

AMOR

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia del concepto y de los motivos del
- III. Elaboración sistemática

Nadie pondrá en duda que el amor es un tema fundamental de la teología. En cambio, cuando se trata de explicarlo o valorarlo topamos con las opiniones más dispares y a menudo incluso con las aberraciones más groseras. Por eso será oportuno, si no necesario, con el fin de lograr una orientación, ofrecer en primer término una clasificación de los fenómenos que la palabra designa.

Dejando a un lado el amor a los valores objetivos, como la verdad, la patria o el arte, porque en la perspectiva teológica no tiene excesiva importancia, entre las formas principales del amor podemos distinguir las siguientes: 1.^a El *amor sexual*, o *sexo*, que, si bien no se identifica con el instinto

sexual, es sostenido y determinado por él. 2.^a El *amor anímico* (*psíquico*), o *eros*, que consiste en el deseo, dependiente del sentimiento, de un bien concreto (= valor realizado o que se pretende realizar; amor de estima en cuanto *amor concupiscentiae*); aquí se ha de incluir también la amistad (*φιλία* o *amor benevolentiae*), en cuanto ésta supone un bien que despierta la «simpatía». 3.^a El amor «puro» o *amor personal* en sentido propio, que va dirigido directamente al «tú» del amado y que en la Biblia es llamado casi siempre *agapé*.

I. Sagrada Escritura

La Biblia no trata temáticamente ni del sexo ni del eros. Pero esto no quiere decir que en ella se los excluya o se los ignore. Por el contrario, la → sexualidad sana, que se realiza en el orden justo (→ matrimonio), es reconocida abiertamente como un don del Creador; asimismo se dice de la verdadera amistad que es un gran don de Dios (David y Jonatán; cf. 2 Sm 1,26). Tampoco el NT se muestra hostil contra el sexo o el matrimonio, a pesar de que considera la → virginidad como una vocación eminente (Mt 19,11s; 1 Cor 7,38-40); es más, precisamente en el matrimonio se realiza el «gran misterio», que tiene su fundamento y prototipo en la unión nupcial entre Cristo y la *ἐκκλησία* (Ef 5,32), de modo que el mismo matrimonio queda revestido de un carácter sacral. Sin embargo, la Biblia no considera al amor natural en su valor propio o en su vinculación terrena, sino en la perspectiva de Dios y de su dirección de la historia; del *agapé*, por tanto, que redime y renueva, purifica y «da plenitud» a ese amor.

Así lo demuestra claramente la terminología que emplea la Biblia griega. En ella, las palabras *ἔρως* y *ἔρᾶν*, de uso tan frecuente en los textos griegos, sólo aparecen dos veces, mientras que los términos hebreos *אַהֶבָה* y *אַהֶבֶת*, que designan al amor en el sentido más amplio, son traducidos casi siempre por *ἀγαπᾶν* y *ἀγάπησις*, o por el sustantivo *ἀγάπη* que antes apenas es empleado. Este hecho lingüístico no carece de importancia teológica. El *agapé*, como amor «totalmente otro», es el motivo fundamental de todo el mensaje bíblico desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Hasta hace algún tiempo se consideraba la religión del AT como la religión del temor y de la distancia entre el hombre y Dios, pero ahondando más en el contenido teológico de los textos bíblicos se logra ver con claridad que, directa o indirectamente, todos ellos proclaman con insistencia el amor de Dios a los hombres. En el AT este amor aparece sobre todo como razón última, aunque escondida aún, de la historia del mundo y como gran → promesa; en el NT, como realización manifiesta en la Palabra de Dios encarnada que hace de todo una nueva creación.

1. Ciertamente, en los escritos del *Antiguo Testamento* se insiste en la grandeza (*גְּדֻלָּתוֹ*) trascendente de Yahvé y en su → poder (*קִיּוֹן*) que gobierna la historia, atributos que se manifiestan en su → santidad inaccesible y en

su → gloria (פְּבוֹד) sobrecogedora, así como en su → justicia (צְדָקָה) infalible. En consecuencia, la actitud del hombre ante Dios se caracteriza por la reverencia y la adoración en la sumisión humilde. No obstante, el hombre piadoso del AT está también convencido de que la grandeza infinita de Dios es al mismo tiempo la medida de su amor y su misericordia: «Cuanta es su grandeza tanta es su misericordia» (Eclo 2,18; cf. Dt 10,17s; Sal 86, 5; 145,4-9). El amor, principalmente bajo la forma de bondad (רַחֲמִים), desempeña en la revelación del AT un papel decisivo: la → creación del mundo y especialmente del hombre, la acción de Dios que dirige el destino de los patriarcas, la elección y dirección del pueblo de Israel, su «hijo primogénito» (Ex 4,22), son consideradas como manifestaciones de su «bondad y fidelidad» (רַחֲמִים וְאֱמֶת; cf. Gn 24,27), y los mismos castigos que inflige tienen su origen en su amor de Padre que educa a su hijo (Ex 34,6s; Dt 8,5; Hab 3, 2). De manera especial, las distintas alianzas que sella, desde la que hace con Noé hasta las de David y Salomón, e incluso la del Sinaí —de aspecto tan jurídico—, sólo tienen sentido en el amor solícito e indulgente de Dios (Ex 19,4-6; Dt 4,31; 7,8).

El carácter de alianza de la religión israelita da también a las relaciones del hombre con Dios el aspecto de una *relación entre socios*, por obra, naturalmente, de la condescendencia divina. Dios se digna establecer un pacto con el hombre y exige que éste respete y cumpla los compromisos a que se ligó por la alianza, y a cambio de ello le promete una magnífica recompensa (Gn 22,16-18; 26,4s; Jue 5,31). La consigna es fidelidad por fidelidad (Gn 15,1-6; Dt 11,22.32; Jos 22,5; 1 Sm 12,20-25). Aquí tiene su origen el carácter no sólo moral y legal, sino también ampliamente cultural (→ culto) del amor de Dios en el AT, que de esta manera se presenta como el verdadero «servicio» de Dios (Dt 10,12.20; Miq 6,8; Tob 14,10s).

Pero semejante actitud puede ser muy personal, como lo demuestran los salmos (por ejemplo, 73,23-28) o algunos pasajes del Libro de la Sabiduría (3,9; 6,18s; 7,14). Sin embargo, la historia del pueblo escogido prueba claramente que no estaba excluido el peligro de una limitación a observancias extremas (legalismo). Los → profetas, en nombre de Dios, actúan con vigorosa energía contra estas manifestaciones de infidelidad y reclaman con palabras inflexibles la → conversión verdadera (Jr 3,12s y *passim*) y la piedad auténtica (רַחֲמִים: Os 4,1; 6,4-6), pero a la vez proclaman el abismo insondable de la misericordia divina (רַחֲמִים: Os 2,21[19]), que supera incluso el amor de una madre a su hijo (Is 49,15). Una vez que Dios ha escogido a Israel como «esposa», le guarda fidelidad, aun cuando ella le sea infiel, si se convierte sinceramente a él (Os 2; Jr 31; Ez 16; 23). Es en los cantos del Ebed-Yahvé (Is 42,49-53) donde con mayor profundidad se expresa la grandeza sin igual del amor divino, a la vez que el sentido de la solidaridad en la culpa y en la salvación y de la expiación por → sustitución. Precisamente esta idea de *solidaridad* confiere al mensaje del amor en el AT su característica peculiar, a la vez que explica ciertas limitaciones y severidades en la legislación o en la praxis de la antigua Alianza (por ejemplo, la exclusión de los extranjeros en lo referente al culto); en cambio, tiene aquí sus

raíces la estrecha fraternidad entre los miembros del pueblo de Dios (cf. Lv 19,17; Eclo 25,1), que a veces adopta también un carácter esotérico (Qumrán).

Lo que Dios había prometido en la antigua economía de salvación tuvo insospechado cumplimiento en la aparición y obra redentora de Cristo. A través de ella adquieren su sentido propio las múltiples expresiones del AT sobre el amor.

2. En los *evangelios sinópticos* se habla claramente del amor paternal que Dios prodiga a todas las criaturas (Mt 5,45; 6,8.25-32; 7,11, etc.) como de una misericordia generosa en el perdón (Mc 5,19; 11,25; en Lc 1,50.54.72.78, con alusión clara a la fidelidad a la alianza: ἔλεος = ἰσχύς). Esta misma idea queda ilustrada plásticamente en parábolas como la del buen pastor (Mt 18,12-14) o la del padre que acoge de nuevo al hijo pródigo (Lc 15, 11-32). El «amor de Dios salvador» (Lc 1,47) se nos manifiesta encarnado en → Jesucristo, el Hijo «amado» (Mc 1,11 y par.), que a su vez manifiesta un amor misericordioso a los hombres pecadores y que sufren en castigo por sus pecados (Mc 1,41; 2,17; Lc 7,13), pero al mismo tiempo exige la entrega total al amor incondicional de Dios y del prójimo (Mc 12,28-31 y par.). Este amor, que en el fondo es uno solo, ha de concretarse y expresarse en el seguimiento de Cristo con la cruz (Mc 8,34s y par.), en el padecer por Cristo o por la justicia (Mt 5,10; Mc 13,13 y par.) y no en último lugar en el perdón sincero (Mt 18,35) y en el amor a los enemigos (Lc 6,35), dentro de una postura totalmente opuesta a la judía (Mt 5,38-45; → imitación).

Si en la tradición de los sinópticos se manifiesta ya un esfuerzo por interpretar teológicamente la existencia y el mensaje inauditos de Cristo, en *Pablo* y *Juan* este esfuerzo es todavía mayor. El Padre, a quien Pablo llama el «Dios del amor» (2 Cor 13,11) por su misericordia insondable hacia la humanidad pecadora, «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32), «enviándolo en semejanza de la carne de pecado» (8,3); más aún, «haciéndolo por nosotros (= en lugar nuestro) maldición» (Gál 3,13) e incluso «pecado» (2 Cor 5,21), para que nosotros quedásemos libres del pecado. Porque, como argumenta la Carta a los Hebreos, «el que santifica y los santificados de uno solo vienen» (2,11; cf. 2,14-18). Aquí adquiere toda su validez el viejo tema bíblico de la solidaridad, y el Apóstol no hace otra cosa que extraer sus íntimas consecuencias cuando repite insistentemente que quienes buscan la salvación deben seguir el mismo camino que el Salvador, es decir —por la → fe y el → sacramento—, han de «padecer con» Cristo (Rom 8,17), «ser crucificados con» él (Rom 6,6) y «morir con» él (2 Tim 2,11), para «resucitar con» él (Col 2,12) y «ser glorificados con» él (Rom 8,17). En esta auténtica comunidad de vista y de padecimientos se realiza la esencia propia de la *agapé*, que ha de conducir no sólo al encuentro con Dios como socio de la alianza, sino más allá: a la íntima comunidad con él viviendo su propia vida y su propio amor.

Esto es, por oposición al AT, que insiste más en la trascendencia de Dios, lo radicalmente nuevo en el mensaje cristiano: que nosotros podemos hacer nuestro el amor de Dios, amar con él a todos y a todo. Este es también el sentido de las palabras del Señor que nos ha conservado Juan: «Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros. Como yo os he amado, así debéis amaros vosotros» (13,34). El *καθώς* empleado aquí no expresa simplemente una comparación, sino ante todo un motivo: sólo podemos amar en el sentido del mandamiento nuevo si hacemos nuestro el amor de Jesús como él hizo suyo el amor del Padre (Jn 15,9s.12; cf. 17, 21-23.26; Rom 15,7). La primera carta de Juan nos da la razón: nosotros no podríamos amar si Dios no nos hubiera amado primero (4,10.19). El nos ha precedido con su amor para que nosotros, a imitación de él y con él, podamos realizar ese amor.

Para Pablo, esta comunión de amor es posible en virtud de un hecho fundamental: «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el → Espíritu Santo» (Rom 5,5). La *agapé* en nosotros es ante todo el amor mismo *de Dios*, según nos es comunicado o «derramado» por el Espíritu Santo, y tiene lugar precisamente en nuestro «corazón», que Pablo llama el «pneuma del hombre» (1 Cor 2,11) y que es para él la parte más profunda de nuestra persona, íntimamente orientada al más allá y abierta a Dios, y el centro de la misma que recapitula todas nuestras fuerzas. Pero si la *agapé* es creada en nuestro pneuma por el Pneuma de Dios, ella será un «amor pneumático» en sentido propio (Rom 15,30; Col 1,8).

Por otra parte, la *agapé* es verdaderamente *nuestro* amor por el hecho de que nosotros la «acogemos» (2 Tes 2,10) y que ella «toma forma» en nosotros (cf. Gál 4,19); en cierta manera, por tanto, se encarna en nosotros. No obstante, es un amor totalmente personal que procede esencialmente de una → decisión libre y es imposible sin la → libertad. Pablo subraya la espontaneidad y el carácter voluntario y libre de este amor (2 Cor 8,3.7; 9,7; Flp 14). Pero por tener su origen en el centro de nuestra → persona, en el que toda ella queda compendiada, este amor no se reduce a un simple sentir o querer, sino que ha de convertirse en vida y acción según el modelo de Cristo (1 Jn 3,17s), bien mediante la entrega en sacrificio (*θυσία και λειτουργία*: Flp 2,17; Ef 5,2; Jn 15,13), bien mediante el simple servicio (*διακονία*: Mc 10,43-45 y par.; Rom 12,7-11; 2 Cor 9,1.6-15). De manera especial ha de manifestarse en la paciencia para soportar a los otros (Ef 4,2) y en el perdón sincero (4,32; Col 3,13), como auténtica realización del amor misericordioso de Cristo (→ paciencia; → perdón).

Por ser una participación en la realización de la *agapé* eterna, nuestro *amor a Dios* (1 Cor 8,3) y a Cristo (Ef 6,24) adquiere su carácter absoluto y su dignidad. No es simplemente una respuesta de acción de gracias a la iniciativa amorosa de Dios (por ejemplo, Col 3,16s), sino más bien una participación muy íntima en su amor creador y redentor. De forma concreta, esta participación se realiza en la «comunión en los padecimientos de Cristo» (Flp 3,10) y en la «paciencia de Cristo» (2 Tes 3,5), con lo que nuestros padecimientos temporales ya no carecen de sentido, sino que, como

«padecimientos de Cristo» (2 Cor 1,5-7), resultan fecundos para la gloria futura (Rom 8,18) e incluso para toda la Iglesia (Col 1,24; → dolor).

Esto hace también comprensible la íntima relación entre *amor a Dios* y *amor al prójimo* que insinuaban ya Dt 10,17-20 (cf. Is 58,6-8) y algunos textos del judaísmo tardío (Tob 14,11; y también 1 QS 5,3s; 8,1s), pero cuya razón última no aparece hasta el NT. Si Dios, en efecto, ama a todos los hombres y nosotros debemos amar con su amor, también nosotros debemos amarnos sin reserva ni sombra de egoísmo (Mt 5,44s; Rom 14,15; 15,7; 1 Jn 3,16; 4,11s.19-21); en cuanto «amados de Dios» (1 Tes 1,4), por estar todos incluidos en su *agapé*, somos «prójimos» (Lc 10,29-37) y «hermanos amadísimos» (Flp 4,1) unos para otros.

Por tener su origen en el pneuma, es decir, en lo más hondo de la vida divina, la *agapé* recibe una amplitud de dimensiones y establece una cercanía personal entre los hombres que no aparecen todavía en el puro amor humano (filantropía) ni en el amor al prójimo que encontramos en el AT y que se limita casi siempre a los miembros del pueblo de Israel. Por venir de Dios (1 Jn 4,7) y estar libre de todo egoísmo (Flp 2,4), posee una fuerza liberadora, re-creadora, y de este modo hace amable al menesteroso y convierte en hermano al enemigo. A pesar de su origen divino, posee bondad y calor humanos, porque el «amor de Dios a los hombres» nos fue manifestado en Cristo (Tit 3,4). Es más, sólo la *agapé* puede llegar al fondo último de la personalidad del prójimo, a su verdadero «tú», que, como atestigua la experiencia, se cierra ante toda actitud que pretende ver en él sólo una cosa, y únicamente se abre «en el pneuma».

Así, pues, la *agapé* crea entre los hombres una auténtica → *comunidad*, que, aunque implica una profunda unión en la existencia y en el destino, no destruye ni limita la libertad; al contrario, sólo la *agapé* la hace posible y le da plenitud, pues sólo en Dios y en la unión con los demás por Cristo llega el hombre a realizar su propio ser. Así se verifican las palabras paradójicas del Señor: el que pierde su «alma» (= vida, yo) «por amor de Cristo», es decir, en una entrega amorosa, la encontrará en la «otra vida» como su verdadero yo renovado (Mt 10,39; cf. Jn 12,25). Por eso la *agapé* es en la realidad el «vínculo de la perfección» como de la → *unidad* (Col 3,14s).

Así, la → *Iglesia*, en su esencia más íntima, aparece como la comunidad de *agapé* «pneumática», personal, al mismo tiempo que ontológica (Ef 4,15s). Unida estrechamente, como «esposa», a su Redentor que la rescató y purificó con su sangre (Ef 5,25s), constituye su «Cuerpo», en cuya plenitud de vida pueden participar todos los fieles como «miembros» (1,23; 5,29s). La Iglesia es el amor, encarnado en la historia, que Dios, sin mérito por parte nuestra, nos ha dado en Cristo.

Por eso la *agapé* es más que un servicio, más incluso que una entrega total: es un *ser*, el ser «nuevo» en Cristo, la realidad misma de la salvación (Rom 8,35-39; 1 Jn 4,16), o también el ámbito (*αἰών*) de la → *salvación*, «en» el cual estamos, nos movemos y «permanecemos» (1 Cor 16,14; Ef 3,17; 5,2; Jn 15,9s). En virtud de la obra salvadora de Cristo, que murió por nosotros, la *agapé* «nos mantiene unidos» como la «nueva creación» y

el otro ser que «viene de Dios» (2 Cor 5,14-18). Porque la *agapé* no es sólo «la plenitud de la Ley» (Rom 13,10), sino «lo que permanece» (1 Cor 13,13), es decir, el pleroma (Ef. 3,18s), el sentido más profundo y la plenitud de todo ser.

Este carácter eminentemente ontológico de la *agapé* está expresado sobre todo en la fórmula $\delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ (1 Jn 4,8.16). Aunque esta expresión no constituya una auténtica definición de la *esencia* íntima de Dios, de la divinidad, sí lo es al menos de la manifestación más propia de la realidad de su esencia. Y es precisamente esta manifestación de la esencia de Dios lo que nosotros podemos realizar con él en el amor. Por eso no somos simplemente «extranjeros y peregrinos, sino conciudadanos de los santos y habitantes de la casa de Dios» (Ef 2,19); no sólo socios suyos, sino también «hijos» muy amados (Rom 8,16; 1 Jn 3,1s) y «amigos» suyos (Jn 15,14s), por haber venido a ser «participantes de la naturaleza divina» ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ = realidad de su esencia [2 Pe 1,4]; → participación).

En su más honda profundidad, la *agapé* se revela como la vida, antes del tiempo porque existe antes del tiempo, de la *Trinidad divina* (Jn 17,24c); pero esta vida no se desarrolla en una sublimidad abstracta, sino en el intercambio de amor entre el Padre y el Hijo, intercambio que se manifiesta sobre todo en la historia de la salvación (Jn 3,35; 10,17) y abarca también a los discípulos (Jn 15,9; 17,23s). En el NT, el aspecto trinitario (→ Trinidad) y el soteriológico (→ redención) aparecen siempre armonizados, y así la revelación de la *agapé* culmina en la seguridad que el Señor da a sus discípulos cuando los recomienda al Padre: «Yo les he revelado tu nombre y lo revelaré, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17,26).

II. *Historia del concepto y de los motivos del amor*

Para el pensamiento humano, el mensaje bíblico del amor de Dios es tan incomprensible, y su realización en Cristo tan inverosímil, que la investigación teológica viene a dar siempre en aporías insolubles y tropieza casi necesariamente en barreras, al parecer insuperables cuando intenta interpretar desde las categorías del pensamiento las experiencias de este orden de cosas. Nace de ello una inseguridad grande en la terminología y un entrecruce frecuentemente problemático con motivos extraños, como el eros platónico, la $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ aristotélica, la $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$ estoica y los teoremas gnósticos.

Puede advertirse ya en los *Padres Apostólicos* un antagonismo entre el kerigma del cristianismo primitivo y el pensamiento helenístico sobre el eros. La Didajé (1,2s) aún no ha llegado a una conciencia explícita de ello cuando define el «camino de la vida» como *agapé* a Dios y al prójimo; pero Ignacio de Antioquía habla ya expresamente de la «crucifixión» del eros, es decir, del amor mundano (IgnRom 7,2), y opone a éste la *agapé*, que es la «perfección» misma (IgnEf 7,2) y se identifica con la sangre de Cristo en la

→ Eucaristía (IgnRom 7,3). Con Justino, sin embargo, parece abrirse ya paso cierto aflojamiento de esta oposición, pues cree que toda justicia se funda en la *agapé* (*Dial.*, 93,3) y considera como «amistad» (φιλία) al amor a Dios, a los profetas y a sí mismo (*ibid.*, 93,4).

La polémica de los Padres frente a la imagen que el *gnosticismo*, apoyado en el tema del eros «cosmogónico», se hacía del mundo fue de importancia decisiva no sólo porque se opusieron a ella con una crítica negativa, sino también porque recibieron de ella el impulso que los llevó a dar forma a una visión específicamente cristiana del mundo y de la historia. Por supuesto, hay que distinguir aquí dos tendencias: una «eclesiástica», más fiel a la tradición, y otra que puede llamarse alejandrina. Mientras muchos Padres —por ejemplo, Ireneo— estiman decididamente que la *agapé* sobrepuja, como la perfección sin más, a la → gnosis, la cual sólo serviría para profundizar el amor de Dios (*Adv. Haer.* IV, 12,2; cf. IV, 33,8; igualmente Tertuliano, *De Pat.*, 12), los *alejandrinos* insisten más en motivos gnósticos. Clemente profesa de modo explícito que la *agapé* merece ser apetecida por sí misma (*Strom.* VII, 67,2), que sin ella nada tiene valor (*ibid.* IV, 111-113) e incluso que sólo por ella el gnóstico «viene a ser hombre verdaderamente perfecto y amigo de Dios, elevado hasta el rango de hijo» (*ibid.* VII, 68,1-3); no obstante, considerada la *agapé* más bien como presupuesto (*ibid.* IV, 54,1) y señal de la gnosis perfecta (*ibid.* VII, 67,3; VII, 68,4) como escalón entre la fe y la gnosis o visión (*ibid.* IV, 136,5; VII, 46,3s; VII, 56,1-3), llegando a afirmar que la *agapé* alcanza su perfección en la gnosis (*ibid.* II, 54,1). Casi más todavía influyen los motivos gnósticos en la obra de Orígenes. Para él, la palabra *agapé* sólo sirve en la Escritura para distinguir el «eros celeste» del «eros vulgar» (*In Cant. Pról.*). Según esto, Orígenes transforma el pasaje citado de Ignacio (IgnEf 7,2) atribuyendo el eros a Cristo crucificado, y así puede cambiar la fórmula joánica «Dios es *Agapé*» por la de «Dios es Eros» (lec. cit.). A partir de aquí se comprende su peculiar dualismo y espiritualismo y aun su doctrina de la apocatástasis. El intento origeniano de unir el eros platónico y gnóstico con la *agapé* cristiana ha sido de un gran alcance para la historia posterior de la teología. Orígenes influyó en los Padres Capadocios, sobre todo en Gregorio de Nisa, quien define el amor de Dios como ἐρωτικὸν πάθος (*In canticum canticorum*, 1), pero subraya, a la vez, que la gnosis sólo alcanza su plenitud en la *agapé* (*ibid.*). También muchos de los antiguos Padres del → monacato acusaron el influjo de Orígenes cuando veían la gnosis —en el sentido de θεωρία θεοῦ— como el objetivo más alto de la ascesis monástica y la *agapé* únicamente como preparación para la misma, como su puerta, por así decirlo (Evagrio del Ponto, *Capita practica*, Introductio y cap. 3). Estimaban, en efecto, que la *agapé* en cuanto virtud es una πρακτική útil e idéntica a la ἀπάθεια (*ibid.* I, 78; anteriormente Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 71,4ss). Otros teólogos monásticos, principalmente los de la escuela de Juan Crisóstomo, consideraron, por el contrario, la *agapé* como la verdadera perfección, puesto que nos une con Dios del modo más íntimo posible (por ejemplo, Diadoce de Foticea, *De perfectione spirituali*, 16s; Juan Clímaco,

Κλίμαξ τοῦ παραδείσου, 30, y Juan Casiano, *Coll.*, 11,7.12, en quien tanto influyó Evagrio).

Esta evolución se refleja claramente en los cambios del vocabulario. Si los Padres anteriores habían usado casi exclusivamente los términos ἀγάπη *caritas* o *dilectio* para designar el amor en su dimensión, más valiosa, con el tiempo se va introduciendo cada vez más la expresión ἔρως *amor* para el mismo fin. El Pseudo-Dionisio (*Div. Nom.* IV, 12) llega a reputar el término de eros como más divino (θεϊότερον) que el de *agapé*. Nilo de Ancyra opone el «eros pneumático de la filosofía (cristiana)» (*Ep.* III, 293) al «eros satánico» del placer de los sentidos. Por la palabra eros se expresaría ante todo la intimidad y el ardor del amor.

Pero todos los Padres reconocen unánimemente que la fuente del verdadero amor sólo puede ser el amor de Dios, que se nos adelanta amándonos (entre otros, *Diog.*, 10,1s; Ambrosio, *De Iac.*, 6; León Magno, *Serm.*, 12, 1), amor que nos concede graciosamente el Espíritu Santo (y, por cierto, como «virtud infusa» en la → justificación, según indicaba ya Orígenes, *In Rom.*, 9,4). El amor compromete todas las fuerzas del hombre; en esto van de acuerdo Orígenes (*In Mt.*, 23,27) y Agustín (*De Doct. Christ.* I, 22,21). Libre de todo interés por la recompensa, el amor es para sí mismo la grande recompensa (Juan Crisóstomo, *Homiliae in epistolam ad Romanos*, 5,7; Agustín, *En. Ps.*, 149,4). Recalcan los Padres frecuentemente que el motivo propio del amor no ha de ser una recompensa o la propia felicidad, sino Dios amado por sí mismo (Clemente de Alejandría, *Strom.* IV, 135,4ss; VIII, 67,1s; Orígenes, *In Iud.*, 2,3; Basilio, *Hom. in Ps.*, 29,3); es lo que llama Agustín (*En. Ps.*, 53,10) un *gratis amare*. Salta a la vista por todo ello que el eros pagano no venció ni absorbió en manera alguna a la *agapé* cristiana, como a veces se ha sostenido; se advierte, por el contrario, un serio esfuerzo por conciliar con el amor natural el amor concedido graciosamente. El riesgo de falsear o vaciar el motivo que el primitivo cristiano ponía en la *agapé* en nada disminuye la legitimidad de tales intentos; únicamente muestra sus límites.

La más vasta y poderosa síntesis entre el pensamiento cristiano y el griego (neoplatónico) sobre el amor fue emprendida por Agustín. En esta síntesis hubo de poner tanto más empeño cuanto que para él la fuerza radical del hombre es la voluntad (*Civ. Dei* XIV, 6) y, por tanto, el amor (*En. Ps.*, 31,2,5). En relación con su pensamiento de las dos Ciudades distingue Agustín entre el *amor sui* (= *cupiditas*) y el *amor Dei* (= *caritas*; cf. *Civ. Dei* XIV, 28). Pone igualmente de relieve que sólo Dios puede ser amado por sí mismo (*De Doct. Christ.* I, 20s). Pero con ello no pretende excluir el amor a las criaturas y a sí mismo, sobre todo si es «ordenado», es decir, referido a Dios (*ibid.*, 22-29). El objetivo de la *caritas* o del amor bueno es, por otra parte, Dios como nuestro máximo bien, como *fons nostrae beatitudinis*; y lo es hasta el punto de que aun el amor de sí mismo encuentra en el amor y goce (*frui*) de Dios su verdadera plenitud. Pero es aquí, precisamente, donde se muestra la limitación de la síntesis agustiniana, pues su distinción fundamental entre *frui* y *uti* lleva a la consecuencia —no del

todo conforme con la Escritura— de que Dios únicamente puede amarnos en el sentido del *uti* (*De Doct. Christ.* I, 31.34). Atribuye Agustín el amor, en último término, al Espíritu Santo, *caritas substantialis et consubstantialis amborum (id est Patris set Filii)* (*Tract. Io. Ev.*, 105,3); pero esta afirmación no se ajusta del todo a la Biblia, la cual, si bien reconoce una comunicación del amor por el Pneuma como vínculo mutuo de *agapé* en el seno de la Divinidad, refiere la *agapé* «sustancial» más bien al Padre o a la Trinidad como tal (2 Cor 13,11.13). Por el contrario, Agustín concuerda plenamente con el mensaje del NT cuando recalca —con frecuencia— que toda *caritas* descende de Dios como → gracia, para retornar después a su origen en forma de amor a Dios y al prójimo. El ascenso a Dios, en efecto, no lo intenta aquí el hombre por sus propias fuerzas, como ocurre en el caso del eros, sino mediante las del amor de Dios, que se nos adelanta con su amor. En especial, el amor al prójimo tiene un fundamento sacramental que se concreta en el sacrificio eucarístico y, por ello, en el amor con que Cristo se entrega a sí mismo; y es este amor al hermano el que edifica la Iglesia (*En. Ps.*, 30, I, 4).

Junto a Agustín, el teólogo sirio conocido bajo el seudónimo de *Dionisio Areopagita* ejerció una influencia muy profunda en la Edad Media por su doctrina del amor extático y divinizador (*ἔρως θεῖος εκστατικός*: *Div. Nom.*, 4,13) y de la noche mística. El influjo fue tanto mayor cuanto que esta doctrina venía a favorecer la fundamental característica, negativa y «oscura», de la mística «occidental». Gracias a él ciertos temas platónicos van adquiriendo cada vez mayor importancia. Con Escoto Eriúgena esos temas entran en peculiar maridaje con otros aristotélicos y cristianos. Para él, el amor es el *naturalis motus omnium rerum* (*De divisione naturae* I, 76), y Dios recibe el nombre de *Amor* justamente *quia omnis amoris causa est* (*ibid.* I, 74).

Con el tiempo se fueron perfilando dos tendencias. La una entendía el amor *físicamente*, es decir, como una fuerza radical de la naturaleza que, bajo la acción de la gracia, se despliega en amor a Dios, al prójimo y a sí mismo; pero andaba siempre en el yo, pues aun amando a Dios y al prójimo no deja de procurar su propia felicidad. Ciertamente, la espiritualidad benedictina, asentada sobre el vencimiento de toda voluntad propia y de toda tendencia egoísta, no piensa de este modo, aunque muchas veces nos lo hayan asegurado; pero sí piensan así Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y otros. En la otra tendencia el amor es por esencia *extático*, pues excluye toda apetencia egoísta e incluso renuncia al yo para perderse en el amado. Esta interpretación del amor, que recibió un gran impulso mediante el movimiento provenzal (los trovadores), estuvo representada, entre otros, por Bernardo de Claraval, Abelardo y Ricardo de San Víctor, y encontró su símbolo en la figura seráfica de Francisco de Asís.

Anselmo de Canterbury había ofrecido ya una contribución muy importante al intento de conciliar estas dos interpretaciones opuestas, si bien no logró imponerse de golpe. En la motivación del querer distingue Anselmo la orientación (*affectio*), inseparable de toda voluntad, a la propia *commo-*

ditas o *beatitudo* y la orientación a la *rectitudo* o *iustitia* considerada como obligación ética, que puede faltarle a la voluntad (*De Concordia*, 3,11s; *De casu Diab.*, 4). Por ello puede hacer justicia tanto al componente natural como al trascendente del amor y unir así el completo desinterés y olvido de sí mismo con la más profunda alegría y felicidad, porque reconoce la relación y tensión de ambas orientaciones de la voluntad (*Meditatio* 20 y 21). Hablando en general, pasan a primer término ya en él con gran vigor aspectos puramente personales en el amor, como cuando trae como motivos del mismo el *honor*, la *honestas* o la *dignitas*. También se trata para él principalmente de la fundamentación de la libertad y responsabilidad del hombre. Según Anselmo de Canterbury, la razón última de la unidad en el amor se ha de buscar en la Trinidad, pues el amor de sí mismos y el amor mutuo del Padre y del Hijo coinciden en la realidad única del Espíritu Santo (*Prosl.*, 23).

También Buenaventura intenta una síntesis de gran estilo entre el amor natural —físico— y el extático. Este empeño lo lleva a un concepto muy complejo del amor, en el que tiene la primacía la donación de sí, pero no dejan de estar comprendidos el deseo y la amistad o benevolencia (*In Sent.* III, d. 27, a. 1, q. 2 ad 6). Según esto, Buenaventura da preferencia al elemento extático del amor, es decir, al elemento que intenta captar el objeto del amor (Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe*, 89).

Tomás de Aquino procura asimismo superar la oposición existente en la concepción del amor. No obstante, se inclina decididamente por la interpretación física cuando sostiene, por ejemplo, que la *caritas* no es cualquier amor a Dios, sino el amor *Dei, qui diligitur ut beatitudinis obiectum* (*S. Th.* II, 65, 5 ad 1), y cuando apoya en el hecho de que Dios es *bonum commune omnium* la exigencia de amarle sobre todas las cosas y aun sobre el propio yo (II-II, 26,3c). Encarece, es cierto, que Dios ha de ser amado únicamente por sí mismo (II-II, 27,3c) y que en la *unio* se produce una *inmutatio* (I-II, 26,2c) y hasta un *éxtasis* (I-II, 28,3); pero entiende todo esto no en sentido ontológico, sino psicológico. Lo problemático de este psicologismo salta a la vista en *S. Th.* I-II, 26,3, donde Tomás de Aquino concluye que el amor, en su condición de *passio (ab ipso attractus)*, es *divinius... quam dilectio* (ad 4). Para definir la esencia del amor (*caritas*), lo interpreta como *amicitia* (*φιλία*); interpretación que resuena ya en Justino, Ambrosio (*Ep.*, 37,23), Agustín (*Serm.*, 385,5) y otros, pero que el Doctor Angélico desarrolla en un sentido estrictamente aristotélico, aunque afirmando que la amistad de Dios se funda no en una igualdad natural, sino en la comunicación de la gracia (*S. Th.* I-II, 65,5c; II-II, 23,1). Pero incluso tomistas convencidos, como A. Stevaux, ponen en duda que esta interpretación acierte con la plenitud propia de la *agapé* neotestamentaria.

A la doctrina tomista se opone en muchos aspectos la concepción de la *caritas* que ofrece Juan Duns Escoto. Es cierto que también describe el amor a Dios como *amicitia*, pero sería preferible hablar aquí de *superamicitia* a causa de la desigualdad de los amantes (*Op. Oxon.* III, d. 27, n. 20). Escoto adopta la distinción anselmiana entre la *affectio iustitiae* y la *affectio*

commodi y subordina a aquélla el *amor amicitiae*, o *caritas*, y a la segunda, el *amor concupiscentiae*, o la esperanza; de este modo trata de justificar, a partir de la *affectio iustitiae*, la posibilidad de un amor a Dios puro y desinteresado, para el que la felicidad propia del amante no es sino algo secundario y accidental (*ibid.*, n. 2). Así se decide por el amor extático, distinto, según él, de la *gratia sanctificans*, únicamente por una *distinctio formalis* (*ibid.*, n. 4). De su concepción «ontológica» del amor viene también su afirmación de que *Deus est formaliter caritas* (*Rep. Par. II*, d. 27, n. 3). Por ello, el amor es para Duns Escoto el motivo propio de la historia de la creación y la salvación; en oposición a Tomás de Aquino, reconoce al amor una primacía absoluta respecto al conocimiento, pues el amor reside en la voluntad, la facultad más alta (totalizante), y representa la *perfectio* sin más (*Op. Oxon. III*, d. 26, n. 17).

La concepción escotista —y, en general, la concepción extática— del amor correspondía a los movimientos místicos de la tardía Edad Media, particularmente a la mística del amor apasionado que alcanzó su cumbre más alta en la España del siglo xvi (→ mística). Según Teresa de Avila, la esencia del verdadero amor a Dios consiste en la total donación de sí mismo, en la incondicionada entrega de sí a la voluntad de Dios, el cual responde magnánimamente a este sacrificio con la gracia de la unión (*Fund.*, 5,10; cf. Juan de la Cruz, *Subida II*, 5,7).

En el eros (neo-) platónico reavivado por los *filósofos del Renacimiento* encontró este amor místico un rival poderoso, que ejerció una fuerte atracción mediante la interpretación mágico-naturalista de los alquimistas y, sobre todo, mediante la metafísico-cósmica de M. Ficino (*In Convivium II*, 8), P. Bembo (*Gli Asolani*) y León Hebreo (*Dialoghi d'amore II*, 67,69) o la del pan-psiquismo de Giordano Bruno (*Degli eroici furori*, 2). Evidentemente, el pensamiento matemático y mecanicista puso más tarde término a tales especulaciones, francamente mitológicas; pero llevó a un radical psicologismo y subjetivismo en la inteligencia del amor, que después el empirismo inglés (J. Locke) y la Ilustración francesa (E. B. de Condillac) interpretarían a veces de un modo puramente eudemonístico, si no por completo hedonístico.

Es bien sabido que el problema del amor desempeñó también un papel importante en las controversias de la *Reforma*. Mientras para Calvino el motivo dominante es la gloria de Dios, Lutero, a causa de su doctrina de la gracia, ha de recurrir al amor misericordioso de Dios, al que la fe confiada del pecador tiene que abandonarse sin condiciones (→ Reforma). Según Nygren (p. 545), Lutero opone su interpretación de la «comunidad con Dios al nivel nuestro, sobre el fundamento del pecado» a la concepción católica de la «comunidad con Dios al nivel propio de Dios, sobre la base de la santidad»; con ello salta a la vista que Lutero «no funda esta comunidad con Dios en ningún valor propio del hombre, aunque éste le haya venido por la *caritas* infusa». Si Lutero, según esto, excluye la *caritas* del proceso de la justificación, no intenta con ello menospreciarla, sino únicamente preservar la absoluta libertad, es decir, el carácter inmotivado de la acción salva-

dora de Dios (WA 36,423). Pero esto significa un desconocimiento de la naturaleza de la *agapé* en su dimensión personal; Lutero no alcanza a ver que la *agapé* se cumple recíprocamente y que para el NT es un momento decisivo el carácter comunitario de la *agapé*. Hablando en general, la *agapé* no surge en la tensión existente entre motivación y no motivación, sino más allá de esta oposición en la profundidad pneumática del ser personal, que se ha de decidir libremente por el amado. Por tanto, sin que ello suponga mengua para la soberanía del amor de Dios o para la plena suficiencia del sacrificio de Cristo, la participación del hombre en la obra de la salvación no sólo es posible, sino hasta necesaria. En todo caso, esta participación sólo puede ser una respuesta agradecida a la obra salvadora de Dios y una colaboración con su amor redentor, y, a la vez, únicamente podrá realizarse mediante su gracia preveniente. El *Concilio Tridentino*, por ello, afirma que en la preparación a la justificación (de los adultos) interviene, hecho posible *per eius excitantem atque adiuvantem gratiam*, un principio de amor a Dios *tanquam eius iustitiae fontem* (DS 1525s), y que en la justificación misma del pecador el amor de Dios es infundido en su corazón por el Espíritu Santo, y habita en él para que pueda ser verdaderamente justo (DS 1530).

Este realce de la *caritas*, que caracteriza la posición genuinamente «católica», encontró un vivo eco en las apasionadas discusiones sobre el amor de Dios en la Francia de los siglos XVII y XVIII, discusiones que no fueron provocadas sólo por tendencias contrarreformistas.

Estas discusiones fueron iniciadas, sobre todo, por Francisco de Sales. En su famosa obra *Teótimo* (1616) comienza por unir, de un modo un tanto impreciso, con el amor gratuito de Dios la inclinación natural al amar a Dios sobre todas las cosas que nos quedó como resto de la integridad natural (I, 16s); pero después distingue claramente entre el *amour d'espérance*, que afirma a Dios como nuestro más alto bien, y el *amour vrai*, que le afirma en sí mismo. Este verdadero amor a Dios es una especie de «amistad» (V, 22), pero en su grado último produce una «disolución» (*liquéfaction*) del alma en Dios (VI, 12), un éxtasis (VII, 3s) e incluso una «santa indiferencia» frente a la propia salvación, por más que ella no excluya la esperanza en la bienaventuranza (IX, 4). Mientras J. P. Camus profesa opiniones semejantes, P. de Bérulle, fundador de la «Escuela Francesa», en el amor a Dios destaca más el aspecto de adoración y sacrificio que la transformación asimilativa del amante (*Grandeurs de Jésus*, 9). Ch. de Condren va todavía más lejos al exigir la completa aniquilación del propio yo en el amor de adoración a Dios (*Lettres*, 3; II), cosa que su discípulo J. J. Olier refiere en particular a la mortificación de todo amor propio.

El impulso a la renuncia y al desprecio, e incluso a la negación de sí, es aún más fuerte en la mística francesa que en la española. (Y señalemos que esa negación no tiene nada que ver con la mística oriental, que busca la absorción del individuo en la unidad —divina— del Todo). En concreto, J. de Bernières, a fuerza de excluir todo apetito por la felicidad propia, llega a venerar más el rigor de la justicia de Dios que su misericordia (*Chrestien intérieur* II, 8,7), y H. Boudon estima que el fundamento del

amour pur es el odio de sí (*Dieu seul*, 1,1). Estas tendencias son comprensibles, en parte, como una reacción contra el egocentrismo del humanismo y contra la cruda insistencia del barroco en las realidades de este mundo; pero se deben mucho más a la tendencia a la «negación» que aparece en la religiosidad «occidental» y se manifiesta concretamente en las concepciones exageradas del *quietismo* (cf. DS 2201-2268, en particular 2216s) y también en las del jansenismo, para el que todo amor natural se ha de suprimir como «concupiscencia de la carne» (DS 2307; cf. 2444) y se ha de estimar como pecaminoso (DS 2313).

Dura fue la lucha que J. B. Bossuet sostuvo con su antiguo amigo y hermano en el episcopado F. Fénelon en torno al *amour pur*. Podría verse en Bossuet un representante típico de la concepción «física» del amor, ya que resulta imposible para él excluir del acto de amor a Dios (*charité*) nuestra bienaventuranza, pues Dios es por necesidad esencial «nuestro bien» y como a tal lo amamos; pero Bossuet no concede valor alguno al amor natural a Dios. Fénelon, por el contrario, defiende la teoría «extática» del amor, pues cree que es de la esencia de la caridad amar a Dios sólo por Dios y con exclusión de todo interés propio. Un amor semejante, añade, por ser un estado permanente, es el fundamento imprescindible de la vida perfecta. Esta afirmación y la exclusión de la esperanza en el acto de amor puro han sido expresamente condenadas por la Iglesia (DS 2351-2361, 2373), pero no lo ha sido la posibilidad de que ocasionalmente se dé un acto de amor realmente «desinteresado». Por lo demás, aun antes de la condenación de sus tesis, el año 1699, el mismo Fénelon, en una «Instrucción pastoral» (de 15 de septiembre de 1697, n. 3s), distinguía, a propósito del *intérêt propre*, entre el afán por la recompensa (*mercénarité*), que se ha de excluir absolutamente, y la aspiración sobrenatural —infundida por Dios— a la salvación, de la que ocasionalmente se puede prescindir, pero que no se puede realmente eliminar.

También, por entonces, se agudizó en el campo de la *filosofía* el problema del amor puro. Después de las resonancias del tema en B. de Spinoza (*amor Dei intellectualis* como participación desinteresada en el amor eterno de Dios: *Ethica* V, 32s), N. de Malebranche (*Traité de l'amour de Dieu*) y G. W. Leibniz (*Nouveaux essais* II, 20,2), fue I. Kant quien principalmente postulaba un amor «práctico», «puro amor a la ley», frente al amor «patológico», es decir, de inclinación (*Kritik der praktischen Vernunft* I, 1,3). En oposición a Kant, el *Romanticismo* interpretó de nuevo el amor, de un modo más unitario y con frecuencia demasiado natural (F. Schlegel, *Lucinde*), como la fuerza radical dominadora de todo ser y vida, al tiempo que los *idealistas alemanes* reconocían a veces cierto carácter religioso al amor como «inmediata manifestación y revelación de Dios» (J. G. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, 10). Para Schopenhauer, la compasión representa una forma típicamente secularizada del amor cristiano, tanto más cuanto que él la presenta como un amor puro y desinteresado (*Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, 67). Positivistas y marxistas no disimulan, por el contrario, que su interpretación naturalista del amor nada tiene que ver con el cristia-

nismo. En el mejor de los casos, conceden cierto valor a la filantropía, cuando no confunden, como S. Freud, el amor con la *libido*.

Frente a todo esto, S. Kierkegaard, J. H. Newman, W. Soloviev y otros han vuelto a subrayar la verdadera profundidad y radicalidad del auténtico amor cristiano. Inspirado por la concepción bíblica y agustiniana, M. Scheler ha contribuido notablemente a aclarar el problema del amor gracias a su fenomenología de lo emocional en conexión con el esclarecimiento del ámbito de la persona. Al afirmar que el eros griego experimentó un «cambio de dirección» por obra de la *agapé* neotestamentaria, Scheler ha suscitado una controversia realmente fecunda entre los teólogos (H. Scholz, H. Preisker, A. Nygren y otros). Ello ha contribuido también a la aparición de una profunda discrepancia en el pensamiento protestante, pues muchos teólogos luteranos y «dialécticos» (K. Barth, *Dogmatik* III, 2) han proscrito, en una exclusión tajante, todo amor natural como eros, mientras que otros se inclinan por una síntesis positiva (J. Burnaby, R. Niebuhr, P. Tillich).

El personalismo francés ha profundizado radicalmente en la explicación del amor, sobre todo M. Blondel, quien parte de esta perspectiva para dilucidar el *sens ontologique de la charité* (*L'être et les êtres*, 192s), y G. Marcel, según el cual la comprensión personal del amor nos abre los más profundos fundamentos del ser (*Journal Métaphysique*, día 2 de diciembre de 1919). En la más rotunda oposición a estos autores, J. P. Sartre entiende el amor como un absurdo, ya que también el hombre, según él, no pasa de ser *une passion inutile* (*L'être et le néant*, 708).

Ante esta desconcertante multiplicidad de opiniones hemos de señalar el hecho de que hombres y mujeres, como Teresa de Lisieux, hayan vivido el amor en el ámbito de la gracia con una profundidad que está por encima de cualquier oposición confesional, y puede llevar un mensaje convincente aun a los mayores escépticos.

En lo que respecta a la *situación actual*, puede observarse que aun en las más recientes controversias (por ejemplo, en la de A. Nygren y M. C. d'Arcy) sigue siendo decisivo el esquema medieval de amor «físico» y amor «extático», reflejado en los términos «eros» y «agape». Pero hay tres elementos que denuncian un cambio esencial: 1.º, el descubrimiento de categorías genuinamente personales; 2.º, la aclaración fenomenológica de la esencia del amor en general; 3.º, una elaboración exegética más seria del kerigma bíblico sobre el amor. Por todo ello cabe esperar la pronta elaboración de una teología del amor fundada en la Biblia. Esta teología es tanto más urgente cuanto que una época como la nuestra, marcada por el tecnicismo formalista, el colectivismo (en el orden espiritual, cultural y económico) y por una desbordada sexualidad, necesita sin remedio una visión del amor que sea unitaria y lleve a cumplimiento todos los valores, tanto personales como éticos.

III. *Elaboración sistemática*

La teología del amor ha de preguntar primero por su esencia; la historia del problema, simplemente esbozada aquí, permite reconocer al punto que la mayor parte de las dificultades nacen de que se comprende confusamente la naturaleza del amor en general. Si se entiende de antemano el amor como afecto (sentimiento) o como acto del querer (psíquico), el cual, como tendencia, se dirige naturalmente a un bien (= un valor realizado), entonces surge el problema de su motivación por el valor o de su no motivación, a saber: el problema de la «pureza» del amor a Dios. Y en ese caso tampoco se puede fácilmente poner en su justa relación mutua el amor natural y el sobrenatural, existiendo el peligro de un naturalismo superficial o de un supranaturalismo seudomístico, como existe en la interpretación «física» o en la «extática» del amor.

No cabe duda de que el amor es una fuerza fundamental del hombre como tal, la más propia y total realización de su esencia o, más bien, de su ser. Tampoco puede negarse que frecuentemente —si no la mayor parte de las veces— el amor va muy unido a fuertes conmociones de la sensibilidad y de los afectos, al deseo y al anhelo. Pero un análisis más penetrante de los fenómenos aquí considerados muestra que el auténtico amor en su verdadera esencia no ofrece a la mirada un afecto (*πάθος, passio*), es decir, una excitación de la sensibilidad producida desde fuera o por representación, como alegría, cólera o miedo, ni tampoco un puro apetito (*πόθος, appetitus*) o deseo (*επιθυμία, cupiditas*), sino algo mucho más original, a saber: una *inclinación* (*προθυμία, inclinatio*) que quiere llevar a la *unión* con el amado. En cualquier forma que aparezca el amor, bien como impulso que se abre paso irresistible desde el instinto sexual o, sin motivo, desde las profundidades más hondas del corazón, bien como complacencia en el amado o como afirmación de sus valores, como decisión personal o como actividad creadora, como donación y sacrificio o como logro y goce, siempre se revela el amor como una «inclinación a» completamente original, que brota del núcleo mismo del ser y del que todos estos momentos son sólo consecuencias.

No debe vaciarse aquí la palabra «inclinación» en un significado abstracto o metafórico ni ser comprendida como una realidad acentuadamente afectiva y sentimental, como es costumbre desde Kant. Se ha de tomar, por el contrario, en un sentido mucho más profundo, como una actitud radical hacia el otro, de modo que junto a la inclinación instintiva sexual y a la emocional se incluya también la personal y aun la «óntica» o «amor del ser», que surge de la comunión de cada ser con los demás y está fundado en la unidad trascendental. La «simpatía universal» ahí enraizada o la comunidad cósmica de destino queda para nuestra consideración en segundo término y encuentra su cumplimiento en el amor personal, del que nos ocupamos aquí primordialmente.

Como inclinación, el amor lleva consigo una efectiva ordenación al sujeto a quien va dirigido o una determinación de la conducta para con él, que

está condicionada, bien *desde dentro* (espontáneamente) por el propio impulso (autodeterminación), bien por la atracción *que el amado ejerce* en razón de sus cualidades (heterodeterminación). La diferencia entre estas dos determinaciones merece mayor atención. No es correcto dar el nombre de amor, como a menudo sucede, a la simple determinación por un bien, así como constituye una estimación parcial del mismo llamar amor únicamente al amor espontáneo, creador en la mayoría de los casos. No raras veces se presentan a la vez ambas determinaciones y, por ello, cierta ambivalencia del amor, que se muestra no sólo en la reciprocidad del amor que da y recibe, sino frecuentemente aun en el acto mismo del amor, en cuanto que la persona suele ser descubierta como tal sólo a través de sus valores; y a la inversa: el valor de la persona se manifiesta o incluso puede ser creado por el hecho de ser amada. El verdadero amor, sobre todo el personal, recibe primariamente su determinación esencial desde dentro y, por tanto, espontáneamente, lo cual no excluye de ningún modo una referencia secundaria a la bondad en el «otro» ni tampoco la referencia a la propia felicidad.

Mientras el sexo y el eros son siempre determinados por un bien concreto que ellos apetecen o desean para otros, el amor personal puede prescindir de esto. El amor personal, en efecto, no se refiere inmediatamente al bien, sino al ser amado, a su ser de persona en su absoluta unicidad, al «tú» irremplazable, que él afirma y trata de promover como tal. Aunque no dependa en absoluto de bien alguno, el amor personal tiene un presupuesto: la *excelencia de la persona*; es decir, su capacidad de ser digna de amor. Lo que carece de dignidad o no es susceptible de dignidad personal, no puede ser plenamente objeto del amor. Pero esta excelencia no está contenida en el valor o la bondad del amado, sino que se funda en la profundidad interior y trascendente del ser personal, allí donde el hombre es llamado en su ser único por Dios a una responsabilidad intransferible (determinación personal). Todo auténtico amor, por tanto, está sostenido por el respeto y la veneración al amado y pierde vigor en la medida en que estas actitudes disminuyen.

Esta naturaleza ontológica del amor personal aparece también desde su origen en lo más íntimo del ser amante. El amor personal surge del → «corazón», de la auténtica profundidad, del centro de la persona, donde conocer, querer y sentir se unen en la más íntima unidad de ser y operación. Por eso es el amor un acto de *toda* la persona, la realización más propia del ser personal, que requiere y lleva a cumplimiento todas las fuerzas del hombre. El sujeto de este acto no es, según lo dicho, ni el sentir ni el querer puramente psíquico, sino todo el hombre o, a lo sumo, la «voluntad», si conforme a la Biblia o a Duns Escoto, por ejemplo, se la entiende como fuerza fundamental de la persona que abarca todas las facultades de ésta y puede y debe decidirse libremente en la tensión entre la espontaneidad y quehacer, entre iniciativa y obligación.

Porque el amor personal se refiere al ser mismo, está más allá de la oposición entre autoafirmación y pérdida de sí. Es tan libre que puede donarse a sí mismo sin perderse y se realiza precisamente en la donación de sí. Funda,

en efecto, una comunión, donde llega a realizarse y consumarse tanto su dignidad como la del amado, porque no depende de estados variables de ánimo ni de necesidades muy concretas, sino que acontece en la amplitud y plenitud del ser en definitiva siempre personal.

Pero semejante amor en el ámbito puramente natural es más un *postulado* que una realidad plena, pues tanto el propio fundamento del ser del cual nace como el ser propio que quiere alcanzar en el otro no son para el hombre pecador (el cual se ha perdido en la caída que del amor original del Creador le ha llevado al yo de los sentidos e impulsos sensibles y, por tanto, al mundo de las apariencias) inmediatamente accesibles ni disponibles, sino que se han convertido en un *ello* desconocido, en esa realidad metapsíquica que escapa a su representación y comprensión. Así, pues, por muy puro y noble que sea el amor simplemente humano, sólo logrará una perfección provisional y, en último término, problemática. Pero si el amor de Dios es difundido por el Pneuma santo en nuestros corazones (el pneuma antropológico) (Rom 5,5), se nos pone entonces en disposición de encontrarnos de veras desde lo más íntimo y profundo de nuestro propio ser con el verdadero ser del «otro» y unirnos amorosamente con él. Juntamente por esto, el amor genuinamente personal sólo es posible como *agapé* o amor pneumático en la participación o, más exactamente, en la co-realización del amor divino por el que Dios mismo realiza esencialmente su propio ser.

Por razón de su esencia *pneumática*, es decir, por ser una inclinación producida en el pneuma del hombre por el Pneuma divino, la *agapé* se distingue radicalmente de todas las clases y formas de amor, incluso del *bhakti* de la India, emparentado con ella en muchos aspectos; pero que, a pesar de su origen divino y desinterés, permanece encerrado en la vivencia psíquico-emocional. De hecho, el verdadero amor personal sólo puede encontrar realización completa desde Dios por Jesucristo en el Pneuma santo, pues toda existencia personal, por necesidad esencial, se trasciende a sí misma hacia el «otro» y, en último término, hacia Dios, en quien también está fundada y logra su verdadera madurez. Con razón se ha considerado la *agapé* como la característica de la realidad cristiana. Pero con ello no se afirma de ningún modo que no pueda haber, por el poder de la gracia absolutamente libre de Dios, un amor de veras personal fuera del ambiente cristiano.

Aunque el perfecto amor personal como *agapé* sea siempre una gracia, no queda por ello depreciado el amor natural. Por ser un acto de la totalidad de la persona, la *agapé* ha de integrar aun al sexo y al eros, sin suprimirlos en su valor propio. La tendencia sexual y las aspiraciones psíquicas no se transforman ni «subliman» en *agapé*, sino que son liberadas por ella de sus ataduras a los impulsos y al propio «yo», para que sirvan al desarrollo de la totalidad de la persona y así entren indirectamente en la realización de ésta y de su amor. Por otra parte, el amor natural es la forma en la que se realiza y encarna la *agapé* como gracia, de modo que sólo así se hace ésta experimentable para nosotros. Además, el sexo y el eros pueden asumir una función de preparación al amor personal. En concreto, nuestro amor personal, imperfecto y no logrado de suyo, que nos es dado como inclinación

original de nuestro ser, es asumido y consumado por la *agapé* en el acto fontal del amor infinito e incondicionado de Dios.

Por tanto, la *agapé* como gracia o «virtud infusa» hace posible la verdadera perfección de nuestro ser de persona en la co-realización del amor eterno de Dios y se manifiesta así como el *núcleo de la realidad de la salvación*. Esta consiste principalmente en que el hombre pueda de nuevo cumplir la misión de amar libre y plenamente a Dios, y con Dios a todos y a todo, que le fue confiada desde la creación y quedó frustrada por el pecado.

Y debería ser también claro que el hombre pecador puede experimentar y co-realizar el amor «totalmente otro» de Dios sólo mediante un *cambio* radical y decisivo de su existencia, es decir, mediante la conversión y la comunión en la muerte con Jesús en la fe y el sacramento. Sólo mediante el sacrificio y el sufrimiento puede el hombre participar de la *agapé*. Esta es siempre participación en el misterio de la cruz y exige la total liberación en todo enclaustramiento en el propio «yo» y en el mundo, y es, por consiguiente, un don incondicionado de sí mismo, el cual no significa, sin embargo, renuncia a la autonomía personal concedida y exigida por Dios al hombre; en efecto, la → muerte con Cristo es el camino a la gloria de la resurrección y de la «nueva vida» con Dios (→ Resurrección de Jesús). No deberíamos, pues, buscar el sufrimiento por el sufrimiento o por lo que tiene de negación de sí, como exige una «mística» exagerada. Semejante negativismo e incluso nihilismo está en contradicción con el espíritu pascual del evangelio. Más bien en esta participación se realiza, de un modo verdaderamente liberador, la paradoja que está en el fondo de toda existencia personal: cuanto más renunciamos muriendo con Cristo a nuestro «yo» propio tanto más realmente llegamos a poseernos a nosotros mismos como «hombre nuevo» en Cristo.

Detrás de todo ello está la paradoja, quizá aún más profunda, de la *agapé* misma; como amor, en efecto, la *agapé* exige la unión más íntima posible; pero como actitud personal requiere, por necesidad de su esencia, haberse libremente frente al otro. Una negación de la autonomía personal por «fusión» implicaría la muerte de la *agapé*. Queda, por tanto, excluido aquí cualquier monismo. Por el contrario, la unidad de la libertad pertenece a la esencia genuina de la *agapé*.

Con ello queda también caracterizada en su estructura esencial la comunidad fundada en la *agapé*. Por muy firme, profunda e íntima que sea la *agapé* por su naturaleza, es una realidad tan amplia y flexible que no sólo no traba la iniciativa personal, sino que incluso la exige, y sólo ella crea el espacio donde la persona pueda desarrollarse plenamente. La realización de la → persona y la de la → comunidad se condicionan mutuamente; pues sólo con personas libres puede edificarse una comunidad auténtica. Nos encontramos aquí con la doble paradoja de la comunidad personal: cuanto más se realiza uno a sí mismo tanto más libre y abierto queda a los otros con sus necesidades e inclinaciones, y cuanto más se compromete uno en favor de los otros tanto más logra su verdadera autonomía.

Así como el amor de Dios alcanza a todo hombre en lo más profundo

de su ser, así también el amor humano en comunión con el divino puede encontrar al «otro» —independientemente de los valores y excelencias siempre relativos de éste— en la verdad de su ser y unirse con él del modo más íntimo, sin profanar su secreto, la esfera de la intimidad. Su libertad y poder es tal que puede hacer dignos de amor aun a los más pobres y despreciados y cambiar la peor enemistad en hermandad sincera.

La *agapé* puede darse a Dios, y precisamente a Dios, de modo definitivamente incondicionado, sin consideración alguna del bien propio, pero sin temor a malograr su propio destino. Aunque Dios sea siempre su «bien supremo», la *agapé* puede con extrema pureza amarlo sólo por ser él quien es, pues no tiene lugar en el ámbito de las tendencias y apetitos (→ esperanza), sino en el ámbito mucho más profundo y libre del ser. Por eso podía «desear» Pablo ser separado de Cristo, y consiguientemente de la salvación, si ello había de ser para bien de sus hermanos de raza y para gloria de Dios (Rom 9,3) y a la vez encarecer que «nada podía separarle del amor de Dios, que se manifiesta en Cristo Jesús» (Rom 8,38s).

La *agapé* es, pues, esencialmente a un tiempo don y realización plena de sí. En ella se armonizan el amor de Dios, del prójimo y de sí mismo. En su libertad ónticamente personal, la *agapé* es la plenitud, el pleroma: la unidad más estrecha que puede darse dejando a salvo el ser y la independencia de los que aman.

A partir de esta perspectiva vislumbramos por qué la realidad esencial de Dios se revela precisamente como amor en el sentido de *agapé* y cómo el ser de Dios se despliega en la Trinidad de las Personas divinas, en cuanto que el amor originario del Padre engendra al Hijo como Palabra consustancial de amor y ambos se unen del modo más perfecto en el «hálito» del Espíritu Santo, que no es propiamente, como se interpreta las más de las veces, el amor «personal», es decir, hecho persona en la Divinidad, sino el amor unitivo entre el Padre y el Hijo.

Así comprendemos también que la *agapé* es el verdadero *motivo del plan eterno*, del «misterio original» (cf. Ef 1,9s), y por ello la fuerza impulsiva y el principio conformador de todo el curso del mundo, de la historia de la creación y la salvación como realización del «misterio de Cristo» (Ef 3,4), sobre todo si se tiene en cuenta que el pecado original —como, en el fondo, todo pecado— significa una infidelidad a la apertura personal al ser en la respuesta del amor agradecido y, por tanto, una ofensa al amor de Dios —que elige y levanta graciosamente—, la cual sólo pudo ser expiada por el amor del Hijo encarnado entregado libremente al sacrificio. Así aparece a partir de la *agapé* la «necesidad» soteriológica, la justificación interna del modo único e incomparable con que se realizó nuestra → redención por Jesucristo. Porque la *agapé* no consiente en ser forzada, sino que exige la libre decisión y co-realización, el Hijo mismo de Dios se incorporó a la muerte de la humanidad pecadora para elevarla conllevándola con el hombre y, a la vez, abrir como «precursor» el camino al santuario (Heb 6,20), que los creyentes pueden ya recorrer con él, asociados a su amor inmolado.

Por eso la Iglesia, como *agapé* de Cristo encarnado, es esencialmente

comunión con el Señor en su muerte y resurrección. En concreto, los fieles, en cuanto muertos y resucitados con él, son introducidos real y eficazmente —sobre todo, por el misterio cultural del *sacramento*— en el sacrificio del amor de Cristo, que lleva a cabo el paso salvador desde la *ex-sistencia* bajo el pecado, la Ley y la muerte al «nuevo» ser «en Cristo», «en el Pneuma» y «en la *agapé*».

La *agapé* es, pues, la salvación en su realidad verdadera y está en la más estrecha conexión con la «gracia santificante», la cual, como comunicación permanente del Pneuma divino, suscita y levanta nuestro ser personal a su más profunda posibilidad de dejarse poseer y llenar por el amor santo de Dios. Concedida graciosamente sobre la base de la fe en el acto de la justificación, la *agapé* produce la salvación y la santificación de todo el hombre, la filiación divina y la inhabitación del Dios trino y, por tanto, la participación en la gracia y el amor increados. Todas las actitudes fundamentales de la existencia cristiana, tanto las «virtudes» teologales como las morales, están del modo más profundo «informadas» por ella; es decir, no queda suprimida por la *agapé* la función propia de cada una de ellas, sino que es introducida en el movimiento del amor, que surge de Dios y vuelve a él llenándolo y colmándolo todo. «Caminando en la *agapé*», entendida como co-realización existencial (y también ética) del amor sacrificial de Cristo (Ef 5,2), éste va adquiriendo «forma» en nosotros (Gál 4,19), de modo que en él alcanzamos por completo la condición de fiel imagen de Dios (→ hombre).

La gloria de la filiación divina, que por ahora permanece oculta, se revelará más tarde —a cada uno en el día de su muerte, que es, según un dicho antiguo de los Padres, «la madurez de la *agapé*» (cf. Rom 8,19-23)—; entonces, en efecto, ante todas las criaturas se descubrirá en su verdadero misterio la *agapé* de la cruz para → juicio de quienes la rechazaron y para la redención definitiva y plenitud de quienes la «aceptaron» y ejercieron en comunión con él. Por todo ello, la *agapé* aparece como el más íntimo «misterio del ser» y el sentido más propio de todo acontecimiento.

P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, Münster 1908 (París ²1933); J. Klein, *Die Caritaslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1926; R. Egenter, *Gottesfreundschaft*, Augsburg 1928; A. Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh 1930-37 (²1957); M. C. d'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, Londres 1945 (¹1947); Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Liebe beim hl. Bonaventura*, Roma 1946; J. Burnaby, *Amor Dei*, Londres ²1947; Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Krailling 1950; V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951; L. B. Geiger, *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin*, Montreal-París 1952; W. Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens*, Friburgo 1954; L. Moraldi, *Dio è amore*, Roma 1954; D. Barsotti, *La rivelazione dell'amore*, Florencia 1955; C. Spicq, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire*, Lovaina-Leiden 1955; R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*, Munich 1956; R. Spiazzi, *Teologia della carità*, Roma 1957; F. Varillon, *Fénelon et l'amour pur*, París 1957; V. Warnach, *Agape: LThK I* (²1957) 178-180; C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*, París 1957; G. Gilleman, *La primacía de la caridad en teología moral*, Bilbao 1957; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des*

textes I-III, París 1957-59; J. W. Rausch, *Agape and Amicitia. A Comparison between St. Paul and St. Thomas*, Roma 1958; V. Warnach, *Liebe*: BW (1959) 502-542; W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible*, Londres 1960; M. Huftier, *La charité dans l'enseignement de Saint Augustin*, Toulouse 1960; G. Lefèbvre, *Aimer Dieu*, París 1960; Th. Ohm-W. Zimmerli-N. A. Dahl-R. Mehl, *Liebe*: RGG IV (³1960) 361-369; A. Royo Marín, *Teología de la caridad*, Madrid 1960; R. Carpentier, *Le primat de l'amour dans la vie morale*: NRTh 83 (1961) 3-24, 225-270; K. Rahner-J. Ratzinger-H. Christmann-W. Heinen, *Liebe*: LThK VI (²1961) 1031-1041; K. Romaniuk, *L'amour du père et du fils dans la sotériologie de Saint Paul*, Roma 1961; A. Adam, *La primacia del amor*, Madrid 1962; H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; V. M. Capdevila, *El amor natural en su relación con la caridad según la doctrina de Santo Tomás*, Gerona 1964; C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, París 1965; S. Matellan, *Amor y misterio*, Madrid 1965; L. Boros, *Wahrhaftigkeit und Liebe*, Meitingen 1966; K. Rahner, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*: Escritos de Teología VI (Madrid 1967) 271-292; H.-M. Féret, *El amor fraterno vivido en la Iglesia y el signo de la venida de Dios*: Concilium 29 (1967) 386-410; R. Follereau, *Revolution der Nächstenliebe*, Friburgo 1968; J. Crossan, *La presencia del amor a Dios en el poder de las obras de Jesús*: Concilium 50 (1969) 539-553; K. Rahner, *Amor*: SM I (1972) 114-133.