

**EL ROSTRO DE EROS.
LA FILOSOFIA DEL AMOR DE VLADIMIR
SOLOV'EV Y SUS APORTES A LA
FENOMENOLOGIA DEL EROS**

Ángel E. Garrido-Maturano
Conicet-UNNE

Abstract: The first part of the article examines the phenomenological kern in the interpretation of erotical love given by the Russian philosopher Vladimir Solov'ev. In the second part, on the basis of the horizon of comprehension opened by Solov'ev, the author advances his own hermeneutics of the phenomenon. This interpretation attempts to elucidate the difference between eros and agape and the religiousness intrinsic to eros.

Key Words: Solov'ev- Eros - agape - phenomenology - all-unity

Introducción

Vladimir Solov'ev nació en Moscú en 1853 y murió en Uskoe en 1900. Si se tiene en cuenta la magnitud e influencia de su obra y la multiplicidad de estudios a ella dedicados en Francia y Alemania, no es ningún despropósito haber caracterizado a Solov'ev como "el pensador más significativo no sólo de Rusia, sino de los pueblos eslavos en su conjunto".¹ Sus biógrafos han distinguido en Solov'ev tres periodos creativos. El primer período (1874-1882) puede calificarse como

teosófico. En él pone los cimientos teóricos del conjunto de su filosofía, guiado por una intuición fundamental: la experiencia originaria de lo divino como Todo-Uno. Solov'ev concibe la realidad como un proceso cosmo-escatológico de unificación, vitalización y estructuración armónica de todo lo que es, y al hombre como el agente encargado de dinamizar ese proceso. En otros términos, su intuición fundamental es la de la historia como el camino hacia la realización del Reino de Dios. El segundo período (1882-1890) puede denominarse teocrático. En él se ocupa de cuestiones relativas a la organización de la iglesia y a sus deberes prácticos y sociales, haciendo hincapié en la necesidad de la unificación de las iglesias cristianas como instancia clave en el camino hacia la unidad del todo. Se destacan también sus estudios sobre judaísmo y su intento de encontrar los puntos esenciales de convergencia entre la religión cristiana y la judía. Finalmente, el tercer período (1890-1900) puede ser caracterizado como teúrgico. Solov'ev, sobre la base de su intuición originaria de lo divino, vuelve a tratar cuestiones filosóficas fundamentales. Proyecta una ética completa y redacta una serie de escritos sobre estética, gnoseología y crítica literaria. A partir de 1898 se refuerza su visión escatológica-apocalíptica de la realidad.² En este trabajo nos centraremos en una obra correspondiente al tercer período: *El sentido del amor*.

El ensayo de Solov'ev acerca del sentido del amor es el más notable de todos sus escritos y constituye una de las interpretaciones más originales que el pensamiento cristiano nos ha ofrecido del fenómeno erótico, es decir, del amor concreto y sexual entre un hombre y una mujer determinados. No intentaremos aquí reexponer detalladamente la totalidad del análisis de Solov'ev acerca del amor y su sentido. Mucho menos aún este trabajo pretende ser una introducción al conjunto del pensamiento del autor ruso. Por el contrario, nos proponemos esbozar una propia comprensión del

fenómeno del amor a partir del análisis crítico de las ideas de Solov'ev. Es por ello que las siguientes consideraciones se han de ocupar, en su primera parte, de analizar el núcleo *fenomenológico*³ de la interpretación del amor que Solov'ev despliega en su ensayo. En la segunda parte se ocuparán de introducir una propia hermenéutica del fenómeno. Nuestro análisis hermenéutico no quiere en absoluto ser una fenomenología integral del amor que contemple el fenómeno en la multitud de sus configuraciones. Tampoco pretendemos explicarlo exclusivamente en función de una de sus dimensiones. Tan sólo nos proponemos llamar la atención sobre algunos rasgos no considerados por Solov'ev y reinterpretar otros a la luz de un pensamiento no confesional. Nos interesa, ante todo, que los rasgos que señalemos dejen ver, por un lado, el vínculo y la diferencia entre el amor ético al prójimo y el amor erótico y, por otro, la peculiar dimensión religiosa -pero no confesional- inmanente al fenómeno erótico.

1. La interpretación del amor de Vladimir Solov'ev

1.1. La Verdad o Todo-Uno como horizonte de comprensión del sentido del amor

Solov'ev inicia su interpretación del fenómeno erótico señalando, contra la visión preponderante en su época, que el sentido del amor es por completo independiente de la reproducción del género. Baste para fundamentar esta aseveración con recordar el simple hecho natural de que hay una multitud de especies que pueden reproducirse por métodos no sexuales. Además, se puede afirmar que la reproducción de una especie es tanto más efectiva en términos cuantitativos cuanto más simple es el método y menos intenso el vínculo entre los reproductores. A la inversa en el género humano es posible el más intenso amor entre un hombre y una mujer con completa exclusión de la reproducción. Tampoco tiene visos de seriedad afirmar

que la intensidad del vínculo amoroso entre un hombre y una mujer determinados se relaciona con una selección reproductiva tendiente a mejorar la progenie. La literatura y la vida abundan en ejemplos de ardientes pasiones amorosas entre individuos geniales que o bien no han sido fecundas o han generado hijos que no fueron particularmente significativos para la especie. Si no es en la reproducción del género, Solov'ev se pregunta ¿en dónde habrá que buscar el sentido del amor? Siendo el amor un fenómeno específicamente humano, para responder a esta pregunta será primero necesario poner en claro qué distingue al hombre de las otras especies.

Para Solov'ev lo propio del hombre, considerado individual y no sólo genéricamente, radica en la conciencia racional como aquella forma a través de la cual el hombre reconoce y realiza la verdad. Si la conciencia racional es la forma propia del hombre, la verdad es su contenido. Por verdad entiende Solov'ev el Todo-Uno (*All-Einheit*). Con la expresión Todo-Uno Solov'ev refiere el hecho de que todo lo que es se da en un plexo de relaciones que lo vincula a todo lo demás, y que cada elemento del plexo sólo adquiere la plenitud de su ser, esto es, desarrolla el conjunto de sus potencialidades, en función de su configuración en el Todo único. Dicho en términos contemporáneos, la afirmación de Solov'ev de que la verdad es el Todo-Uno equivale a la hipótesis que afirma que la totalidad de la realidad es una estructura, es decir, un ensamble tal de diferentes momentos particulares que el todo ensamblado no puede darse si no es en virtud de la interrelación entre los distintos momentos que lo conforman, pero, a su vez, estos momentos se gestan y adquieren su plenitud gracias a su configuración en el todo. Con la expresión *conciencia racional* refiere Solov'ev la capacidad teórica que tiene el hombre de reconocer la unidad del todo en cada cosa en la medida en que no considera los fenómenos aisladamente, sino que los refiere a normas

ideales y generales que determinan a cada uno de ellos en función de su relación con todo lo que es. Pero más allá de la determinación formal de la conciencia que hace Solov'ev hay que señalar que la afirmación de una conciencia capaz de reconocer una unidad libre del todo en la que cada elemento no es reducido por el sistema único a cumplir una función determinada, sino que alcanza su plenitud en el conjunto de relaciones que él establece libremente con todos los otros seres, indica que Solov'ev supera la concepción monológica de la razón y se encamina hacia una razón dialógica, puesto que una unidad de tal tipo sólo puede constituirse en el diálogo interactivo entre los distintos elementos del Todo.⁴ Y una razón dialógica no es puramente teórica, no se limita a reconocer una unidad ya dada, sino que la constituye libremente en el ejercicio efectivo del diálogo. En tal sentido afirma Solov'ev que el hombre se distingue no sólo por reconocer, sino por realizar (*verificar*) la verdad.⁵

Si bien el hombre se distingue por su conciencia racional y dialógica capaz de reconocer y realizar la verdad, de modo inmediato y originario no sabe de la verdad, sino que se siente en sí mismo un todo, y tiene el impulso a supeditar todo y a todos los demás a lo único que considera incondicional y absoluto: su propia existencia particular. Este sentimiento y este impulso tienen un nombre: egoísmo. En la medida en que a la fuerza vital del egoísmo no le salga al encuentro otra fuerza igualmente vital pero opuesta, la conciencia racional no pasará del mero reconocimiento *teórico* de la verdad, pero carecerá del impulso que le permita *realizarla*. Pues bien, esa fuerza vital, opuesta al egoísmo y que le permite al hombre salir del encierro en la falsa autoafirmación de una identidad irrelativa y excluyente y realizarse "en verdad", es decir, alcanzar su plenitud en relación con y no en oposición a los otros, es el amor. Por ello puede afirmar Solov'ev que, en términos generales, "el sentido del amor humano es *la*

justificación y salvación de la individualidad a través del sacrificio del egoísmo."⁶ El sentido más general del amor, es decir, aquella significación última a la que me remite la multiplicidad de configuraciones que el fenómeno asume, es, pues, la superación del egoísmo. Y lo es en cuanto esta superación posibilita que la conciencia realice "la verdad" que puede reconocer teóricamente. La verdad es, por tanto, el horizonte de sentido, dentro del cual es posible comprender el amor.

1.2. El amor como afirmación incondicionada del otro

Pero Solov'ev nos dice no sólo que el sentido del amor es el sacrificio del egoísmo, sino que el amor, superando el egoísmo inmediato, justifica y salva al hombre. Lo *salva* en cuanto le permite superar su parcialidad e incompletud constitutiva y realizarse integralmente en relación con el otro. Así, el ser humano, que está siempre limitado a la condición concreta de hombre o de mujer, puede salvarse de la limitación que su condición le impone y ser integralmente humano, esto es hombre y mujer, en el amor sexual que une y complementa a los géneros. Las carencias de cada uno son llenadas por las potencias del otro y en la correspondencia entre ambos alcanzan la plenitud. Y, además, el amor *justifica* la individualidad en la medida en que sólo en relación de complementación con el otro la individualidad puede alcanzar su plenitud, y sólo alcanzando su plenitud puede la individualidad "llegar a ser una parte insustituible e inseparable del todo único, un órgano (...) de la vida absoluta".⁷ Y en llegar a ser una parte insustituible del todo único radica la justificación, la razón de ser, de cada individuo.

Ahora bien, ¿cómo concretamente puede el amor superar el egoísmo y, así, salvar y justificar al individuo? Lo malo del egoísmo no consiste en adjudicarle una significación absoluta e incondicionada a la propia individualidad, porque cada sujeto, como centro de cier-

tas fuerzas vitales, como poseedor de una determinada sensibilidad, como portador de posibilidades y, consecuentemente, de responsabilidades únicas, es irrepetible e irremplazable y posee una dignidad y una significación absoluta. Lo malo, lo contradictorio del egoísmo consiste en adjudicarse a sí mismo esta significación absoluta y en negársela a los demás. La razón comprende que esta posición es contradictoria, pero no puede hallar en sí misma la fuerza vital que le permita superar la contradicción. El amor, en cambio, sí lo logra porque afirma la significación incondicionada del otro no sólo con la conciencia teórica, sino también con el sentimiento interior y con el obrar práctico. El amor supera, pues, el egoísmo en cuanto afirma integralmente la existencia del otro, esto es, en cuanto el yo amante no sólo piensa en términos abstractos que la existencia del otro tiene, como la del yo, una significación incondicional, sino en cuanto siente la necesidad incondicional de que el otro exista para que su propia existencia tenga sentido, y en cuanto testimonia en el obrar esta necesidad sentida, poniéndose al servicio del otro. Por ello es que el amante está siempre presto a atender todas las necesidades del amado.

El amor que por excelencia afirma que la existencia del otro como tal otro, con todas las características personales que lo definen, es necesaria para que la propia existencia del amante alcance la plenitud en la satisfacción de sus necesidades estrictamente individuales es, para Solov'ev, el amor erótico o amor sexual. El otro amado, para poder liberar al amante de los límites que su egoísmo le impone, debe estar en una relación de complementación y correspondencia integral con el amante. Debe, como el propio amante, ser una subjetividad incompleta y necesitar de *ese* amante para completarse, así como el amante necesita de *ese* amado para hacerlo. El amado debe, pues, estar en un mismo nivel que el amante: ser como éste una subjetividad incompleta que necesita del otro para ser "en

verdad", es decir, para desarrollar la plenitud de sus posibilidades, pero al mismo tiempo debe distinguirse en un todo de él para poder ser efectivamente otro y, por tanto, complementarse. "El [otro] debe tener aquel contenido esencial que nosotros también tenemos, pero debe tenerlo de otro modo o manera, en otra forma, de modo que cada expresión de nuestra esencia, cada uno de nuestros actos vitales pueda encontrar en este otro una expresión correspondiente, pero no igual, de modo tal que la relación de uno con el otro pueda ser un pleno y constante intercambio, una plena y constante afirmación de sí mismo en el otro, una completa reciprocidad y comunidad".⁸ El otro que guarda tales características no es sino para el hombre la mujer, y para la mujer el hombre. El amor sexual es, entonces, aquel que por antonomasia permite la superación del egoísmo y, *a la vez*, posibilita que cada uno de los amantes se realice plenamente, satisfaciendo ambos sus carencias en y con el otro que lo complementa.⁹ Por cierto que a todas las formas del amor les es común esta característica de sacrificar el egoísmo, pero en el amor sexual lo es de un modo muy peculiar. En él la superación del egoísmo está unida a una intensidad avasalladora de la necesidad que tienen los amantes el uno del otro, consecuencia de la reciprocidad integral entre ambos. Sólo el amor sexual funde en una unidad vital a los amantes reuniendo sus modos correspondientes y complementarios de ser. Haciéndolo, supera la individualidad aislada y su egoísmo constitutivo.

1.3. El amor como facultad perceptiva privilegiada y el descubrimiento de la imagen de Dios

Si el amor puede afirmar la significación incondicional de la existencia del otro es porque *puede percibir* en ese otro esa significación incondicional. Es por todos conocido que, donde impera el amor, se da también una idealización del amado. La cuestión es si esta idea-

lización es una construcción imaginaria arbitraria o, por el contrario, una percepción privilegiada. Solov'ev afirma que el amado se le presenta al amante en una luz especial, que es enteramente otra de aquella en la que lo ven los demás hombres.¹⁰ No es que el amante se imagine un amado que no existe, sino que el amor hace posible que el amante *efectivamente vea*, que *efectivamente perciba* al otro con una profundidad tal que le permita descubrir en el amado un modo de ser que posee una significación incondicional, un modo de ser que es absolutamente irrepetible, insustituible y, para la propia plenitud e incondicionalidad de la existencia del amante, necesario. Es cierto que esta luz del amor se apaga muy pronto y que desaparece cuando se extingue la llama del enamoramiento, pero, a mi modo de ver, Solov'ev se pregunta con razón si de ello se sigue que lo que pudimos ver gracias a la luz era falso, si era mera ilusión, o si el amor nos dota de una capacidad perceptiva privilegiada.¹¹

A Solov'ev le interesa que esa percepción privilegiada no desaparezca. Para él no es admisible subordinar el amor a la inevitable transitoriedad del *pathos* erótico. La poesía del amor eterno entre dos almas por siempre unidas no puede ser reemplazada por la prosa cotidiana de la coexistencia más o menos armónica y más o menos duradera de dos subjetividades con intereses compartidos. Lo que, según Solov'ev, salva al amor de lo efímero del enamoramiento es el descubrimiento por el amante de la verdadera esencia del amado. Este descubrimiento, que propiamente es una interpretación de la visión ideal y fugaz que el enamorado tiene de su amado, brinda un "soporte" perdurable a esta visión. Ahora bien, la esencia verdadera de cada hombre, descubierta por el amor, es, según Solov'ev, el portar la imagen de Dios. Aquello que el amor permite experimentar de modo concreto y vital es *cómo* el amado porta en su modo de ser la imagen de Dios. Por imagen de Dios entiende Solov'ev "una forma especial

de un contenido absoluto".¹² Si recordamos que el contenido absoluto es la Verdad y que la verdad es el Todo-Uno, entonces es posible interpretar en términos no teológicos esta afirmación de Solov'ev. Así interpretada, la idea de que el amante percibe en su amado la imagen de Dios, significaría que el amante, gracias al amor, descubre en el modo de ser del amado *la forma particular* de dársele a él el contenido absoluto, es decir, la verdad. ¿Y por qué es el amado la forma particular en que la verdad se le *da* al amante? Porque sólo en relación de correspondencia y complementación con la forma de ser de ese amado particular puede el amante alcanzar la propia plenitud de su ser (del conjunto de sus posibilidades) e integrarse, así, armónicamente en la plenitud del Todo-Uno. Dicho en otros términos -que no son de Solov'ev- descubrir la imagen de Dios en el otro equivale a descubrir en ese otro la forma particular en que el contenido absoluto, a saber, el Todo-Uno de la Vida, *llama* desde el amado al amante para que éste, en correspondencia con aquél, entre en relación con lo absoluto. Este llamado es experimentado por el amante como una necesidad. Es la necesidad que el amante siente cuando, ante la presencia del amado, se ve obligado a confesar "no puedo vivir sin ti", lo que obviamente no significa que no pueda seguir existiendo, sino que su vida no tiene plenitud, que no puede insertarse en el Todo de la Vida con sentido si no es unido al otro amado. El amor, entonces, tiene las características de un acaecimiento dialógico en el que es posible distinguir una llamada y una respuesta. La mera presencia del amado, en quien descubrimos aquella forma particular que necesitamos para hallar nuestro propio absoluto, el propio sentido incondicional de nuestra existencia, es el llamado que desencadena el acaecimiento. El *pathos* erótico es la respuesta a ese llamado. Una respuesta que tiene que ser pasional, porque el llamado despierta en nosotros una necesidad intensísima: la necesidad del otro no para esto o aque-

llo, sino nada más y nada menos que para vivir, para que la propia vida tenga sentido.

1.4. El amor como tarea

Hemos dicho que el descubrimiento de la imagen de Dios en el otro es la forma particular en que el contenido absoluto, el Todo-Uno de la Vida, nos llama a entrar en relación con él. Pero ¿cómo concretamente los amantes entran en relación con el contenido absoluto? La cuestión es esencial, pues es esta relación con lo absoluto lo que salva al amor de la transitoriedad del enamoramiento. Solov'ev responde: "Para poder ser plenificados por el contenido absoluto (que en el lenguaje religioso es llamado vida eterna o Reino de Dios) la forma humana misma debe ser reconstituida (integrada) en su totalidad".¹³ En la realidad efectiva no existe, sin embargo, "la forma humana" como tal. El humano existe sólo como hombre o como mujer, con la unilateralidad, insuficiencia y limitación que ello implica. Pero el humano verdadero, es decir, pleno, aquel que puede desarrollar el conjunto de posibilidades que dentro del Todo le son propias a la persona humana como tal, patentemente no puede ser hombre o mujer, sino la unidad de ambos. "Realizar esta unidad o crear el verdadero hombre como unidad libre del principio femenino y masculino, en la que ambos conservan su separación formal pero han superado su des-avenencia y des-integración esencial, es la propia *tarea* del amor".¹⁴

En síntesis, el amor es aquella fuerza vital que supera el egoísmo y reconoce la significación incondicional del otro, porque percibe en él la imagen de Dios. Mas percibir la imagen de Dios significa experimentar que el otro es la forma particular en que el contenido absoluto, el Todo-Uno de la vida, nos llama a entrar en relación con él. Pero sólo podemos ser plenificados por el contenido absoluto si el amor, que comienza siendo

pathos erótico, asume libremente la *tarea* de unirse al otro para que, como resultado de esa unión de dos seres empíricamente unilaterales y separados, surja una personalidad humana absoluta, ideal y plena. El sentido del amor no se agota, pues, en el efímero *pathos* erótico, sino que el amor como *tarea* posee una significación mucho más profunda: "ser el *comienzo* de la reconstitución visible de la imagen de Dios en el mundo material, ser el *comienzo* de la corporización de la verdadera humanidad ideal".¹⁵ La *tarea* y sentido del amor son, pues, empezar a configurar la verdad ideal de todo lo que es, es decir, permitir que reluzca en un tiempo y lugar determinados lo absoluto: la libre y armónica unidad de los seres, dentro de la cual cada uno halla con el otro la posibilidad de desplegar juntos la plenitud de sus potencialidades. Dicho en lenguaje religioso (pero no confesional): en anticipar el Reino. Pero para cumplir su *tarea* y realizar su sentido al amor no le basta con que el amante experimente la significación absoluta del otro en el enamoramiento, no alcanza con el dulce padecimiento de la necesidad de ese otro para vivir una *verdadera* vida, sino que, como dijimos, esto es sólo el *comienzo*. Es menester que el amante se una efectivamente con el amado y *justifique* en el Todo esa unión que reconstituye en sí mismo y en el otro la imagen de Dios. Es menester que ambos realicen esa vida verdadera. Pero para esto es necesario también compromiso, responsabilidad ética por el otro, entrega desinteresada y servicio. Es allí donde *eros* se transforma en ágape.

1.5. Afirmar al otro en Dios. Idea y realidad del amor

Solov'ev afirma que el sentido del amor radica en su obra o *tarea*, pero agrega que esta obra "se funda ante todo en la fe".¹⁶ ¿Qué significa propiamente que el amor se funda en la fe? En el amor el amante le adjudica al amado una significación incondicionada, pero en la

realidad empírica ningún ser posee una significación incondicionada ni absoluta. Todos somos pasajeros y finitos: estamos transidos por imperfecciones y amenazados por la decrepitud y la muerte. Ahora bien, si alguien puede afirmar la significación incondicionada de un ser humano a pesar de su transitoriedad y su finitud, ello se debe a que él lo ve y lo ama en una luz ideal. Es decir: el amante ve en un instante que es siempre el mismo y que se renueva sin durar (en un instante eterno) consumadas en el amado todas las perfecciones que en la realidad son incompletas y están dadas sólo en potencia. “[Él ve y ama] lo que Dios en este hombre ya siempre ha visto y ya siempre ha amado. Él lo ve y lo ama en Dios”.¹⁷ Esta visión es “el secreto de la idealización”¹⁸ y constituye la “verdad del *pathos* erótico”.¹⁹ Pero para que el *pathos* no se disuelva, para que la idealización pueda ser también el comienzo de la realización del amor, es necesaria la fe. ¿A qué se refiere aquí Solov’ev cuando habla de fe? ¿Qué significa creer en la significación incondicional del otro, entrevista en el momento del *pathos*, pero desmentida una y otra vez por la realidad? Tener fe en que el amado por sí mismo y en sí mismo, como existente particular y separado, posea esa significación no sólo es idolatría, sino también locura. Por lo tanto tener fe en la significación absoluta de la existencia del amado no puede sino significar tener fe en “que él tiene su existencia en Dios y que él en ese sentido posee una significación infinita”.²⁰ En otros términos, tener fe en la visión del *pathos* erótico no significa tener fe en que lo visto es así en la realidad, sino en que lo hemos visto “en Dios”, tal como Dios ya siempre lo ha visto. Y como esa visión “en Dios” no es precedera, sino eterna, la fe en esa visión da al amor la fuerza y el fuego necesarios para cumplir su tarea. En consecuencia, el verdadero amor requiere que yo *re-conozca* en una cierta persona una significación absoluta o, lo que es lo mismo, que crea en ella. Pero esto sólo es posible “si yo la afirmo en

Dios, ergo, en la medida en que yo creo en Dios mismo y en mí como en alguien que tiene el centro y la raíz en Dios".²¹ Aquí el pensamiento de Solov'ev trasciende el marco estrictamente filosófico para convertirse en una teología especulativa del amor. Una de las consecuencias de esta teología es la disociación entre amado ideal y real. El hecho de que la afirmación del amado sea "en Dios" y de que la realidad no se corresponda con este ser "en Dios" implica que el objeto que la fe ama se distinga del objeto empírico de nuestro amor instintivo. Sin embargo la disociación no es absoluta. Se trata de una misma persona, pero considerada en dos esferas diferentes de su ser: la ideal y la real. Ciertamente la persona ideal no se da efectivamente, "pero en [y gracias al] amor verdadero, creyente y visionario nosotros sabemos [experimentamos] que esta idea no ha sido ideada arbitrariamente por nosotros, sino que expresa la *verdad* [consumación] del objeto [amado], que aún no está realizada [pero que puede ser anticipada] en la esfera de los fenómenos reales".²² Esta *verdad* del objeto amado resplandece idealmente en el instante del *pathos* erótico; y de ella decimos que puede ser *anticipada* realmente en la medida en que el amor realiza la unidad entre los amantes y en esa unidad ellos auténticamente se corresponden y complementan para generar un humano íntegro. Y decimos que *sólo* puede ser anticipada porque el amor une a los amantes en un todo, pero ese todo no es aún el Todo-Uno que todo lo abarca, y porque, obviamente, la unión operada por el amor es siempre imperfecta. Su perfección ya no es cuestión de este mundo.

1.6. Dimensión cosmológica y escatológica del amor

Para que las pasiones sexuales animales no conviertan la fe en el amado ideal en una fe muerta, el verdadero amor, nos dice Solov'ev, dispone de una sola arma: la *paciencia hasta el fin*. Si por amor se entiende el

reconocimiento de la significación incondicional del otro, entonces este reconocimiento, en atención a la libertad de ese otro, debe tener *paciencia* y ser capaz de soportar que él niegue su consentimiento al amor. En última instancia, el verdadero amor se manifiesta en poder esperar que el otro dé su consentimiento a la relación de afirmación recíproca. "La paciencia da tiempo al otro y espera por su sí".²³ Ahora bien, esa paciencia, nos dice Solov'ev, debe llegar *hasta el fin*. Que la paciencia deba llegar hasta el fin significa para Solov'ev que, por más que el amante respete la libertad de su amado de corresponderle o no y que le dé tiempo para que ambos se fundan en una persona ideal, la unión del amado y el amante en el mundo real nunca será plena, nunca serán del todo una sola persona consumada. Para que la vida individual de los amantes pueda renacer en el amor y alcanzar la plenitud y la eternidad vislumbrada cuando cada uno de ellos afirmó al otro "en Dios", es necesario que todas las vidas renazcan, que todo lo viviente consuma en armonía su plenitud. "Del hecho de que la más profunda e intensa manifestación del amor se exprese en la reciprocidad de dos seres que se complementan el uno al otro, no se sigue de ningún modo que sea posible recortar y aislar esta reciprocidad de todo lo demás como algo en sí mismo suficiente; por el contrario, un apartarse tal es el ocaso del amor (...)".²⁴ Y lo es porque la tarea del amor, a saber, potenciar por medio de la complementación recíproca de los amantes su integración armónica en el todo, sólo es posible si la relación amorosa no se convierte en excluyente. El objeto ideal del amor, el objeto afirmado "en Dios", es afirmado en su plenitud, y su plenitud sólo la alcanza en correlación con la plenitud del Todo. Por lo tanto carece de sentido separar la tarea del amor del proceso cosmológico y universal de unificación y plenificación. Dicho en términos teológicos: no es posible separar el verdadero amor, el amor que ama al otro en y tal cual Dios lo ama, de la fe en la llegada del

Reino. Y como el Reino, en tanto consumación, es el fin, la fe que mantiene vivo el amor debe ser paciente hasta el final. La realización de la verdadera individualidad o, lo que es lo mismo, la realización de la persona ideal afirmada en el amor, es inseparable de la armonización, plenificación y eternización universal de la vida. A participar en este proceso "que va más allá de las fronteras propiamente humanas o sociales y que incluye la esfera cósmica"²⁵ es llamado el hombre en el momento del *pathos* erótico; y participa efectivamente en él cuando asume la tarea propia del amor. Sin embargo, su consumación no puede darse en el marco de la historia humana, pues allí no hay eternidad, sino sucesión, no plenitud, sino imperfección, no unidad, sino separación. Su consumación es escatológica y en ella sólo es posible tener fe. Sin embargo este proceso constituye el sentido último del amor, "pues por el sentido de un objeto se entiende precisamente su vinculación intrínseca con la verdad universal".²⁶ Y si es la fe en este proceso cósmico y en su consumación escatológica lo que mueve al amor a cumplir su tarea e integrar en el Todo a los amantes, entonces es ella quien le dona al amor su verdadero y más profundo sentido.

2. Apuntes para una comprensión fenomenológica del amor

Por comprensión fenomenológica del amor entendemos aquí un intento de describir ciertos rasgos fundamentales inherentes al fenómeno en vez de explicar su sentido en función de argumentaciones teológicas o de cualquier otro principio ajeno al amor mismo. No pretendemos, por supuesto, agotar lo inagotable, sino que, sobre la base del horizonte de comprensión abierto por el análisis de Solov'ev, aspiramos a hacer visible lo que propiamente se trasluce en el amor. Esta aspiración equivale a considerar el amor un fenómeno originario,

es decir, sólo abordable desde sí mismo y, consecuentemente, a renunciar tanto a explicar su diversidad unilateralmente (en función de una esencia oculta que daría cuenta de todos sus rasgos) como a subordinar la comprensión del amor a un principio ajeno al fenómeno. Como Welte, pensamos que "presumiblemente el amor no tiene conceptos superiores relevantes".²⁷

El primero de los rasgos describe la estructura formal del *eros* y muestra el carácter de *eros* en tanto acaecimiento cuya estructura formal más general podría describirse como respuesta correlativa a una donación. En efecto, el amor erótico no es obviamente algo que uno pueda determinar y planificar a voluntad, sino que se impone más allá de lo que el sujeto estime como conveniente o no. El enamorarse y amar a otro no resulta de una decisión espontánea, sino que "le pasa" a uno. Es un *acaecimiento* que nos sobreviene y que trasciende el ámbito de lo voluntario. Ahora bien, este acaecimiento puede describirse como la *correlación entre un don y una respuesta*. Uno está enamorado, porque ya siempre ha sido emplazado en esa situación por el modo en que se nos ofrece el amado. El amor es *ya una respuesta* al modo en que se nos *da*, en que nos sale al encuentro el ser de aquel que amamos. El amante sin saberlo y sin quererlo se encuentra ya amando, se encuentra con su propio amor. Este "ya-encontrarse-amando" refiere el carácter de acaecimiento no espontáneo propio del amor. Pero, justamente porque el acaecimiento no es espontáneo, sino padecido, el amor asume la figura de una respuesta resultante del padecimiento de un modo de donarse del otro. El amor es pues el acaecimiento de la correlación entre un modo de darse del amado y el modo en que el amante experimenta ese darse del amado. Es el acaecimiento entre un don y una respuesta. Sin embargo, es menester señalar que no es el modo de darse del amado lo que desencadena unilateralmente el amor. El amado se da también a otros y en ellos no suscita pasión alguna. El

amor surge, por el contrario, del acaecimiento de la *correlación* entre el modo en que el amado se da y el modo en que el amante lo experimenta. Ni el amado podría darse del modo en que se da si el amante no fuera como él es ni lo experimentase como lo experimenta, ni el amante podría experimentar al amado como lo experimenta si el amado no se diera del modo en que se da. La opinión usual de que es el amado quien desencadena por sí mismo el amor es irreal por parcial. El amado puede desencadenar el amor porque el amante, por su parte, puede experimentarlo como objeto de su amor. El amor es esencialmente un acaecimiento correlativo. Y el carácter de acaecimiento tras-pasa ambos términos de la correlación. No es sólo al amante a quien "le pasa" experimentar originariamente al otro de modo tal de enamorarse de él; al amado también "le pasa" darse originariamente de modo tal que el amante lo ame. En relación con este primer rasgo, que describe la estructura formal más general del amor, hay que decir que esta estructura es propia tanto del *eros* como del *ágape*. En efecto, también la responsabilidad por el prójimo es un acaecimiento. Por el mero hecho de estar expuesto al otro y de poder siempre terminar con su vida por lo, a mi pesar, la responsabilidad de no matarlo ni de abandonarlo en su mortalidad. Y el otro, por ser un rostro, por no poder no expresar su vulnerabilidad y su mortalidad, no puede evitar emplazarme en la condición de responsable. También el *ágape*, pues, guarda la forma de un acaecimiento correlativo entre un modo de darse del otro -el rostro expuesto y vulnerable que me asigna la responsabilidad por él- y la responsabilidad del sí mismo como respuesta a esa donación del otro. Pero, sin embargo, quién se da y cómo se da y quién responde y cómo responde no son los mismos en *eros* que en *ágape*.

El análisis del segundo rasgo del *eros* nos permite, precisamente, poner de manifiesto la diferencia entre

ambas formas del amor desde la perspectiva de *quién* es aquel que se da en uno y otro caso. El otro del *eros* es el amado. El del *ágape* es el prójimo. "El prójimo (...) es solamente representante: no es que se lo ame por sí mismo, no es que se lo quiera por sus hermosos ojos, sino sólo porque, precisamente, está ahí siéndome el más próximo. En su lugar, es decir, justo en este lugar que me es el más próximo, podría estar igualmente otro".²⁸ El amado es amado por su *modo de ser*. Se lo ama por ser él mismo; se lo quiere por sus hermosos ojos. No es representante de nadie ni en su lugar puede estar ningún otro.

El tercer rasgo muestra la diferencia entre *eros* y *ágape* desde la perspectiva de quién es el amante. El amante erótico es también único e irremplazable. Ningún otro podría amar al amado como él lo ama. Ciertamente la responsabilidad me singulariza como sí mismo, puesto que en un determinado momento y lugar sólo yo soy el sí mismo acusado por la responsabilidad que el prójimo me asigna. Pero yo también soy un representante, puesto que cualquier otro que estuviera en mi lugar hubiera sido acusado y singularizado por el rostro interpelante del prójimo independientemente de su modo de ser. En el *eros* en cambio, el amado me interpela a mí y sólo a mí. Su presencia puede convertirse *para mí* en el ofrecimiento de un don porque yo soy *como soy*. Podemos sintetizar estos tres primeros rasgos y describir la estructura formal específica del *eros* en los siguientes términos: *el eros, formalmente considerado, es el acaecimiento correlativo de la donación de un tú determinado y la respuesta de un yo determinado*.²⁹ Esta caracterización formal nos permite distinguir no sólo *eros* de *ágape*, sino también del amor maternal. En el *eros* el amado es tal por ser él mismo, por ser "origen concreto que se pertenece a sí mismo".³⁰ Lo amamos "como el principio que se posee a sí mismo y que puede comenzar desde sí mismo. En el amor maternal, como claramente lo expone Solov'ev, el

hijo es amado por su condición de hijo y no por ser quien es. Ahora bien, la exposición de la estructura formal específica del amor todavía no nos permite afirmar nada del *modo concreto* en que se relacionan ambos términos. ¿Cómo se da propiamente el amado en el amor? ¿Y cómo es la respuesta del amante a ese modo de darse del amado? Es en este aspecto en donde hay que destacar los aportes del análisis del amor de Solov'ev.

El cuarto rasgo se refiere precisamente al modo concreto que asume la respuesta del yo amante. La respuesta, en las dos formas del amor, afirma la significación incondicionada del otro. Pero en el caso del *ágape* se afirma incondicionalmente la vida del otro en tanto que otro, es decir, independientemente de su relación conmigo y de la significación que ese otro pueda tener para la realización de mis posibilidades. De allí que la exigencia de reciprocidad esté excluida y que el *ágape* sea experimentado como un compromiso que excluye toda voluptuosidad. La afirmación del *eros* es más compleja y presenta una serie de diferencias con la afirmación del *ágape*. En primer lugar, en el *eros* no sólo afirmo incondicionalmente la vida del otro, es decir, que el otro sea, como en el *ágape*, sino que, en tanto ese otro es un otro determinado, afirmo su *modo de ser*, afirmo *cómo* es el otro. En segundo lugar (segundo a efectos propedéuticos, porque todas las afirmaciones son concomitantes) el *eros* afirma la relación con ese otro como incondicionalmente necesaria para que *mi existencia tenga sentido*, esto es, que el otro sea como es y lo sea conmigo, es afirmado como aquello sobre la base de lo cual yo puedo desplegar en plenitud mis posibilidades propias y ser quien quiero ser. En tanto tal, la afirmación del otro es también una afirmación del deseo del otro y, por ello, del yo. En tercer lugar, en el *eros* afirmo la necesidad que tengo de que el otro también me necesite, es decir, de que el otro también experimente que yo soy necesario e incondi-

cional para que su propia existencia tenga sentido. De allí que el *eros* quiera reciprocidad y no sea absolutamente desinteresado. El "sí" de *eros* es un "sí" *voluptuoso*: dice "sí" al otro, pero ese "sí" contiene dentro de sí un "sí" a la propia necesidad del otro y, por tanto, un "sí" a sí mismo, y otro "sí" a que el otro también me necesite y, por tanto, un sí a la correlación. El *eros* es inseparable de la voluptuosidad: es deseo del propio deseo y deseo del deseo del otro. Su superación del egoísmo es relativa. No puede sacrificar ni su deseo del otro ni su deseo del deseo del otro.

El quinto rasgo concierne al modo concreto de darse el otro. Ciertamente el modo en que se me da el otro en el *eros* no es el de una alteridad absoluta que en su rostro pone en tela de juicio mi libertad y me reclama que asuma la responsabilidad por su vida que ya porto sobre mis hombros. El otro erótico meramente se me ofrece: es un don, un regalo que recibo. Y aquel que se me ofrece en el *eros* aparece *consumado*. En este punto hay que rescatar la notable idea de Solov'ev (de cuño pascaliano) de que el amor es una facultad perceptiva privilegiada que permite ver al otro "en Dios". La gran "verdad" del *pathos* erótico radica en que, a su luz, el otro se me da, precisamente, de modo *consumado*. En el fulgor de *eros* resplandece por un instante -el del enamoramiento- el amado tal cual él sería si todas sus potencialidades se hubiesen desarrollado hasta su plenitud y estuviesen en armonía con *todo* lo demás. Justamente por ello, por darse en el amor el otro en consonancia con el Todo "para el amor todo es bienvenido y nada es indiferente; todos los hombres y el cielo y la tierra".³¹ Cuando Beatriz, el amor, se apareció a Dante ya no hubo para él más enemigos.³² El amor está dotado de una especial sensibilidad para percibir a través del otro amado todo lo bueno y todo lo bello. Aun cuando nace de la relación entre un yo y un tú, el amor, en cuanto más grande e intenso es, por amar a un tú consumado, ama al mismo tiempo todo, y adquiere así,

como señala Welte, universalidad.³³ Es la universalidad del Reino. Al ver al amado consumado, *eros* lo ve "en Dios", es decir, *como si* ya estuviese en el Reino. Y como en el Reino, en la consumación armónica e incorruptible de todo lo que es, ni el tiempo ni su obra, la finitud, son soberanos, la experiencia del otro en el *pathos* erótico es, a su vez, una experiencia fulgurante de la eternidad. También con razón afirma Welte que "el instante del amor propiamente no conoce el tiempo, se ve desde dentro como un instante intemporal, por más que desde fuera se halle distendido en los límites del tiempo finito".³⁴ Cada instante en que brilla *eros*, brilla siempre la misma luz, es siempre el mismo instante, la misma vivencia anticipada de la eternidad. Podría decirse que si *ágape* se encamina hacia la llegada del Reino, en cuanto obra en pro de la consonancia de todo lo que es, *eros* por un instante *experimenta* por anticipado el Reino.

Es menester aquí, empero, avanzar sobre los análisis de Solov'ev y distinguir esta experiencia erótica del otro consumado de la experiencia objetiva. Propiamente hablando *eros* no ve al otro consumado, sino que lo ve *como si* lo estuviese. Su consumación se anuncia pero no se concreta empíricamente ni puede, por tanto, ser apresada por la visión. El otro se arroja a la luz sin llegar a convertirse en algo visible. A la luz de *eros* se da un juego constante de visibilidad-invisibilidad de lo que se muestra; no porque lo que se muestre o anuncie sólo muestre una parte o se muestre a medias, sino porque en su anunciarse permanece más allá de mi visibilidad. En lo erótico, la sugerencia, el anuncio, la anticipación desbordan la visión. En este preciso sentido se podría caracterizar -con Lévinas³⁵- el modo de darse del amado como la aparición de lo que "no es aún". El hecho de que a *eros* el otro se le dé no como efectivamente es, sino como lo consumado que "no es aún" es también lo que explica que el objeto del amor sea siempre lo bueno y lo bello. Ciertamente que el amado puede estar tras-

pasado de carencias y de maldad, pero el amor sabe descubrir detrás de todas las mezquindades lo que hay en el amado de potencialmente bueno y bello, en el momento del enamoramiento ve esa bondad y esa belleza cual si ellas estuvieran en acto y luego, a lo largo del dificultoso proceso de complementación en el que consiste su tarea, se une a la esperanza, y fortalecido por ella, aguarda pacientemente a que esas potencialidades poco a poco florezcan.

Los rasgos esbozados nos han permitido caracterizar al *eros* y mostrar sus diferencias con el *ágape* tanto en su estructura formal específica y en los términos de esa estructura cuanto en el modo de darse de esos términos. Esta diferencia, que encuentra su mayor expresión en el momento del enamoramiento, no resulta de una nota única, sino de la *sumatoria de los rasgos divergentes en cuanto ellos se dan sobre el trasfondo de la atracción sexual fisiológica*. No parece que *eros* acepte ser explicado por una sola esencia oculta puramente espiritual que lo distinga, sino por un conjunto de rasgos concomitantes dados sobre el trasfondo de la atracción física. Aquí hemos intentado asir los principales de esos rasgos, aunque, seguramente, no los hemos asido todos. ¿Quién podría hacerlo? Mas si en el amor como enamoramiento hay que buscar la máxima diferencia con el *ágape*, en la tarea del *eros* encontraremos su vínculo. El *pathos* erótico se desvanece. El instante eterno fulgura y se apaga. El rayo cesa. Aquel amado, que en el instante del enamoramiento se da de modo consumado, va apareciendo poco a poco en su realidad imperfecta, menesterosa, finita. Y el "sí" con que el amante responde a esa aparición se va tornando más relativo. El amor, que en algún momento se absoluto, deberá finalmente reconocer, si es autoconsciente, que él no es ni tan absoluto ni tan incondicionalmente quiere serlo, y habrá de padecer por su propia insuficiencia e inseguridad la imposibilidad de llegar a su total cumplimiento. Es allí donde el *eros*, sin dejar

de ser *eros*, se une al *ágape*. Cada amante se compromete con el otro y asume la responsabilidad que el compromiso implica para ir construyendo una complementación integral que les permita desarrollar conjuntamente sus posibilidades e incorporarse juntos al Todo. *Eros* no es *ágape*, pero sin *ágape* está condenado a la banalidad o a la desaparición.

Cuando el enamoramiento se va, cuando mengua la voluptuosidad de la que *eros* se alimenta, cuando el deseo se aplaca, cuando la muerte lo amenaza, el amor queda emplazado ante la siguiente alternativa: o bien renuncia a lo que le es más propio, es decir, a afirmar incondicionalmente la significación del uno para el otro más allá de los intereses particulares de ambos, o bien, por el contrario, permanece en lo suyo, aun sabiendo que el otro no es absoluto y que la complementación entre ambos es imperfecta. Pero para poder permanecer en lo suyo *eros* necesita tres cosas. En primer lugar, esperanza en que esa complementación imperfecta sea siempre perfectible y que lo entrevisto en el instante del enamoramiento, lo que "aún no es", alguna vez será y el amante, en relación de correspondencia con ese amado consumado, alcanzará la propia plenitud de su ser, y podrán, así, ambos integrarse unidos en el Todo Uno y eterno de la Vida que la religión llama Reino. En segundo lugar, fe en que aquello que espera se dará. Sin embargo, no se trata de una fe ciega. Es fe, porque no es posible demostrar que lo esperado ocurrirá, pero es fe vidente, porque el amante, en el instante del *pathos*, ha entrevisto la esencial concordancia, la plenitud y la eternidad de la vida. Dicho de otro modo: es una fe fundada en una experiencia testimonial. Es aquí, de cara a la alternativa final ante la cual queda y no puede no quedar emplazado, donde el *eros*, confesándose por propia naturaleza menesteroso de fe y de esperanza, desoculta su religiosidad inmanente. En tercer lugar *eros*, para permanecer en lo suyo, para efectivamente ir perfeccionando esa complementación con el

otro y para justificar que su fe no es arbitraria y que puede *verificar* su fe vidente y anticipar (aun cuando imperfectamente) la realización de aquello en lo que espera y cree, necesita unirse a *ágape*, y ser unidos en un único y mismo amor.

Si se interpreta, con Solov'ev, la unidad consonante y plena de todo lo vivo como el Reino; si, además, se tiene en cuenta que el *eros* como acaecimiento no es sino el llamado irresistible que impulsa a los amantes a unirse y a plenificar en consonancia sus vidas, y si, finalmente, se considera que en y por obra del *eros* ocurre la consonancia del yo y del tú y que en esa consonancia vibra por anticipado la posible consonancia del mundo todo, entonces bien se puede interpretar el acaecimiento de *eros* como llamado a realizar el Reino y, en este sentido, como testimonio de lo Absoluto. Es precisamente en ese llamado, que nos liga al Todo-Uno de la Vida como horizonte hacia el cual el amor, fortalecido por la fe y la esperanza, se proyecta, en donde radica el sentido religioso no confesional, sino testimonial inmanente al fenómeno erótico. Cuando *eros* se quita todas las máscaras y descubre su verdadero rostro, quien aparece no es *Thanatos*, sino el inacallable llamado de la Vida. ¡Que no quede sin responder el llamado!

NOTAS

1. KALTENBRUNNER, G., *Wladimir Solowjew Wiederkehr*, in *Stimmen der Zeit* 200 (1982), pp. 424-427, aquí p. 424.
2. Para una información más exhaustiva acerca de la vida y obra de Vladimir Solov'ev, como así también de la bibliografía de y sobre el autor puede consultarse con provecho: SOLOV'EV,

Vladimir, *Der Sinn der Liebe*, trad. (alemana) Elke Kirsten y Ludolf Müller con una introducción de Ludwig Wenzler y un postfacio de Arsenij Gulyga, Hamburg, Meiner, 1985, pp. XXXVIII-XLVIII. (Sigla: SL). Precisamente en esta edición alemana de la obra de Solov'ev se ha centrado nuestro trabajo y de ella hemos extraído los datos para confeccionar el escueto resumen biográfico. Las obras completas de Solov'ev han sido traducidas al alemán: SOLOWJEW, Wladimir, *Deutsche Gesamtausgabe*, hrsg. v. W. Szykarski, W. Lettenbauer y L. Müller, Freiburg/München, Wewel, 1953-1980. En francés hay que mencionar principalmente la siguiente obra: SOLOV'EV, Vladimir, *La Sophia et les autres écrits français*, édités et représentés par François Rouleau, Lausanne, L'Age d'homme, 1981. Hasta donde mi conocimiento bibliográfico alcanza sus obras no han sido aún traducidas al español.

3. Destacamos el término *fenomenológico* porque dejaremos de lado las argumentaciones y especulaciones teológicas en las que Solov'ev intenta fundar la pervivencia del amor más allá de la muerte, para limitarnos a explicitar aquellos análisis suyos que ponen de manifiesto ciertas características intrínsecas a toda relación erótica, y que las interpretan dentro de un horizonte ciertamente amplio de comprensión, pero que prescinde de cualquier revelación determinada.

4. Cf. WENZLER, L, *Leidenschaft, die Glaube wird*. Vladimir Solov'evs *philosophie der Liebe* in SOLOV'EV, Vladimir, *Der Sinn der Liebe*, p. XI.

5. Cf. SOLOV'EV, Vladimir, *Der Sinn der Liebe*, pp. 14-15.

6. *Op. cit.*, p. 16. La traducción española de los textos de Solov'ev que aparecen en este artículo ha sido realizada por el autor del mismo.

7. *Op. cit.*, p. 18.

8. *Op. cit.*, p. 19.

9. Esta característica de superar el egoísmo y conjuntamente permitir la realización de la individualidad es, para Solov'ev, una característica privativa del amor sexual. El amor maternal, por ejemplo, ciertamente implica también un sacrificio del egoísmo, pero, según Solov'ev, la madre, que con su amor sustenta la individualidad del hijo, resigna la realización de su propia individualidad. Solov'ev agrega que el amor maternal no implica un reconocimiento pleno de la significación incondicional del otro como *tal* otro. Es cierto que la madre ama a su hijo, pero lo hace

por ser su hijo, es decir, por el vínculo sanguíneo, y no por ser el hijo *quien* él es. En el caso de la amistad falta la alteridad integral, que es precisamente lo que permite una complementación también integral (Cf. *Op. cit.*, p. 22). Volveremos en la segunda parte sobre la cuestión de los factores determinantes de la especificidad del amor erótico.

10. Cf. *op. cit.*, p. 29.

11. Agregaríamos nosotros que el hecho de que no sólo los amantes vean de un modo especial a sus amados, sino que a esa visión se corresponda el hecho de que los amados *sean* de un modo especial con sus amantes -un modo muy diferente de su modo de ser con los demás- habla en favor de la segunda opción.

12. *Ibid.*

13. *Op. cit.*, p. 26.

14. *Ibid.*

15. *Op. cit.*, p. 30. *Cursivas mías.*

16. *Op. cit.*, p. 48.

17. WENZLER, L., *op. cit.*, p. XXXI.

18. SOLOV'EV, Vladimir, *op. cit.*, p. 51.

19. *Ibid.*

20. *Op. cit.*, p. 48.

21. *Ibid.* El razonamiento de Solov'ev parece ser el siguiente: si la significación absoluta, ideal y verdadera sólo está "en Dios", y si yo experimento la significación absoluta del otro como necesaria para mi propia significación absoluta, entonces la fe en la significación absoluta del otro "en Dios" implica la fe en mi propia significación absoluta "en Dios".

22. *Op. cit.*, p. 49.

23. WENZLER, L., *op. cit.*, p. XXXVI.

24. SOLOV'EV, Vladimir, *op. cit.*, p. 56.

25. *Op. cit.*, p. 66.

26. *Op. cit.*, p. 67.

27. WELTE, Bernhard, *Dialéctica del amor*, trad. Néstor A. Corona, Buenos Aires, Docencia, 1984 (*Dialektik der Liebe*, 1968), p. 15.

28. ROSENZWEIG, Franz, *La Estrella de la Redención*, Trad. M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997 (Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Band II. Der Stern der Erlösung*, 1976), p. 266.

29. En el mismo sentido afirma B. Welte: "La forma central y determinante del amor ha de ser para nosotros el amor en el que un yo amante se halla ligado con un tú amado." WELTE, Bernhard, *op. cit.*, p. 17.

30. *Op. cit.*, p. 18

31. *Op. cit.*, p. 19.

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. *ibid.*

34. Cf. *op. cit.*, p. 21.

35. Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977 (*Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, 1961), p. 268.