es egoísta³.

Ciñéndonos al caso típico del amor de pareja, encontramos que la relación erótica implica proximidad física y psicológica y, por ende, vulnerabilidad. Esto a su vez permite la generación y el crecimiento de un capital de confianza mutua. Privilegios y obligaciones se desarrollan bajo el auspicio de la relación erótica, toda vez que el capital de confianza sólo adquiere valor dentro de esa relación. Los beneficios generados por la relación erótica, sobre todo cuando ésta incluye la dimensión sexual, se convierten simultáneamente en condición previa y consecuencia de la interacción entre los miembros de la relación: el capital de confianza y los privilegios, así como la relación que los genera, se vuelven mutuamente cautivos. Esta expresión amorosa normalmente se concibe como vector unidireccional, complementario y correspondiente a otro recíproco en términos exclusivos.

Ágape:

Esta expresión amorosa se concibe tradicionalmente como un sentimiento o emoción de benevolencia, solidaridad o apoyo fraternal. Es la forma de amor que típicamente observamos en las relaciones afectivas no-sexuales (como las de la familia y los amigos), aunque también en las relaciones marcadas por una

³ Más aún, consideraré como axioma que sólo la justificación de tipo consecuencialista es susceptible de conectar racionalmente al agente con su acción.

convergencia ideológica o espiritual. Es en este último contexto —y específicamente en la religión cristiana— que *ágape* se ilustra claramente. En efecto, la unificación y hermandad putativas han tenido por común denominador la pertenencia a una misma familia espiritual dada por la filiación a un mismo Dios e/o Iglesia, de lo cual se derivan principios, creencias y preceptos que unen agápicamente a los cristianos. La siguiente cita de San Pablo es paradigmática de esta forma tradicional de amor: “El amor es paciente y muestra comprensión. El amor no tiene celos, no aparenta ni se infla. No actúa con bajeza ni busca su propio interés, no se deja llevar por la ira y olvida lo malo. No se alegra de lo injusto, sino que se goza en la verdad. Perdura a pesar de todo, lo cree todo, lo espera todo y lo soporta todo”⁴

Así, el amor agápico y el amor erótico acusan aparentemente un contraste conceptual muy marcado así como diferencias importantes que, por lo menos desde el punto de vista del sentido común, se ven como antagonistas. Por ejemplo, mientras que tradicionalmente se ha considerado a *eros* como pasional, celoso, egoísta e irracional, *ágape* se ha considerado como espiritual, no-celoso, altruista y racional o espiritual. Aunque ciertamente esas dos formas de amor presentan diferencias conceptuales significativas, sugiero que éstas en realidad no son tan marcadas como la sabiduría popular tradicional lo ha mantenido radicalizando esas diferencias y cultivando versiones simplistas de esas formas.

En cualquier caso, el capital de confianza que *ágape* genera no alcanza —o por lo menos no tan rápidamente— la magnitud que alcanza la del

⁴ 1 Corintios 13 : 4-7

correspondiente a *eros*: ambos capitales se sitúan en escalas cognitivas y temporales diferentes. No obstante, como en el caso de *eros*, la noción de 'privilegio' emerge también aquí, aunque en general solamente en términos de consecuencia (y no como condición previa): quizás porque en este caso los derechos y obligaciones son menores comparados con los que existen en una relación erótica, o quizás porque no se rebasa un cierto umbral de 'cautiverio' por parte de los integrantes de la relación agápica. De todas formas queda claro que *ágape* típicamente ofrece al individuo más libertad que *eros* (pensemos, por ejemplo, en la diferencia que hay entre el constreñimiento a nuestra libertad que nos impone un amigo y el que nos impone nuestra pareja,) y que se concibe como vector con múltiples destinos y correspondencias diversas, en términos no-exclusivos.

Filia:

De esta forma de amor sólo diremos que tradicionalmente se ha concebido como amistad o apreciación por alguien: como el sentimiento que nos suscita algo o alguien cuya existencia o presencia nos interesa cultivar, sin necesariamente quererlo poseer. Obviamente hay traslapes conceptuales entre *filia* y las otras dos formas de amor presentadas. Por ejemplo, *filia* es como *eros* en la medida en que el objeto o persona que apreciamos nos atrae y deseamos frecuentarla y quizás hasta poseerla también; *filia* es como *ágape* en la medida en que ambos sentimientos se acompañan de benevolencia hacia el objeto o la persona amada.

Las tres formas de amor evocadas tienen varios puntos en común y son en buena medida no sólo compatibles sino también complementarias entre sí. Sin embargo, debemos constatar que en la práctica cotidiana el sentido común concibe dichas formas como incompatibles y hasta contrarias entre sí. ¿Cuántas veces hemos escuchado que la amistad entre sexos opuestos no existe? ¿O que sexualidad y espiritualidad se oponen? ¿O que donde no hay celos no hay amor? ¿O que el amor no es egoísta? ¿O que el amor es ciego? ¿O que la razón y la pasión son enemigos? En mi opinión, dichos antagonismos ponen de manifiesto una concepción anacrónica y acrítica del amor, la cual impide a los individuos relacionarse amorosamente de forma plena y rica, lo que a su vez redundaría en un detrimento social.

Como veremos en breve, una manera de concebir y, eventualmente, vivir el amor de forma plena y rica es adoptando una postura que llamo 'ecológica', la cual permite —entre otras cosas— fusionar óptimamente las tres formas de amor mencionadas. Pero antes de presentar dicha postura, detengámonos un momento en el tema de la sexualidad, ya que la dimensión sexual parece determinante en una relación amorosa de una forma que otras dimensiones no lo son.

V- AMOR Y SEXUALIDAD

Sobre el tema de la sexualidad se ha vertido tanta tinta que sería absurdo pretender desarrollar al respecto, en algunos párrafos, cualquier idea de orden general. Por ello me ceñiré exclusivamente a hacer una observación particular y una propuesta a partir de ella.

Es lugar común mencionar la importancia que tiene el sexo en la vida de los individuos y el papel determinante que juega en la sociedad en general. Mucho han dicho al respecto la biología, la medicina, la psicología, la sociología, la antropología y el arte, entre otras disciplinas, y mucho se ha debatido sobre si nuestra conducta sexual está primordialmente determinada por la naturaleza o por la cultura. El pensamiento freudiano revolucionó la investigación sobre el tema, haciendo de la sexualidad una categoría fundamental en el estudio del ser humano. En cualquier caso, la complejidad, importancia y ubicuidad del tema son evidentes, especialmente cuando hablamos de relaciones humanas.

Cuando la relación amorosa incluye una dimensión sexual⁵ —y hemos visto que esta dimensión típicamente acompaña al amor erótico— podemos constatar que ésta generalmente se vuelve determinante, en un sentido fatídico, para los miembros de la relación. No sería exagerado decir que este aspecto estructura *de facto* y en mucho mayor grado que otros aspectos de la relación la conducta y la psicología de la gran mayoría de las personas que mantienen relaciones amorosas sexuales, rebasando frecuentemente su capacidad de reflexión crítica y de gestión psicosocial en ese contexto (de ahí lo fatídico). Aquí poco importa si el origen de tal hecho es natural o cultural, lo que importa es observar el carácter determinante del aspecto sexual cuando incide en la relación amorosa.

Para ilustrar lo anterior tomemos el caso de los celos: el hecho de experimentar celos en una situación como la de Otelo, por ejemplo, demuestra no

⁵ Por 'dimensión sexual' me refiero sobre todo al aspecto psicofísico de la interacción entre los miembros de una relación que, más allá del aspecto sensual, involucra típicamente una excitación psicomotriz, un contacto dérmico, exacerbación nerviosa, los órganos genitales y un deseo patente de copulación o de posesión carnal del otro.

sólo la importancia del sexo (en un sentido psicosocial amplio) y la íntima dependencia que puede haber entre el amor erótico y la sexualidad, sino también la incapacidad de reflexionar críticamente sobre la situación y de actuar racionalmente —de ahí que nos digamos ser ‘presa’ de los celos. Desde este punto de vista, Otelo ejemplifica el caso paradigmático de la persona cuyos determinantes psicosociales lo estructuran y rebasan decidida y trágicamente.

Si la dimensión sexual determina tanto a los miembros de la relación amorosa, ¿cómo podemos decirnos libres al amar? ¿O acaso uno debe renunciar a su libertad cuando ama a alguien con quien comparte la dimensión sexual? ¿O, quizás, uno debe renunciar al sexo con la persona amada para preservar su libertad? ¿Cómo, en resumen, conjugar en la relación amorosa libertad, autodeterminación y sexualidad?

No intentaré dar respuesta directa a las preguntas anteriores. Lo que haré más bien —una vez aceptado el papel determinante que juega (por las razones que sean) el aspecto sexual en una relación amorosa— es proponer una estrategia existencial (que incluye componentes cognitivos, éticos y sociales) para liberar nuestra vida amorosa del peso fatídico que tiene el sexo en ella.

La estrategia es simple: se trata no tanto de aminorar el peso específico que tiene la dimensión sexual en nuestras relaciones amorosas, sino de incrementar el peso (o importancia) que tienen otras dimensiones de la relación amorosa para así *relativamente* disminuir el peso (o importancia) del aspecto sexual. Por ejemplo, desarrollar la dimensión comunicativa, lúdica o sensual de nuestras relaciones amorosas implicaría el empleo de recursos (tiempo, energía, atención, etc.) en otras actividades que no son de carácter sexual, quitándole a la

dimensión sexual parte de los recursos que normalmente le son destinados, con lo cual ésta perdería poder relativo sobre nuestra psicología y conducta. Esto sin embargo no significa que esta dimensión deba perder su carácter o eventuales privilegios pues estos, en la medida en que la relación se modifique orgánicamente, por lo menos parcialmente se pueden conservar (ya que la estrategia no actúa directamente sobre la dimensión sexual, sino sobre las otras dimensiones relacionales). De esta manera podemos relajar la presión que ejerce la sexualidad sobre la relación amorosa, al tiempo que ésta prospera a través de un desarrollo multidimensional e integral.

Aquí debo mencionar el refinado 'interludio' sobre el amor y la sexualidad que Ronald de Sousa (1995 : 265-274) presenta en forma de diálogo platónico, en el cual Panerastes y Polyphilia argumentan sobre las posibilidades y ventajas del amor monogámico (o univectorial) vs. el amor poligámico (o multivectorial), sin llegar a una conclusión definitiva. Aunque los puntos y argumentos de dicho diálogo están bien desarrollados, ese diálogo refleja precisamente lo que la estrategia aquí propuesta denuncia implícitamente e intenta modificar: la centralidad, ubicuidad y pujanza de la sexualidad en nuestra vida mental y social. Ciertamente Panerastes considera, tal como ciertos autores (Evans, 2001; Le Doux, 1998), que los celos sexuales no son sólo inevitables (por ser, por ejemplo, evolutivamente útiles) sino que puede haber cierta virtud o efectos positivos en ellos. De aquí que para Panerastes el verdadero amor (por lo menos bajo su expresión erótica) se acompañe naturalmente de celos sexuales, en potencia o en acto.

Nuevamente, al margen de saber si los celos (sexuales o no) son señal de amor o de debilidad por parte de quien los experimenta, o de saber si la monogamia es mejor que la poligamia (o viceversa) como modelo social, está claro que el hecho de seleccionar los temas de los celos y de la monogamia vs. poligamia en una discusión sobre el amor —incluyendo el amor erótico— perpetúa (indeseablemente, en mi opinión) el énfasis que la sexualidad ha tenido en (el análisis de) la relación amorosa. Por ello es que la estrategia cognitiva y existencial aquí propuesta pretende dar atención y desarrollar otros aspectos o dimensiones no-sexuales en nuestras relaciones amorosas, quitándole así la centralidad absorbente y posiblemente alienante a la dimensión sexual.

Al desarrollar otras dimensiones de la relación amorosa, a la par o no con la dimensión sexual, no sólo enriquecemos y sofisticamos la relación existencialmente, sino que le restamos el carácter determinante al aspecto sexual. Y con un poco de esfuerzo podremos ver que ese desarrollo multidimensional implica un desvanecimiento y hasta una desaparición de las fronteras conceptuales y conductuales entre las tres formas de amor mencionadas en la sección precedente: si, por ejemplo, el elemento sexual es el que distingue esencialmente a *eros* de *ágape* o de *filia*, y si en cierta relación amorosa la sexualidad pasa a ser de un privilegio especial a un privilegio entre otros, o si, por ejemplo, la comunicación entre amigos cobra una importancia especial entre ellos, toda vez que tienen relaciones sexuales entre sí no-exclusivas, entonces, en estos casos, tendríamos que modificar nuestras categorías conceptuales para caracterizar esas relaciones o de plano alinear las categorías bajo un solo concepto de amor. Esto no quita que cada relación amorosa sea única en cuanto a

su expresión y privilegios propios, de acuerdo a lo que los integrantes *críticamente* valoren y a sus prioridades. En cualquier caso, a este concepto integrador y (en el sentido mencionado) liberador del amor le llamo 'amor ecológico'.

VI- PERCEPCIÓN Y CREENCIAS

En esta sección la cuestión que deseo abordar se inscribe en la amplia discusión sobre racionalidad y emociones⁶. Específicamente, abordaré la conexión del sentimiento amoroso con la percepción y las creencias del individuo, la cual posibilita el escrutinio racional del amor a través de sus bases doxásticas y perceptivas, permitiendo incidir racionalmente en dicho sentimiento y en sus conductas derivadas.

Ya hemos visto que la acción puede ser evaluada en cuanto a su motivación y su justificación, lo cual permite inscribir el amor (en tanto que motivador y/o justificador de la acción) en un espacio de razones, lo que a su vez permite sensibilizar el amor a exigencias racionales sin que por ello tenga que ser él mismo racional. De esta manera, la reflexión crítica sobre el amor en tanto que motivador y/o justificador de la acción permite una modificación 'de alto nivel cognitivo' de esta emoción y de la acción con la que eventualmente se relaciona.

Ahora veremos cómo la percepción y las creencias, en tanto que bases cognitivas

⁶ El lector interesado en esta discusión y sus ramificaciones puede consultar: para un panorama general sobre las emociones (Rorty, 1980); para una discusión sobre racionalidad y emoción, en orden decreciente de detalle (de Sousa, 1990; Lyons, 1993; Evans, 2001; Mulligan, 1996); para cuestiones de cognición y emoción (Scheffler, 1991; Thalberg, 1977; revista *Cognition and Emotion*); para discusión de las bases orgánicas de las emociones (LeDoux, 1998; Damasio, 1996); para una aproximación analítica (Wilson, 1972; Irani & Myers, 1983).

primitivas de la emoción, influyen en el surgimiento y curso del amor y permiten la modificación racional —de ‘bajo nivel cognitivo’— de dicha emoción.

Si Lalo y Lola se aman, es natural que tengan creencias específicas que explican⁷ su amor mutuo. Por ejemplo, Lalo puede creer que Lola es la mujer más hermosa del mundo, o que es muy inteligente, o una buena cocinera, mientras que Lola puede creer que Lalo es un fiel compañero, un buen padre o que tiene un fino sentido del humor. Nótese que dichas creencias están íntimamente ligadas a lo que cada uno de ellos valora positivamente (independientemente de si sus creencias son verdaderas o falsas), tanto así que sería irracional que Lola respondiera a la pregunta ¿Por qué amas a Lalo? diciendo “porque es muy desagradable en su trato” o “porque es pésimo en la cama”. Aquí sólo quiero destacar que la valoración positiva de la persona amada —expresada a través de las creencias de la persona que la ama— evidencia el carácter racional y egoísta del amor en este tipo de contexto. Por otro lado, las creencias de Lalo y Lola sobre sí mismos y sobre el otro (que a su vez dependen de sus creencias sobre el mundo) explican en buena medida su conducta y las acciones presumiblemente amorosas hacia el otro. Si Lalo le regala orquídeas a Lola el día de su cumpleaños es porque, entre otras cosas, Lalo cree que si uno ama a alguien entonces es bueno darle gusto, cree que ese tipo de flores es el favorito de Lola, que le dará gusto recibirlas, y que eso le expresará a Lola su amor por ella. De nuevo, sería irracional (y no sólo incorrecto) que amando Lalo a Lola él le regalara a ella en el

⁷ Por ‘explicación’ no me refiero al concepto de relación causal utilizado en las ciencias naturales, sino al utilizado en la psicología popular, donde, según el contexto de aplicación, ‘explicar’ es equivalente a términos como ‘dar lugar a’ o ‘dar cuenta de’.

día de su cumpleaños algo que ella detesta. Ahora bien, si de pronto Lalo se entera de que, contrariamente a lo que él creía, no son orquídeas las flores favoritas de Lola, sino gladiolas, entonces es muy probable que él cambie su curso de acción la próxima vez y que le regale gladiolas. Podemos ver así, por un lado, el sentido en que el sentimiento amoroso y la acción derivada del mismo dependen de las creencias del individuo; por otro lado, podemos ver que las creencias que explican o dan lugar al sentimiento amoroso y a la acción derivada se anclan en un punto de vista y son racionalmente evaluables y modificables.

Al mismo tiempo, las creencias, y en particular las creencias empíricas, están íntimamente ligadas a la percepción del agente. Si Lalo cree que Lola es hermosa, es porque él la ve o la percibe hermosa. Y es absolutamente racional justificar (en un sentido epistémico) una creencia empírica aludiendo a la experiencia misma que origina o ancla la creencia. Por lo tanto es perfectamente aceptable responder a la pregunta “¿Por qué crees que hay un árbol frente a ti?” diciendo “¡Porque lo veo!”. Sabemos sin embargo que no basta con justificar una creencia para que ella constituya conocimiento: tiene que ser además verdadera⁸. El punto aquí es señalar que hay una co-dependencia, aunque asimétrica, entre percepción y creencias (especialmente las empíricas) y que dicha relación es racionalmente analizable⁹.

⁸ Podemos pensar en otras condiciones para que una creencia sea conocimiento, como por ejemplo que no sea un caso Gettier, pero una discusión elaborada de epistemología está fuera de lugar aquí.

⁹ Esta asimetría se entiende, entre otras razones, dada la prioridad cronológica y epistémica que la percepción ha tenido sobre las creencias a lo largo de la evolución humana. La dependencia de las creencias (sobre todo las empíricas) sobre la percepción me parece evidente; en cuanto a la dependencia de la

Si Otelo ve en el gesto de Casio una expresión de deseo sexual por Desdémona y si también ve en la respuesta de ella una expresión de deseo sexual por Casio, entonces —sabiendo nosotros que es falso que Casio y Desdémona se desean sexualmente— está claro que Otelo se equivoca en sus creencias y que no puede ser un hecho lo que ve. Pero si Otelo de alguna manera modifica sus creencias respecto a la conducta de Casio y Desdémona de modo que ellas se tornen verdaderas, entonces vería las cosas “tal y como son”. Hay que subrayar que desde el punto de vista fenoménico, la experiencia sensorial de Otelo seguiría siendo la misma antes y después de corregir la creencia. Esto indica no sólo que la experiencia sensorial por sí misma no es suficiente para percibir un hecho, sino que necesita ser suplementada por la creencia para tal efecto. Mulligan (1996) colapsa percepción y creencia a través del concepto de ‘creencia perceptiva’ y le atribuye el rol de ‘base cognitiva’ para las emociones en general, haciendo depender éstas de aquélla. Así, nos dice él, el miedo que tengo en este momento depende de, y se explica por, mi creencia perceptiva de que hay un perro grande salivando de rabia enfrente de mí.

En cualquier caso, independientemente de si colapsamos o no la percepción y la creencia en un concepto compuesto, podemos ver que las emociones dependen de una base cognitiva que puede ser evaluada críticamente y modificada de manera racional. De aquí que el sentimiento amoroso, en tanto que emoción, también dependa y pueda ser modificado a través de sus bases cognitivas. Y a esta modificación, por operar sobre los componentes primitivos de

percepción sobre las creencias pensemos, por ejemplo, en el famoso ‘ver como’ discutido por Wittgenstein (1989: II, 11).

la emoción, como son la percepción y las creencias asociadas, le llamo 'de bajo nivel cognitivo' —en contraste con la modificación de alto nivel cognitivo que opera sobre componentes de segundo orden como son la motivación y la justificación.

Para ilustrar lo anterior evocaré tres situaciones imaginarias: a) Lalo ama a Lola, pero un buen día él se da cuenta de que lo que él creía que era respeto y apreciación por parte de Lola hacia sus empleados es en realidad menosprecio y condescendencia hacia ellos, por lo que deja de amarla; b) Lola no amaba a Lalo, pero un buen día ella se da cuenta de que en realidad él no es tan feo como ella creía y que además es muy servicial, por lo que se enamora de él; c) Lalo y Lola se aman, pero cada uno ve los actos del otro como un esfuerzo para darle gusto al compañero a expensas de sus propios gustos o preferencias —por ejemplo, Lalo percibe el aparente gusto de Lola por la música que él pone en casa como un esfuerzo de ella para darle gusto a él, siendo que ella no sólo no escucha ese tipo de música ni a ese volumen, sino que de hecho prefiere no escuchar música. Sucede que ellos deciden ir a psicoterapia de pareja y descubren, a través del diálogo detallado y otras cosas, que se equivocaban en su percepción y creencias sobre los actos del otro y que en realidad no sólo se aman, sino que se aman sin ningún tipo de esfuerzo o sacrificio.

Los ejemplos anteriores pretenden ilustrar el hecho de que el amor (y la acción derivada) puede ser sensible a exigencias racionales, además de ser analizable críticamente y modificable a través de sus bases cognitivas.

VIII- HACIA UNA TEORÍA ECOLÓGICA DEL AMOR

Con los elementos presentados en este ensayo se ha pretendido esbozar una perspectiva que podría ser la base para una futura teoría ecológica del amor, donde racionalidad, psicología, epistemología, ética, teoría de la acción y teoría social se conjugan plenamente para optimizar la interacción entre sociedad e individuo en dicho rubro. En esa interacción estarían implícitas la agencia, la libertad y la responsabilidad del individuo, así como la búsqueda de su satisfacción existencial y de la viabilidad social. En esta perspectiva, la postura egoísta y consecuencialista parece ser la más apta para satisfacer las exigencias de esta interacción en los términos mencionados, pero seguramente se puede debatir al respecto.

En cualquier caso, el amor es ciertamente una emoción compleja que establece un lazo social complejo y que se inscribe en una estructura social compleja. Sin embargo, en este ensayo he tratado de mostrar que a pesar de su complejidad, el amor es una emoción empírica y conceptualmente analizable, sobre la cual las ciencias cognitivas y la filosofía tienen mucho que decir. Hemos visto el sentido en que la racionalidad, la motivación, la justificación moral, la sexualidad, la percepción y las creencias (entre otros elementos) son relevantes en su análisis, así como la manera en que nuestras diversas acepciones tradicionales del amor corresponden con categorías conceptuales que, teniendo incidencia sobre nuestra conducta, podrían ser eventualmente modificadas para nuestro bienestar individual y colectivo.

Claramente hay mucho por hacer para establecer una teoría ecológica del amor robusta. En otro trabajo hemos señalado algunas condiciones básicas para

ello (González, *en prensa*), así como la pertinencia que tienen los modelos conexionistas en este contexto. Tomemos pues todos estos elementos como pistas prometedoras para la correcta comprensión de este fenómeno psicológico y social que, a pesar de su milenaria y ubicua presencia, sigue siendo tan oscuro como maravilloso.

IX- BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS:

Agustín, San. (1990), *La ciudad de Dios*. México: Ed. Porrúa.

Bourke, V. J. (Ed.) 1965 (1985), *The Essential Augustine*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Braunstein, N. (Ed.). (1981), *A medio siglo de El malestar en la Cultura*. México: Siglo XXI.

Cognition and Emotion: <http://www.tandf.co.uk/journals/authors/pcemauth.asp>

Damasio, A. 1994 (1996), *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Barcelona: Ed. Andrés Bello.

Evans, D. (2001), *Emotion*. UK: Oxford University Press.

Fromm, E. 1989 (1956), *The Art of Living*. New York: Perennial Books.

Garrido Gutiérrez, I. (Ed.). (1996), *Psicología de la motivación*. Madrid: Ed. Síntesis.

González, J. C. *En prensa*, "Tres lecciones de las ciencias cognitivas sobre el amor", in *Identidad y Diferencia*. (V. Aréchiga & J. Labastida, Eds.). México: Asociación Filosófica de México/Siglo XXI.

Irani, K. D. & Myers, G. E. (Eds.). (1983), *Emotion: Philosophical Studies*. Vol. 2 (Philosophy & Psychology). New York: Haven Publishing Corporation.

Le Doux, J. 1996 (1998), *The emotional brain*. New York: Simon & Schuster.

Lyons, W. (1980), *Emoción*. Barcelona : Ed. Anthropos.

Mulligan, K. (1996), "Le spectre de l'affect inversé et l'espace des émotions", in P. Paperman & R. Ogien, (éds). *La couleur des pensées : sentiments, émotions, intentions*. Collection. *Raisons Pratiques*, Paris: Éd. EHESS. ISSN : 1150-1367 ; 6.

Ortiz-Millán, G. (2007). "Love and rationality. On some possible rational effects of love". *Kriterion*. No. 115. pp. 127-144.

Platón. (1961). "El Banquete (Symposium)". *The Collected Dialogues*. Edith Hamilton & Huntington Cairns (Eds.). Princeton: Bollingen/Princeton University Press.

Rorty, A. O. (1980), *Explaining emotions*. Los Angeles: University of California Press.

Scheffler, I. (1991), *In Praise of the Cognitive Emotions*. New York: Routledge.

Sellars, W. 1956 (1997), *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Sousa de, R. 1987 (1990), *The rationality of emotions*. Cambridge, Mass. : MIT Press.

Stich, S. (2007). *Moral Theory meets Cognitive Science: How the Cognitive Sciences Transform Traditional Debates*. JEAN-NICOD LECTURES 2007. http://www.institutnicod.org/lectures2007_outline.htm

Thalberg, I. (1977), *Perception, Emotion & Action*. Oxford: Basil Blackwell.

Wilson, J.R.S. (1972), *Emotion and Object*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. 1953 (1989), *Philosophical Investigations*. (Trans. by G.E.M. Anscombe) 3rd. Edition. New York: Macmillan.