

Amer
(selección)

LAS VIRTUDES FUNDAMENTALES



EDICIONES
PIARP

JOSEF PIEPER

AMOR

«El amor es el regalo esencial. Todo lo demás que se nos da sin merecerlo se convierte en regalo en virtud del amor».

(Summa theologica, 1, 38, 2).

I. A VUELTAS CON LAS PALABRAS

La pretendida «pobreza» del idioma

Hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse del tema del «amor». A fin de cuentas, basta con ir pasando las hojas de una revista ilustrada, mientras nos llega el turno en la peluquería, para que le vengan a uno ganas de no volver a poner en sus labios la palabra «amor» ni siquiera en un futuro lejano. Pero también nos da miedo esa otra actitud que, en el extremo opuesto, se goza de provocar malentendidos¹ al hacer que la realidad del amor, transportada al terreno de lo irreal y fantasmagórico, se evapore y no deje de sí misma otra cosa que la pura «renunciación». En definitiva, pertenecen aquellas aprensiones al capítulo de los gustos y a la forma de encajar ciertas impresiones. Y hasta que no se superan esas reservas, no descubre uno la auténtica dificultad del asunto: es un tema verdaderamente inconmensurable. Pero, ¿puede decirse que se trata realmente de *un* tema? ¿No responde más bien la palabra «amor» a todo un conjunto de significaciones que, con apuros, pueden reducirse a un común denominador, como una palabra

¹ Esta certera expresión se encuentra en *Noten zur Literatur II*, de Theodor W. ADORNO (Francfort, 1961), 7.

que cabalga su sentido sobre muchas islas flotantes y dispersas sin la más mínima comunicación entre sí? ¿Tienen algo que ver con esa «virtud teológica de la caridad», que en los catecismos suele ponerse después de la fe y de la esperanza, todos esos productos de la industria de la frivolidad que se dicen «amor», o lo que en el famoso ensayo de Stendhal se designa como *amor físico*? ¿Y qué tienen que ver con todo eso las ideas que Platón desarrolla en su *Symposium*? ¿No es acaso algo radicalmente distinto? Pero, aparte de esos extremos, nosotros mismos hablamos del amor al vino, del amor a la naturaleza o a la música. ¿Y no hay un abismo entre todo eso y la palabra de la Biblia, en la que se dice que Dios mismo es amor?

El que piensa en la riqueza de palabras que tienen otros idiomas, que se despliegan como un abanico al referirse a esa complicada realidad, podría creer que la dificultad de expresar el contenido del amor es un problema que sólo afecta a la lengua alemana, pues se ve obligada a emplear una misma palabra para expresar cosas distintas. Un especialista en filología antigua² ha llamado a su propia lengua «pobre», porque sólo posee una palabra para «cosas que no tienen nada que ver una con otra», mientras que el griego y el romano, lo mismo que las lenguas modernas que se derivan del latín, disponen de media docena larga de vocablos. Un profesor de filosofía ha intentado aliviar esta supuesta penuria lingüística del idioma alemán proponiendo la absurda solución, por él mismo ya puesta en práctica, de distinguir al menos entre amor₁ y amor₂ (que se llamaría: amor sub-uno y amor sub-dos), pero insistiendo en que no se trata de dos «distintas especies de una misma noción genérica del "amor"»³.

En realidad la cosa es mucho más sencilla de lo que parece. En primer término, cuando se abandona el reino de los sustantivos y se entra en el de los verbos, resulta que la lengua alemana no es ni mucho menos *tan* pobre. Los hay que hacen asomarse a una profun-

² Es Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORF; Anders NYGREN ha empleado la expresión aquí citada como lema de su obra en dos volúmenes *Eros y Agape*, vol. I (Gütersloh, 1930, 1937), 43.

³ Johannes REHMKE, *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft* (Leipzig, 1925), 98 ss. y 114.

dididad de significación nada fácil de sondear. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, «einander leiden mögen»? * Tiene, como todos los idiomas, en medio de la pluralidad de vocablos, una palabra base, que es también única y que reúne en sí y relaciona todas las demás especificaciones contenidas en las otras. Esa palabra es: amor. *Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso*⁴. Esta frase no hace sino dejar constancia de un uso lingüístico vigente: toda *dilectio* (dilección) y toda *caritas* (caridad) es, en el fondo, *amor* (*amour, amore, amor*)⁵. Por tanto, lo discutible es precisamente el que todas esas cosas que el idioma alemán llama «amor» no tengan nada que ver entre sí. Sigmund Freud, que, por un lado, habla también del «abandono de la lengua en el empleo de la palabra "amor"», invita, por otro, a reflexionar sobre el hecho de que «todo uso idiomático, aun en medio de todos sus caprichos, permanece siempre fiel a alguna clase de realidad»⁶. De aquí se deduce que quizá haya una posibilidad de encontrar algo en esa pretendida «pobreza» del vocabulario alemán. Y esa posibilidad consiste en que la misma lengua nos incita a que no se pierda de vista lo que es unificante y común en todas las configuraciones del amor, y a que se tenga siempre en la conciencia esa convergencia a pesar del malaventurado uso restrictivo.

Es cierto, por otra parte, que existe ese abuso; y hasta parece incluso que son las palabras clave del habla humana las que más sufren esos achaques. Al menos así se ha dicho, y no sin razón. André Gide, llegado ya a los ochenta años y demasiado gastado para continuar escribiendo su diario, en sus últimos apuntes poco antes de morir escribe unas pocas palabras: «elegancia», «dignidad», «grandeza»... «me da miedo y casi vergüenza emplear estas palabras; es tal el descaro con que se ha abusado de ellas... Casi se las podría llamar vocablos obscenos, lo mismo que todas las palabras nobles, empezando por la virtud»⁷.

* Más o menos, «caerse bien mutuamente». (N. del T.)

⁴ 1-2, 26, 3.

⁵ O. C., vol. XIV (Londres, 1940 ss), 462.

⁶ O. C., vol. XIII, 122.

⁷ *Ainsi soit-il ou les jeux sont faits* (París, 1952), 156.

C. S. Lewis ha calificado de «ley» esta tendencia a cambiar el sentido de las palabras éticamente famosas en su contrario: «Ponle un nombre a una buena cualidad y pronto ese vocablo designará un defecto»⁸. Así se explica la aversión que parecen sentir algunos a tomar en sus labios la desprestigiada palabra «amor». En lugar de pronunciarla, se prefiere hablar de «humanidad» y de «solidaridad». Pero, ¿no son distintas las significaciones de estos nombres de la que tiene la palabra «amor»? Las palabras básicas y fundamentales no consienten se las sustituya, al menos no toleran se haga arbitrariamente, ni se prestan a que su contenido sea expresado por otras, por racionalmente fundada que esté esa decisión de suplantarlas. En cambio, parece que no se excluye que el abuso de las mismas llegue tan lejos, que una palabra de éstas, vilipendiada vergonzosamente, desaparezca de la circulación idiomática. Y ambas cosas pueden perfectamente demostrarse por dos hechos extraños ocurridos en la historia de la significación del vocabulario alemán sobre el amor, sobre lo que estaría uno autorizado a extremar su sorpresa más de lo que corrientemente se hace.

El vocablo *Minne** es una palabra que, a fuerza de ser usada, ha quedado simple y llanamente eliminada de la lengua viva. Para Wolfram von Eschenbach y Walther von der Vogelweide, lo mismo que para muchos normales usuarios que no hablaban en poesía, *Minne* era la palabra corriente para designar el amor⁹. Por tanto, la lengua alemana tuvo en sus orígenes más de una expresión para decir «amor». Parece incluso que el vocablo *Minne* era una expresión más sublime que *Liebe*¹⁰. Como puede leerse en el diccionario alemán de Grimm¹¹, significa tanto el amor de entrega del hombre a Dios (*Gottesminne*) como la actitud de socorro para con el indigente, y, por añadidura, también el amor entre hombre y mujer.

⁸ *Studies in Words* (Cambridge, 1967), 173.

* Arcaica expresión para designar el amor. (N. del T.)

⁹ Hermann PAUL, *Deutsches Wörterbuch* (4 ed., a cargo de Karl Euling, Halle, 1935), 353.

¹⁰ «El amor constante se llama *Minne*», así Ulrich von LICHTENSTEIN. Cfr. *Deutsches Wörterbuch*, de TRÜBNER, vol. IV (Berlín, 1943), 631.

¹¹ Vol. VI, col. 2239 ss.

Allá por los años 1200 se queja Walther von der Vogelweide de que con la efigie de *Minne* «se están acuñando monedas muy falsas»¹². Es cierto que esta expresión siguió en uso largo tiempo. Pero su creciente desvalorización, al irse trocando en una versión de lo crasamente vulgar, hace que, por el momento, su empleo «se haya hecho totalmente imposible»¹³. Luego, como una especie de rabia contra ella, se la extermina sin apelación. Incluso en el lenguaje escrito, cuando aparece, se pega sobre ella un cartelito que la recubre y dice *Liebe*¹⁴. Todavía al filo del año 1400, la palabra *Minne* ocupa inmovible su puesto en el salterio alemán de Notker. Pero Lutero ya no la emplea¹⁵. Como lacónicamente nos transmite el diccionario de Grimm, a «partir del siglo XVI se la evita, y para el uso vivo de la lengua es una palabra muerta»¹⁶. Y así han quedado las cosas hasta hoy. Ni los esfuerzos de los románticos ni las óperas de Wagner han sido capaces de devolverla a la vida lingüística. Y a pesar de que existe una moderna versión de Kierkegaard, la de Emmanuel Hirsch¹⁷, en que una de las dos expresiones del danés para el «amor» se traduce al alemán por *Minne*, eso no pasa de ser un arcaísmo que permanece solitario, sin influencia alguna sobre la verdadera forma de hablar de los hombres.

El segundo fenómeno lingüístico del que aquí queríamos dar cuenta brevemente es el intento de introducir la palabra *caritas* en la lengua viva alemana: mejor dicho, el fracaso de esa tentativa. El incidente pone de manifiesto lo problemático que resulta el pretender marcar una andadura a la lengua viva y superar su presunta «pobreza» a base de reforzar su curso imponiéndole una trayectoria determinada. En este caso concreto, la peculiaridad de la virtud teológica del «amor» habría de imponer su ley y distanciarse de todo aquello que los hombres llaman «amor». Claro que en este caso hay,

¹² Traducción de K. Pannier (1940). Véase Fr. von LIPPERHEIDE, *Spruchwörterbuch* (Berlín, 1962), 620.

¹³ KLUGE-GÖTZE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (11 ed., Berlín, 1934), 392.

¹⁴ TRÜBNER, *Deutsches Wörterbuch*, vol. IV, 631.

¹⁵ O. c., vol. IV, 632.

¹⁶ Vol. VI, col. 2241.

¹⁷ Düsseldorf-Colonia, 1956 ss.

además, en juego otro problema de hondo calado, que podría enunciarse con la fórmula abreviada de «Lenguaje y Terminología» («palabra históricamente respaldada» y «expresión técnica artificial»).

Naturalmente, no hay nada que oponer a que en el terreno del debate erudito se sirva uno de una terminología más o menos artificial al objeto de conseguir más claridad; por ejemplo, que el teólogo, para designar con más precisión lo que es el amor de Dios y del prójimo en sentido sobrenatural, emplee el término *caritas*. Y mientras esta expresión verbal, tomada de otro idioma, quede bien perfilada como distinta a la que el común de los mortales habla, todo está en orden. Pero en cuanto se le inserte en el uso corriente del hablar general o se le quiera dar en él carta de naturaleza, queda, como es natural, sumergida en los avatares del dinamismo idiomático de la lengua viva y cae irremediamente en el peligro del cambio de sentido, del estrechamiento de su significación y en el desgaste, por lo que parece, más intensamente incluso, que las palabras que han ido siendo sin más admitidas o las que los poetas han introducido trayéndolas del reino de la inspiración.

Exactamente esto es lo que sucedió cuando a la palabra «*caritas*», expresión de significado específico en la Teología, se la tomó prestada de allí y se la medio alemanizó¹⁸. Su significado en ambos idiomas ya no puede decirse que coincida. «*Caritas*», en alemán, significa, sobre todo, si no exclusivamente, la atención y cuidado de los necesitados y todo el montaje organizador que para ello se requiere (asociaciones, organismos administrativos, directores, etcétera). Digamos de nuevo que no hay nada que oponer, sino todo lo contrario: se trata de una transformación sublime y conmovedora. Y, además, ¿quién podría asegurar que no hay en todo eso, al menos en líneas generales y más o menos oculto, un algo de amor de Dios y del prójimo? Y, sin embargo, lo que se entiende por eso es mucho más y a la vez totalmente distinto de lo que por «*caritas*», como virtud teológica y ascética, se ha entendido siempre.

¹⁸ En el *Duden*, la palabra *karitas* aparece por primera vez en la 9 ed., de 1915; se escribe con «k», como principal grafía, aunque también se trae con «c». Este criterio se mantuvo en el *Duden* hasta la 16 ed. (1967). También Karl JASPERS habla en su *Filosofía* de la *karitas*.

Al reflexionar sobre esto, nadie se podrá extrañar de que Karl Jaspers contraponga «*caritas*» a «amor», y que pueda hablar de una «*caritas sin amor*»¹⁹. Si aquella tentativa que, probablemente por influjo del libro de Anders Nygren, se hizo en los años treinta de introducir en el uso idiomático alemán la palabra grecobíblica *ágape* hubiera tenido éxito, es de suponer que el vocablo hubiera corrido una suerte semejante.

Pero no se trata de aclarar si el conjunto de vocablos de que se puede echar mano es pobre o rico; lo que importa es que uno se dé cuenta, en la mayor medida posible, de la complejidad del fenómeno que llamamos «amor». Esto no puede conseguirse más que mediante la interpretación del lenguaje, del propio y del ajeno, supuesto que sepamos desentrañarlo, lo cual puede no ser el caso, a pesar de que lo dominemos. Tal interpretación tendrá que ser forzosamente fragmentaria y contingente, como es natural, pero hay que hacerla. Ni siquiera lo que en la conversación normal piensan y entienden todos y cada uno de los que hablan la misma lengua puede ser traducido sin rastro de incertidumbre a formulaciones de contenido reflejamente consciente y claro. Resulta difícil percibir los segundos sentidos o delicados matices que acompañan el manejo de las lenguas vivas extrañas para nosotros. Y aún son mayores las dificultades si se trata de lenguas muertas. Superfluo sería recordar, por conocido, que cada uno de nosotros sólo domina un escaso tanto por ciento de todas esas lenguas que, de hecho, circulan sobre la superficie del planeta. Y, sin embargo, aun siendo conscientes de la precariedad e imperfección, no es poco, ni mucho menos, lo que una reflexión concienzuda sobre el acervo de palabras es capaz de sacar a la luz y de dar nombre al fenómeno del amor.

El vocabulario amoroso en el latín y en el griego

El *latín*, la lengua antigua que con mayor intensidad que cualquier otra ha inspirado el vocabulario de los pueblos europeos, tiene

¹⁹ Karl JASPERS, *Philosophie* (2 ed., Berlín, 1948), 623 ss.

por lo menos media docena de palabras para designar el amor, todas las cuales eran empleadas por los romanos. *Amor* y *caritas* son dos vocablos de todos conocidos. Pero las obras de caridad cristiana que nosotros atribuimos hoy con la mayor naturalidad a la «caritas», se llamaban en tiempos de San Agustín, como él mismo relata²⁰, obras de la *pietas*. La palabra *dilectio*, cuarto vocablo en uso para los latinos, la hemos ya mencionado más arriba, aunque incidentalmente. A este grupo de palabras pertenece no sólo la *affectio*, sino también, y no sin cierta sorpresa, el *studium*. Se ha afirmado incluso²¹ que esta última palabra expresaba para los romanos un aspecto característico de la inclinación amorosa, es decir, la voluntad de servicio o de estar a disposición de alguien; con lo cual se llama, de hecho, por su nombre a algo que va siendo raro en el amor, pero que, sin embargo, es parte integrante del mismo según el común sentir. También la palabra «*pietas*» dice relación, según parece, a un matiz del amor que no es considerado hoy como natural. No sería exacto afirmar que a la esencia del amor pertenezca, en todos los casos, una especie de compasión, *pity* (que viene de *pietas*) o misericordia como ha pretendido defender Arthur Schopenhauer falsificando, evidentemente, el sentido del amor con su radicalismo al afirmar que «todo amor puro y verdadero es compasión»²². Pero ese nombre latino nos hace pensar, y no sin motivo, que el amor real «no es posible sin algo de miramiento, deferencia y comprensión»²³.

La palabra *affectio* pone de manifiesto un nuevo elemento significativo del «amor»; el vocablo, como tal, ha pasado sin cambios apreciables de sentido al francés y al inglés. Es el elemento de la *passio*, que en este contexto no quiere decir pasión dolorosa o gozosa,

²⁰ *La ciudad de Dios*, 10, 1.

²¹ Carl ABEL, *Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen* (Berlín, 1872), 11. El conocido dicho que proviene de TÁCITO (*Anales*, I, 1) *sine ira et studio* quiere decir «sin ira ni preferencias». Y cuando SALUSTIO, en su *De conjuratione Catilinae* (51, 13), dice que el poderoso no debe amar ni odiar emplea también la palabra *studere* (*neque studere neque odisse*).

²² O. C., vol. I (ed. Insel, Leipzig, sin año), 493.

²³ Goethe, en una carta del 2 enero 1800, a F. H. Jacobi: «... que el verdadero aprecio no puede existir si respeto».

sino la pasión que se nos impone, en cierto modo fatalmente, cuando amamos. A pesar de que la *affectio*, entendida como integrante o equivalente del amor, sea una forma gramatical activa, todo el mundo sabe que al amar no somos en exclusiva, ni quizá primariamente, sujetos activos. El amor es, y quizá más que nada, algo que nos sobreviene.

A pesar de que Goethe tenga derecho a reclamar para sí una cierta competencia en la materia²⁴, consideramos una formulación exagerada la que a sus sesenta años emplea cuando dice: «El amor es tener que aceptarlo...; no se trata de querer, hay que quererlo». No queda aclarado quién es el sujeto activo cuando alguien «nos gusta» o cuando encontramos que una persona es «encantadora». Cuesta trabajo creer que en la forma corriente de entender el amor humano verdadero alguien piense que por parte del que ama es todo voluntario, aunque se trate de un amor desprendido hasta el heroísmo, y que no haya en él ni un gramo de fatalidad, sino que todo sea, por dentro y por fuera, una actividad conscientemente desarrollada por el amante. A nadie se le oculta, por otra parte, que en el amar no puede consistir todo ese fenómeno espontáneo y ciego que realmente tiene algo de pasivo, que es el «gustarle alguien a uno», sino que también anda en juego un factor de preferencia selectiva y de juicio discriminatorio. El amor que procede de la existencia vital y que se apodera del hombre todo incluye también esencialmente el *diligere*, que en el fondo significa «dedicarse por» o elegir. Con esto tenemos que en el latín y en todas las lenguas de él derivadas, la *dilectio* (dilección) es, con toda evidencia, imprescindible para el vocabulario del amor; es decir, imprescindible para expresar la calidad personal y espiritual del amor humano. En el terreno de lo sensible no tiene la *dilectio*, evidentemente, nada que hacer; mientras que, como dice Santo Tomás²⁵, la palabra *amor* abarca tanto lo sensual como lo anímico, lo espiritual como lo sobrenatural.

Por lo que se refiere a la expresión *caritas*, que, contra lo que podría creerse, no fue especialmente tipificada por el Cristianismo.

²⁴ A. Riemer el 11 julio 1810.

²⁵ 3, d. 27, 2, 1.

sino que, como vemos por Cicerón²⁶, era de uso corriente en el latín clásico, tiende ya por su mismo sentido literal a significar un acto que sólo se consume en el espíritu: es una estimativa del valor²⁷. Con su adjetivo derivado *carus* apellidamos algo que nos es realmente caro, es decir, aquello por lo que estamos dispuestos a pagar un alto precio. Este doble sentido que sigue conservando en muchos idiomas, tanto lo amado como lo costoso o caro, es un caso de especial interés. Automáticamente pone a uno frente a la pregunta de si está dispuesto y cuánto a pagar por la unión real o supuesta con lo amado. En ello me parece reflejado el fuerte núcleo de todo amor verdadero y, ante todo, del amor a Dios, que en un sentido eminente se llama *caritas*. Ante esa duda que parece a veces aflorar de cómo es posible amar a Dios cuando éste es inalcanzable para nuestros sentimientos, se da a entender aquí que lo que quiere expresarse con el contenido de *caritas* no es sólo algo sentimental, ni tan siquiera primariamente una especial intensidad de lo que se siente, sino lo más «real» y sereno que hay dentro de la valoración, a la vez que la predisposición a pagar algo por la unión con Dios. Este es, como hemos dicho, el núcleo de acero de la *caritas*. La vida de aquellos que fundaron su vida sobre la *caritas* pone de manifiesto hasta qué punto la irradiación de esa realidad penetra la esfera del sentimiento y hasta de los sentidos. Con todo esto tiene algo que ver el hecho de que San Francisco de Sales, al poner el título de su tratado sobre el amor de Dios, no eligiera la palabra caridad ni la palabra dilección, sino que, con razón muy bien fundada²⁸, se decidiera por el vocablo «amor»: *Traité de l'amour de Dieu*. Y «amor» (*amour*) no es otra cosa que lo que en alemán es la palabra *Liebe*: el nombre que abarca todas las dimensiones; y si hay en ello un acento sobre el cual se carga la entonación es precisamente el de sentirse arrebatado y el de ser un incendio que se cebe hasta en lo corporal.

²⁶ En CICERÓN se encuentra, por ejemplo, la expresión *caritas generis humani* (*De finibus bonorum et malorum*, 5, 23, 65). Véase, además, *Partitiones oratoriae*, 16, 56, y 25, 88.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO dice que lo que el concepto de *caritas* añade al amor es, como el mismo nombre lo indica, *el aprecio de un alto valor* (1-2, 26, 3).

²⁸ FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, vol. I (Annecy, 1894), 73.

Es cierto que en el latín, lo mismo que en el uso de las lenguas actuales, se advierte la tendencia a desbordar esas fronteras entre las distintas áreas de significación que tan limpiamente se han trazado para cada palabra. San Agustín, por ejemplo, a pesar de su agudísima sensibilidad para los detalles lingüísticos, y aun cuando a veces él mismo hace resaltar las diferencias, como en los casos del amor y la dilección²⁹, no tiene inconveniente en poner de relieve lo que hay de común en toda clase de amor; incluso en la Biblia, asegura el Obispo de Hipona³⁰, cuando se emplean las palabras amor, dilección y caridad, se dice, en el fondo, lo mismo. De hecho, la Vulgata, por lo que parece, también traduce las palabras *ágape* y *agapán*, indistintamente, por amor, caridad y dilección; en ella encontramos los vocablos *amare* y *diligere* para significar lo mismo³¹.

Eros, la palabra griega aceptada por todas las lenguas europeas, tiene una significación mucho menos clara de lo que ciertos intérpretes han afirmado. No es preciso adentrarse gran cosa en los *Diálogos* de Platón para darse cuenta de la pluralidad de dimensiones que ofrece el área de su significación. Puede dar a entender la inclinación que se inflama ante lo corporalmente bello; la locura divina (*theia mania*), el impulso de meditación religiosa sobre el mundo y la existencia, el ímpetu de la ascensión hasta la contemplación de lo divinamente hermoso. A todo esto llama Platón «Eros». En Sófocles hay un lugar donde esta palabra quiere decir algo así como «alegría apasionada»³². Con esta significación se ha conseguido introducir en la palabra «Eros» un componente que arrastrará consigo en el empleo corriente y que ya no se volverá a perder; de esto volveremos a ocuparnos más adelante.

Philia, a pesar de quedar restringida al traducirla por «amistad», es un vocablo que parece acentuar, lo mismo que el verbo de donde proviene, *phileín*, el sentimiento de solidaridad, no sólo entre amigos,

²⁹ *In epistolam Johannis ad Parthos tractatus*, 8, 5. Migne, PL, 35, 2038.

³⁰ *La ciudad de Dios*, 14, 7. Véase también *De Trinitate*, 15, 18, 32.

³¹ Véase, por ejemplo, Ioh 15, 9; 16, 27; Rom 5, 5; 2 Pet 1, 7.

³² Aias 693. Agradezco esta indicación que se encuentra en el diccionario greco-inglés de LIDDELL y SCOTT (Oxford, 1958), 695.

sino también entre casados, compatriotas y entre todas las personas de las que se predica. Cuando Antígona está pronunciando la célebre frase: «No he sido hecha para odiar, sino para amar», no emplea ni el *eros* ni el *ágape*, sino el verbo *philein*³³.

Agape, como sustantivo, adquirió carta de naturaleza en el griego bíblico. Karl Barth piensa que el Nuevo Testamento, lo mismo que los Setenta, la versión griega precristiana del Antiguo Testamento, pudo haber aceptado este vocablo precisamente porque es «una expresión bastante gris»³⁴, en la línea, más o menos, del *to like* inglés. El filólogo e historiador de las religiones Richard Reitzenstein dice que la palabra *ágape* no perteneció al «vocabulario literario griego»³⁵. En cambio, era expresión literaria en el ámbito del amor la palabra *storgé*, que significa, sobre todo, el amor filial, y *philantropía*, por la que se pretende expresar en primer término el amor de benevolencia, pero después también el amor sexual. Habría que nombrar también el vocablo *philadelphia*, una expresión tardía para el amor fraterno, que, al igual que la palabra *philantropía*, entra más tarde en el griego del Nuevo Testamento³⁶.

Pero estas últimas palabras no tienen importancia para el tema específico que nos ocupa. Más importantes son los vocablos *eros* y *ágape*, dos «términos clave» que se excluyen entre sí y que son objeto de discusión filosófico-teológica, en la que más adelante vamos a intervenir con especial interés.

Hay una cuestión que, precisamente por una peculiaridad del uso de la palabra *ágape* en la Biblia, se plantea como interrogante ya desde ahora. Me refiero al empleo «absoluto», por así decirlo, de tal palabra en pasajes bíblicos, como el de 1 Ioh 4, 18: «En el amor no hay temor, porque el amor perfecto desecha el temor». En el amor ¿a quién?, habría que preguntar. ¿O quizá quiere decir en el amor de quién? Con toda seguridad se entiende ahí que existe un sujeto

³³ SÓFOCLES, *Antígona*, 523: *symphilein éphyn*.

³⁴ *Dogmática Eclesiástica*, vol. IV, parte II (Zollikon-Zurich, 1955), 836.

³⁵ Citado por Heinrich SCHOLZ en *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (Halle, 1929), 112.

³⁶ *Philadelphia*, Rom 12, 10; 1 Thes 4, 9; Heb 13, 1; 2 Pet 1, 7. *Philantropía*, Tit 3, 4.

y un objeto del amor, y así hemos de suponerlo. Pero la forma de hablar sugiere algo así como si por el amor se constituyese una especie de cualidad de la persona, es decir, la estructura de lo que se llama «ser en el amor», lo cual, a su vez, determina la raíz misma de la relación existencial del hombre y lo transforma. Sólo al final de nuestro trabajo estaremos en condiciones de precisar qué puede significar más exactamente esa cualidad y en qué sentido puede ser aceptable hablar de ella como de una posibilidad real del hombre. Quizá entonces quede demostrado que la contestación a esta pregunta es también la conclusión a que llega este libro.

Equívocos: «sex»; «to like» y «to love»; «I am fond of»

Pero quien llegado a este punto se pare por un momento y mire hacia atrás, al hacer balance de todo lo dicho, pensará quizá que en todo esto tiene que haber un malentendido: ¿Es que el «sexo» no aparece de verdad en todo el vocabulario manejado para hablar del amor? ¡Cosa extraña sería, desde luego! Y tanto más, cuanto que difícilmente podría pensarse que esa falta de alusiones se debiera a alguna clase de tabú o puritanismo. Basta recordar la desenvuelta forma de hablar de un Aristófanes, de un Plauto o de un Terencio.

Entonces, ¿qué pensar? Me limitaré a citar a un americano, autor de importantes escritos de cultura antropológica: «Para nosotros resulta ciertamente extraño lo poco que los latinos hablaron del *sexo*, que no era para ellos tema a dilucidar. Lo que les interesaba era el *amor*. Lo mismo habría que decir de los griegos. Todos conocemos la expresión *eros*, pero nadie ha oído apenas que se empleara para designar el *sexo*. Para eso empleaban la palabra *phylon...*, un término zoológico»³⁷. A todo ello contraponen el mismo autor una tesis que cuadra con nuestra situación: «Estamos huyendo del *eros*, y como vehículo de fuga nos sirve el *sexo*»³⁸. Pero esto es adelantarnos a una cuestión que en todo caso será discutida luego más detalladamente.

³⁷ ROLLO MAY, *Love and Will* (Nueva York, 1969), 73.

³⁸ O. C., 65.

Para referirnos al vocabulario inglés y francés bastará con unas pocas observaciones, pues en esos idiomas, aunque en forma algo modificada, vuelven a aparecer, como es natural, las principales palabras del idioma latino (amor, dilección, *charité*, *charity*, *affection*). Hay que hacer notar, sin embargo, algunas peculiaridades que enriquecen y completan el campo de representaciones suscitadas por la palabra «amor». Por ejemplo, en el inglés se encuentra ya desde muy pronto la distinción entre *to like* y *to love*. A primera vista podría entenderse esa diferencia pensando que la primera expresión se refiere a cosas, y la segunda, a personas. Cuenta C. S. Lewis que un escolar es reprendido cuando dice de las fresas: *I love them*³⁹; pero si le gustan apasionadamente, el uso lingüístico avala esa manera de decirlo. No hay que pensar, sin embargo, que sea la intensidad de la sensación lo que constituye la diferencia. Se trata más bien de otra forma de inclinación que, por su misma naturaleza, es distinta. Además, también el *to like* puede emplearse refiriéndolo a personas. Significa en este caso gustarle alguien a alguno, encontrarlo simpático, agradable, etc.; mientras el *to love* expresa el amor propiamente dicho referido a otra persona. Por tanto, sería lógico que pudiera decirse de una persona: *I like him, but I do not love him* —«me agrada (como compañero de trabajo, como interlocutor), pero no puede decirse que le quiera».

En relación con lo que intentamos explicar, sería, en cambio, muy posible encontrarnos con el caso contrario, es decir, que se quiera (con amor) a una persona, *pero* que haya cosas en ella que «no agradan», y que, de acuerdo con esto, sea una falsa recriminación contra el mandamiento del amor al prójimo al afirmar que sería demasiado exigir que se encuentre simpático a todo el mundo. Pero ¿qué es amar? Esa es precisamente nuestra pregunta.

Hay dos cosas que siempre me han fascinado en el vocabulario inglés del amor. La una es la identidad de palabras para expresar el «sentir agrado» (*to like*), por un lado, y para el «ser igual» o «ser semejante» (*likeness*), por el otro. Es cierto que los entendidos en etimología dicen que no se trata en absoluto de la misma palabra, sino

³⁹ C. S. LEWIS, *The four loves* (1960), 19.

que una y otra proceden de raíz totalmente distinta. Yo, que no estaba en disposición de revisar esta sentencia de los especialistas, me había dado por contento con la explicación. Pero luego cayó en mis manos un excelente diccionario⁴⁰ donde se afirmaba que también las palabras *amor* y *amare* tienen algo que ver con la voz radical «igualdad», *with the radical notion of likeness*, concretamente tanto con el griego *háma* («a la vez») como en el latín *similis* y el inglés *same*⁴¹. Naturalmente que este descubrimiento, como todo nuestro prolongado intento de dar una visión general del conjunto de palabras sobre el amor, no interesa ahora como excursión histórica sobre el lenguaje, sino únicamente porque esta proximidad entre «amor» y «ser igual», expresada en la misma palabra, saca al descubierto un componente de significación que al principio nos era más o menos oculto, pero que luego resulta no sorprendernos y que incluso lo habíamos sospechado y hasta casi sabido con certeza; a saber, que el «amor» incluye siempre un ordenamiento intrínseco recíproco entre amante y amado, y que descansa sobre esa destinación. Dicho con otras palabras, que nadie puede amar una cosa o a una persona si el mundo, en un determinado sentido difícil de expresar en palabras, no fuera una única realidad y no pudiera ser vivido como algo fundamentalmente unitario; como un mundo en el que todos los seres son radicalmente semejantes y en el que por su origen, y ya de antemano, se encuentran en una real relación de correspondencia.

Con esto queda confirmada nuestra certeza de que el amor no sólo realiza la unión en el fruto y es la unidad en él, sino que, además, la presupone. Paul Tillich ha aceptado esta realidad en su definición del amor. Dice que el amor no es tanto la unión de dos distintos y extraños cuanto la reunificación de dos semejantes que se hallaban alejados uno de otro. Ahora bien, una separación o alejamiento no tiene sentido si no se presupone un estado de unión previa⁴².

⁴⁰ CH. T. LEWIS y CH. SHORT, *A Latin Dictionary* (Oxford, 1958), 107.

⁴¹ En la región fronteriza polaco-germana hay (o había) un giro idiomático curioso en el que se encuentra confirmada esta suposición. Allí se dice: «Esto es muy igual», lo que quiere decir: «Esto es verdad y me gusta». Véase C. ABEL, *Der Begriff der Liebe*, 42, nota.

⁴² *Love, Power, Justice* (Nueva York, 1954), 25.

Otro enigma de la lengua inglesa me pareció siempre la significación originaria de ese giro idiomático que, por ejemplo, emplea el aficionado al vino cuando dice que él está *fond of wine*. ¿Y qué significa propiamente llamar a una mirada amante a *fond look*? Claro que no es más que la pregunta ignorante que puede hacer un no especialista en filología. El caso es que no he encontrado entre mis amigos ingleses ninguno que pudiera contestármela. Por esto, fue para mí una sorpresa cuando me enteré de que en el inglés medieval *fond* había sido *fonned* y que, por tanto, es esa palabra un disimulado participio pasivo de perfecto que proviene de un verbo desaparecido que significaba algo así como encantar o embrujar. Por tanto, *to be fond of* y *fondness* significan «una especie de hechizo o encantamiento del ánimo»⁴³, con lo que se vuelve a recordar el carácter de fatalidad o destino que sobreviene por el amor. De nuevo volvemos a preguntar: ¿Es que al amar no somos tanto activos y operantes, cuanto movidos por lo amado, alterados por ello y «puestos en acción»? ¿Es el amor, ante todo (o por lo menos al principio, en el primer momento), encanto sufrido ante el amado *ser* encantados por él? «Encantado», lingüísticamente hablando, es también una forma verbal: el verbo alemán *züchen*, encantar, es, según dicen los expertos en etimologías, la forma de intensificación de *ziehen*, tirar⁴⁴; de acuerdo con esto, *entzücken* designa normalmente lo contrario, la supresión de aquello que significa el verbo simple, algo así como el «alejamiento». Su significación sería, por tanto, sacarle a uno de sí mismo con fuerza por la violencia, por así decirlo, enajenarlo, sacarlo fuera de sí. Como se ve, todo esto viene a contener con más o menos diversidad de formulaciones lo mismo que expresa el vocablo latino *affectio*: «quedar afectado».

En francés parece que la palabra *affection* es exactamente una categoría verbal comprensiva y genérica de todas las formas concretas del amor. Cualquiera que coja en sus manos un diccionario francés conocido e investigue en él lo que la palabra *amour* quiere decir,

⁴³ ABEL, *Der Begriff der Liebe*, 17.

⁴⁴ Se dice, por ejemplo, «tirar de espada», sacarla violentamente de la vaina con enérgico movimiento.

se encontrará con la siguiente información: *amour* en sentido general quiere decir *affection profonde*; mientras que amor erótico, en su sentido más preciso, viene definido como: *sentiment d'affection* de un sexo hacia el otro⁴⁵.

Dos peculiaridades rusas

Para terminar esta pequeña investigación sobre las palabras y su uso idiomático con respecto al amor, investigación que forzosamente tenía que ser más o menos incidental, quisiéramos hacer dos observaciones sobre el tema en la lengua rusa, que se refieren a dos peculiaridades que yo creo contiene esta lengua en su vocabulario sobre el amor. En primer término, el ruso tiene una palabra (*lubovatsja*) que parece significar algo así como «querer con la mirada»⁴⁶: un amor que se verifica en la contemplación. Las perspectivas que con esto se abren son incalculables. Si es cierto, como afirma Platón y confirman todas las interpretaciones del ser influenciadas por éste, que la «belleza» es la cualidad por la que una cosa se constituye en posible objeto de amor («solamente se ama lo bello», «no podemos amar más que lo que es bello», son frases de San Agustín)⁴⁷; y si es cierta la vieja definición que dice: «*pulchrum est quod visu placet*», bello es lo que al contemplarlo gusta⁴⁸, entonces no puede darse evidentemente verdadero amor sin una contemplación aprobativa que todavía no piensa en absoluto en «poseer». Y el mérito de esa simpática expresión del idioma ruso que dice «querer con la mirada» es haber dado con la formulación verbal de ese elemento contemplativo que hay en el fenómeno del amor.

La otra peculiaridad del ruso nos lleva a ahondar en el tema. Partiendo del uso fáctico del idioma, que, como es sabido, no sólo contiene lo que realmente se habla, sino también aquello sobre lo que

⁴⁵ Véase, por ejemplo, LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, ed. 1956.

⁴⁶ ABEL, *Der Begriff der Liebe*, 31.

⁴⁷ *Confesiones* 4, 13; «Sobre la música» 6, 13.

⁴⁸ También la palabra alemana «schön» tiene relación con «schauen»; su significación literal es «digno de contemplarse».

está prohibido hablar, los mandamientos de «no darás nombre a...»; y sobre un análisis de las formas usadas en el latín, se ha dicho que a los romanos jamás se les ocurrió pensar que los dioses pudieran «amar» a los hombres⁴⁹. Ahora bien, a pesar de que los diccionarios rusos aparecidos en el país después de la revolución de octubre de 1917 no la traen⁵⁰, la lengua rusa contiene una palabra (*blágoŝt*) que significa exactamente: el amor de Dios a los hombres. Esto nos hace sospechar que con ese vocablo se ha enunciado un componente de significación sin cuya presencia nadie podrá jamás comprender el concepto y, sobre todo, la realidad del «amor» en toda su extensión y profundidad.

⁴⁹ Esto la diferenciaría completamente de los griegos. Platón, de todas formas, expresó su convicción de que el mundo y el hombre salieron de la magnificencia del Creador. Véase *Timaios*, 29 d.

⁵⁰ Agradezco esta información a mi colega de Universidad prof. Hubert Rösler.

II. LO COMUN A TODAS LAS FORMAS DEL AMOR

Amor y aprobación

Si el amor, según todas esas variantes e infinitas posibilidades de significación que nos ha revelado la pluralidad de idiomas, es evidentemente algo que nosotros mismos «verificamos» como sujetos activos, y a la vez algo que nos sobreviene y de nosotros se apodera como un hechizo; si es, por un lado, conmoción que tiende a poseer y a gozar, y por otro, actitud de entrega y donación que se olvida de sí misma, «que no busca las cosas propias»; si es una inclinación que puede buscar a Dios, pero también a otras personas (al amigo, a la amada, al hijo, o incluso al desconocido que necesita nuestra ayuda), como también los múltiples y heterogéneos bienes de la vida (deporte, ciencia, vino y canto); un acto, en fin, que es atribuido al mismo Dios y que, en cierto sentido, se dice incluso idéntico con Dios («Dios es amor»); si todo esto es así, ¿no será más bien improbable que todas esas cosas tengan algo de común? Pero, por otra parte, tenemos que pensar que el hecho de que exista un solo nombre para todo eso tiene que tener algún fundamento. ¿Cómo podría describirse eso mismo que en todas las formas de amor se repite y está presente, supuesto, claro, que lo haya?

Mi contestación, que no pretende ser más que un intento de solución, es la siguiente: en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar. Lo cual ha de entenderse, por lo pronto, en sentido rigurosamente literal. Amar algo o a alguna persona significa dar por «bueno», llamar «bueno» a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: «Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo».

Mas para evitar malentendidos, esta formulación necesita una rápida aclaración, o quizá una corrección. Primero hay que advertir que no se trata de un simple decir, de una forma de hablar; no es una simple oración afirmativa, aunque lo sea según su forma literal y estructura gramatical. La aprobación que aquí se contiene es más bien la expresión de una *voluntad*. Incluye, por tanto, todo lo contrario de una neutralidad «teórica» nutrida de un distanciamiento indiferente. Quiere decir estar de acuerdo, asentir positivamente, la concesión de buen grado, al comprobar algo que se está deseando, la afirmación de un deseo realizado; es ensalzamiento del hecho, su alabanza y hasta la glorificación tributada por parte del que habla de esa forma.

La afirmación como acto de la voluntad

La diferencia de intensidad entre un simple estar de acuerdo y la afirmación que se eleva hasta el entusiasmo de la glorificación es más que evidente, y, sin embargo, en todas estas formas de interpretar el hecho de esa existencia querida, que podrían ampliarse indefinidamente, *hay algo común*: todas ellas son formas de expresar un acto del querer. Todas ellas tienen el sentido de comunicar al que lo escucha: yo quiero que existas. El amor es, pues, una forma del querer. Y si esto nos sorprende un tanto, se debe a nuestra manera, un poco estrecha, de entender lo que es el querer, lo cual, a su vez, proviene del influjo que en este concepto de lo volitivo han ejercido ciertas concepciones filosóficas y psicológicas.

Estamos un poco acostumbrados a limitar la idea del querer al *querer hacer* algo, de acuerdo con una definición ampliamente difun-

da, según la cual «querer significa propiamente decidirse a obrar sobre la base de motivaciones»¹. Es muy significativo que este achicamiento activista se dé también en el concepto de conocimiento, como si el conocer se verificase exclusivamente en el «trabajo anímico» de un pensamiento deductivo y no con el mismo derecho en esa «simple visión contemplativa» por la que llegamos a la inmediata certeza tanto de los contenidos mentales como existenciales². El pensamiento como actividad discursiva es como algo que está de camino hacia su verdadero resultado; es, como si dijéramos, el conocimiento de lo ausente. Pero aquello que el pensamiento todavía está buscando, lo ha encontrado ya la contemplación, lo tiene presente; sus ojos descansan ya sobre ello. Se ha dicho³ que, a diferencia del pensar, el contemplar no es una «tensión de futuro».

Y exactamente igual se da una forma del querer que no tiende a hacer algo todavía en espera de ser consumado en una configuración futura que cambia la situación actual de las cosas. Además del querer hacer, existe el puro asentimiento afirmativo a lo que ya está ahí. Y este asentir a lo que es tampoco tiene carácter de tensión futurista. «El consentimiento no es de futuro»⁴. Aprobar y afirmar lo que ya es realidad, eso es amar. En una definición que habla de esencia, ha dicho Santo Tomás de Aquino que el amor es ante todo «tendencia»; *vis appetitiva*. «Pero no es éste el único acto que la voluntad realiza; no es sólo tender a lo que aún no tiene, sino que también es lo otro: amar lo que ya posee y alegrarse en ello»⁵. Un comentarista francés de Santo Tomás divide, por esto mismo, el ser de la voluntad en «fuerza de amar» (*puissance d'amour*) y poder de decidirse por algo o de elegir⁶.

¹ Johannes HOFFMEISTER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Hamburg, 1955), 670.

² Véase J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual* (2 ed. Madrid, Rialp, 1970), 22 ss., 294 ss.

³ Dietrich von HILDEBRAND, *Nuestra transformación en Cristo* (2 ed. Madrid, Rialp, 1955), vol. I, 103 ss.

⁴ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. I (París, 1963), 322.

⁵ *Pot.* 3, 15 ad 14.

⁶ *Somme théologique. La Charité*, I (París, 1967), 277 ss.

Esa mental separación y a la vez coexistencia en la voluntad de un momento del querer algo y un momento del amar, no es pura especulación que sólo se encuentre en algún tratado más o menos de la especialidad. Tampoco es extraño al habla común de las personas. Cuando, por ejemplo, se dice tantas veces⁷ en la versión latina de los Salmos hecha por San Jerónimo, representante y creador del lenguaje de Occidente, que Dios «quiere» al hombre: «El Señor me sacó a lugar holgado, salvándome, porque se agradó en mí», «*quoniam voluit me*» (Ps 17, 20), en la versión alemana de los Benedictinos de Beuron⁸, se traduce perfectamente por la frase: «... porque me amó». Y en la traducción que Martin Buber ha hecho de los Salmos, cuando vierte ese pasaje casi le da un sentido erótico: «Me sacó a lo lejos, me liberó, porque halló complacencia en mí».

No basta con decir que, además de «querer hacer» algo, también hay un amar en el acto de la voluntad, como una de tantas configuraciones de la esencia de una operación volitiva; algo así como en el pensar, también el contemplar es una forma de conocimiento. En la rica tradición del pensamiento europeo se afirmó siempre que, lo mismo que la certeza inmediata de la contemplación es el fundamento y supuesto previo de toda actividad pensante, también el amor es el original y más auténtico contenido de todo querer, lo que penetra las creaciones de la voluntad de la flor a la raíz. Toda decisión de la potencia volitiva tiene en esa actuación fundamental su origen y su comienzo, tanto en el sentido temporal como en el cualitativo. Por su misma naturaleza, el amor es no sólo lo primero que la voluntad produce cuando actúa⁹, y no sólo saca de él todos los demás momentos característicos de su impulso¹⁰, sino que el amor alienta también, como *principio*¹¹, es decir, como inagotable fuente creadora, toda decisión concreta, y la sustenta dándole vida.

⁷ Por ejemplo: Ps 22, 9; 41, 12.

⁸ Recientemente ha sido también recogida en la edición alemana de *Jerusalem Bibel* (Friburgo, 1968).

⁹ *Primus... motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor*, I, 20, 1.

¹⁰ *Omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur*, I, 60 prólogo. Véase también I, 20, 1; C. G., 4, 19.

¹¹ *Car.*, 2: «... principium omnium voluntarium affectionum».

El amor humano como continuación y perfeccionamiento de la «creatio»

Se advierte en seguida que con esto hemos tocado un algo que va incrustado en la estructuración misma de la propia existencia. Si es cierto que el núcleo de todos los seres no es otro que el querer¹² y la voluntad, la más poderosa y dominadora fuerza de las almas¹³, queda dicho que el amor, como el acto primordial de la voluntad, es también el punto de arranque y el centro de la existencia. Ahí se decide lo que cada uno es¹⁴: «*Ex amore suo quisque vivit, sive bene sive male*», «todos viven de su amor, hacia el bien o hacia el mal»¹⁵. El amor, y sólo el amor, es lo que tiene que estar «en orden» para que todo el hombre lo esté y sea bueno. San Agustín dice¹⁶ que la definición de la virtud es muy corta: «*Virtus est ordo amoris*», «la virtud es el orden en el amor»; entendiendo que «virtud» no tiene otra significación que lo correcto en el hombre. Pero nosotros no hablamos ahora de virtud o de estar las cosas en orden, sino de que el amor es un acto de la voluntad, el acto por excelencia. ¿Y qué es, pues, lo que yo «quiero» cuando amo y digo a otra persona: «Qué bien que tú existas»? Como ya hemos indicado, es evidente que esa exclamación puede estar orquestada y sentida de muy diversas maneras, y que en ella caben «en cada caso» muchas variantes de matiz en cuanto a la intensidad. Pero aun el grado más débil contiene, por lo menos, el asentimiento a la simple existencia del otro. Y no es poco. Si alguien quiere comprobarlo, que intente contestarse a sí mismo, como si fuera un test, la siguiente pregunta: ¿No tengo realmente, allá en mis adentros, nada «en contra» de que exista este colaborador, este vecino, este compañero concreto? Para que la pregunta sirva de prueba vamos a suponer que el no tener nada «en

¹² SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, 14, 6.

¹³ 2-2, 34, 4.

¹⁴ *Talis est quisque, qualis ejus dilectio*. SAN AGUSTÍN, *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 2 14; Migne, PL, 35, 1997.

¹⁵ *Contra Faustum*, 5, 10; Migne, PL, 42, 228.

¹⁶ *La Ciudad de Dios*, 15, 22.

contra» de alguien es el grado mínimo del asentimiento. Ahora bien, cambiemos la contestación y supongamos que no sólo no tenemos nada en contra, sino que hemos reaccionado diciendo: «¡Qué maravilla el que tú existas!» ¿Qué es lo que estamos pensando y sintiendo al decir eso? ¿Cuál es el contenido de la intención y qué es, por tanto, lo que estoy «queriendo»?

En cuanto al contenido intencional, hay una sorprendente unanimidad en la contestación que a esa pregunta han dada los famosos, desde Santo Tomás hasta Ortega y Gasset, Vladimir Soloviev o Maurice Blondel; si bien, por otra parte, el radicalismo de sus interpretaciones llega a veces a ser tan crudo, que puede hacerlas discutibles e incluso falsas. Santo Tomás, por ejemplo, en su «Libro para principiantes», dice que lo que el amante está queriendo cuando «quiere» es que el amado exista, viva simplemente¹⁷: «El Yo que quiere quiere ante todo la existencia del Tú»¹⁸. Alexander Pfänder, ese gran especialista en Fenomenología y Lógica, un poco demasiado ignorado, con visión y pluma de maestro cuando se pone a describir las vivencias anímicas de la persona humana, dice que el que ama «toma partido por la existencia del amado»¹⁹; dice que encarna en sí la «actitud de un sostenimiento permanente del amado en la existencia»²⁰ y que por el amor hacía él «se le reconoce al amado el derecho de existir por la sola razón de su propia perfección»²¹.

Cuando se leen estas dos últimas frases se siente uno incómodo. Se tiene la sensación de que no son del todo verdad. ¿No se habrán poetizado en ellas románticamente las mismas posibilidades del aman-

¹⁷ *Primo vult suum amicum esse et vivere*, 2-2, 25, 7. Santo Tomás ni siquiera se arredra al decir que este asentimiento de la voluntad, para el que ama con amor de caridad, se extiende hasta a los mismos demonios, es decir, los ángeles caídos. «Podemos amar con caridad la naturaleza demoníaca, por desear que esos espíritus se conserven en sus dones naturales para gloria de Dios» (2-2, 25, 11).

¹⁸ Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (París, 1957), 15.

¹⁹ *Zur Psychologie der Gesinnungen*. «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», año 1 (1913), 368.

²⁰ O. C., 370.

²¹ O. C., 369.

te? Ortega y Gasset, aun pensando seguramente lo mismo, lo formula más exacto y con más cuidado: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que dependa de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente»²², «estarle continuamente deseando vida, en lo que de nosotros depende, intencionalmente»²³.

En cuanto a la atrevida afirmación de Maurice Blondel de que «L'amour est par excellence ce qui fait être»²⁴, el amor es ante todo lo que «hace ser», lo que causa que alguien o algo exista, solamente podemos aceptarla si se entiende como expresión de la *intención* de amante. El traductor alemán de Blondel pensó que era mejor mitigar un poco la frase y la vertió, diciendo que el amor es «lo que hace ser»²⁵. Pero la formulación más extrema de ese pensamiento que intenta salir en las palabras la encontramos en Vladimir Soloviev, en su ensayo «El sentido del amor sexual»²⁶, en el que describe el amor como una fuerza que excluye la muerte, que protesta contra ella y la niega. Confieso que no fui capaz de leer eso sin quedar hondamente conmovido.

Desde esta misma dimensión es como he sentido siempre la impresionante frase de Gabriel Marcel: «Amar a una persona es decirle: tú no morirás»²⁷. En realidad aquí se realiza lo que arriba indicábamos sobre «el tomar partido a favor del amado»²⁸ de la forma más intensa que pueda imaginarse. ¿Pero existe realmente alguna posibilidad fundada para afirmar del amor humano, como lo hace Vladimir Soloviev, que excluye la muerte y que la necesidad de morir es «incompatible con el verdadero amor»?²⁹.

²² *Estudios sobre el amor*, O. C., vol. V, 1951.

²³ O. C., 559.

²⁴ *Exigences philosophiques du Christianisme* (París, 1950), 241.

²⁵ *Philosophische Ansprüche des Christentums* (Viena-Munich, 1954), 244.

²⁶ Ed. alemana de las O. C. de Vladimir SOLOVIEV, volumen VII (Munich, 1953).

²⁷ *Geheimnis des Seins* (Viena, 1952), 472.

²⁸ PFÄNDER, *Psychologie der Gesinnungen*, 368.

²⁹ *Sinn der Geschlechterliebe*, 235.

Creo que con eso se ha llegado al límite por el que pasa la raya de la locura. Y, sin embargo, como Nietzsche lo formula con una acertada expresión: «Siempre hay en el amor algo de locura; pero también hay siempre en la locura algo de razón»³⁰; en todas esas exageraciones, hasta en la concepción de Soloviev, hay, por lo menos, un algo de verdad presentida. Ya da bastante que pensar el mero hecho de que en todos esos intentos por describir fenomenológicamente lo que hay y lo que se siente en la inclinación amorosa se atribuya siempre al amor humano un poder que llega hasta producir el ser (se habla de sostenimiento de la persona amada en la existencia, del reconocimiento del derecho a la vida, de la donación de la capacidad de vivir y hasta de la negación del mortal destino y concesión de la inmortalidad).

Y por mucho que uno se sienta inclinado a pensar que en todos esos entusiasmos se han ignorado los límites puestos a la capacidad humana, hay en ello una revelación de algo que merece la pena pararse a considerar. Más exactamente, hay dos cosas: Primero, eso que sabemos es «lo más glorioso que una cosa puede "hacer", o sea, simplemente ser»³¹, la mera existencia, la «présence effective dans le monde»³², el escueto poner por obra la verificación del reino del ser en un caso concreto; eso tan incomprensible que se escapa a toda definición nos es dado a nosotros y a todos los demás seres por el amor y sólo por el amor. Y eso es lo que sabemos y podemos confirmar cada uno de nosotros cuando amamos. Pues lo que el amante dice con los ojos puestos en la amada no es: «¡Qué maravilla que seas así!» (así de inteligente, de disfrutable, de capaz o de hábil), sino: «¡Qué maravilloso es que tú existas, que estés sobre el mundo!».

En segundo lugar, completamente cierto en esas interpretaciones del contenido del amor, y más cierto precisamente en las más exageradas, es que la configuración suprema de la afirmación de una cosa,

³⁰ Also sprach Zarathustra, O. C. (Munich, 1922), vol. 13, pág. 46.

³¹ «The most marvellous of all the things a being can do is: to be.» E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londres, 1955), 83.

³² En una entrevista del semanario «Action» (29-12-1944). Véase también *L'existentialisme est un humanisme* (París, 1946), 18.

la más sublime que pueda pensarse, es la creación de ella, su realización activa en el sentido estricto. «La creación es lo correlativo del sí amoroso»³³. Y yo estoy convencido de que, aparte argumentos y demostraciones racionales, nadie lo ve tan claro como el verdadero amante. El «sabe» perfectamente que esa afirmación que hace dirigida a la persona amada se perdería en el vacío si no hubiera en lo que dice algo así como un acto de crear, y no sólo como algo que hace de potencia de lanzamiento al surgir el amor, sino como algo que persiste y sigue actuando, y en lo cual él, mientras ama, participa y colabora en cuanto amante. De nuevo habría que decir que esa ultrasensación-convicción se estaría agitando en el vacío, descolgada y sin sentido, si con ella se pretendiera atribuir al hombre, por apasionado y heroico amante que fuese, una facultad rigurosamente creadora, un poder de sacar de la nada al ser.

Fue Dios quien, en el acto de la creación, anticipándose a todo amor humano imaginable, dijo: «Yo quiero que seas; es bueno, "muy bueno" que existas» (Gen 1, 31). Es Dios quien ha introducido en todo lo que los hombres pueden amar o afirmar, juntamente con el ser, el ser bueno; quien regaló todo lo que puede ser digno de amor y de aprobación³⁴. Por tanto, en virtud de su misma naturaleza y de una forma irreversible, el amor humano no puede ser más que *reproducción*, una especie de repetición de ese amor de Dios, creador de la más perfecta manera y en su propio sentido. Tal vez el amante, en ese estadio previo a toda reflexión, entiende esto de alguna forma. ¿Cómo se explica si no que ya en la primerísima conmoción amorosa haya un componente de gratitud? Habría que pensar un poco más sobre este fenómeno. Porque dar las gracias es siempre una respuesta, la vivencia de quedar uno como vuelto de cara a algo que acaba de descubrir, frente a algo que estaba ahí antes de que él lo viera; claro que en una especie de misteriosa armonía cósmica que sobrepasa los paradigmas de una experiencia conmensurable.

Ahora bien, a este sí tiene que seguir el *pero*: «sí, pero...». Sí, es cierto que todo amor humano es *reproducción*, renovación de la

³³ Georg SIMMEL, *Fragmente und Aussätze* (Munich, 1923), 24.

³⁴ *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*, 1, 20, 2.

original y positiva afirmación creadora divina, en virtud de la cual ha recibido a la vez existencia y bondad todo lo que existe, y, por tanto, esa persona concreta que nosotros amamos. *Pero* lo cierto es que si el amor humano es *verdad*, si se acierta con el milagro, hay en él *algo más* que una simple repetición, más que una imitación de lo que Dios hizo entonces: aun siendo una reproducción, es también una continuación, un perfeccionamiento de lo que se empezó en la creación.

Confirmación en el ser por el amor

¿Es que acaso no existe la persona —podría preguntarse— al margen completamente de que un amante la encuentre o no maravillosa, que esté de acuerdo o entusiasmado con ella? ¿Se consigue de verdad algo con decir: «Qué maravilla que tú existas»? Con estas preguntas, traídas de la más fría sensatez en son de escepticismo, es evidente que se está interrogando, en el fondo, si el amor «hace» algo de verdad en el total de la existencia; se intenta con ellas saber cuál es su función y si tiene alguna en el terreno del ser. Es exactamente el planteamiento del caso concreto que ahora reclama nuestra atención. Para contestar no basta analizar la intencionalidad del amante ni lo que en esa inclinación hay «propiamente» como pensado o querido por el que ama. En esto podríamos estar de acuerdo. Será preciso que nos traslademos a la otra orilla, es decir, hay que considerar el problema desde el punto en que está situada la persona a quien sobreviene el amor del otro. ¿Qué significa, visto con serenidad, para una persona el que otra la mire y le diga, a la vez que lo siente y lo «vive»: «Maravilloso que tú estés en el mundo»?

En este momento quiero, en primer lugar, conceder la palabra

a Jean-Paul Sartre, un autor del que se habría esperado una respuesta radicalmente opuesta a la que nos da. Dentro de su «teoría» sistemáticamente desarrollada, toda persona es en principio para otra un extraño que, con solo verla, amenaza con robarle el mundo; un verdugo potencial. Por fortuna, contra esas tesis fríamente forjadas en el cerebro, se impone una y otra vez el poeta Sartre, o simplemente el genial observador y narrador de la realidad humana. Y este último, completamente de espaldas a su propia filosofía, es el que dice cosas como éstas: «Este es el núcleo de la alegría del amor: que en él sentimos justificado nuestro ser»¹. Como podrá apreciarse, lo que dice no está tan lejos de aquellas ideas de «justificación de la existencia» y «concesión del derecho a vivir», sólo que ahora no se mira desde el punto de vista del amante, sino de la persona amada. Por lo que se ve, no nos basta con existir simplemente, lo que interesa es la confirmación en el ser: «es bueno que tú existas; ¡qué maravilla el que estés aquí!». Con estas palabras: lo que necesitamos, además de existir, es ser amados por otra persona. Un fenómeno sorprendente, si se para uno a reflexionar. El haber sido creado por Dios parece ahora que de verdad no basta; se precisa la continuación, la consumación... por la fuerza creadora del amor humano.

Y por muy sorprendente que parezca, esta realidad está confirmada por la más elemental experiencia, por lo que cada día experimenta y vive cada una de esas personas. Se oye decir: esa persona «florece» cuando se siente querida. Sólo en ese momento parece que está en su propio ser, empieza para él una nueva vida, y otras expresiones análogas. Para el niño, y si pensamos, sobre todo, en el que todavía está por nacer, el ser amado por su madre es rigurosamente la condición indispensable de su crecimiento. Y no es preciso siquiera que este amor maternal se «materialice» forzosamente en determinados comportamientos de signo benéfico; lo importante es siempre aquella inclinación y entrega que brota del centro existencial y vital mismo de la madre amante; podemos tranquilamente decirlo:

¹ «C'est là le fond de la joie d'amour...: nous sentir justifiés d'exister.» *L'Être et le Néant* (18 ed. París, 1949), 439.

la que sale del corazón y que se dirige también literalmente al corazón del niño: eso que suele llamarse «amor» verdadero.

Conocidas son, al menos hasta cierto punto, las observaciones realizadas por René Spitz², el cual se ha ocupado de estudiar casos de niños que nacieron en prisión, por tanto, en condiciones materiales no precisamente confortables y que fueron criados por sus madres entre rejas, y también, por otra parte, niños que reciben los cuidados alejados de sus madres, aunque en asilos para recién nacidos, y niños lactantes en medio de unas condiciones higiénicas insuperables, con unas instalaciones de ensueño como sólo las puede inventar la fantasía americana, rodeados, además, de esas muchachas especialmente formadas para la función educadora y protectora. El resultado de la comparación entre unos y otros niños es asombrosa, pero en el fondo no debería sorprender; por lo que se refiere a mortalidad, proclividad a las distintas patologías y a la neurosis, los niños nacidos en la prisión resultaron mejor protegidos que los otros. Y esto no quiere decir que las jóvenes encargadas de esa delicada tarea la realizaran con una «fría objetividad» o mera dedicación rutinaria.

No es eso. Lo que ocurre es que, por lo visto, no es suficiente ser bien alimentado, no tener frío, tener un techo protector y todo lo demás que se necesita para que la vida sea posible. Todo esto lo tenían aquellos niños de los jardines de infancia en proporciones sobradas. La «leche» la recibían también en cantidades más que suficientes; pero lo que les faltaba era la «miel». Esta alusión a la metáfora de la Biblia, en que se dice de «la tierra prometida que mana leche y miel» (Ex 3, 8), se encuentra en un libro pequeño, pero magistral, de Erich Fromm, un sociólogo y psicólogo alemán emigrado a Norteamérica, titulado «El arte de amar»³, que ha sido un enorme éxito editorial, debido posiblemente a un malentendido fomentado por una equivocada propaganda⁴ de la casa editora. Dice allí Erich

² *Hospitalism, en The Psychoanalytic study of the child*, I (Londres, 1945).

³ *The Art of Loving* (Nueva York, 1952).

⁴ El texto de la portada de la ed. americana de bolsillo (Bantam-Books, Nueva York) habla de «the world-famous psychoanalyst's daring prescription for love».

Fromm⁵ que con la expresión «leche» quiere darse a entender todo aquello que se necesita para cubrir las necesidades perentorias de la existencia; en cambio, cuando se habla de la «miel» se está pensando en el símbolo de la dulzura de la vida y de la felicidad. Y esto es lo que nos dan cuando alguien nos dice «¡Qué maravilla que estés en el mundo!», algo que los niños del jardín de infancia americano no escucharon, por lo visto, jamás.

Si bien —continúa diciendo Erich Fromm⁶— pueden perfectamente distinguirse, no sólo entre los niños, sino entre toda clase de seres humanos sin excepción, aquellos que solamente recibieron «miel» de los que, además de la «miel», tuvieron la «leche».

Cuando se piensa esto, se da uno cuenta de que la idea de una «capacidad creadora» del amor humano ha adquirido de pronto un sentido nuevo y más hondo. Realmente, en el amor se sigue produciendo esa acción creativa divina y se la lleva a su consumación, hasta tal punto que sólo así se comprende el que una persona que analice conscientemente el amor pueda decir: «Te necesito para ser yo mismo... Amándome me haces poseerme a mí mismo: tú me haces ser»⁷; *what being-loved makes being do is precisely: be*, «lo que para un ser significa ser amado es precisamente esto: ser»⁸.

Naturalmente, ya sabemos que todo esto son formulaciones de una recóndita realidad que pueden ser mal entendidas y que, además, son falsas si se las toma en su sentido «absoluto». Pero lo que con toda razón expresa en su conjunto es que sólo por la «configuración en el amor»⁹ que viene de otro consigue el ser humano existir del todo, sentirse en el mundo arropado dentro de su verdad. Y, sobre todo, la capacidad misma de amar, en la cual recibe la humana existencia su más alta sublimación, supone experimentar en sí la vivencia de ser amado por otro.

⁵ O. C., 41 ss.

⁶ O. C., 42.

⁷ Robert O. JOHANN, *Building the Human* (Nueva York, 1968), 161.

⁸ Frederick D. WILHELMSEN, *The Metaphysics of Love*, Nueva York, 1962, 139. (*La metafísica del amor*, Madrid, Rialp, 1964).

⁹ También el joven Karl MARX usa literalmente este mismo giro. Véase *Karl Marx, Texte zu Methode und Praxis* (Clásicos de Rowohlt, Hamburgo, 1968), 180.

Saberse querido y confianza radical

También el libro de Erich Fromm habla de la creación del hombre por Dios con ese glorioso desenfado al que, por lo visto, no se siente animado el pensamiento europeo si no es al contacto con la atmósfera intelectual del continente americano. Allí nos cuenta que, según la narración bíblica, Dios no se contentó con traer mundo y hombre a la existencia, también les dio a uno y a otro, tras la «leche», la «miel»; es decir, tras haberlos hecho, los «confirmó» en su existencia. Sólo entonces dijo aquellas palabras: «Bien, muy bien está»¹⁰. Y uno se pone a pensar que no debe ser tan poco importante para el hombre que arrastra su existencia sobre el mundo el que tenga la posibilidad de sentirse «aprobado», consentido y confirmado de una forma absoluta, como es la que sale de Dios.

Claro que para esto es preciso que uno sea capaz de sentirse a sí mismo y al mundo como *criatura*. Aquí no vamos a discutir ahora si ha de ser una sensación o visión que uno fundamenta únicamente por la fe o si se trata de una actitud básica que unos argumentos de razón hacen creíble o, al menos, aceptable. En todo caso, esa convicción de que el ser es creado, cuando no se lleva en la cabeza como un teorema abstracto, sino que se siente con la trágica enjundia que le corresponde, no puede aplicarse sólo a un «sector» determinado de la experiencia, como sería el que está fertilizado por una actitud religiosa. Cuando eso se piensa y se lleva hasta el final, penetra exhaustivamente todo lo que es sensación de vida y de existencia. Todo lo real, cosas, personas y yo mismo, se me presenta entonces no sólo como algo pensado, como idea o proyecto acabado sobre el que se ciernen designios o aguardan finalidades, ya sabemos con qué ira protesta contra esto Jean-Paul Sartre¹¹, sino que tengo que aceptar de buen o mal grado que toda realidad, incluido yo mismo, ha de entenderse como creadoramente querido y afirmado, como lo que existe únicamente por virtud de este ser, afirmado y amado.

¹⁰ *The Art of Loving*, 41.

¹¹ Véase *L'existentialisme est un humanisme*, 21 ss.

Y solamente dentro de este contexto manifiesta todo su vigor, dicho sea de paso, aquella frase de «*omne ens est bonum*», que habla de la bondad ontológica de todo lo que tiene ser y que, poco a poco, ha ido degradándose hasta convertirse en una frase estéril de cualquier manual de introducción a la filosofía. Y cuando San Agustín dice en el último capítulo de sus *Confesiones* que «vemos las cosas porque existen, pero ellas son porque tú las ves»¹², habrá de interpretarse la forma análoga: porque Dios quiere y afirma las cosas, el hombre y la totalidad del mundo, y sólo por eso son buenas, es decir, dignas de amor y de aceptación también para nosotros.

Peró con todo esto nos hemos vuelto a subir a la abstracción y a los universales. Volvamos a preguntarnos, en lugar de por esa concepción universal que implica la naturaleza creativa del mundo, por lo que pueda significar la experiencia concreta de sentirse uno mismo «aprobado» y afirmado por el Creador; pues de lo que se trata es de la experiencia vital. Lo mismo que en el ejemplo que nos cuenta René Spitz, el amor de las madres hacia los niños no les serviría para nada en absoluto, por muy dentro del corazón que saliese, si ellos no lo *superan*, si de alguna forma no les afectase la afirmación creadora de Dios, que es un hecho, tampoco tocaría ni transformaría la vida del hombre si él no la «realizase» por la fe, es decir, si no quisiera aceptarla, lo cual es la única forma de que esa verdad se convierta en una parte de nuestro tesoro vital.

Como contrapunto podría colocarse al lado de esta concepción la siniestra forma de entender el mundo que propagó Spinoza, para el cual, «propiamente hablando, Dios no ama a nadie»¹³. Aquí se revela y se percibe lo inaudito de una negación integral, a la vez que sirve de fondo para que más se destaque ese hecho de que el existir sólo es ser amado por el Creador. Lo que esta realidad puede llegar a significar para la situación del hombre sobre el mundo se halla expresado de una manera arcaicamente festiva, pero emocionante, en

¹² Libro 13, cap. 38.

¹³ *Deus proprie loquendo neminem amat*, «Ethica», V, propos. 17, corollarium.

un libro de un autor que apenas se dio a conocer; «si Dios me ama porque existo, luego soy insustituible en el mundo»¹⁴.

A mí, personalmente, me parece incontrovertible que no hay mejor forma de que el hombre sienta pisar terreno firme, aun en las misteriosas estancias de su conciencia, que vivir esa convicción. Y cuando se da esta radical confianza, por cuya gracia y virtud se es capaz de vivir como un «simple» en el sentido bíblico¹⁵; es decir, en definitiva, sin problemas (y al escribir esto pienso en la joven Chantal, que nos describe la novela de Georges Bernanos *La alegría*); el fondo donde esa actitud se enraiza no es otro que la seguridad de ser amado de una forma tan insuperablemente eficaz y verdadera. Recuerdo la frase de un gran conocedor de los hombres y gran maestro de la espiritualidad: «La sencillez, eso que el Nuevo Testamento llama *simplicitas*, no es en el fondo otra cosa que la confianza en el amor»¹⁶. Y contra esa «pérdida de la identidad», de que tanto se habla hoy, yo me pregunto si no será verdad que no hay otra medicina más eficaz que esa vivencia, que sólo se tiene, desde luego, por la fe que está uno viviendo de ese irreversible, creacional sentirse amado por Dios. En todo caso, comparado con la absoluta estabilidad de este fundamento, el tan aireado «terreno firme de las realidades» me parece francamente un firme demasiado débil.

Pro hay en el hombre una tendencia a defenderse contra ese amor creador que, sin sernos debido ni merecido por nuestra parte, está obrando en nosotros la existencia¹⁷. Lo que se dice debido, no lo es nunca el amor. No se puede ni merecer ni exigir; siempre es puro regalo. Es, como advertimos ya en el prólogo a este estudio, don primordial que hace posibles todas las demás donaciones. Pero parece como si hubiese en el hombre una repugnancia a dejarse regalar. Todos conocemos y estamos familiarizados con la famosa frase:

¹⁴ Ladislaus GRÜNHUT, *Eros und Agape. Eine metaphysischreligionsphilosophische Untersuchung* (Leipzig, 1931), 20.

¹⁵ Mt 6, 22.

¹⁶ Se trata del jesuita Stanislaus Graf von Dunin-Borkowski (1864-1934), conocido sobre todo por su obra sobre Spinoza en varios volúmenes (Münster, 1910-1936).

¹⁷ J.-P. SARTRE, por ejemplo, dice que la idea de que Dios «determinase el ser Adán» es incompatible con la libertad humana. *L'Être et le Néant*, 622.

«No quiero nada regalado». Y esta actitud está peligrosa y siniestramente tocándose con aquella otra: no quiero ser «amado». No faltan motivos para sentir esa infausta cercanía. Nietzsche hizo una agudísima observación cuando dijo que los «hombres ambiciosos», es decir, aquellos a quienes únicamente interesa ser importantes, «son rebeldes al amor, no se dejan querer»¹⁸. Y S. C. Lewis afirma que lo que nosotros necesitamos es el amor no merecido, pero que ésta es precisamente la clase de amor que no deseamos. «Queremos ser amados por nuestra inteligencia, por nuestra belleza, por nuestra liberalidad, simpatía o excelencia de dotes»¹⁹. Y, sin embargo, el amor creador del «Primer Amante», como Dante lo llama, no encuentra en nosotros nada en absoluto de todo eso; como imaginable término sobre el que habría de recaer su amor no hay más que la ausencia total de todo: *la nada*. Es cierto que también C. S. Lewis habla del extraño fenómeno del amor «sin motivo alguno» (sin motivo real, aparente o supuesto) entre los hombres. Y dice que es una cosa conocida que hombres de malsana interioridad posiblemente afirman amar a otros con esa clase de amor, que, además, llaman cristiano, porque saben que de esa forma lo hieren.

«Decir a una persona que se está prestando a reanudar una buena relación, una amistad o un amor erótico: te perdono como cristiano, no es otra cosa que una forma de continuar la desavenencia. Naturalmente que mienten los que así hablan; pero no se llegaría a inventar una cosa así para ofender si no fuera cierto que sería ofensivo de ser verdad»²⁰.

La vergüenza de sentirse amado

Pero aunque la inclinación amorosa, ya se trate del amor absoluto y creador de Dios, o del de una persona amante, del que aquí nos queremos ocupar preferentemente, sea recibida con sinceridad y aceptada con gratitud, tiene lugar en la persona que lo recibe algo

¹⁸ *Menschliches, Allzumenschliches*, núm. 603.

¹⁹ C. S. LEWIS, *The four loves*, 150.

²⁰ L. C.

más que el aliento y la confirmación en la propia existencia. Se da algo así como un sonrojo: cuando una persona se siente amada experimenta vergüenza. Platón fue el primero que se refirió a este curioso fenómeno. En su *Symposion*²¹ hace hablar al joven Fedro, apasionadamente poseído por la fuerza de Eros, y resulta que los amantes se avergüenzan, uno en presencia de otro, sólo por creer hacer algo deshonesto. Pero, ¿no se avergüenzan más bien porque al amarse lo hacen mejor de lo que realmente es? Esto no se excluye, pero en sí es más complicado de lo que parece.

Ante todo debe quedar claro que en este caso se trata de un suceso positivo y alentador. Existe también la producción de una vergüenza destructiva y negativa por la que se hace sentir a la otra parte lo mal que su real constitución concuerda con la opinión que de él se tiene o se tenía. Pero como en este caso se tiende únicamente a poner en ridículo, la vergüenza sentida es infecunda; bloquea al afectado en lugar de abrirle caminos. Por lo demás, me parece, al menos en cierto sentido, digno de tenerse en cuenta el hecho de que esa forma de proceder, convertida en rutina en los momentos publicitarios, de la que se toma noticia con picante interés y que incluso ya se da como algo normal, que consiste en entregar a una persona a la irrisión y vergüenza públicas, haya sido considerada en la ética occidental como el pecado de detracción por el que a otro se le desposee de algo a lo que tiene derecho²².

La vergüenza positiva y fértil, que es la que nos sobreviene en la vivencia de sentirnos amados, y sólo en este caso, tiene algo que ver con la naturaleza anticipativa del verdadero amor. El amante es un ser que afirma y da por bueno lo que existe. Pero esta aprobación que se tributa a la persona amada no es un asentimiento indiferenciado a lo meramente fáctico. La persona que se siente amada sabe muy bien que esa amante afirmación que se le rinde no puede ser verdad. Y precisamente ahí radica el desconcierto producido y la verdadera causa de la vergüenza. Una persona que se juzgue a sí misma sin ilusiones sabe perfectamente que no es cierto eso que el

²¹ *Symposion*, 178 d-179 a.

²² Véase 2-2, 75, 1; 75 1 ad 3.

amante no se cansa de repetir: ¡qué maravilloso es que existas!, ¡qué maravilloso es que existas!, ¡qué maravilloso saber que estás ahí!; ¡te quiero! Y el otro piensa: quizá se dicen cosas malas de mí y no del todo sin razón; y de pronto viene éste, y porque me quiere, me mira fijo a los ojos y me dice: ¡te conozco demasiado bien; tú no puedes haber hecho eso! En las *Sentencias morales*, del duque de La Rochefoucauld, hay una frase maliciosa que dice: «Por mucho que nos alaben, no se nos dice nada nuevo». Eso es precisamente lo que ocurre con los amantes. Por más alabanzas que se les diga de la persona amada, no se les cuenta nada nuevo. Pero el amado sabe muy bien que todo eso no es verdad: él no es, ni mucho menos, maravilloso.

Pero esto es sólo una cara de la moneda. La otra es que, aunque la alabanza del amado quizá no corresponda al verdadero estado de las cosas, tampoco tiene forzosamente que ser falsa. Ahora bien, para que esto se dé hay que contar con varios supuestos²³. El primero es que esté hablando un amante de verdad, y no se trate del grito de un animal en celo. El segundo, que el amante sea capaz de percibir en el otro lo que está diciendo de él y de entender el signo natural que esa proyectada maravilla tiene en la persona amada. Nicolai Hartmann dice en su *Ética*²⁴: «... la persona amada que se siente halagada hasta ese extremo se da cuenta de que realmente no se la desconoce; al contrario, ve que se la conoce en un sentido eminente y se la fuerza a ser como el otro la ve». Pero el que esa persona se sienta realmente «forzada» a ello y, como N. Hartmann sigue diciendo²⁵, eso la haga «elevarse sobre sí misma» depende ya, idealismos aparte, de otro supuesto, es decir, de que el que se siente amado acepte

²³ *Ubi amor, ibi oculus*. Esta frase de Ricardo de San Víctor (*Benjamín Minor*, cap. 13), es citada también por Santo Tomás, por ejemplo, en *Comentario a las Sentencias* (3 d. 35, 1, 2, 1).

²⁴ Nicolai HARTMANN, *Ethik* (3 ed., Berlín, 1949), 538.

²⁵ L. C.: También Franz von Baader habla de «esa natural fantasmagoría en que los amantes se ven más bellos, más amables, más perfectos y mejores de lo que son»; pero añade con mucho realismo que los amantes deberían tomar estos encantos «... sólo como una llamada que los anima». *Sätze der erotischen Philosophie* (1828). Editado de nuevo con el mismo título, por G. K. Kaltenbrunner (Colección Insel, Francfort, 1966), 109.

ese amor que lo avergüenza y lo solicita y lo corresponda. Entonces es cuando sabe por primera vez que podría ser y sería de hecho toda esa maravilla que le dicen, que podría verificar y hacer bueno en sí mismo ese peculiar estilo de hacerle justicia, esa delicadeza y esa valentía, si consiguiese hacer realidad en su propia persona ese ilusionado y oculto diseño de sublimidad que el amante, a través de todas las deficiencias empíricas, ha sabido descubrir con su amorosa mirada.

El beneplácito divino

Es curioso observar que el ser amado, dicho más exactamente, el dejarse querer, tiene en la actualidad muy mala prensa. También sobre esto quisiéramos decir una palabra. Y creo que en este fenómeno social, que tienen muchas caras, como todo lo que se relaciona con el tema del amor, se esconde algo muy difícil de descifrar, pero que hay que procurar sacar a la luz porque es muy importante. Nietzsche calificó como «la más grande pretensión» el querer ser amado²⁶. En la literatura del psicoanálisis se hace notar²⁷, pero con nota muy negativa, que la mayoría de las personas entienden el asunto del amor más como un ser amado que como amar ellos mismos. Hasta el «Sr. Keuner», de las historias de Berthold Brecht, se sale diciendo: «Amor es el deseo de dar, no de recibir», mientras que el deseo, al menos «el deseo desmedido de ser amado, tiene poco que ver con el verdadero amor»²⁸.

Todo esto suena bien, parece plausible de primera impresión. Y es cierto que contiene una buena porción de verdad, siempre y cuando se aplique a las relaciones interhumanas. Platón, por su parte, invita a reflexionar sobre otra dimensión nueva del fenómeno cuando dice que el amante es algo «más divino» que el amado²⁹. La idea que se encierra en esta frase podría entenderse de diferentes maneras; entre otras, de la siguiente: sería preciso ser Dios para ser capaz de sólo

²⁶ *Menschliches, Allzumenschliches*, I, núm. 523.

²⁷ FROMM, *The Art of Loving*, 1.

²⁸ O. C. (ed. Suhrkamp, Francfort, 1967), vol. XII, 407.

²⁹ *Symposion*, 180 b.

amar y no necesitar ser amado; es privilegio divino el ser siempre más amante que amado. Nosotros, los mortales, no podemos jamás amar a Dios tanto como El nos ama; pero, sobre todo, en la relación con Dios le toca al hombre más ser amado que amar él mismo. Y si se tiene en cuenta esto último, puede uno preguntarse si ese descrédito sobre el que se deja querer no será uno de los cientos de máscaras con que los que lo han desacreditado cubren su vanagloria de querer ser un poco como Dios, al igual que en muchas otras cosas.

Y llegados a este punto podemos ya recordar aquellas frases de Freud en las que se habla de «la parte que tiene el amor en el nacimiento de la conciencia»³⁰ y del «mal» realizado, a causa de lo cual estamos «amenazados con la pérdida del amor»³¹. Freud dice que en todo «sentimiento de culpabilidad» está en juego el «miedo de perder el amor»³²; el miedo de no ser ya amado por ese poder supremo³³. ¿Por qué «supremo poder»? Al intentar dar una respuesta a esta pregunta se le escapa a Freud la gran ocasión que se le había presentado al plantear tan bien la cuestión; ya que entiende ese «supremo poder» como «el padre mítico de las edades primitivas»³⁴, el cual, proyectado en la conciencia individual y colectiva vía complejo de Edipo, produce, como su Super-Ego, tanto el miedo como el sentimiento de culpa; una reacción que, según las propias teorías de Freud, es naturalmente ciega e irracional, de la que hay que librarse mediante una reinstauración de la conciencia y el psicoanálisis.

Lo que con eso se pretende es evidente: emancipación de la dependencia de la ilusión de querer ser amados y, con ello, del miedo de perder el amor. Claro que no se niega lo que con las mismas investigaciones de Freud quedó demostrado: que, por ejemplo, el conflicto en la relación con el padre tiene una enorme importancia para el desarrollo anímico, para la formación de la conciencia, para el nacimiento y la proliferación neurótica de sentimientos de culpabilidad. Pero, ¿de verdad que ésta es la explicación definitiva y última

³⁰ O. C., vol. XIV, 492.

³¹ O. C., 484.

³² O. C., 487.

³³ O. C., 486.

³⁴ O. C., 489 ss.

de la vivencia interior del sentirse culpable? ¿Qué ocurriría si nuestra existencia fuera realmente algo idéntico con el desear ser querido y amado no por la figura ancestral y primitiva de un padre imaginario, sino por alguien absolutamente real y supremo, por ejemplo el Creador mismo? ¿Y cómo lo explicaría Freud si en el fondo ese sentirse culpable («pecado») fuera realmente, por lo que de nuestra parte supone, un defecto del ser, resistencia contra aquel creativo ser querido y amado, en el que literalmente consiste nuestra existencia? ¿No habría cambiado entonces totalmente el planteamiento freudiano, mientras todo lo que él dijo con genial intuición, tanto sobre la parte que el amor, es decir, el nuestro, tiene en el nacimiento de la conciencia y sobre el miedo de perder el amor, recibe un sentido terriblemente real, aunque distinto?

Como consecuencia de tales pensamientos, las expresiones cristianas, tan manejadas y tan superficialmente entendidas como aquellas de «vida agradable a los ojos de Dios», reciben de pronto, o quizá por primera vez cuando se entienden en ese contexto, algo así como un colorido realista. Nos movemos ahora mismo sobre un terreno en que las palabras corren peligro de perder no sólo su esplendor significativo y su fuerza iluminadora, sino su misma sustancia como vehículos de la expresión. Por un momento se las ve como humo y sonido, y uno no quiere ya ni usarlas en serio. Consiguientemente es preciso que, por unos recursos de funcionamiento lingüístico y manejo dentro de la propia función, se las agite y despierte para que al menos sigan ahí y no desaparezcan o se mueran.

Por consiguiente, querer agradar ¿no equivale exactamente a querer ser amado? La palabra griega *eudokein* sale en los textos bíblicos docenas de veces. Significa «agradarse en...» y, considerada en su pura significación semántica, es «la que con más vigor contiene ese aspecto de sensitiva moción amorosa que hay en el que elige, cuando se trata de emplear un vocablo que exprese el acto de elegir por preferencia» (así, el *Diccionario Teológico*, de Kittel, sobre el Nuevo Testamento³⁵). En todo caso vuelve a mostrarse aquí que los conceptos existenciales fundamentales, como el amor, ser amado, cul-

³⁵ Vol. II, 738.

pabilidad, pérdida del amor, conciencia y deseo de agradar a Dios residen muy cerca uno de otro.

Al mismo género de significación pertenece el término *gloria*, que los antiguos definen como *clara cum laude notitia*³⁶, es decir, como el esplendor resultante de ser públicamente reconocido y aceptado por Dios mismo.

Resulta, desde luego, un poco azaroso, y hasta produce confusión, ver las cosas descritas así, con tanta candidez. Pero esa confusión ataca realmente mucho más hondo de lo que cabía esperar. Cuando nosotros somos llamados a entender la «gloria» como suprema plenitud de la propia existencia, como la consumación en una vida eterna, se nos están diciendo dos cosas: la primera, que confesemos de una vez que en nuestro interior nada hay tan ardientemente deseado como el ser públicamente reconocidos y alabados. Y la segunda, que no sucumbamos a la fascinación de una nerviosa ilusión de autosuficiencia, a esa siniestra actitud de no permitir que se nos regale nada, así como tampoco al infantilismo de exigir que se nos esté constantemente confirmando y aprobando.

Dicho con otras palabras, el concepto de «gloria» y la idea de existencia que en él va incluido nos llama y nos arrastra a que vivamos en una postura cuya más acertada expresión lingüística estaría representada por el vocablo «infancia»; una vida que lleva como final y desenlace el estado de «gloria», es decir, la absolutamente segura e inconfundible corroboración del «Primer Amante», que en ese estado de revelación nos diga «públicamente», o sea, en presencia de todos los seres creados, a la vez que con su palabra lo realiza, que es maravilloso ser lo que somos.

³⁶ SAN AGUSTÍN, *Contra Maximinum*, 2, 13. Migne, PL, 42, 770; igualmente, 40, 22.

IV. LA DIFICULTAD DE AMAR

Amor y enojo. Disculpar y perdonar

Por el solo hecho de que en la inclinación amorosa, a pesar de ser una confirmación que se da al amado en su propia existencia, pueda también haber algo de vergonzoso, es decir, este contenido de la sensación amorosa que se nos antoja paradójico, al menos a primera vista, no quiere decir que el amor sea aceptación sin reservas de todo lo que la persona amada piensa o hace en la realidad. De ahí que el amor no sea idéntico con el deseo de que el amado se sienta cómodo siempre y por encima de todo y que esté lejos de todo dolor bajo cualquier circunstancia. «La bondad incondicional, que todo lo sufre menos que sufra el amado»¹, no tiene nada que ver con el amor. San Agustín trató este aspecto desde distintos ángulos: «él amor hiere, el sentimiento inauténtico habla para agradar el paladar del otro»²; «el amigo se irrita mientras sigue amando, el disimulado enemigo adula mientras odia»³. Ningún buen amante puede consentir que la

¹ C. S. LEWIS, *Über den Schmerz* (traducido por Hildegard y Josef Pieper, Friburgo, 1966), 45.

² *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 7, 8; Migne, PL., 35, 2033.

³ *Sermones de tempore*, 49, 4; Migne, PL., 38, 322.

persona amada prefiera lo cómodo a lo bueno. El que ama a los jóvenes será incapaz de compartir esa alegría que ellos parecen sentir, en aliviar, por así decirlo, la pesada carga del camino y en desprenderse de la escasa ración que van a necesitar cuando la situación se ponga crítica.

Podría argüirse: ¿acaso no consiste el verdadero amor en querer a una persona tal cual es y aceptarla con todas sus debilidades y defectos? ¿Qué puede significar si no, en definitiva, eso de afirmar: «es maravilloso que existas, que estés en el mundo»? Sobre esto me gustaría invitar a pensar que el «existir» no significa simplemente un estático subsistir, sino la presencia dentro de una corriente en marcha y seguir en ella. Evidentemente, para el amante se trata de seguir lo bueno, que marche bien y adelante. ¿Y qué pasa con las debilidades y defectos? ¿Es que no pertenecen a la propia existencia concreta?

Para poder contestar a esto de forma correcta convendría distinguir entre «debilidad» y «culpabilidad». «Soy, por ejemplo, duro de comprensión, apresurado en los juicios, inclinado a la ira injustificada, tienes que aceptarme como soy». Una cosa *así*, pienso yo, podría decirse a aquel que me ama y quizá no sin razón; de él podría esperarse algo parecido, eso quiere decir que tienes que quererme a *pesar* de mis debilidades, no que ames estas flaquezas. Frente a esta postura, ¿no significaría algo diametralmente opuesto al decirle, por ejemplo: «Soy injusto, no admito los hechos, soy dominante, y si tú me quieres, tienes forzosamente que tomarme tal y como soy en todo eso». ¿Acaso no excluye el verdadero amor este conformarse con ello y aprobarlo todo? ¿O quizá es aquí precisamente donde ese amor demuestra que es bueno?

Aquí viene a cuento la distinción entre dos formas diferentes de aceptar una cosa que es mala, de las cuales una es propia del amante, pero la otra no. Quiero decir la distinción entre negar la culpa y perdonar.

Todos sabemos que en la forma corriente de manejar estas dos expresiones no se delimitan bien las áreas significativas de cada una. Pero la distinción conceptual que las deslinda es fundamental. Por

exonerar de culpa vamos a entender aquí el quitar importancia a lo malo, por ejemplo, cuando doy por bueno lo que no lo es; ignoro el mal, no me importa, soy ante él indiferente y no me preocupo mayormente de ello. Ahora bien, en el buen sentimiento amoroso hay pocas cosas de éstas, si es que en absoluto hay alguna, que el amante pueda disculpar; mientras que «perdonar», podrá perdonarlo todo. El perdón es incluso un acto fundamental del amor. Pero, ¿qué quiere decir más exactamente el perdonar? En ningún caso, dejar pasar lo que es malo, no darle importancia, como si hubiera sido cometido sin advertirlo. Sólo se puede perdonar lo que se entiende como malo y cuyo lado sombrío no se ignora. Por otra parte, ésta es la única forma de tomar en serio la personalidad del otro. Quiere decir que no lo considero como una especie de artefacto mecánico en que puede haber fallos y averías, sino que lo veo como un alguien sujeto de acciones humanas. Por otra parte, el perdón supone que el perdonado condena lo que ha hecho («se arrepiente») y que, por añadidura, encaja positivamente el perdón que se le da. Si estuviese dispuesto a perdonar a una persona a pesar de que no rectifica el juicio sobre la maldad o no desea por ella ser perdonado, estaría tomándolo como irresponsable en el más propio sentido de la palabra. Además, uno sólo puede perdonar lo que contra él personalmente se ha hecho, supuesto que tomemos las cosas con exactitud. Pero, según indicamos arriba, el lenguaje corriente no es preciso ni exigente en estas distinciones; lo que no quiere decir que no sea una forma legítima y con sentido de manejar las palabras.

Tomemos el ejemplo de un hombre que, bajo una situación de violenta exposición por circunstancias de la vida, ha salvado su vida o su puesto en la profesión o bien su patrimonio mediante una traición, que puede ser a sus propias convicciones o bien a un amigo. ¿Qué sentido puede tener en la persona que ama a ese hombre el disculparlo o perdonarlo? En el terreno de los hechos, las posibilidades son innumerables. Quizá el propio autor se está mintiendo a sí mismo, quizá tiene «su» explicación, le da otro sentido al incidente y se cree sin culpa o, al menos, que puede ser disculpado. El confirmarlo en esta actitud no sería amor, sino más bien complicidad.

El verdadero amante no se prestará a dejar a la persona amada en este engaño de sí misma. Habrá de tener necesariamente el deseo de liberarla de la mentira, con lo que todavía no queda dicho cuál será la forma de conseguirlo, ni tampoco si en realidad habría que hacerlo. En todo caso, lo que no puede hacer un amor verdadero es aceptar lo malo: aquí no «disculpa» nada en absoluto. También sería imaginable, como es natural, que aquella persona reconociera, lejos de pretender en absoluto quitarle importancia, lo imperdonable de su acción y se sintiera tremendamente desgraciada por no quedarle ya posibilidad de repararla.

Su mujer, por ejemplo, que con amor comparte ese dolor, nunca podrá, en cambio, desear que lo ocurrido le fuese indiferente. Y aunque la injusticia no se ha cometido contra ella misma, precisamente porque lo ve sufrir y lo ama podría ofrecerle algo así como una especie de perdón, aunque, visto desde fuera, ese acto de perdón en ella apenas se distinguiría quizá de lo que hemos llamado exoneración de culpa, cuando la oye, por ejemplo, decir: «Déjalo estar, no pienses más en ello».

Por tanto, sigue siendo cierto que el «amar a una persona» no quiere decir desearle que viva sin aflicción, sino que realmente esté en el bien y en la verdad. Visto así, la famosa expresión que tantas veces se encuentra uno en las éticas occidentales: «el amor es implacable», pierde un poco su supuesta extraña significación. Hay que tener en cuenta, desde luego, que nadie puede trazar una raya definitiva que divida para todos los casos la inexorabilidad del amor de la inflexibilidad carente de amor, y que en los casos concretos será difícil, casi imposible, distinguir entre eximir de culpa y perdonar, lo mismo que entre debilidad y pecado.

En todo caso podría aclararse esto si pudiéramos sacar de un ejemplo extremo nuestra propia contestación a la pregunta de en qué consiste amar verdaderamente a una persona. Para ello no será preciso que construyamos un caso artificial o violentemos nuestra imaginación. Una persona amada está en el trance de dar testimonio de su fe derramando la propia sangre. La situación es fácil de reconstruir, sea que pensemos en las madres de aquellos jóvenes cristianos en

presencia del procónsul romano o en la esposa de un inocente perseguido por los tribunales populares de los regímenes actuales del terror. Naturalmente que estas madres o esposas no quieren perder a sus seres amados. Claro que están aterradas al pensar lo que les puede suceder, y están deseando con todas las fuerzas de su corazón que suceda un milagro para que se vean liberados del apuro y vuelvan a su lado. Pero, ¿podrían estas mujeres, apoyándose en su amor, desear completamente en serio que la persona querida aproveche una ocasión que se presenta o alguien les ofrece para librarse del peligro por medio de una traición o el deshonor? El planteamiento del caso no pretende discutir en una situación concreta los criterios de moralidad y mucho menos dilucidar la forma en que uno mismo se comportaría de hallarse, de hecho, en tal situación. Se trata únicamente de aclarar qué significa, en un caso extremo, según nuestra opinión, el desear que a la persona querida no le suceda ningún mal. Es decir, quisiéramos saber qué significa en ese caso el amarla.

Amar y querer bien

He dicho según nuestra opinión, pues, de hecho, la idea que se tiene sobre lo que el amor es en realidad abarca mucho más de lo que de inmediato se experimenta al sentirla. A veces lo notamos expresamente; otras veces, no. Por la naturaleza misma de las cosas, en la postura central, adoptada frente a esta concepción universal, está operando la imagen que se tenga sobre el acontecer general de las cosas en el mundo. Y aun aquel que para sí ha decretado que la existencia humana es un absurdo o la cree situada bajo la maldición de un siniestro destino, no tiene una noción de ese amor universal, cuya ausencia, quejándose o acusando, está comprobando.

Precisamente, cuando se piensa en la infelicidad del mundo, siempre acompañada de negación, de burla o de respeto ante el misterio, brota hermanada alguna idea sobre el amor que, como dice el último verso del poema universal de Dante, «dirige las órbitas de las estrellas y del sol».

Es decir, en cualquiera de esas representaciones hay, inevitable-

mente, una idea de cómo podría ser entendido, por ejemplo, el amor de Dios, «el Amante por excelencia».

Y aunque a nosotros nos gustaría, visto al menos por encima, un «venerable anciano de barbas» que «ve satisfecho que los jóvenes se divierten»⁴, sabemos muy bien que el amor universal de ese Ser, que sólo quiere que a los hombres les vaya y suceda lo mejor posible, no puede ser de esa clase. Ni tampoco nos engañamos por dentro sobre el hecho de que lo que estamos deseando no es *más*, sino *menos* amor, de que «Dios nos hubiera deparado un destino un poco menos glorioso y a la vez un poco más llevadero»⁵. Este deseo de menos amor es un estado de ánimo que tampoco era desconocido para los antiguos, pues ya ellos lo colocaron expresamente entre los siete pecados capitales con el nombre de «acedia» o pereza del corazón, a la que Kierkegaard dio el nombre de «desesperación de la debilidad», entendiéndola como la desesperación del que no tiene valor para querer ser lo que es.

Todo esto quiere decir que, por lo que parece, nunca desapareció completamente del pensamiento humano la idea de que, como dicen los místicos, el amor de Dios puede ser «mil veces más duro y más severo» que su justicia⁶. Y si es cierto realmente que nuestra imagen concreta sobre el amor, sea al amigo, a la amada, al hijo o a la hija, está, de hecho, también inspirada y constituida por esa universal y omnipresente idea del amor en sí, a nadie puede sorprender el que vuelva uno a tropezar en el amor terreno del hombre con esa misma tenaz estructura esencial que enlaza en una unidad deseos presuntuosos y conformación resignada. La sagrada Biblia contiene una afirmación que delata una experiencia por todos conocida: al bastardo se le mimó, al hijo se le castiga⁷.

¿Qué es, en definitiva y visto en su conjunto, lo que nosotros estamos queriendo cuando amamos a alguien? A esto ha contestado ya la

⁴ C. S. LEWIS, *Über den Schmerz*, 39.

⁵ O. C., 42.

⁶ Georges BERNANOS, *La alegría* (2 ed., Colonia-Olten, 1953), 46.

⁷ «Pero si nos alcanzase la corrección..., argumento sería de que erais bastardos y no legítimos», Heb 12, 8.

magna escuela teológica europea: *ut in Deo sit*⁸, le deseamos que Dios sea con él. Sin duda es ésta una contestación tremendamente solemne, que pone en palabras lo más sublime que existe. No obstante, me atrevo a asegurar, si es preciso «bajo juramento», que es eso lo que todos sienten.

Claro que no siempre hay que estar diciendo las cosas «bajo juramento». Estas formas de hablar que agotan los encarecimientos, como exigiendo constantemente de nosotros lo infinitamente elevado y extraordinario, pueden también tener la virtud de hacer desaparecer de la vista real el verdadero núcleo del amor entre los hombres.

Sigue siendo verdad, desde luego, que todo amor dedicado a una persona («¡qué bien que estés en el mundo!») es una reproducción del amor creador de Dios, por cuya «aprobación» todo ser, también ese que es amado por mí, tiene la existencia. Pero mi amor no tendrá que mostrarse precisamente en que yo realice conscientemente, por una actividad mental, esa creación, sino en las cosas diarias más normales de una ayuda eficaz, de mi amabilidad en la gratitud y en el saludo, o también en ciertas reacciones amorosamente destempladas, y, naturalmente, en lo infinitamente difícil y totalmente desapercibido de que habla el Nuevo Testamento⁹: no ser envidioso, ni vanidoso, ni alegrarse de lo injusto, ni guardar rencor, etc.

Por otra parte, no estará de más recordar, de cuando en cuando, que las más corrientes y normales peleas diarias, si por casualidad terminan haciendo lo que en la intrínseca intención de las mismas va conteniendo, van directamente contra la propia idea de creación, verificando auténticamente ese deseo de que el otro no existiera. Me temo que no va a servir de mucho contra lo espantoso de estas interrelaciones de los estados anímicos refugiarse en la excusa de un acto de «desesperación por debilidad», diciendo que es un fenómeno empírico-psicológico o social. Es más bien el verdadero contexto anímico en que tienen lugar tanto el amor como el odio del hombre.

Incluso el hecho de que yo mismo exista, la buena armonía con mi vida personal, la aprobación de mí mismo por el yo, el sentirse

⁸ 2-2, 25, 1.

⁹ 1 Cor 13.

a gusto en el ser, la afirmación de que se refiere a mí como término, sin la que no podría darse el amor hacia otras personas, ese valor para consentirse a sí mismo el existir, cuando el curso normal de las cosas, vital y normalmente inadvertido, está en trance de trágicas conmociones por experiencias extremas y en peligro de resultarnos insoportable, es, en último término, sólo justificable por la referencia a ese inicial y primerísimo acto del Creador que me trajo al ser como una realidad que ya no puede eliminarse del mundo de las cosas, que no es ya jamás aniquilable, y el cual, al verme en el ser, exclamó con absoluta efectividad: «Es bueno». ¿Qué razones puede uno tener para ese «valor de ser»? A esta pregunta, que es el título que Paul Tillich puso a uno de sus últimos libros¹⁰, ha dado él mismo allí la contestación: «El poder, con razón, afirmar que nosotros mismos fuimos afirmados»¹¹.

Pero todo esto que estamos diciendo sobre las «inexorables» exigencias y aspiraciones del amor, ¿no suena mejor en boca de un receptor de moral que en la persona de un amante? ¿No hay todavía una enorme distancia entre ese desear únicamente lo bueno a una persona y el verdadero amor? ¿Acaso no estamos despidiéndonos todos los días de la gente y les deseamos cordialmente «todo lo bueno», como lo repetimos incesantemente al terminar las cartas, sin que ello signifique que amamos a la persona de que nos despedimos? ¿No puede incluso sonar en estas fórmulas un componente de distanciamiento, con el que retiramos precisamente de nuestro amor a esos seres? Todas estas preguntas podrían resumirse en una sola: ¿acaso la benevolencia constituye la esencia del amor?

A esto contestaría yo de tres formas: *Primero*, no es poco cuando una persona desea a otra todo lo bueno, si lo dice con sinceridad. *Segundo*, tampoco hay amor verdadero si no se desea a la persona amada el bien o todo lo bueno. *Tercero*, la benevolencia no es suficiente para que haya amor.

¹⁰ *Der Mut zum Sein* (Stuttgart, 1954).

¹¹ O. C., 131.

Sobre este último punto hay que hacer una advertencia basada en la corrección que Santo Tomás de Aquino hace de la famosa definición aristotélica: «*Amare est velle alicui bonum*», cuando la cita en la versión latina¹². La definición completa de Aristóteles, que se halla contenida en su *Retórica*¹³, dice así: «Amar significa desear a otro todo lo que se considera bueno, pero no por sí mismo, sino por ese otro». Esta definición, clara y bien matizada, se ha repetido muchas veces en la historia de la filosofía del amor, y no sin razón. Tampoco Cicerón sabe decirlo mejor¹⁴. Santo Tomás de Aquino, en cambio, discute este rasgo característico expresamente cuando pregunta: «¿Es el amar, dado que es un acto de caridad, idéntico con el querer lo bueno (benevolencia)?»¹⁵. Hay que tener en cuenta que, para el aquinate, aquí no se trata de la «*passio amoris*», es decir, no se trata del amor sensible que se inflama a la vista de la persona amada y se deja arrebatar, sino del amor espiritual que procede del alma, el cual está situado allende las fronteras del puro encantamiento sensitivo. Y de ese amor, que para Santo Tomás es *caritas*, dice él que está mal definido cuando se lo entiende como simple benevolencia¹⁶, y que si bien es cierto que no hay amor sin querer lo bueno de esa forma, puede uno imaginarse una «benevolencia» que no sea amor ni de lejos.

Quizá podríamos mediar en la discusión entre Santo Tomás y Aristóteles diciéndoles: naturalmente que no es suficiente desear lo bueno, hay que hacerlo además. Pero no es esto lo que Santo Tomás tiene que oponer a la definición de Aristóteles. Y es verdad que, según la cita que trajimos más arriba de Jaspers, puede darse una «*caritas*» sin amor; una benevolencia a la que le falta algo decisivo para ser amor. En el emocionante libro *Muerte y Morir*, en que la doctora sueco-americana Elizabeth Küubler-Ross describe sus experiencias con

¹² 2-2, 27, 2; *obj.* 1.

¹³ 2, 4; 80 b.

¹⁴ «Pues, ¿qué significa el amar a alguien sino el desearle que reciba toda clase de bienes?» CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, 2, 24, 78.

¹⁵ 2-2, 27, 2.

¹⁶ Por lo demás, ARISTÓTELES dijo casi lo mismo en la *Ética a Nicómaco* (9, 5; 1166 b).

personas agonizantes¹⁷, se nos dice, por ejemplo, que en las modernas clínicas se hace al moribundo objeto de los más exquisitos cuidados médicos y se gastan con él incalculables sumas de dinero («una docena de personas están ocupándose de él día y noche para verificar el control de la actividad cardíaca, examinando el pulso, la respiración, el funcionamiento de las distintas glándulas, etcétera»¹⁸); pero si el enfermo tuviera y pudiera manifestar el deseo de parar todas esas actividades, para hacer una pregunta a toda esa gente, no lo conseguiría, porque no le escucharían, y menos, le contestarían.

Se ocupan afanosamente de los procesos fisiológicos, pero no del enfermo como persona. Y se dice, además, que si se hiciera esto último, se perdería un tiempo precioso que es necesario emplear en salvar la vida del enfermo. Y quizá tengan razón. Habrá que tener cuidado con criticar a nadie. Pero lo cierto es que lo que el enfermo echa de menos es que no se le tome como persona. No quiero decir que este preocuparse por el hombre tenga que ser ya «amor», pero sería un paso hacia él. Y esto es lo que Santo Tomás dice que falta en esa definición de Aristóteles, para que la benevolencia, con su querer y hacer el bien, se convierta en amor. Y a eso que falta lo llama él *unio affectus*¹⁹ (unión afectiva), el querer lo bueno dirigido a la otra persona en cuanto tal, el deseo de estar con él, unirse con él, identificarse con él. Cuando el verdadero amante dice: «Es bueno que tú existas», está deseando unirse con quien ama.

Por tanto, desde otro ángulo de visión, queda aquí de nuevo confirmado que el acto de aprobación amorosa no es una simple constatación, sino un impulso dirigido y ardiente hacia la otra persona personalmente tomada, un acto de afirmación que, como casi dramáticamente lo formula Alexander Pfänder²⁰, es «un acto centrifugal que se lanza contra la persona amada».

También aquí hay que darle la vuelta a la moneda para conocer mejor su reverso. Aquel «¡qué maravilloso que existas!» es más un «dis-

¹⁷ *On Death and Dying* (Nueva York, 1969).

¹⁸ *O. C.*, 8.

¹⁹ 2-2, 27, 2.

²⁰ *Psychologie der Gesinnungen*, 370.

paro» que una comprobación, pero supone esta última. Es decir, se da por descontado que antes de esa impulsión de la voluntad hay un convencimiento de que es buena esa existencia para mí, bueno que la persona amada exista. Dicho de otra manera: tengo que haber visto con antelación que realmente es buena y maravillosa la existencia del otro. Sin esta experiencia interior, es imposible que jamás se dé esa moción de una voluntad que se dispara; por tanto, sin eso no puedo amar a nadie ni a nada.

Es preciso que antes haya aparecido a mis ojos del cuerpo y del alma lo amable que hay en ese objeto o persona: «*visio est quaedam causa amoris*»²¹, la visión es una especie de causa del amor. Si bien encontrar amable algo y amarlo son dos cosas distintas. Ni quiere decirse tampoco que tenga que darse el paso de la una a la otra. Y cuando se da, procede de la espontaneidad del querer; también puede decirse de la libertad. En todo caso, el amor no es algo así como una deducción lógica a la que uno quedara forzado a realizar.

Ocurre aquí como con la fe: el paso de la credibilidad al don mismo de la fe es algo que no cae bajo ninguna clase de precepto o violencia ni es obra de silogismos. «Amar a alguien» y «creer en alguien»: he aquí dos actos espontáneos que, si no se los quiere llamar libres, la libertad tiene al menos parte en ellos. Y ésta es también la razón de que los dos sean impenetrables, inescrutables y próximos al misterio. Y con todo, para que tanto la fe como el amor nazcan, aquel supuesto previo de más arriba sigue teniendo vigor: hay que haber *reconocido* que el objeto de la fe es creíble y que el del amor es amable. Tengo que haber visto y vivido que en el otro, tanto su persona como su existencia, son algo bueno y maravilloso sobre el mundo, antes de que se produzca ese impulso de la voluntad que ya tenemos completamente descrito y que termina diciendo: «¡Bueno que haya algo bueno como tú!».

No es mi intención propagar una especie de «teoría del conocimiento» sobre el amor. El segundo paso es para mí mucho más importante. Es cierto que uno no puede amar hasta que no ha «visto»

²¹ 1-2, 67, 6 *ad* 3. Santo Tomás cita aquí a Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 9, 5; 1167 a).

y ha «reconocido»; pero todo conocimiento es nada si no tiene como contenido un objeto real; es decir, cuando «no es cierto». Lo cual quiere decir que, independientemente de nuestro ver, entender y opinar, si lo que decimos al final «bueno» no lo es realmente, por mucho que opinemos se tratará de una ilusión, un error, un sueño o una manía. Y en este caso, todo el amor queda reducido a un ilusionismo de ciegos movimientos instintivos, un truco de la naturaleza, como lo llama Schopenhauer ²², un deslumbramiento y un autoengaño que lesiona al núcleo más vital de la existencia del «amante».

Habría que preguntar entonces: Cuando digo que «es bueno que existas», ¿no tendría que asegurarme antes de que realmente es así? ¿Y cómo puedo estar seguro de ello? ¿Cómo se saben estas cosas? Yo intentaría contestar diciendo que para un fenómeno de tanta envergadura, como es la consecución de esa certeza, el hombre todo debe convertirse en órgano de percepción y de discernimiento, todos sus «faros» deben estar encendidos, desde la experiencia palpable de lo sensible, pasando por las facultades mentales, incluidas las intuitivas, hasta la visión que sólo se tiene por la fe del carácter creacional del mundo y del hombre. Y parece que hay muchos motivos para pensar que cuando los sentidos ya no perciben la belleza y la razón no es capaz de descubrir los valores, sólo sirve como fundamentación real del amor la convicción de que todo lo que se tropieza uno en el mundo es «criatura» de Dios, que fue moldeada, confirmada y amada por el Creador, y que por esa sola y única razón es realmente susceptible, en el sentido más radical que la palabra realmente pueda tener, y a la vez digno de ser amado por nosotros.

El amor como elección

Pero, ¿no ocurre más bien que esa exclamación de voluntad afirmativa y amorosa por su misma naturaleza no va dirigida a «todo el mundo» ni a toda la creación, sino que en la generalidad de los

²² O. C. (Ed. Insel, Leipzig, sin año), vol. II, 1328 ss.

casos está dedicada a un único ser «elegido»? En América se ha hecho una amplia tentativa de llegar a un estudio comparativo de las innumerables interpretaciones que se han dado al fenómeno del amor, desde Platón hasta el psicoanálisis, y reducirlas a un determinado número de representaciones básicas. En el libro que recoge los resultados ²³, entre los pocos rasgos que se repiten en todas las versiones, tan pocos que pueden contarse con los dedos de la mano, se encuentra siempre uno que se llama *preferencia*: el amor es siempre un preferir: «to be loved... is normally to be singled out» ²⁴; ser amado quiere decir ser tratado como una excepción.

Sigmund Freud considera tan decisivo este componente del fenómeno del amor, que ve en él un argumento concreto contra el ideal de un amor universal a la humanidad. Freud aduce, desde luego, *dos* argumentos contra el amor al prójimo. Del segundo nos ocuparemos más adelante. El primer argumento lo formula de la siguiente forma: «Un amor que no selecciona nos parece que ha perdido una parte de su propio valor, porque está cometiendo una injusticia con el objeto amado» ²⁵. De primera impresión parece que sobre esto apenas puede alegarse nada en contra. Pero luego, cuando se reflexiona la cosa cambia. Hay una experiencia en los grandes amantes que se repite una y otra vez, según la cual nos enteramos de que precisamente esa intensidad del amor dirigido a una sola persona seleccionada parece colocar al que ama en una situación desde la que por primera vez se da cuenta, ve brillar ante sus ojos la bondad y amabilidad de *todos* los demás seres humanos, incluso de todas las cosas. Precisamente ese amor dedicado a una única persona con exclusión de todas las demás, que nos llena hasta los bordes y que parece que no deja espacio para ningún otro amor, es el que hace posible la universalidad de una afirmación que hace decir al amante: «¡Qué maravilloso es el mundo!». «Un corazón que ama a una persona no puede odiar nada»; la frase es de Goethe ²⁶. Y Dante, hablando de Beatriz, dijo

²³ Robert G. Hazo, *The Idea of Love* (Nueva York, 1967).

²⁴ O. C., 39.

²⁵ O. C., vol. XIV, 461.

²⁶ *Die Laune des Verliebten*, escena quinta.

exactamente lo mismo: cuando ella aparecía «no había enemigos ya en mi vida»²⁷.

No me inmutaría en absoluto si alguien dijese que todo lo arriba expuesto es una composición poética que no quiere decir nada sobre la «realidad real». Y propiamente hablando, tampoco lo pretende. El verdadero poeta no es el que, cándido o retorcido como el sofista²⁸, da cuerpo a un sueño. Tampoco es que el poeta pinte pura y llanamente la realidad cotidiana de ti y de mí y del vecino; pero saca a la conciencia lo que tú y yo y el vecino reconoce y confirma cuando lo oye como una cosa presentida y ya largo tiempo sabida. En virtud de esa presencialización poética sabe uno de pronto que así podría ser el mundo de los hombres, si..., bueno, no si fuéramos todos ángeles, sino simplemente si por una venturosa casualidad fuéramos capaces de realizar lo verdaderamente humano, como desde siempre ha sucedido con el caso del amor cuando cae en manos de poetas.

Dos cosas es preciso tener bien claras en todo esto: primera, que un amor universal de este tipo, por muy humano que sea, no puede hacer nada práctico ni sirve para poner orden en la realidad histórica del hombre; segunda, que, sin embargo, sabemos todos muy bien que no se trata de fantasías ajenas a toda realidad, sino de una posibilidad «paradisíaca» clavada en el corazón de los hombres, que sólo en figuras de clase excepcional y grandes amantes (Freud habla de San Francisco de Asís) aparece por un momento.

La frase que ahora vamos a citar es asimismo una de esas que descansan sobre la convicción de la bondad de todas las cosas por creación: «Puede darse el bien sin el mal, pero no el mal sin el bien»²⁹. Tampoco este pensamiento se puede demostrar por la experiencia diaria que cada cual tiene; sin embargo, todos sabemos que en el fondo es verdad.

Y todo esto no tiene nada que ver con una amable condescendencia respecto del mundo y sus cosas. No olvidemos que el amor es lo que hace posible el odio; el que no ama, tampoco puede odiar.

²⁷ *Vita Nuova*, cap. 11.

²⁸ Véase Josef PIEPER, *Missbrauch der Sprache* (Zurich, 1970), 36 ss.

²⁹ 1, 109, 1 ad 1.

Vamos a prescindir ahora del dístico de Catulo «*Odie et amo*» («Yo odio y amo. ¿Me preguntas cómo es esto posible? Ni yo mismo lo sé; pero así es, y eso me está destrozando el corazón»). En este caso están en juego ciertas peculiaridades del amor erótico, de las que todavía no vamos a hablar. A lo que yo quiero referirme aquí es a ese odio contra todo lo que amenaza destruir a lo que amamos. Estamos acercándonos al tema de los celos. Pero deberíamos tener en cuenta que hay dos clases de celos³⁰.

Una cosa es el celo del apasionado, que quiere poseer a alguien para sí solo y no está seguro de esta posesión —y esta clase de celos niega de hecho cualquier clase de universalidad en el amor—, y otra, los celos no *de* alguien al que se pretende excluir, sino *por* alguien; es decir, la hostilidad devoradora, iracunda e invencible contra todo, sea persona o cosas, que pudiera tocar lo amado (un caso de desprendimiento exento de todo egoísmo). «El celo³¹ de tu casa me devora» (Ps 68, 10), de esta frase de los Salmos se acuerdan los discípulos de Cristo cuando éste echa del Templo a los mercaderes (Ioh 1, 17). Difícil decir contra qué o contra quién va dirigida más en concreto aquella irreconciliable enemistad. Pero en ningún caso puede decirse que la exigencia de un amor universal disminuya la atención y afección para el mundo real.

Dije antes que Sigmund Freud había indicado dos argumentos contra el amor al prójimo. Ya hablamos del primero. El segundo dice: «No todos los hombres son dignos de amor»³². Al leer esta frase podría uno, por lo pronto, pensar que expresa exactamente lo que nuestra experiencia de cada día nos está enseñando y que, por tanto, podría ser admitida. Pero si se la medita, y sobre todo si se la radicaliza, se descubre la monstruosidad que encierra. ¿No se está diciendo en ella que existen hombres de los que no se puede decir ni justificadamente afirmar que sea bueno el que existan? ¿Y quién se sentiría con derecho ni siquiera a pensar en serio cosa parecida?

³⁰ Véase también sobre esto, 1-2, 28, 4.

³¹ De la palabra latina *zelus*, aquí empleada, se deriva la francesa *jalousie* y la inglesa *jealousy*.

³² *O. C.*, vol. XIV, 461.

Probablemente habría que deslindar dos aspectos al enjuiciar esa frase de Freud. En primer término, como ya brevemente se ha indicado, hay *grados de aprobación* que van desde el superlativo entusiasmo dedicado a la persona amada hasta esa otra afirmación menos emotiva, pero no por eso menos sincera y digna de creer. Cuando uno dice y siente de verdad que hay que «vivir y dejar vivir», como dice el pueblo, la frase no está en realidad tan lejos de aquel «hacer ser» que hemos descrito como uno de los efectos específicos del amor. El mero «reconocer una existencia» puede ser ya una cosa muy digna como expresión de aquella afirmación de alguien como tal.

Por lo demás, las fórmulas poéticas que anteriormente comentamos tampoco hablan de una fraternización universal hecha con entusiasmo y calor. Lo único que dicen es, aunque esto sí con absoluta claridad, que un gran amor pone al hombre en situación de no poder ser enemigo de nadie ni de nada; que a nadie pueda lanzarle a la cara: ¡no deberías existir!

Sospechamos además que las palabras de Freud de que no todos los hombres son dignos de amor tienen una intención menos radical de lo que literalmente y en abstracto sugieren. De todas formas se plantea aquí de nuevo una de las preguntas que anteriormente nos dio ya que pensar, es decir: ¿qué *clase de razones*, propiamente hablando, podrían prohibirle al hombre y qué impedimento psicológico podría oponerse, no desde luego al deseo sincero de que alguien muera o desaparezca como sea de la existencia, pero sí al de que no hubiera llegado a existir, que Dios no lo hubiera creado? Esta es la formulación extrema y radical que, cuando se llega también a lo extremo, pone en palabras la única «actitud» verdaderamente con fuerza para hacer imposible en nosotros el que deseemos la no existencia de ninguna criatura del mundo, aunque se trate de un átomo de ser material.

Lo segundo sobre lo que hay que reflexionar en la frase de Freud es que considerar a una persona «amable o no amable» puede significar algo completamente distinto que el afirmar o negar su existencia; y quizá sea esto lo que según la forma de entender las cosas se contiene en esa frase; es decir, la valoración positiva o negativa

de sus «cualidades». Amable es el vecino siempre dispuesto a ayudar, el compañero de trabajo siempre atento, el acompañante en las horas festivas, el leal camarada en el deporte, quizá la pareja elegante en el baile, etc. Un autor francés propone que en estos casos no se llame a eso amor, sino simpatía³³. Si prescindimos de la cuestión de terminología, sobre la que siempre puede discutirse, hay que conceder que en uno y otro caso se trata de dos clases de inclinación distinta hacia una persona. En el primero, la afirmación tiene por objeto la existencia; en el segundo, la forma de ser. En la literatura se oponen a veces estos aspectos en una forma terminante, incluso se los considera recíprocamente excluyentes. Y así se ha llegado a decir que el verdadero amante no mira en absoluto a las cualidades, sino únicamente a la persona³⁴. Y en otro lugar se dice incluso que «el que pretende amar a alguien por sus cualidades, sean éstas corporales o espirituales, dotes de inteligencia o de carácter, hace degenerar la relación en una especie de prostitución en la que la persona buscada es usada y valorada por lo que tiene y hace. Relaciones que se basan sobre una recíproca admiración de las respectivas cualidades terminan en desilusión y muchas veces en amargura»³⁵.

Esto suena un poco fuerte. Quizá se suavice un poco con las palabras de Emil Brunner, que dice refiriéndose a lo mismo: «La fórmula del amor» no es «yo te quiero porque eres así», y podríamos añadir: *mientras* seas así³⁶. Este pequeño añadido es precisamente lo que aclara más el sentido; pues todo el mundo estará de acuerdo en que si un amor termina en el momento en que desaparecen ciertas cualidades (belleza, juventud, éxitos) quiere decir que no existió nunca. Por tanto, la pregunta «test» no es: ¿la encuentras simpática, hábil y atenta?, sino: ¿estás de acuerdo con que haya venido a la existencia? ¿Puedes decir honradamente: qué maravilloso que estés sobre el mundo?

Es evidente que el «ser» y el «ser de una forma concreta» no

³³ Gabriel MADINIER, *Conscience et amour* (2 ed. París, 1947), 95.

³⁴ «Love does not look to qualities», Robert O. JOHANN, *The meaning of Love* (Glen Rock, Nueva Jersey, 1966), 26.

³⁵ F. WILHELMSSEN, *La metafísica del amor* (Madrid, Rialp, 1964), 38.

³⁶ *Eros und Liebe* (Berlín, 1937), 26.

pueden del todo separarse; no se da una *existencia* sin una *esencia*. Y cuando el amante va a la amada, tiene ante sus ojos una cosa y otra³⁷; no puede prescindir de ese «proyecto», de *lo que* ella está destinada a cumplir en sí misma. Como ya hemos dicho, la mirada anticipativa del amante es posiblemente la única que percibe en la amada este carácter del «proyecto» que la distingue. Y quizá suceden las cosas de forma que el amor, en su primer paso, salta precisamente al ver la manera de ser de la persona amada, es decir, sus cualidades (belleza, encanto, fulgurante inteligencia), y que luego, cuando ya se ha hecho amor completo, se interna del todo hasta el centro de la persona que se halla tras estas cualidades y las sustenta; hasta el sujeto de esa realidad inagotable para la inteligencia que llamamos «existencia», hasta el más íntimo yo de la amada que siempre *queda* cuando ya hace tiempo que aquellas amables cualidades desaparecieron y que al principio pudieron ser algo así como la «razón» del amor.

Por eso me parece que la llamada por Emil Brunner «fórmula» del verdadero amor: «te quiero porque existes»³⁸ es una construcción bastante ajena a la realidad. No hay amante que haya dicho jamás esa frase. Lo que dice es: «¡qué maravilla *el que* tú existas!». Pero del porqué, de la «razón» para decir eso no sabría dar explicación. Es posible que todo empezara con alguna «razón», pero cuando el amor se ha encendido no necesita razones.

³⁷ Hay que reflexionar sobre una frase atribuida a Rousseau de que se contempla al amado, pero no se le examina.

³⁸ *Eros und Liebe*, 26.

Ansia de poseer y ansia de darse

«¡Bueno es que existas!» Bueno, ¿para *quién*? Esta pregunta no la habíamos hecho hasta ahora, pero es evidente que va directa al núcleo de la cuestión. Parece que hay una diferencia clara entre que yo desee que la otra persona exista *por mí*, porque yo, por ejemplo, la necesito, y que se lo desee *por ella misma*, porque quisiera verla feliz y que llegara a la plenitud a que está destinada. Y si es *por mí* por lo que yo digo eso, ¿puede seguir diciéndose que *amo* a la otra persona?

Por lo que se refiere a las cosas, no hay problema para contestar. Naturalmente que «amamos» el vino por nosotros mismos. «Sería ridículo, dice Aristóteles, desear el bien al vino» (es decir, quererlo por él mismo); «a lo sumo se desea que se conserve bueno para poder disfrutarlo»¹. También se ha dicho, no sin razón, que posiblemente se aprecien ciertas *cosas* de una forma totalmente desinteresada y que puede uno alegrarse nada más que porque existen, porque hay cosas así, como puede ser un exquisito Burgunda, una piedra pre-

¹ *Ética a Nicómaco*, 8, 2: 1155 b.

cosa o las joyas². Y en la misma esfera de la sensibilidad humana también es posible imaginarse el distanciamiento de una actitud que desea poseer.

Santo Tomás de Aquino afirmó que en la *capacidad* de sentir la *convenientia sensibillum*, es decir, la calidad sensible y perceptible por sí misma, sin el grito de la pasión poseedora, hay algo específico del ser humano³, pues el animal desea únicamente lo que le sirve posiblemente de alimento o para la unión carnal, mientras que el hombre, dominando sus apetitos, se hace capaz de disfrutar de la belleza puramente sensible como puede ser la del cuerpo humano⁴. Pero de nuevo nos hemos situado en la relación entre personas. En todo caso queda suficientemente claro que no hay nada desordenado en que yo «ame» determinadas cosas *por mí*, o sea, para mí: «¡qué maravilla que exista eso... para mí!».

El problema empieza cuando *por mí* amo a un ser personal, es decir, a una persona. Pero hablemos con un poco más de precisión. Es claro que en ciertas modalidades de la relación personal, como es la de los sexos, puede haber formas de uso y abuso egoístas, como también una ciega esclavitud que no tiene nada que ver con el «amor entre personas». San Agustín lo formuló de la siguiente manera: «No es lícito amar a las personas como el buen comedor, que suele decir: adoro las ostras»⁵. En este sentido no hay en el asunto que nos ocupa nada en absoluto que problematizar.

La verdadera pregunta, donde empiezan a discrepar las opiniones, sería ésta: Cuando una persona dice: «¡qué maravilla que existas para mí, pues sin ti yo no podría vivir!», ¿estamos ante una deformación del amor? ¿Es digno del hombre, o al menos de un cristiano, amar de esa forma? Dicho al revés: ¿pertenece a la esencia del amor humano verdadero el que el amante no quiera absolutamente para sí ni la alegría ni felicidad ni enriquecimiento alguno del contenido de su vida? Por otra parte, ¿no sería acaso la aparición de una

² Véase C. S. LEWIS, *The four loves* (Londres, 1960), 23.

³ 2-2, 141, 4 ad 3; véase también *Mal.* 8, 1 ad 9.

⁴ Véase lo dicho en *Templanza*.

⁵ *In Epistolam Johannis ad Parthos*, 8, 5. Migne, P. L., 35, 2058.

existencia bien lograda, de hecho y con toda justicia, la raíz de todo amor concebible? ¿Es el hombre capaz en absoluto de tal desprendimiento que pueda querer el no ser feliz?

Aquí se pone de manifiesto que en el tema del amor no puede dejarse a un lado la idea que uno tiene del propio ser humano; siempre está en el centro. Y también en la famosa discusión de Platón sobre este tema, después de que se ha hablado de biología, psicología y sociología, hay uno que se levanta y dice: no hay nadie que sepa lo que es el amor si no tiene en cuenta y sabe lo que es la naturaleza del hombre y sus destinos, los *pathémata anthrópou*; y a continuación relata el mito de la perfección original del hombre y de su pérdida por el pecado⁶.

En aquel intento americano de llegar a una visión panorámica de las diferentes teorías sobre el amor, que ya citamos más arriba, se llega igualmente al resultado provisional de que «How love understood follows from how human nature is understood»⁷, la interpretación del amor depende de la forma de entender la naturaleza humana.

Pero será preciso que tomemos esta expresión de «naturaleza humana» un poco más a la letra de lo que se hace con frecuencia. En el fondo no se trata de la clase de persona que el hombre es, sino de lo que es «por naturaleza». ¿En qué situación se encuentra y qué ha sido de aquello que el hombre por virtud de su nacimiento (*naturaleza* viene de *nasci*, nacer) posee y trae consigo? Basta con preguntarlo así, de manera directa y cortante, y ya empieza uno a sospechar, como le pasó a Platón, que tendremos que ir a parar a la Teología, incluso quizá a la teología de controversia. Como hemos dicho, aquí es donde las opiniones se dividen.

C. S. Lewis cuenta sobre sí mismo que cuando empezó a escribir su libro sobre el amor, que luego fue publicado en 1960, tenía la intención clara y terminante de cantar una alabanza al amor puro y desprendido que no entiende de egoísmos (*Gift-love*), y que, en cambio, sobre el amor de posesión, que busca saciarse disfrutando del otro y que exige su presa (*Need-love*), hablaría más o menos despreciati-

⁶ *Symposion*, 189 ss.

⁷ HAZO, *Idea of Love*, 160.

vamente⁸. Pero dice que luego cambió de opinión, porque «la realidad es más compleja de lo que yo creía»⁹.

El simple hecho de que se dé una actitud como la de C. S. Lewis, que antes de reflexionar ya parece como la natural, muestra hasta qué punto está marcada la conciencia general por una determinada concepción sobre el amor y la atmósfera que sobre ella se respira, sobre todo en ambientes cristianos. De esto vamos a ocuparnos un poco más en detalle.

Para decirlo ya al comenzar, se trata de la oposición entre «Eros» y «Agape», en la cual el «Eros», que no tiene que significar necesariamente el amor sexual, sino más bien, en su sentido más amplio, todo amor que exige o necesita la posesión de su objeto, aparece como lo contrario de ese amor que sería el único digno de los cristianos; por lo que el «Eros» ha sido víctima de una expresa y siniestra difamación. La contraposición puede cambiar de matiz y decirse también «Eros y Caridad», «Eros y Agape», «Eros y Amor»: las tres variantes fueron otros tantos títulos de tres libros aparecidos en los años treinta¹⁰. Lo común en los tres es la denigración del Eros. Los auto-

⁸ En esta distinción entre *Need-love* y *Gift-love* yuelve la conocida contraposición entre amor de concupiscencia y amor de benevolencia. Por la naturaleza de la cosa misma, esta distinción tendría que ser tan vieja como los pensamientos del hombre sobre el tema del amor. Y en su transcripción literal, hace ya siglos que pertenece al vocabulario filosófico-teológico del lenguaje de las escuelas. Santo Tomás usa la misma terminología, pero parece que se distancia un poco del sentido exacto. Le gusta más hablar de «amor perfecto» y «amor imperfecto» (p. ej., *De Spe*, 3). Pero a pesar de las apariencias no quiere indicar con eso una valoración moral, sino una significación descriptiva, que es la siguiente: «si a mí "me gusta" beber vino en un banquete, el "amor" que yo tengo por el vino es imperfecto en el sentido de que lo primaria y propiamente "amado" no es el vino; más bien soy yo mismo el objeto del apetito o inclinación, y este amor a mí mismo en este caso es el amor "perfecto". Lo cual quiere decir que en este ejemplo el concepto del amor está realizado en un sentido pleno y completo». Normalmente, Santo Tomás emplea la terminología común, aunque a la vez hace observar que es empleada por ciertos autores o bien recomendada por los mismos (1, 60, 3).

⁹ *The four loves*, 10.

¹⁰ Heinrich SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (Halle, 1929). Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandelungen der christlichen Liebe* (2 vol. Gütersloh, 1930, 1937). Emil BRUNNER, *Eros und Liebe* (Berlín, 1937).

res de esos tres libros son teólogos¹¹, y en sus tesis se apoyan en una determinada interpretación de la Tradición, sobre todo del Nuevo Testamento; pero también implica una concepción más general y preteológica del hombre, la cual interesa a todo el que se preocupa de pensar sobre la humana existencia.

Las tesis de Anders Nygren y Karl Barth

La formulación más radical y a la vez más ambiciosa, por lo que a la historia de las ideas se refiere, sobre la tesis «Eros y Agape» se encuentra en la obra de dos volúmenes del teólogo sueco Anders Nygren y que lleva precisamente ese mismo título¹². El influjo que este libro ha ejercido no se puede quizá ni calcular, si bien es muy posible que a su vez lo que en él se dice sea el resultado de un pensamiento que desde siempre estuvo operando latente en la cristiandad. Voy a intentar, en primer término, con frialdad informativa y siendo breve, exponer la tesis de Nygren, empezando por la definición que da de uno y otro vocablo.

Agape, «concepción original y básica del Cristianismo»¹³, «fundamental motivo cristiano sobre todos los demás»¹⁴, quiere decir ante todo un amor desinteresado y desprendido casi en su sentido absoluto, el amor que se da, en lugar de imponerse, y que no quiere ganar la vida, sino que se arriesga a perderla¹⁵. «"Agape" no tiene nada que ver con el deseo y la pasión o ansia de poseer»¹⁶, «excluye por principio todo lo que sea amor propio»¹⁷. Nygren cita en su favor a

¹¹ Heinrich Scholz se hizo famoso más bien por sus escritos filosóficos y logísticos posteriores. Su carrera académica había comenzado con unos estudios sobre filosofía de la Religión, bajo la dirección de Adolph von Harnack.

¹² Nygren es considerado como una de las figuras de primera línea de la teología protestante moderna. Profesor en la Universidad de Lund; más tarde fue nombrado obispo de la misma ciudad. De 1947 a 1952 fue presidente de la Unión Luterana Mundial. Su obra principal es *Eros y Agape*.

¹³ *Eros y Agape*, I, 35.

¹⁴ *L. C.*

¹⁵ *O. C.*, 185 ss.

¹⁶ *O. C.*, II, 12.

¹⁷ *O. C.*, I, 192.

Martín Lutero: «*est enim diligere seipsum odisse*»¹⁸, amar significa odiarse a sí mismo. Naturalmente que no hay que tomar esto al pie de la letra; con todo, el Agape está en insuperable contradicción «con el eudemonismo de la conducta epicúrea»¹⁹, es decir, con cualquier motivación inspirada por la exigencia de felicidad o «recompensa»²⁰. Para el Agape no hay, en el fondo, motivaciones, sino que es fundamentalmente «sin causa»²¹. Motivación, por ser una idea que implica ser arrastrado, significaría de hecho una especie de dependencia, en cambio el Agape «no necesita en absoluto de nada que lo ponga en acción»²²; es, por tanto, «indiferente»²³ ante cualquiera de los valores dados. «Espontaneidad»²⁴ es palabra con que designa Nygren el rasgo definitivo y el manantial de donde brota el Agape²⁵. Dándole la misma significación habla también de «soberanía»²⁶ y del «carácter creador»²⁷ del Agape, porque no presupone valores, sino que los crea²⁸.

Eros es, punto por punto, exactamente lo contrario del Agape. No es ni creador ni espontáneo, porque está determinado por el objeto, por lo bueno y lo bello, dado que es primeramente constatado en su existencia y luego amado²⁹. Naturalmente que entonces es el «Eros» «un amor de naturaleza egocéntrica y poseedora»³⁰. «El punto de partida es la indignancia humana»³¹, aun en su forma más sublime³², in-

¹⁸ O. C., II, 535.

¹⁹ O. C., II, 548.

²⁰ O. C., II, 549.

²¹ O. C., I, 58; II, 549.

²² O. C., II, 551.

²³ O. C., I, 60.

²⁴ O. C., II, 548.

²⁵ O. C., II, 551.

²⁶ O. C., I, 185 ss.

²⁷ O. C., I, 60.

²⁸ O. C., I, 60.

²⁹ L. C.

³⁰ O. C., II, 11.

³¹ L. C.

³² O. C., I, 192.

cluso entendida como el «camino del hombre hacia Dios»³³. En esta general condena se incluye hasta la famosa idea de San Agustín³⁴, por todos conocida, de que el corazón humano estará siempre inquieto hasta que descansa en Dios. Según Nygren, esa frase demuestra que San Agustín estaba influenciado completamente por la doctrina platónica del Eros, que no tiene nada que ver con el amor cristiano³⁵. «Del Eros no hay ningún camino por sublime que sea que conduzca al Agape»³⁶.

La tentativa de «sublimar el amor de posesión a sí mismo a puro amor de Dios»³⁷ empezó ya muy pronto, según cree Nygren, precisamente por la recepción en la concepción cristiana de las ideas platónicas y, por tanto, paganas. Como ejemplo de ello nombra a Gregorio de Nisa³⁸, el cual habla de la ascensión del alma a Dios³⁹, de la escala celeste, de la llama que se eleva y de las alas del alma. Este falso compromiso que pretende aliar lo irreconocible habría experimentado su primera sistematización en San Agustín, en lo que Nygren llama la «síntesis de la caridad». Pero fue Santo Tomás, según el mismo autor comentado, el que, si bien es cierto que había reducido todo dentro del Cristianismo al amor, en el amor mismo lo había convertido todo en amor propio⁴⁰, llevando hasta el final esa falsa armonización de Eros y Agape que se había iniciado contra el primitivo espíritu cristiano, con el resultado de que «desapareció definitivamente el sitio donde el amor cristiano de Agape hubiera podido encontrar un refugio»⁴¹.

El final de la Edad Media y el nacimiento de la Moderna lo explica Nygren diciendo que quedó de nuevo disociada aquella síntesis que objetivamente no tenía fundamentación posible; primeramente,

³³ O. C., I, 154.

³⁴ *Confesiones*, I, 1.

³⁵ *Eros y Agape*, II, 297.

³⁶ O. C., I, 35.

³⁷ O. C., II, 472 ss.

³⁸ O. C., II, 244 ss.

³⁹ O. C., II, 255.

⁴⁰ O. C., II, 465.

⁴¹ O. C., II, 467.

por la filosofía de la vida del hombre del Renacimiento, que entroniza el Eros como lo absoluto, y después por Martín Lutero, que vuelve a restaurar la idea del Agape en toda su pureza⁴². Nygren entiende que la acción de Lutero fue primeramente de destrucción, y los vocablos que para referirse a esto emplea son de una vehemencia desusada: aquella falsa síntesis que Lutero «hace saltar en pedazos»⁴³; consideró la misión de su vida «aniquilar el pensamiento católico clásico del amor», es decir, la síntesis de la «caritas»⁴⁴; él fue «demoledor de la idea católica del amor, que sustancialmente se ha formado sobre el motivo del Eros»⁴⁵.

Como se ve, Nygren emplea un lenguaje directo y valiente, que al menos no intenta borrar posibles contraposiciones. Lo mismo hay que decir de la terminante conclusión a que llega: «Por una parte, es dentro del catolicismo el amor de posesión la atadura que todo lo mantiene unido...; por la otra, nos encontramos en Lutero con la religión y con el Ethos del Agape»⁴⁶.

La lectura de la obra de Nygren, cuya riqueza de argumentos y documentación histórica no han podido quedar reflejadas en esta rápida exposición, debo confesar que me dejó un tanto desorientado, sobre todo por la idea, imposible para mí de comprender, de todo lo que al hombre se le achaca y se le exige en el amor. Y yo me pregunto si esa intencionada difamación del Eros, vista con todo rigor como típicamente cristiana, que ha penetrado en la conciencia general y no sólo en la de la cristiandad, no habrá tenido su parte de culpa en la difamación del Cristianismo como tal que a los ojos de todos se está produciendo actualmente, apoyándose en lo que en el terreno del Eros se considera, con razón o sin ella, como lo más conforme a la naturaleza del hombre.

Por lo demás, no es que la tesis de Nygren, sobre todo la desvalorización en ella contenida del amor indigente y poseedor, sea

⁴² O. C., II, 225.

⁴³ O. C., II, 378.

⁴⁴ O. C., II, 544.

⁴⁵ O. C., II, 561.

⁴⁶ O. C., II, 561.

una posición radical extrema de un pensador aislado. También sobre esto quisiéramos decir unas palabras.

Para mí fue una desagradable sorpresa encontrar en Nygren a un teólogo de la categoría de Karl Barth, del que, por otra parte, dice Hans Urs von Balthasar, con razón, que «hay que retroceder hasta Santo Tomás para encontrar una tal liberación de tensiones y estrecheces»⁴⁷. Y de hecho, en su doctrina sobre la creación habla Karl Barth con una magnífica libertad de espíritu y realismo del amor específicamente erótico entre hombre y mujer, la alegría que en él se encierra, del gustarse y de la elección que hacen uno del otro. El rigorismo de Calvino, el cual había hecho «que unos buenos amigos le buscasen a la mujer», lo llama él «no digno de imitación». Y sobre el reformador alemán dice: «Esperamos que Lutero no hablara en serio cuando dijo que se había casado con Catalina Bora únicamente para jugar al Papa una mala partida»⁴⁸.

Es evidente que en estas frases de Karl Barth no sólo se llaman las cosas por su nombre en el tema del Eros, sino que incluso se toma partido como la cosa más natural del mundo por ese amor que se enciende en el encuentro personal de dos personas de carne y hueso, y que en modo alguno sucede «sin causa».

Pero junto a esto, cuando el mismo Karl Barth habla en su *Doctrina sobre la Redención* de modo directo sobre el tema «Eros y Agape»⁴⁹, se encuentra uno casi con la misma actitud negativa frente al Eros que encontramos en Nygren. Quién ha influido sobre quién en esta cuestión (Barth es cuatro años más viejo que Nygren), o si no hay en absoluto alguna dependencia recíproca, es un asunto, en mi opinión, irrelevante. En todo caso, y a pesar de cierta crítica que Barth hace de Nygren⁵⁰ en determinados puntos, también en él se encuentran pasajes en que se habla de la «síntesis de la caritas» en la Edad Media, que empezó con San Agustín, en la que si bien no

⁴⁷ Karl BARTH, *Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951), 35 ss.

⁴⁸ *Kirchliche Dogmatik*, vol. III, parte IV (Zollikon-Zurich, 1951), 241.

⁴⁹ Esto tiene lugar en el vol. IV (parte II) de la *Dogmática eclesiástica*, en el capítulo que lleva por título: «El problema del amor cristiano» (825 ss.).

⁵⁰ *Dogmática eclesiástica*, IV, 2, págs. 834 y 837.

puede quizá decirse que la contradicción entre el «Agape cristiano» y el «Eros de la antigüedad o Eros helenístico» «es francamente irrecognocible, sí al menos está francamente lejos de ser completamente clara»⁵¹.

Como se ve por esta forma de expresarse, Barth no es tan tajante como Nygren. Ni podría serlo el realista suizo Karl Barth, dada la inteligente y comprensiva identificación que muestra con el cristiano medio: «mientras haya hombres que amen, vivirán siempre, sean cristianos o no, según el esquema del Eros»⁵², y «podemos estar seguros de que no hay cristiano que de una forma más o menos fina (y probablemente de las dos formas) no «ame» también así, es decir, según las reglas de ese otro amor»⁵³, es decir, según las reglas del Eros».

Y, sin embargo, una y otra vez aparece en él la valoración claramente negativa del Eros. También para Karl Barth es el Eros «amor propio»⁵⁴, «un apetito más o menos bajo»⁵⁵, «lo exactamente opuesto al amor cristiano»⁵⁶. «Cualquier matiz de tolerancia concedido al amor erótico sería un aspecto decididamente anticristiano»⁵⁷; incluso «la aseveración de que es un primer paso para el amor cristiano»⁵⁸ es completamente inaceptable. «En la contraposición del amor cristiano a todo otro amor, que atraviesa todas las capas de creyentes, se hace visible ese total erotismo de lo cristiano frente al mundo que lo rodea»⁵⁹.

Sed de amar

Lo que, desde luego, se hace visible, según uno sospecha desde el comienzo, en esta última cita sobre todo, que tiene carácter de

⁵¹ O. C., 836 ss.

⁵² O. C., 837.

⁵³ O. C., 833 ss.

⁵⁴ O. C., 833 y 845.

⁵⁵ O. C., 845.

⁵⁶ O. C., 833.

⁵⁷ O. C., 835.

⁵⁸ O. C., 834.

⁵⁹ L. C.

teorema, es además otra cosa: que en todas esas interpretaciones del amor en general y del Eros en particular va encerrada realmente una concepción de la naturaleza, por así decirlo, de una naturaleza precristiana, creacional del hombre. ¿Es cierto que el Cristianismo es «exótico», «contrapuesto» a la naturaleza humana? ¿O es quizá esa naturaleza la tierra sin la que lo cristiano, lo «sobrenatural», la «Gracia» (o como quiera que se llame esa nueva dimensión), no puede echar raíces ni crecer?

Pero, sobre todo, si el hombre (natural) con todo lo que él es y posee por creación no tiene nada que ver con el Agape, ¿quién es entonces, preguntamos, el sujeto de atribución de ese Agape?, ¿quién es el ser que ama aquí?

A esta pregunta da Nygren una respuesta bien concreta sirviéndonos de una interpretación de Martín Lutero. Dice Lutero: «El que permanece en el amor... ya no es un simple hombre, sino un dios». Interpretación de Nygren: «Esto quiere decir que el sujeto propiamente dicho del amor cristiano no es el hombre, sino el mismo Dios». ¿Y qué sucede con el hombre? No es más que «el canal, el conducto que transporta el amor de Dios»⁶⁰.

Eso se llama una contestación clara. Pero a la vez revela lo profundamente problemático de toda esa concepción. *Por un lado* se califica al Agape como un algo que en su absoluta renunciación es independiente y soberano, espontáneo, fuente de riqueza creacional. Y todos estos adjetivos reciben un encarecimiento sin límites en los seguidores de Nygren: «El amor que es sin razón ni causa y que nada recibe»⁶¹, «un amor que está dispuesto a darlo todo y no recibir nada»⁶². Y téngase en cuenta que el Agape es entendido por esos autores, ya de salida, no como el amor que es propio de Dios, sino el que conviene exclusivamente al hombre cristiano como única clase de amor que debe fomentar. Por tanto, tenemos una tremenda presión que se hace al hombre, y también una exigencia que el mismo hombre hace. *Por el otro*, a la pregunta sobre quién es el sujeto que

⁶⁰ *Eros y Agape*, II, 557.

⁶¹ GRÜNHUT, *Eros und Agape*, 20 ss.

⁶² Erwin REISSNER, *Glaube, Hoffnung, Liebe* (Hamburgo, 1954), 44.

ha de amar de esa forma, se contesta con la anulación completa de ese mismo hombre: no es él el que ama. Por parte del hombre no sólo no hay aquella creadora soberanía de que hablaban, sino que no hay en absoluto nada de nada.

Antes de entrar en los detalles de una argumentación en contra que vamos a desarrollar, punto por punto, quisiéramos enunciar ya aquí nuestra propia tesis. Esta niega las dos cosas, tanto la nulidad como la soberanía del amor humano, y esto de acuerdo con la gran tradición ideológica cristiano-occidental, desde San Agustín, pasando por Santo Tomás de Aquino, San Francisco de Sales y Leibniz, hasta C. S. Lewis, el gran teólogo seglar de esta época. No hay derecho en absoluto a afirmar que no somos «nada», sino todo lo contrario, somos con toda propiedad un alguien que, precisamente por ser «criatura», es cierto que tiene un ser regalado por Dios, pero también que se le ha dado como auténticamente propio. A la vez, ¡qué duda cabe!, es el hombre, dado su mismo carácter de criatura, un ser por naturaleza profundamente indigente, lo que podría llamarse pura indigencia en persona que clama por apagar su sed, «one vast need»⁶³, «el ser sediento por definición»⁶⁴. Y esas dos cosas, tanto su autonomía en el ser como su profunda necesidad, en ningún momento se revelan con tan imponente evidencia como cuando amamos.

⁶³ C. S. LEWIS, *The four loves*, 11.

⁶⁴ G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze*, 14.

La indigencia de quien ama

Hasta qué punto es el problema de la «nulidad» del hombre un tema teológico en sentido estricto y en qué medida se discute en él la pregunta de Platón sobre el «ser y destino del hombre»; es decir, qué ha sido de la humana naturaleza y de sus facultades corporales al intervenir ya en sus orígenes aquel pecado original que, con ser tan viejo, sigue produciendo hoy sus efectos, aparece con sobrada claridad en el análisis de Nygren; por ejemplo, en el hecho de que entre los antepasados que integran el árbol genealógico, por así decirlo, de su doctrina sobre el Agape se cuenta el hereje Marción, maniqueo y agnóstico, de quien la Iglesia del siglo II se distanció clara y definitivamente.

Por naturaleza humana se entiende aquí no sólo su constitución visible o definible, sino también todo lo que el hombre por nacimiento y esencia lleva aparejado. Por tanto, su ser en cuanto criatura.

Dice Nygren que Marción¹, como uno de los primeros representantes de la idea del Agape, había defendido que el Dios cristiano «no tiene nada que ver con la creación», pues precisamente lo «ab-

¹ *Eros und Agape*, II, 110.

solamente inmotivado» del Agape no se comprende sino sobre la base de una total negación «de cualquier relación entre creación y redención».

En realidad, lo cierto es que esa relación negada por Marción y afirmada resueltamente aquí por nosotros, es evidente por sí misma y vuelve a poner de manifiesto lo problemático de la concepción de Nygren de una forma que casi nos asusta. Pero estamos, como dijimos arriba, en el terreno de la pura teología, es decir, en el de una determinada interpretación de la Tradición y de la Revelación. El filósofo apenas si puede añadir a eso algo de su cosecha. Pero lo que en todo caso puede y debe hacer es declarar expresamente sus propios supuestos; mejor dicho, lo que él cree o no cree en relación con el tema. Al manifestarse así no está haciendo teología, a pesar de que, quizá inevitablemente, esté relacionado con o recurra a una teología que considera la legítima.

Esto supuesto, quisiera ofrecer a la reflexión del lector lo que la tradición cristiana sigue considerando como perteneciente al depósito de sus verdades. En primer lugar, que pertenece al concepto de ser creado el que la criatura no pueda disponer por sí misma de ser que tiene por creación; por tanto, que no pueda ni cambiar ni destruir, aunque quisiera, su propia naturaleza. Precisamente porque el hombre fue llamado a la existencia por el poder creacional absoluto de Dios, continúa siendo, incluso «malgré lui-même», lo que es por creación: un ser con personalidad e identidad propia. Y esa misma persona con todo su Yo es la que en el amor se dirige a otra persona y le dice: ¡es bueno que existas! Por consiguiente, si en alguna cosa o en algún momento no es el hombre ni «canal» ni «conducto», sino verdaderamente sujeto y persona, es en el acto de la inclinación amorosa. Y por lo que se refiere al amor «sobrenatural», llámese *caritas* o Agape, y a pesar de que se esté nutriendo de la «gracia», también somos nosotros los que amamos.

Más claro nos resulta, a causa de nuestra propia e íntima experiencia, lo segundo: que nuestro amor es todo lo contrario de «soberano». Nunca crea los «valores» ni hace que una persona o un sujeto sea amable. Más bien ocupa, como es natural, el rango que le

corresponde, dentro del cual adquiere carácter de bien fundada realidad todo lo que en el hombre supone verificación vital y esencial; primero es el ser, luego, la verdad, y por último, el bien.

Aplicado a nuestro asunto, quiere esto decir lo siguiente: lo primero es la real existencia de lo amable, la cual está dada al margen de nosotros mismos; luego es preciso que esa existencia sea experimentada por nosotros, que es lo mismo que decir conocida, y sólo al final, como todo lo contrario de «inmotivado» o «sin causa», decimos con un amor que confirma todo lo anterior: «¡Es bueno que existas!».

Este es exactamente el sentido del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, cuando dice: «Suponiendo por un imposible que Dios no fuese para el hombre un bien de verdad, algo que es bueno, no habría para el hombre tampoco razón alguna para amar»². Nygren cita esta frase para atacarla, casi escandalizado de que Santo Tomás no se hubiera avergonzado de escribirla, pues, según él, con ello demostraba que «reducía todo el amor al amor propio»³ y que no había entendido en absoluto el concepto del puro Agape.

Pero, ¿cuál es la idea de Santo Tomás? No otra sino que esa moción interior de la que brota la expresión ¡bueno es que existas!, únicamente adquiere su fundamentación y justificación en la realidad del *ser* bueno de la persona amada, y que este orden de cosas tiene vigor no solamente para nuestro amor a las cosas o a las personas, sino también a Dios, incluso en la vida eterna⁴.

Siendo esto así, ¿cómo es posible que alguien afirme que nuestro amor a Dios es «inmotivado», «sin causa» o «soberano»? De verdad que «sería de una soberanía y de una vanidad idiota la criatura que se dirigiese a su creador y le dijera jactanciosamente: no me acerco a Ti como mendigo, te amo sin interés alguno»⁵. Nuestro amor a Dios, como no podía ser de otra manera, es en gran medida, si no

² *Dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum non esset ei ratio diligendi*, 2-2, 26, 13 ad 3.

³ O. C., II, 464 s.

⁴ Realmente, el art. de la *Summa theologica* (2-2, 26, 13) del que está sacada esta cita lleva por título: «¿Sigue siendo válido en la vida eterna este orden del amor?». (*Utrum ordo caritatis remaneat in patria*).

⁵ C. S. LEWIS, *The four loves*, 12.

totalmente, un amor indigente y sanamente egoísta («Need-love») ⁶, y, por consiguiente, se preguntará, entonces, ¿es en el fondo Eros, es decir, amor propio? Si no se olvida que el amor propio no es necesariamente un falso egoísmo y que también se da una afirmación del Yo desinteresado ⁷, la contestación tiene que ser afirmativa.

La natural exigencia de felicidad

Por lo demás, este amor indigente que tiende a la propia realización es el principio y el núcleo de todo nuestro amor. Es el dinamismo elemental puesto en movimiento en el acto mismo de la constitución de nuestro ser, cuya movilización o aniquilamiento está por encima de nuestras propias fuerzas. Es el sí a lo que nosotros ya *somos* antes de que conscientemente podamos *decir* sí o no. Y aquí recibe un sentido concreto que quizá no se había imaginado aquel pensamiento de San Agustín, que en múltiples variaciones recorre toda su obra: «*Amor meus pondus meum*» ⁸, es la propia consistencia de mi ser lo que me lleva como amor a todo lo que soy llevado. Y el dominio que nosotros tenemos sobre este impulso originario es tan nulo como el que cualquier otro ser tiene sobre su propia naturaleza ⁹. Por tanto, hay que admitir como inevitable e irreversible que el instinto natural que pide satisfacción y perfeccionamiento en el objeto amado es, en el fondo, *amor propio*. «El hombre, lo mismo que el ángel, tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decir amarse a sí mismo» ¹⁰.

Atendiendo, pues, al común sentir de nuestro lenguaje, en el que ya ha tomado más o menos carta de naturaleza definir el Eros como el símbolo y compendio de todo lo que es enriquecimiento de la existencia, satisfacción del ansia de felicidad, saturación con los bienes de la vida, a los que no sólo pertenece la proximidad y el calor hu-

⁶ O. C., 11.

⁷ Véase anteriormente *Templanza*.

⁸ *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror, Confesiones*, 13, 9

⁹ *Nihil habet dominium suae naturae*, 1, 60, 1, obj. 2.

¹⁰ 1, 60, 3.

manos, sino también el amor a Dios, es el Eros un impulso radicalmente *natural* que se nos ha dado de manera inmediata juntamente con el ser creacional de hombres limitados, es decir, por virtud y definición de nuestra propia creacionalidad.

Y cuando Karl Barth afirma que el hombre tiene que elegir «entre amar de una de las dos maneras» ¹¹, si por esas dos maneras entiende que amar con Eros significa no amar con Agape, tendrá que contestar a esta pregunta: ¿acaso puede el hombre «elegir»? El elegir supone poder tomar también lo contrario. ¿Y puede el hombre elegir, por ejemplo, el no ser feliz? Santo Tomás de Aquino, citado en este momento no ya como un autor de gran peso específico, sino simplemente como portavoz de una tradición en la que habla la sabiduría del hombre histórico, ha respondido infinidad de veces a esa pregunta negativamente: el hombre no puede elegir eso. «Por su propia naturaleza pide la naturaleza espiritual de ser feliz, y no puede querer el no serlo» ¹². Al formularlo así, no quiere decirse que con esa afirmación, en la que hay que percibir la expresa alusión a una razón creacional, quede legitimada, como es natural, cualquier indigencia o ansia de felicidad que pueda sentirse caprichosamente, veleidosamente alimentada o arbitrariamente defendida.

Y, sin embargo, en ella se incluye virtualidad para trascendentales consecuencias; por ejemplo, que la pretensión de un amor de Agape que quiere ser absolutamente «inmotivado», desprendido y remiso a todo lo que sea recibir, y supuestamente «soberano», en el que se deba ahogar toda ansia de poseer o por lo menos dominarla, está basado en un enjuiciamiento falso del hombre real, y no tanto por implicar un desconocimiento de su imperfección empírica.

La natural exigencia de felicidad no sólo es aceptada como un hecho por Santo Tomás y por toda la tradición que él representa, sino que uno y otra nos aseguran que, además de ser ese inextinguible deseo de apagar una sed infinita un fenómeno completamente «en orden», es el comienzo irremplazable de todo amor consumado. Por otro lado, esa misma difamación del ansia humana de felicidad que

¹¹ *Kirliche Dogmatik*, IV, 2, 835.

¹² C. G., 4, 92.

se está cometiendo cuando se desvaloriza el Eros, tiene la culpa de que se vea con turbia mirada y se deforme el fenómeno del «amor». Y sólo cuando se vuelve a la explicación cristiana, cuando se ha recuperado esa idea que penetra y marca desde las más hondas raíces casi inconscientes de nuestro pensamiento hasta las simples expresiones del lenguaje espontáneo, que jamás desapareció del pensamiento de la gran tradición europea, a saber: que ninguna de esas dos difamaciones, ni la del Eros ni la de la naturaleza humana, pueden apoyarse en una interpretación correcta de la existencia, sólo entonces se tiene de nuevo la mirada limpia y libre para el contenido fundamental de que el amor no sólo tiene como fruto natural la alegría y la satisfacción, sino que también toda felicidad del hombre, a la que infaliblemente tendemos sin egoísmos de baja calidad y, por tanto, también sin mala conciencia, es, en el fondo, la *felicidad del amor*, llámese Eros o *caritas*, Agape, si se quiere, y sea dirigido al amigo, a la amada, al hijo, al prójimo o al mismo Dios.

Amor y alegría

«Felicidad del amor», «felicidad en el amor», «felicidad por el amor». Todos sabemos que estas expresiones tienen muchos sentidos y que han pasado a ser representaciones desprestigiadas, cuyo sentido es preciso regenerar. No nos referimos a la suerte en el amor, es decir, a la fortuna del que ha logrado encontrar la compañía idónea. Esto se da, y contra ello no hay que hacer ninguna clase de distinguos, si bien es evidente que hay una diferencia entre lo que uno busca y encuentra como «mujer para toda la vida» («hasta que la muerte nos separe») y aquella de la que uno se sirve como «accesorios de "play-boy"», para decirlo con una frase de Harvey Cox¹³. En todo caso, lo que queremos decir es otra cosa: se trata de la relación esencial entre el ser feliz y la alegría que proviene del amor; una relación que, como más adelante veremos, no es tan clara como a primera vista pudiera parecer.

¹³ *Stadt ohne Gott?* (Stuttgart-Berlín, 1966), 220.

Por su misma naturaleza, la alegría es algo producido por otra cosa de la que proviene o depende. Claro que es absurdo preguntarle a uno por qué le gusta alegrarse; en este sentido podría decirse que la alegría es buscada por sí misma y, por tanto, algo en sí *primario*. Pero pensándolo un poco más, observemos que, en situación normal, una persona no desea sin más ponerse en ese especial estado físico de la alegría, sino que siempre desea tener una *razón* para alegrarse. Decimos: en situación normal, pues también puede producirse una alegría anormal, por ejemplo, cuando en defecto de una *razón* se pone en función una «causa» que produce artificialmente una sensación de alegría en lugar de alegría verdadera, como puede ser una droga o la excitación eléctrica de determinados centros nerviosos del cerebro. J. Huxley afirmó que la «felicidad eléctrica también es, a fin de cuentas, felicidad»¹⁴; pero mientras no se demuestre lo contrario, siga creyendo que el que tiene razón es San Agustín, y con él el hombre de la calle normal y corriente, cuando dice: «No hay nadie que no prefiera sufrir dolores en la cordura a alegrarse en la locura»¹⁵. El hombre sólo puede y quiere alegrarse verdaderamente cuando para ello tiene también motivos verdaderos.

Pero, ¿no hay innumerables motivos de alegría? ¡Claro que sí!, pero tienen un común denominador: el que se tenga o se obtenga lo que se ama, aunque este tener o recibir no sea más que la esperanza de algo futuro o el recuerdo de algo pasado. Por tanto, quien no ama a nadie ni a nada no puede tener alegría, por muy desesperadamente que la busque, ya que en tal situación adquiere toda su fuerza la tentación de autoengañarse con el «paraíso artificial».

¹⁴ «After all, electric happiness is still happiness», en *Man and his future* (Londres, ed. Wolstenholme, 1963), 12.

¹⁵ *Ciudad de Dios*, 11, pág. 27. En todo caso, hay que tener en cuenta que la línea entre felicidad auténtica y fundada y el mero sentimiento de felicidad producido es borrosa. Cuando se dice en los *Salmos* (Ps 103, 15): «El vino alegra el corazón del hombre», ¿no quiere entenderse únicamente una «alegría», dicho burdamente, químico-fisiológica? Yo diría, a este respecto: depende de que se trate de un levantar el ánimo en un momento ya de por sí festivo y alegre, o de un sucedáneo intencionado y artificial de la «alegría». En el *Tratado sobre las pasiones del amor*, de Pascal, hay una frase extraña que contiene, pienso yo, un serio problema: «¿Qué importa que una alegría sea falsa si se está convencido de que es verdadera?» Confróntese *Die kleinen Schriften. Vermächtnis eines grossen Herzens* (Col. Dieterich, Leipzig, 1938), 155.

Hasta aquí parece, pues, que la relación entre amor y alegría está clara, no presenta problemas: deseo algo que «me gusta» y que «amo»... y al poseerlo me alegro. Esto nos sucede cuando después de haber perseguido con inauditos esfuerzos (lo que llamamos la «pena de amor») lo hemos conseguido (puede ser una demostración científica, el injerto logrado de un nuevo tipo de rosa o un poema). O aquello que se cuenta de dos prisioneros de guerra que se preguntan cuándo y por qué sistema se llega a la felicidad, y se contestan por fin: cuando se llega a estar con el ser querido¹⁶. En estos casos, la relación de la alegría con el amor es evidente. También esa tan celebrada «felicidad de sentirse amado» es un caso relativamente claro. Insistimos en lo de «relativamente», porque no lo es del todo, ya que en la alegría de escuchar: «¡Es maravilloso que estés sobre el mundo!», pueden mezclarse también elementos extraños, por ejemplo, una vanidad satisfecha, la confirmación de una ambición y otras cosas por el estilo.

Pero, ¿hay esa alegría auténtica del amor, es decir, la que se experimenta al amar? La experiencia universal es uniforme e indubitante. Existe la alegría del amor. Pero, ¿cómo es posible entonces que esta alegría sea algo que proviene de otra persona?; es decir, ¿cuál es su relación con el hecho de poseer o recibir algo que se quiere? A esto contestaría yo: porque amamos el amor, estamos disfrutando ya de algo amado *en el hecho mismo* de amar. Todo nuestro ser está estructurado y dispuesto por definición para decir: «¡Es maravilloso que existas!» La única razón, desde luego, que tiene auténtica fuerza para la propia conciencia en esa sensación sólo puede ser el que la existencia de ese objeto o persona a quien va dirigida sea realmente buena y maravillosa.

Como ya dijimos anteriormente en varias ocasiones, de nuevo se demuestra en esto que lo real de la relación amorosa es la interdependencia de la vida dentro de la totalidad: el hecho de que el amor y la alegría no sean un juego fantasmal de dos emociones separadas o excitaciones psicológicas, sino una reacción consciente a la

¹⁶ Helmut GOLLWITZER, ... y conducirte a donde tú no quieres (Munich, 1951).

realidad, sobre todo, naturalmente, de dos personas que coinciden, que se sienten hechas la una para la otra y que son «buenas» recíprocamente. Esto nos hace recordar de nuevo el carácter de totalidad que hay no sólo en el ser amado, sino en el amar mismo. Con ello se hace también más comprensible el componente de gratitud que se descubre en la primerísima conmoción amorosa. Es la gratitud que se siente porque se nos concede en realidad aquello que por naturaleza deseamos y amamos más profundamente: el poder decir desde lo íntimo del corazón que hay algo que es «bueno».

Pero no sería lícito recluir esta situación anímica, en la que se refleja la estructura radical de la creación, en las regiones de un lirismo sin compromiso, aunque el verso de Goethe: «Sólo es feliz el alma que ama», sea en su poesía precisa y extraordinariamente realista.

Y si quisiéramos entender mejor el alcance de este contenido quizá lo consigamos mirando de nuevo al reverso de la medalla. Este reverso es el no poder amar, la no participación en esos contenidos y en esa sensación. «The despairing possibility that nothing matters»¹⁷. Lo auténticamente contrario al amor no es el odio, sino la desesperada indiferencia de aquel para quien nada tiene importancia¹⁸.

La palabra desesperación ha de ser tomada en este contexto literalmente. La actitud de una integral indiferencia se aproxima realmente a la situación anímica del condenado. En la novela de Dostoyevski *Los hermanos Karamazov*, dice el Starez Sossima: «Decidme vosotros, padres y maestros, ¿qué es el infierno? Yo creo que es el dolor de no poder amar. Dentro del ser infinito, fuera del tiempo y del espacio, una única vez le es dada a la naturaleza espiritual, al aparecer sobre la tierra, la posibilidad de decirse a sí mismo: existo y amo». Y si alguien encontrase esto demasiado místico o teológico, quizá se impresione más todavía al leer lo que dice un escritor alemán cuando vuelve de la emigración y relata su experiencia. No es otra cosa, en

¹⁷ Rollo MAY, *Love and Will*, 27. En el mismo libro leemos la frase: «The most tragic of all, in the long run, is the ultimate attitude: It doesn't matter», 111.

¹⁸ «Hate is not the opposite of love; apathy is». *Ibidem*, 29.

el fondo, que esa misma sabiduría del monje ruso, pero formulada más personalmente. «Dos clases de felicidad —es la conclusión a que llega— he sentido al volver de la emigración: la primera, el poder ayudar a mitigar penas y necesidades; la otra, la más grande quizá y más beneficiosa para el alma que pude sentir en mi vida, la de no tener que odiar»¹⁹.

El amante desgraciado y la falta de amor

Pero, ¿es que no se da acaso el amor «desgraciado»? Por tanto, ¿no es problemática esa relación de pertenencia entre la alegría y el amor? A esto hay que contestar, ante todo, que no sólo se da el hecho del amor desafortunado, sino que sólo el amante es capaz de ser desgraciado. Dice Freud: «Nunca nos hallamos tan indefensos contra el dolor como cuando amamos»²⁰; y un psicólogo americano designa el amor incluso como «la vivencia de la más extrema vulnerabilidad»²¹. Esto se supo y se dijo desde siempre. Se puede leer en la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis²², y, cómo no, también en el ya tantas veces citado libro sobre el amor de C. S. Lewis: «Ponte a amar y verás tu corazón empezar a sufrir y quizá a destrozarse. Si quieres librarte de ello, no debes entregar a nadie tu corazón, ni siquiera a un animal»²³. Sólo a un amante le puede suceder que no llegue a poseer o que pierda lo que ama, y esto significa comenzar a ser desgraciado. En esa nueva vivencia puede tratarse de algo presente que se pierde, de algo futuro a lo que no se llega y causa la desesperación, o bien incluso de algo que martiriza en el recuerdo. La incapacidad de sufrir proviene de la incapacidad de amar.

¹⁹ Carl ZUCKMAYER, *Als Wäre ein Stück von mir* (Frankfort, 1966), 553. Las palabras «no tener que odiar» están puestas en el texto original con letra cursiva.

²⁰ O. C., vol. XIV, 441.

²¹ Rollo MAY, *Love and Will*, 102.

²² *Sine dolore non vivitur in amore*, citado por J. GUITTON, *Vom Wesen der Liebe zwischen Männ und Frau* (Friburgo, 1960), 168.

²³ *The four loves*, 138.

Esa falta de posesión de lo que se ama puede tener lugar de diferentes maneras. No solamente en la forma de un amor no correspondido, cuando la persona amada se distancia. Hasta los místicos hablan de esta sensación: Dios se ha callado, no se deja sentir. A esto le llaman ellos la sequedad espiritual, la noche oscura. Sino que también sufrirá el amante cuando la persona amada se lanza por torcidos caminos o hace el mal, puesto que al amar se desea que todo le vaya bien al amado; no sólo que tenga suerte, sino que viva y sea en el bien.

Por consiguiente, amor y alegría van de la mano, pero también el amor y la tristeza, como expresa Santo Tomás cuando dice: «*Ex amore procedit et gaudium et tristitia*»²⁴, del amor proviene tanto el gozo como la tristeza. ¿Puede decirse, según esto, que en el amor hay tanto lo uno como lo otro? No, no es esto. De nuevo debemos comprender la complejidad de la situación.

En primer lugar, puede darse amor sin dolor y sin amargura; en cambio, no puede darse amor sin alegría. Segundo, y esto es más importante, hasta el amante desgraciado es más feliz que el que no puede amar. El primero no se cambiaría por el segundo, no sólo ya porque en el propio acto de amar se tiene algo amado, sino también porque el que ama sigue participando en las cosas de ese ser que se le aparta con ingratitud, que se arrastra por sendas tortuosas y que lo llena de dolor; porque el amante sigue estando unido a él de alguna forma; porque hasta el amor desgraciado puede quebrar el principio de la separación «sobre el que descansa toda la filosofía del infierno»²⁵ y, por tanto, conserva un motivo real de alegría y un trozo, por pequeño que sea, del paraíso.

Por eso se comprende que muchos de esos intentos por definir el amor incluyan como constitutivo inseparable la alegría. Y no estoy pensando ahora en esa definición famosa, o si se quiere tristemente célebre, de Spinoza, que pretende reflejar el estado amoroso con geométrica exactitud, al presentar en su *Ética* el amplio catálogo de definiciones del amor: «Amor es la alegría acompañada de la viven-

²⁴ 2-2, 28, 1.

²⁵ C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters* (Londres, Fontana Books, 1969), 92.

cia de la circunstancia que al que la goza rodean»²⁶. Esta definición es problemática y extraña por muchas razones. Si uno se pusiera a hacer un crucigrama y encontrase una pregunta que dijese: una palabra para la alegría acompañada de la vivencia de las circunstancias que lo rodean, ¿a quién se le ocurriría pensar que se trata de la palabra amor?

No es extraño que se haya criticado tanto esa definición de Spinoza. Alexander Pfänder dice que es «la prueba más clara de la psicología bestial»²⁷ y que fácilmente se nota que es «ciaramente errónea»²⁸. Schopenhauer llega incluso a citarla «por su candidez y porque resulta divertida»²⁹.

Lo que yo personalmente tengo contra ella es que esa definición no deja entrever que «amar», por elemental sentido gramatical, es un verbo transitivo, al que, por consiguiente, tiene que corresponder un objeto acusativo. El amar es siempre amar *algo o a alguien*. Y cuando este elemento falta en una definición, es que ésta yerra su objeto³⁰.

Amar es alegrarse con el otro

Leibniz, en cambio, da una magnífica definición del amor y, además, dentro de un contexto en el que no era de esperar. En su

²⁶ «Amor est laetitia concomitante idea causae externae», *Ethica III (Definitiones)*; además, *Ethica IV*, proposición 44.

²⁷ *Psychologie der Gesinnungen*, 357.

²⁸ *O. C.*, 355.

²⁹ *O. C.*, II, 1325.

³⁰ Esto ha de aplicarse a no pocas definiciones que se encuentran en la literatura filosófica. Dos ejemplos: «La verdadera esencia del amor consiste en desprenderse de la conciencia de sí mismo, olvidarse en otro». Así, HEGEL, en su *Estética* (vol. I, 2 ed., Francfort, 1955, pág. 519); en esta definición apenas si se tiene en cuenta el carácter «transitivo» del amor y la «otra» persona. Esos dos extremos se desvirtúan aún más en la siguiente definición de Max SCHELER, según la cual, «el amor es el movimiento intencional en el que, partiendo de un objeto dado, A, se realiza la aparición de un valor más alto» (cfr. *Wesen und Formen der Sympathie*, Francfort, 1948, pág. 177); o también: «es un movimiento, que va de lo más bajo a lo más alto, en el que en cada caso brilla el valor superior de un objeto o de una persona» (*l. c.*). En definiciones como éstas, apenas si reconocerá nadie el habitual contenido de lo que es el amor.

Codex juris gentium diplomaticus nos dice: «Amor quiere decir alegrarse de la felicidad del otro»³¹. Y dado que uno puede preguntarse: ¿y qué ocurre entonces con la realidad del amor si el otro no es feliz?, Leibniz vuelve a perfilar más exactamente su pensamiento en los *Nouveaux Essais*: «Amor quiere decir sentirse inclinado a alegrarse en la perfección, en el bien y en la felicidad del otro»³². Esto pasa rozando el auténtico núcleo esencial del fenómeno, y en todo caso, muy cerca de aquella exclamación: ¡qué maravilloso es que existas! Cien años antes que Leibniz, había dicho San Francisco de Sales casi lo mismo, e incluso su formulación está mejor matizada. En su *Tratado del Amor de Dios*³³ dice que el amor es el acto en el que la voluntad se identifica y reúne con la alegría y el bienestar de otro.

En realidad, el alegrarse con otro, si se pregunta y compara la propia experiencia con la de muchos, es una señal más segura del amor que la compasión. Y por eso es también más rara de encontrar. Y por mucho que afirme el duque de La Rochefoucauld que aun en la desgracia de nuestros amigos siempre hay algo que no nos desagrade del todo, esto no pasará de ser un aforismo cínico. En todo caso, dado que en la compasión que pueda acompañar al amor puede mezclarse algún elemento que no tenga nada que ver con el amor, el amor de compasión no es un caso tan claro de amor como el amor con alegría.

Pero vengamos a Kant. Este filósofo desconfía ya en principio de todo lo que la persona hace llevada por la «inclinación» y, por tanto, por la alegría. Para él es el «deber» el único sentimiento ético serio³⁴: «El hombre es consciente con la más absoluta claridad de que tiene que distinguir con todo rigor sus ansias de felicidad

³¹ *Amare sive diligere est felicitate alterius delectari, Opera omnia*, vol. IV (3 ed. L. Dutens), 295.

³² *Neve Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, en G. W. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, vol. III, 1 (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959), 224 s.

³³ Vol. I, 71.

³⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, vol. IV (Wiesbaden, 1956), 208.

del concepto de deber»³⁵. Kant piensa que el bien es difícil y que el criterio del valor moral de una cosa es la dificultad que esa misma cosa implica. A pesar de esta rígida concepción, el mismo Kant, obligado por la naturaleza misma de las cosas, tiene que reconocer que hay una relación entre amor y alegría. Su irreductible insistencia en afirmar que la verdadera prueba del amor son las obras merece respeto y atención, y no debería desecharse esa opinión demasiado ligeramente diciendo que se trata de un «rigorismo» moral.

En el Nuevo Testamento también se encuentran pasajes que nos recuerdan a Kant: «Si me amáis, guardad mis mandamientos» (Ioh 14, 15). Por eso no va tan descaminado el filósofo cuando dice, refiriéndose al amor: «Amar al prójimo quiere decir cumplir *gustosamente* las obligaciones que se tienen para con él»³⁶. Pero, ¿qué significa ese *gustosamente* que el mismo Kant hizo subrayar en su *Crítica de la Razón Pura*? Evidentemente, el cumplir esas obligaciones con alegría.

³⁵ O. C., vol. VI (Francfort, 1964), 138.

³⁶ O. C., vol. IV, 205.

VII. AMOR PROPIO Y DESPRENDIMIENTO

El amor propio como criterio de todo amor

Si el amor, la exigencia de felicidad y la alegría están tan íntimamente entrelazados, ¿no es entonces el amor una forma de amor propio, en su versión más sublime, si se quiere? En este caso, ¿cómo se compagina todo eso con aquella otra convicción, para nosotros tan evidente como esa primera, de que el amor, cuando es auténtico, «no se busca a sí mismo»?

Para poner algo de claridad en este punto es preciso recordemos de nuevo aquella idea, difícil por cierto de entender, de que no solamente en los apetitos de los instintos sensitivos, sino también en los actos espirituales del hombre y, por tanto, también en lo de su voluntad, siempre hay un componente que está presente por *fuerza natural*, algo que se nos impone y se independiza contraviniendo nuestra libertad de decisión y que antes de cualquier acto consciente selectivo nos ha ganado por la mano, porque está escrito, decidido y puesto como hecho consumado. Nos resultará difícil comprenderlo porque estamos acostumbrados a imaginarnos lo «natural» y lo «espiritual» como dos conceptos que entre sí se excluyen. De acuerdo con este esquema mental, decimos que el querer, o bien es un acto

espiritual y, por tanto, no sujeto a necesidad natural, o bien es un fenómeno de la propia naturaleza nuestra, y en este caso no es un acto de la voluntad ni lo que en la ética se llama un acto humano.

Pero en contradicción con este esquema de la costumbre, los grandes maestros del Cristianismo insisten en que la realidad del hombre es un *ser único*, a la vez compuesto de espíritu y naturaleza. Y ambas cosas son lo que constituyen el espíritu creador. De nuevo tenemos que decir que lo que sucede por naturaleza, sucede, en efecto, por creación; es decir, tiene lugar, en primer término, por el impulso más íntimo y propio de la criatura; por otra parte, la fuerza originaria y última de esta tendencia no nace del corazón de este sujeto así constituido, sino de la actividad de la creación unitaria que pone en movimiento toda la dinámica del universo. Casi podría decirse que tiene sus fuentes en otro lugar distinto del corazón..., si no fuera cierto que el «Creador» está más hondamente metido en nosotros que el propio corazón.

Por consiguiente, quien sea consecuente con el concepto de criatura y lo mantenga aceptando toda su realidad, no puede evitar el admitir que en el núcleo originario del espíritu creado, y en la más elemental iniciación de lo que puede llamarse verificación de la propia vida, tuvo lugar y sigue estando en acción algo que es acto personal con toda propiedad acaecido en su espíritu, pero que a la vez es acontecimiento por creación y, por lo mismo, un fenómeno de la naturaleza.

Y ésta es exactamente la forma en que se presenta el Eros, siempre, claro está, que por Eros se entienda la exigencia de vida total, de consecución de plenitud existencial, de felicidad y bienaventuranza. Una exigencia que no puede quitarse de la circulación ni suspenderse en sus efectos, y que domina y penetra toda tendencia natural y cualquier decisión consciente, y más que nada nuestra inclinación amorosa hacia el mundo o hacia una persona. Por tanto, repitémoslo: «El hombre quiere la felicidad por naturaleza y necesariamente»¹; «el querer ser feliz no es objeto de libre decisión»². La felicidad puede

¹ 1, 94, 1.

² 1, 19, 10.

definirse como el conjunto de todas aquellas cosas «que la voluntad es incapaz de no querer»³.

No hay que extrañarse que en este punto, es decir, en la interpretación y valoración del Eros, se dividan las opiniones. No se podía esperar otra cosa. De nuevo tenemos que, como base de la idea sobre el amor, hay toda una concepción del hombre. Quien de forma expresa o meramente implícita se entienda a sí mismo y a la persona humana como un ser que al menos en la vida espiritual es un ser libre, no indigente y autónomo⁴, es imposible que acepte el pensamiento de que la voluntad espiritual sea incapaz de no querer su propio perfeccionamiento y plenitud, lo cual, con otras palabras, es lo mismo que la felicidad personal; todo ello se le antojará una humillación de la soberanía de un sujeto autónomo. Pero quien conciba al hombre y a sí mismo en lo más profundo de su existencia como criatura, sabe también que en el acto mismo de la creación, sin que nadie nos preguntase y sin que siquiera fuera posible hacerlo, fuimos disparados como una flecha hacia un determinado blanco y que, como consecuencia de este inicial impulso, hay en nuestra trayectoria una inercia sobre la cual no tenemos poder alguno, porque esa fuerza impulsora *somos* nosotros mismos.

Pero de ahí no se sigue que sea el hombre una nada impotente por naturaleza, que necesita entre Dios en acción como único motor eficiente; pues lo que ahora pretendemos afirmar es que de esa irreversible raíz de lo natural en el acto del querer no sólo nace la libertad de nuestras propias decisiones, sino que, por añadidura, en ese querer natural, desde lo más «cardial» de nuestro corazón, por así decirlo, tendemos a la felicidad, verificando en ello la pura esencia de nuestra naturaleza.

Con esto hemos llegado, en términos claros, al centro de nuestro tema. Esta exigencia de una plenitud existencial, que obra en nos-

³ 1-2, 10, 2.

⁴ «En cuanto que el hombre pertenece al mundo de los sentidos es un ser indigente», E. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, I, 1, 2. «Werke», volumen IV, 179.

otros por creación, es realmente «amor propio». Es la forma de amor primaria, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida. Quien sea capaz de entender esto con verdadera iluminación estará también capacitado para comprender un poco mejor que ese amor con que nos amamos a nosotros mismos es la medida de todo amor. Admito que suena extraño y parece una provocación el que se pretenda afirmar que en el amor a sí mismo puede aprenderse, como en un paradigma, lo que es todo amor. Pero si seguimos dando valor a aquella formulación que a manera de test habíamos admitido: «¡Es bueno que existas!», ¿es cierto que, antes de que al sentirlo puedan surgir segundas intenciones o desviaciones, afirmamos eso con la misma insobornable cordialidad de cualquiera que de nosotros mismos, a pesar de que en un crítico examen de conciencia no nos veamos particularmente buenos? La contestación espontánea a esta pregunta me parece tan clara que ni siquiera es preciso decirla. Naturalmente que no se compagina muy bien con la idea de que amor y desprendimiento son absolutamente lo mismo. Y hasta nos sentimos quizá tentados a retirar nuestro asentimiento a una verdad que se nos presenta tan incongruente.

En todo caso, siente uno la duda y un poco de asombro cuando lee los pensamientos de los antiguos sobre este punto, que son verdaderamente terminantes. Por ejemplo, dice Aristóteles que «los signos que caracterizan la verdadera amistad están evidentemente tomados de la forma en que el hombre la practica para consigo mismo»⁵, y también: «La más sublime forma de amistad es la que se parece al amor que uno siente por sí mismo»⁶. También Santo Tomás de Aquino equipara el amor de amistad al amor propio: «El amigo es querido como la persona para la que se desea algo; de esta misma manera se ama el hombre a sí mismo»⁷. La interpretación que uno se siente inclinado a dar a esta analogía es la de entender el amor a sí mismo como una especie de reproducción de la amistad: se ama uno a sí mismo como se

⁵ *Etica a Nicómaco*, 9, 4, 1166 a.

⁶ *O. C.*, 9, 4, 1166 b.

⁷ 1-2, 2, 7 ad 2.

ama al amigo. Pero el sentido que tiene es en realidad el contrario: la amistad es el reflejo, la copia; el amor a sí mismo es el modelo primario. Se ama al amigo como se ama uno a sí mismo. Lo «deducido»⁸ es el amor al otro; «procede del amor que siente uno por la propia persona»⁹.

No deja esto de resultar extraño. Y la objeción de que el hombre no es amigo de sí mismo salta a la vista. No puede decirse que tengamos amistad con nosotros mismos. Santo Tomás lo confirma, en cierto sentido, cuando dice: «Hacia sí mismo no se siente amistad, sino algo superior... Consigo mismo se vive en unidad, y este *ser-uno* está por encima del *hacerse-uno* con otro (*unitas est potior unione*). Y de la misma forma que el ser uno es lo primero frente al hacerse uno con otro, así también es el amor que se tiene el hombre a sí mismo la forma primigenia y la raíz de la amistad. La amistad que sentimos hacia otro consiste en portarnos con él como con nosotros mismos»¹⁰.

No estamos refiriéndonos, como es natural, a ese enmascaramiento cínico con que se refiere Voltaire¹¹, a eso que dicen llamarse desprendimiento. Si bien, por lo pronto, tenemos que admitir que «todos se aman a sí mismos más que a los demás»¹². Esto es así y no hay que lamentarse por ello, dado que, en definitiva, así estamos hechos, y por razón de nuestro ser de criaturas, en el mismo momento de recibir la creación de ser fuimos lanzados por el camino de la propia plenitud, de la tendencia a la felicidad y a la realización de todo aquello que está contenido en germen dentro de nosotros: «Dios ha creado todas las cosas para que sean», dice el libro de la Sabiduría (1, 14).

Santo Tomás usa e interpreta este pasaje muchas veces, con lo que se demuestra que, a pesar de su recurso a la *Etica a Nicómaco*,

⁸ 3, d 28, 1, 6: *derivatur*.

⁹ *L. C.*

¹⁰ 2-2, 25, 4. Igualmente: 3, d 29; 1, 3 ad 3; *C. G.*, 3, 153; *Quol.*, 5, 6; *Car.*, 7 ad 11.

¹¹ *Amour propre*, en «*Dictionnaire Philosophique*», vol. LI (París, 1825), 326.

¹² 1-2, 273.

de Aristóteles¹³, no está hablando como un simple «aristotélico» (cosa que, hablando en rigor, no lo fue nunca)¹⁴.

San Agustín viene a decir lo mismo: «Si no sabes amarte a ti mismo, tampoco sabrás amar a los demás en la verdad»¹⁵. Y en *La Ciudad de Dios* se lee que la *regla* del amor al prójimo la recibe el amante de sí mismo, del amor que siente hacia sí propio. Naturalmente que aquí no se está refiriendo el de Hipona a Aristóteles, al que apenas conocía, sino al Nuevo Testamento, que declara el amor a la propia persona como la norma de todo amor entre los hombres: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»¹⁶.

En la literatura anglosajona sobre el tema del «amor», el realismo de estos pensamientos se encuentra, con bastante frecuencia, expresado bajo un aspecto completamente distinto. Allí se dice, por ejemplo, que el amor propio puede a veces asumir la función de un juicio de la razón, preservándonos de una entrega anárquica y de la inmolación sin sentido de nosotros mismos al servicio de unos ídolos entusiastamente adorados; la entrega verdaderamente amorosa presupone siempre la seguridad de que el propio yo y su dignidad no están realmente amenazados; entonces es cuando el amante puede entregarse sin reservas, con libertad y sin volver la vista¹⁷. Toda la problemática que se esconde realmente bajo este asunto, y que no se puede liquidar a base de recetas fáciles o procedimientos palpables, se pone de manifiesto una vez más en este enfoque anglosajón.

Tanta mayor importancia tendrá, por consiguiente, aclarar bien en qué sentido puede ser el amor a sí mismo la regla, norma y medida de todo amor a los demás hombres e incluso a Dios. Por tanto, ¿cómo nos amamos a nosotros mismos?

¹³ Véase 2-2, 25, 4.

¹⁴ Véase Josef PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin* (2 ed., Munich, 1963), 66 s. Ed. española: *Filosofía medieval y mundo moderno* (Madrid, Rialp, 1973), 255 ss.

¹⁵ Serm. 368, Migne, PL, 39, 1655.

¹⁶ *Ciudad de Dios*, 1, 20.

¹⁷ Martin C. D'ARCY, *The mind and heart of Love* (Londres, 1945), 323 y 325.

Amor a sí mismo y amor desprendido

Me parece decisivo tener en cuenta que en la afirmación amorosa a nosotros mismos nos estamos viendo, ante todo, como *personas*, es decir, como seres que tienen en sí mismos la justificación de su propia existencia. Incluso cuando nos estamos haciendo reproches pensamos y valoramos desde las tendencias, temores y finalidades que pertenecen a la esencia de nuestro ser más íntimo. Y esto es precisamente lo que *no* estamos haciendo cuando, impulsados por el deseo de poseer, miramos al otro como un objeto para satisfacer nuestro apetito, como el simple portador de unos encantos, como un medio para el fin. También esto puede leerse en la *Ética*, de Aristóteles¹⁸, donde se dice que lo que el hombre verdaderamente desea para sí es el bien, prescindiendo de la forma de entenderlo. Lo desea y procura realizarlo, siempre por amor a sí mismo. Se desea ese bien para el *Yo* que es *en ese momento*. Es decir, no se afirma que primero debo cambiar o ser alguien distinto del que soy, y luego, cuando lo haya «merecido», desearé ese bien para mí. No es eso: lo quiero ahora y para mí tal cual soy en este mismo momento, esté yo o no de acuerdo conmigo mismo. Amar no es lo mismo que hallar algo simpático. C. S. Lewis dice que siempre le pareció un horror eso de que se debe odiar el pecado, pero no al pecador, hasta que un día descubrió que había realmente una persona sobre el mundo con la que lo había practicado toda su vida: él mismo¹⁹.

Otro pensamiento de la *Ética* estagirita que parece evidente, aunque quizá no lo sea tanto, es éste: al amarse a sí mismo permanece uno en sí tanto en el recuerdo como en la esperanza de futuro.

Pero la aplicación de todas estas cosas, al parecer diáfanas, al comportamiento con los demás hombres es tan difícil..., eso es: tan difícil como el «amor al prójimo», con lo cual no queremos expresar lo que en cristiano se entiende específicamente por eso. Más bien pensamos en aquello por lo que la inclinación a otra persona, incluida

¹⁸ 9, 4, 1166 a.

¹⁹ *Christian Behaviour* (Londres, 1943), 38 s. Confróntese *Christentum schlechthin* (Colonia-Olten, 1956), 151.

la que se practica en el amor erótico hacia la compañera, pasa a ser verdadero «amor».

Dos ideas han estado jugando hasta el momento en nuestros razonamientos, incluyéndose o alternándose, según el aspecto que pretendíamos aclarar: el amor propio, la exigencia de felicidad, la tendencia a la plenitud propia en cuanto lo más primario y la raíz de todo amor, por un lado, y el amor a sí mismo, como modelo y criterio del amor a las demás personas, por el otro. Pero en uno y otro aspecto puede plantearse esta pregunta: ¿cómo sale el hombre del amor a sí mismo por mucho que ese amor sea raíz y modelo de cualquier otra clase de amor? ¿Cómo debemos imaginarnos este paso de lo uno a lo otro? ¿O más que un paso es un salto que debe darse de pronto, por encima del abismo que separa el Eros del Agape?

No es preciso aceptar la interpretación extrema sobre el Agape para comprender que un amor que sólo se busca a sí mismo no puede ser en absoluto amor verdadero. Tiene razón San Agustín cuando dice: «Lo que no es amado por sí mismo no puede decirse que sea amado»²⁰, o bien: «Si amas, hazlo sin recompensa»²¹. Esto lo sabe todo el mundo. Incluso Nietzsche, con todo el ingenio que desarrolla para desenmascarar la «patraña esa de que el amor debe ser algo no egoísta»²², a pesar de llamar al amor «ese refinado deseo de posesión»²³, diciendo, además, que los amantes son más egoístas que nadie²⁴; pues bien, incluso Nietzsche reconoce que al oír la palabra «amor» «la hembra más astuta y el hombre más bajo... piensan en la faceta más desinteresada que pueda haber en su vida»²⁵.

En este detalle concreto es precisamente donde aparece la posibilidad de una ligazón, por lo menos una posibilidad de explicarse

²⁰ *Quod non propter se amatur, non amatur. Soliloquia*, I, 13. Migne, PL, 32, 88, 1.

²¹ *Si amas, gratis ama*, Serm. 165, 4. Migne, PL, 38, 905.

²² *Ecce Homo*, «Gesammelte Werke», vol. 21 (Munich, 1922), 220 ss.

²³ *Obras póstumas O. C.*, vol. XI, 221.

²⁴ *L. C.*

²⁵ *Menschliches, Allzumenschliches*, II, 95. *O. C.*, vol. IX, 58.

en qué podría consistir aquel paso del amor a sí mismo al amor desinteresado o desprendido. ¿No fueron aquellos momentos más desinteresados, en los que piensan los más astutos y los más vulgares al oír la palabra amor, también los más felices precisamente porque eran los menos egoístas?

Si Eros significa exigencia, amor a sí mismo y, en el fondo, el ansia de felicidad, tendremos que preguntar: ¿qué es la felicidad y cuál es su contenido?

Hay que dejar bien sentado ya de salida que a esta pregunta todavía no ha habido nadie capaz de contestar con una descripción «positiva». En este punto coincide lo que nos dice Platón con lo que dice Santo Tomás. En el *Symposion*, de Platón, leemos que el alma del amante pide, evidentemente, algo más que el mero placer sexual, algo «que no puede expresar: presiente únicamente lo que busca y habla de ello con palabras misteriosas»²⁶. Sobre el mismo punto dice Santo Tomás: «Todos entienden por felicidad un estado perfecto en la mayor medida imaginable, pero permanece oculto cuál es y en qué consiste»²⁷.

Sabemos por propia experiencia que no somos más felices cuando conseguimos aquello que nos pareció deseable de primera impresión. Aquí viene a cuento la frase de Ernst Bloch sobre la «melancolía de la satisfacción»²⁸. También Kierkegaard habla muchas veces de que el que quiere a toda costa gozar acaba de echar a andar por el camino de la desesperación.

Sí, por otra parte, es verdad que la alegría y la felicidad es el resultado de haber conseguido lo que amamos, y si el amar, como simple afirmación de algo que anhelamos, es algo ya amado en sí mismo, tiene que ser también verdad que nuestras ansias tienen que poder ser saciadas por esa afirmación dirigida al otro, por ese amor desprendido que no piensa en sí mismo, y que, como dice Goethe, «la verdadera felicidad sólo puede consistir en la participación comuni-

²⁶ 192 c-d.

²⁷ *Omnes... per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum; sed in quo consistat ille status perfectus... occultum est.* 2, d. 38, 1, 2 ad 2.

²⁸ *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt, 1959), 221.

cativa»²⁹. En este momento tenemos que recordar la definición de Leibniz, que pone la esencia del amor en alegrarse con el otro. De esta forma se resuelve «un arduo problema...: a saber, cómo es posible que se dé un amar sin interés, un *amor non mercenarius*... Pues la felicidad de aquellos de cuyo bienestar nos alegramos forma parte de nuestra propia felicidad»³⁰.

Para nuestra pregunta inicial de cómo ha de imaginarse ese paso del amor propio al amor desprendido, todo esto significa, si conjugamos sus distintos componentes, que no media un abismo entre ambos, por lo menos no necesariamente, sino que, por el contrario, puede ser a veces casi imposible decir dónde termina la exigencia de felicidad propia y dónde empieza la alegría desinteresada por la felicidad del otro. Es natural que en esto haya infinitas posibilidades de engañarse, de disfrazarse y de falsificar cosas que a veces resultan difíciles de descubrir. Pero eso demuestra únicamente lo borrosos que están los linderos que separan el Eros del Agape.

Y aunque se entienda el Agape o *caritas* como lo «sobrenatural», es decir, como una «virtud» que se alimenta no de nuestras propias fuerzas, sino de las que se nos dan gratuitamente por divina intervención, tampoco es simple y llanamente separable del amor propio natural que aspira a la personal felicidad y plenitud de la propia existencia, supuesto, claro esta, que no se acepte la opinión de Anders Nygren de que Creación y Redención no tienen nada que ver una con otra³¹. Lejos de separarlos, se ve uno más bien dispuesto a reconocer que lo natural, es decir, lo que es por virtud de la creación y lo que en sentido propio se llama ético, así como lo sobrenatural, se hallan tan fuertemente pegados entre sí que apenas se distinguen las juntas, siempre que esas tres tendencias: la natural, lo ético libre y lo que en nosotros alienta por la Gracia, vivan en buena armonía. Cuando estoy remando a favor del viento, ¿cómo voy a poder distinguir el porcentaje de velocidad que se debe a mis brazos y el que se debe al empuje del aire?

²⁹ A Sara de Grothius, el 23 abril 1814.

³⁰ *Opera omnia*, vol. IV, 3, 295.

³¹ *Eros und Agape*, II, 110.

Amor y recompensa

He hablado hace un momento del *amor mercenarius* a que se refería una cita de Leibniz. Con el nombre de «amor pagado», en el que se tiene un ojo puesto en la recompensa, se pretende hacer despreciable el amor indigente-exigativo; el Eros, por tanto, de una forma más o menos encubierta. Pero de nuevo nos encontramos aquí con un estado de cosas bastante complejo, y de nuevo advertimos que la línea de separación entre lo correctamente admisible y lo perverso están bastante difusas. A aquel pensamiento con que San Agustín se refería al verdadero amor como el que no pide ni cuenta con la recompensa, añade posteriormente un detalle aclaratorio: «Si amas verdaderamente, tu recompensa debe ser *aquel* a quien tú amas»³². ¿Luego sostiene él mismo que hay un pago para el amor? «Entre pago y pago se extiende un ancho lago», diríamos nosotros. San Agustín emplea en ese pasaje la palabra latina «merces»: *ipse sit merces, quem amas*... Pero hay motivos para sospechar que en el sermón donde está contenida esa frase, probablemente dirigido a los pescadores de Hipona, esa forma de hablar recuerda el salario del trabajo y que a veces suena drástica y despreciativamente como pago, dinero o intercambio material de una cosa por otra, está empleada por él como entre comillas. En otro lugar dice *praemium* y no *merces*: *Praemium dilectionis ipse dilectus*³³, «el amado mismo es el premio del amor». Lo que es premio puede entenderse también como pago o salario; pero esa palabra, al contrario que *merces*, implica también un elemento de no-exigencia; por tanto, el carácter de regalo de aquello que uno recibe a pesar de haberlo buscado y esperado.

No será preciso malgastar ni una palabra en recordar que el «amor pagado», con un precio totalmente ajeno al carácter de lo que sucede entre amantes, no tiene en absoluto nada que ver con el amor de verdad. ¿Pero qué pensar sobre esa «recompensa» que pertenece a la esencia misma del amor y que consiste en la unión de los que se aman? Todo el que ama desea, naturalmente, tener este pago. ¿Actúa

³² Serm. 165, 4; Migne, PL, 38, 905.

³³ *Enarrationes in Psalmos*, 118, 22, 2. Migne, PL, 37, 1563.

con un «ojo puesto» egoístamente en la recompensa? Nadie negará que hay una legión de posibilidades de falsificación, de autoengaños y de abusos cínicamente practicados. Incluso la recompensa incluida en la unión con la mujer amada puede uno apropiársela aisladamente, hasta tal punto que el mismo abrazo en que los amantes se funden no sea más que un medio para el propio fin, y el amante enfile unos derroteros al término de los cuales lo que se decía o presumía tener como mujer amada ha dejado de verse como persona y se la toma como una cosa, «como un mecanismo del que uno se sirve para el propio placer»³⁴.

Pero como esto está bastante claro, lo que nosotros queríamos tratar aquí era otra cosa. Nos referimos concretamente a la auténtica recompensa que en el amor bueno va encerrada, y sólo en él, como fruto del propio árbol.

Creo que sobre esto no ha habido nadie que hablara tan claro como San Bernardo. Y tan significativo es que sus palabras procedan de una obra sobre el amor de Dios³⁵, como el que en ellas no mencione ni una vez el amor divino. Dice así: «Todo amor verdadero carece de cálculo y, sin embargo, tiene un pago; incluso únicamente puede recibir ese pago si no lo ha incluido en sus cálculos... Quien como pago del amor sólo piensa en la alegría del amor, recibe la alegría del amor. Pero el que en el amor busca otra cosa que el amor mismo, pierde el amor y también su alegría».

La aparente paradoja que aquí se describe con magistral simplicidad se repite en todo comportamiento existencial fundamental de cualquier hombre. Así son esos bienes irrenunciables de la vida que se nos dan por añadidura, y no los conseguimos cuando precisamente vamos tras ellos. Por ejemplo, una de las más importantes experiencias hechas por la psicoterapia moderna nos dice que para la consecución de la salud del alma nada hay tan contrario como la intención expresa o exclusivamente dirigida a ponerse bueno o a no perder la salud. Basta con desear ser una persona «normal» moral y espiritualmente, y la salud viene por sí sola.

³⁴ Véase C. S. LEWIS, *Über den Schmerz*, 75.

³⁵ *De diligendo Deo*, Cambridge, Ed. W. W. William, 1926, 32 ss.

Queda, pues, como inconmovible verdad, que el amor, cuando es verdadero, no busca «su propio bien». Pero asimismo que el amante, supuesto ese desprendimiento que no sabe calcular, recibe en todo caso «su propio bien», recibe realmente el pago del amor.

Y este pago, claro está, no puede serle indiferente. Yo me he esforzado por imaginarme la alegría con que San Agustín, al hacer referencia al pasaje bíblico en que se habla del que pierde su alma porque la quiere buscar, ha intentado reducir a palabras este contenido paradójicamente estructurado: «¿Amas a tu alma?, entonces estás en peligro de que se pierda. Luego no debes amarla, puesto que no quieres perderla. Pero al no querer que se pierda, la estás amando»³⁶.

³⁶ Serm. 368, 1. Migne, PL, 39, 1652. En el mismo sermón se encuentra la siguiente formulación: «El que ama su alma, la perderá, porque la ama. ¿Tú no quieres perderla? Entonces eres incapaz de amarla».

El amor erótico entre hombre y mujer como paradigma

Con ser tan variadas las definiciones que se dan del amor y tan diversas en la realidad sus formas, hay un elemento que se encuentra en todas las descripciones y realizaciones del mismo: la tendencia de los amantes a la unión. Como lo expresa Dionisio Areopagita, el amor es *vis unitiva et concretiva (henotiké kai synkratiké)*¹. Lo que en el amor entre personas ocurre es que de las dos se hace una sola, por así decirlo. Hemos añadido «por así decirlo», porque en la realidad nadie puede ser tan uno con el otro como lo es consigo mismo; además, la unificación en el amor presupone que la diferenciación y autonomía de los miembros de esta unión se coserve no obstante el estado de unión: «*unio est aliquorum distinctorum*»²; como elegantemente lo formula Jules Michelet: «*Pour s'unir il faut rester deux*»³, para hacerse uno hay que ser antes dos. Dicho al revés,

¹ *De divinis nominibus*, 15, 180. Véase también SANTO TOMÁS DE AQUINO, en *In Div. Nom.*, 4, 12, núm. 455.

² 2-2, 17, 3.

³ Jules MICHELET, *L'amour* (4 ed., París, 1859), 398. De forma análoga, Erich FROMM, *Art of Loving*, 17.

pero expresado lo mismo, puede formularse el mismo contenido también así: aunque se sigue siendo dos, el resultado es ser uno. La paradoja es inevitable e insoluble; proviene de la naturaleza misma de la cosa.

Ya una vez hemos citado las *Screwtape Letters* de C. S. Lewis, en las que el Diablo Mayor declara que el compendio de la filosofía infernal consiste en que una cosa *no* puede ser otra, mientras que la filosofía del «Enemigo», o sea, de Dios, no es otra cosa que el incesante conato de esquivar esta verdad tan evidente. «Está queriendo algo en sí mismo contradictorio: dice que las cosas son muchas y que, sin embargo, son una misma en algún sentido. Y a estos absurdos los llama amor»⁴. Algo que no solamente no existe en el infierno, sino cuya carencia, como muy bien afirma el monje ruso de Dostoyevski, constituye precisamente la esencia del infierno. Pero no es preciso que el «infierno» lo entendamos necesariamente como algo situado en el más allá. Si se puede hablar del «cielo en la tierra»⁵, ¿por qué no va a poder hablarse también del «infierno en la tierra»?

Si esto es así, es decir, si toda forma de amor tiende realmente y por definición a la unificación y la produce como su propio fruto⁶, habrá que decir que esa unificación o fusión de dos sujetos, que no obstante permanecen distintos, se realiza de una particular forma y especial intensidad en el amor erótico en su más exacto sentido y que el amor sexual es la forma paradigmática de todo amor.

Ahora bien, el concepto de sexualidad que a uno se le ocurre, cuando se habla del amor entre hombre y mujer, sugiere al propio tiempo un cierto malentendido. Por eso será necesario precisar.

Aunque en todo amor erótico la sexualidad está por medio; aunque la persona humana es o un hombre o una mujer, y esto en todos los estratos de su vida individual y hasta el estilo mismo de actividad intelectual; aunque la frase bíblica: «serán dos en una sola carne» está dicha para la unión sexual, es importante tener conciencia de algo que es también evidente y tan conocido como esto, a saber,

⁴ C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters*, 92.

⁵ Ernst BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfort, 1962), 157.

⁶ *Unio est consequens amorem*, 1-2, 26, 2 ad 2.

que puede darse acto sexual sin amor, incluso sin el amor erótico, y que, por otra parte, el amor entre hombre y mujer, entendido como la unión más íntima posible entre personas, además de la sexualidad comprende otras muchas cosas completamente distintas; más aún, que una sexualidad aislada, absolutizada, tiende a bloquer el amor, incluso el erótico, y a alienar entre sí a la pareja como seres personales.

Tampoco nos vamos a referir en los razonamientos que siguen a lo que en las novelas de amor se llama «pasión». En su ensayo sobre el amor hace notar Ortega y Gasset que «en estas historias suele tener lugar la mayor parte de las veces todo, menos aquello que merece el nombre de amor en su verdadero sentido»⁷. A este amor en su verdadero sentido es al que vamos a referirnos aquí. Y entendemos por ello esa fuerza capaz de producir una unificación y una comunidad entre dos seres, que no solamente sirva para el período de tiempo que dura un episodio o una aventura de apasionada fusión, sino para toda la vida («hasta que la muerte nos separe»), que incluya y realice todas las dimensiones de la existencia, que absorba e integre todas las formas y todos los aspectos del amor entre personas humanas.

La reunión de todos estos aspectos es lo que a mí me parece lo esencial. En eso está precisamente lo paradigmático de esa clase de comunidad de vida: en ella no se da separación de Eros y Agape. Por lo demás, en ella se ve, de la forma más auténtica y legítima de cuantas pueden darse sobre el mundo, que el ser humano no quiere ser amado desinteresadamente. Natural que no quiera verse deseado como portador de determinadas facultades o aptitudes, sino ser afirmado y amado como persona: como lo que es. Pero también se trata en él de que el otro tenga su provecho, de que se sirva de él, y además desea muy en serio aparecer como deseable y apetecible, y en ningún caso como el objeto de un amor «inmotivado», «indiferenciado» o como que se le hace un regalo, que son las características, según Nygren, del amor de Agape; único, según él, digno de los cristianos.

Pero entre tanto conviene recordar una vez más que el descrédito del amor erótico no sólo puede venir, y de hecho ha venido, por

⁷ *Estudios sobre el amor*. O. C., V, edic. española 1951, 553.

culpa de un Agape entendido *teológicamente*. Basta traer a la memoria la caracterización verdaderamente salvaje con que Immanuel Kant, en sus clases de Etica dadas por los años de la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, lo desprecia y denigra: «El hombre no tiene inclinación alguna a degustar la carne de otras personas; y cuando eso se produce, es más una venganza bélica que una inclinación: pero sigue siendo real una tendencia entre los hombres que puede llamarse apetito y tiende a degustar a la otra persona. Esto se llama unión sexual. Esto no puede ser amor, sino apetito»⁸.

Como en una especie de presentimiento ya habíamos dicho antes que esa separación ajena a la realidad, que ignora a la naturaleza humana, es decir, los contenidos esenciales que le son dados «por creación», aquella oposición del amor erótico al ético-sobrenatural, era una cosa siniestra que arrastraría graves consecuencias. Estaba pensado en unas determinadas antirreacciones contemporáneas. Aquel presentimiento se puede extender aún más planteándose la cuestión de si no podría existir una subterránea conexión entre aquella separación del Eros y el Agape, por un lado, y otra separación provocada en cierto modo necesariamente por la primera; es decir, el aislamiento del sexo separándolo del Eros.

Me parece que, de hecho, las interconexiones de *todos* los aspectos del variadísimo fenómeno del amor que caracterizan la vida común entre hombre y mujer, cuando las cosas van bien, están producidas y garantizadas por el Eros; y que el amor erótico es precisamente la única atadura, formulándolo un poco exageradamente, que puede mantener unidos el sexo y el Agape. «Quien desprecia el Eros cae en el sexo». Esta frase de Walter Schubart, sacada del libro *Religion und Eros*⁹ (obra que me parece muy discutible), es un poco esquinada; pero me da la impresión de que merece reflexionarse sobre lo que esa frase quiere decir.

Se trata de mantener con toda claridad el carácter de *mediación* que por naturaleza le corresponde al Eros. También de esto habló

⁸ *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (Berlín, ed. por Paul Menzer, 1925), 204 ss.

⁹ Munich, 1941, 251.

Platón con extraña insistencia en el *Symposion*¹⁰: Eros, «un traductor» puesto entre la esfera divina y la humana, «en medio, entre las dos, y el mediador, de forma que todo está unido por él». Y hay muchas razones para pensar que cuando esta ligazón que se llama Eros se rompe y es negada se diluye rápidamente todo el sentido de las posibilidades de vida humana.

Eros, sexualidad y Agape

Pero ya va siendo hora de que aclaremos más exactamente qué es lo que debe entenderse por Eros y por erótico, de lo que Kant, Nygren y Karl Barth dicen únicamente, aunque con distintos matices, que propiamente es amor de sí mismo, un «apetito».

No me importa comenzar hablando de Platón, al que esos autores dicen también estar interpretando. La doctrina platónica nos enseña, por lo pronto, que el amor erótico es algo emparentado con el entusiasmo poético y con el transporte emocional que produce la música; un algo sustraído a la normalidad de la existencia diaria. Para el común de los mortales, ese parentesco se advierte ya en lo que llamamos «enamorarse». Graciosamente llama Ortega y Gasset al enamorarse una «anomalía de la atención»¹¹. Pero enamorarse todavía no es amar; en todo caso será el principio del amor. También el amor erótico es una especie de arrebató o encantamiento. Esta última palabra, como ya dijimos al principio de nuestro trabajo, significa literalmente «ser arrastrado con violencia» fuera del estado en que normalmente uno se encuentra. Y la frase corriente con que suele designarse el fenómeno: «está fuera de sí», no es mala para expresar el mismo contenido. Este encantado desbordarse de la normalidad del equilibrio de la vida diaria tiene lugar en el encuentro con la hermosura corporal. El amor erótico se enciende principalmente en presencia de la belleza, esto es casi un lugar común. Pero, ¿qué es la belleza? La vieja definición, que a primera vista es bastante abstracta y aparentemente vaga, llama «bello» a lo que gusta al ser contemplado, y, sin

¹⁰ *Symposion*, 202 c.

¹¹ *Estudios sobre el amor. O. C.*, V (edic. española 1951), 578 y 579.

embargo, es precisamente tan exacta porque evita decir ningún contenido positivo. La belleza no se puede medir o pesar materialmente como si fuera una «magnitud». Sería ocioso recordar aquí que esas «bellezas de los concursos» no son otra cosa que una demencia comercializada. No obstante, la belleza es también algo sensible, al menos algo que aparece en los dominios de lo sensitivamente perceptible. Pero escapa a toda constatación precisa, como ya hemos indicado. Decimos que un rostro humano es «encantador» para designar la belleza que lo hace destacar sobre una cierta normalidad que es sinónimo de lo corriente; o también encontramos «encantadora» una cierta forma de moverse o hablar. Pero, en definitiva, todos estos vocablos no dicen más que lo fascinador, lo que arrebató o sobrecoge emocionalmente.

Esta dificultad o, incluso, imposibilidad de quedarnos con una definición positiva está probablemente relacionada con el hecho de que cuando vemos una belleza sensible en seguida pensamos en algo que no está al alcance o que no puede encontrarse. Lo que en nosotros se produce no es precisamente una satisfacción, sino más bien algo así como el nacimiento de una expectación. No vemos o participamos de una consecución, sino de una promesa. Goethe dijo una frase maravillosamente densa y bastante acertada en cuanto a lo que pensaba Platón: «lo bello no es tanto lo que da cuanto lo que promete»¹². Y ese carácter de promesa que contiene la belleza ha sido proclamado y expresado una y otra vez. Es bastante conocido el pensamiento de Paul Claudel sobre este punto concreto: «La mujer es una promesa que no puede cumplirse: pero precisamente en esto está mi salvación»¹³. Y como no podía ser de otra manera, también en C. S. Lewis encontramos el mismo pensamiento: «El Eros promete lo que no puede cumplir»¹⁴.

Lo que tiene lugar, por tanto, en el amor erótico no es «satisfacción» en el compacto sentido de la palabra, sino apertura de la

¹² *Campagne in Frankreich*. Münster, dic. 1792.

¹³ *Die Stadt*, final del tercer acto.

¹⁴ «Eros is driven to promise what Eros himself cannot perform», *The four loves*, 131. Igualmente en *They asked for a paper* (Londres, 1962), 200.

dimensión existencial hacia una satisfacción infinita que no se puede tener aquí.

Naturalmente que esta descripción del Eros no debe identificarse con lo que corrientemente sucede en cualquier encuentro de cualquier Pedro y Juana, por ejemplo. Pero menos todavía es un puro romanticismo. Quiere decirse que en toda conmoción y encantamiento erótico se nos hace un algo asequible, se nos promete realmente un mundo que según todas las apariencias va mucho más allá de lo que parece ofrecerse a la vista.

Es evidente que en el amor erótico entre hombre y mujer siempre está presente la sexualidad, y la propia unión corporal tampoco está muy lejana de este contexto visual. Y, sin embargo, la calidad de relación específicamente erótica es de otra naturaleza, aunque probablemente no es cierto lo que dice Freud¹⁵, que lo sexual es «lo que fundamentalmente se quiere» y que sólo por un momento y en apariencia se dice superar. En relación con esto se ha hecho alusión al caso de Antonio y Cleopatra, los protagonistas de la tragedia de Shakespeare. Dice Rollo May¹⁶ que en el séquito de las tropas romanas habría, sin duda, mujeres suficientes para satisfacer la indigencia sexual del general. Pero en el encuentro con Cleopatra sucedió algo nuevo: «Allí es donde por primera vez entró en escena el Eros, y Antonio se vio transportado a otro mundo». Y en *Werther*, la novela de Goethe, se encuentran de forma clara dos amantes que son verdadero hombre y verdadera mujer, y, sin embargo, puede decir Werther: «Toda pasión enmudece en su presencia». Naturalmente que participa en ello la sensibilidad y la sexualidad. Pero ni están aisladas ni son lo principal, al menos mientras impone su ley el demiurgo mediador Eros.

Todo esto no tiene en absoluto nada que ver con un «puritanismo», con una «moral convencional» ni con cualquier clase de denigración del ámbito sexual. Otra vez tenemos que citar a Goethe, el cual, como se sabe muy bien, no es sospechoso en este sentido. En su

¹⁵ Freud llama a todo amor que no es sexual «amor descentrado»; ese amor «había sido completamente sensual y lo sigue siendo en la subconsciencia del hombre». *Obras Completas*, vol. XIV, 462.

¹⁶ *Love and Will*, 76.

autobiografía habla varias veces de este punto concreto al referirse a sus experiencias sexuales más tempranas. En *Dichtung und Wahrheit*¹⁷ le oímos decir: «Las primeras inclinaciones amorosas de una juventud sana toman un giro completamente espiritual. Parece como si la naturaleza quisiera que un sexo vea en el otro lo bueno y lo bello de manera sensible. Y así me ocurrió a mí también cuando vi a esta joven; en ella se me abrió un mundo nuevo de belleza y de sublimidad». Como podrá apreciarse, todo esto está bastante cercano, en su significación a lo que Platón dice sobre el Eros.

Pero ni Platón ni Goethe creen que con esto esté ya todo dicho sobre el amor ni, sobre todo, lo que constituye la vida en común de un hombre y una mujer. Ni el mismo Platón (que para nosotros, lectores tardíos y hondamente ilustrados de sus Diálogos, cae en la reputación de ser demasiado «soñador») se hace en lo más mínimo ilusiones, y realmente está fuera de todo peligro de situarse al margen de la vida. Basta leer con atención lo que le hace decir a Sócrates de la brutalidad de la mayor parte de las personas o bien sobre la cultivada sensualidad de una técnica de la vida racionalmente refinada, donde, tanto en un caso como en otro, en el fondo sólo se busca el placer¹⁸; aunque es cierto que en el mismo Diálogo, *Fedro*, el Eros que renuncia al placer sexual es calificado como «la figura más feliz del amor»¹⁹.

Y aquí es donde resulta posible surja la sospecha de que se esté haciendo una romántica exageración, aunque el mismo Paul Claudel diga que «el amor humano sólo es bello cuando no va acompañado de satisfacción»²⁰, frase problemática que plantea una serie de cuestiones nuevas. Con todo, pienso yo, no puede ser nunca malo el recordar de cuando en cuando que no es un cualquiera el hombre que pudo pensar eso totalmente en serio.

Por lo que a Platón se refiere, él mismo sabe muy bien que la forma heroica del amor es algo muy especial que no se puede exigir

¹⁷ Primera parte, libro 5.

¹⁸ *Phaidros*, 256.

¹⁹ *O. C.*, 256 b 3.

²⁰ Paul CLAUDEL-Jacques RIVIÈRE, *Briefwechsel*, 1907-1914 (Munich, sin año), 224.

al hombre normal y corriente. Pero está convencido de que sólo la fuerza mediadora del encanto erótico puede humanizar lo que es pura pasión y de que por sólo esa forma de olvidarse el hombre de sí mismo «no caerá en la negrura», mientras que aquella otra falsa circunspección «que deja un mezquino acceso a lo perecedero y a lo indigente sólo genera vulgaridad en el alma»²¹. Y ese mismo demiurgo mediador, único que puede evitar el aislamiento del sexo contra el amor, es también capaz de defender ese supuesto amor ético y espiritual, amenazado también con degenerar en inhumano, contra la incapacidad de excitación sensible y contra el peligro de convertirse en una oscura y obstinada «caridad sin amor»²².

El Eros, la más pura esencia del amor

Por eso no es tan incomprensible que el Eros así entendido, y mientras esté dominándolo todo, sea la mejor manera de realizar el amor. De todas formas es necesario poner esa condición o limitación: mientras esté dominándolo todo. Sabemos que apenas hay regiones donde con más frecuencia se escuche la palabra «eterno» que en las del amor erótico; y no es que se pronuncie esa palabra a humo de pajas. En los sublimes momentos del éxtasis del amor erótico el tiempo se para de verdad y se hace presente «un ahora sin antes ni después» que en realidad es un elemento del concepto de eternidad; y, sin embargo, la plena y bellísima floración del amor erótico tiene lugar en un corto espacio de tiempo, al principio sobre todo, en el primer encuentro amoroso. Se ha dicho que el Eros es «por naturaleza un prólogo»: «a preface by nature»²³. Pero si las cosas van bien, este prólogo no se olvida jamás; ha marcado un hito y ha surtido a los amantes para muchos años. Por otra parte, es perfectamente realista el llamar al amor erótico la «figura mortal» del amor²⁴.

²¹ Phaidros, 256 e 4.

²² Véase Josef PIEPER, *Entusiasmo y delirio divino* (Madrid, Rialp, 1965), 172 ss.

²³ George SANTAYANA, *Friendship*, en *The Birth of Reason and other essays* (Nueva York, 1968), 83.

²⁴ C. S. LEWIS, *The four loves*, 130.

Pero, desde luego, mientras existe el Eros, éste hace que se realice la más pura esencia del amor. Jamás se dice con tanto corazón, siendo y haciendo tan feliz, y sobre todo con tanta libertad de todo componente ajeno, aquel «¡maravilloso es que existas!».

Es cierto que en la biografía póstuma de Werner Bergengruen hay una frase elegíaca: «El amor a los hijos es quizá el amor más fuerte, porque sabe que no tiene nada que esperar»²⁵; pero como contestación a este pensamiento debe igualmente reflexionarse sobre lo que dice Lacordaire: «Es una honra para vosotros encontrar en vuestros hijos *la misma* ingratitud que vosotros tuvisteis para con vuestros padres, para que así lleguéis a la perfección de amar, como Dios, sin ninguna clase de egoísmo»²⁶. Pero el amor, tanto del padre como de la madre, está siempre mezclado con otros elementos, como la preocupación y el miedo. La plena y limpísima afirmación amorosa se realiza únicamente en el amor erótico. Y en ninguna otra experiencia se siente tan hondamente el carácter de regalo que tiene no sólo el ser amado, sino también el amar y el poder amar. Es la primera vez y quizá la única que se ama a la otra persona «como a sí mismo», de manera espontánea y sin que pese absolutamente lo más mínimo²⁷. Y por eso los que aman de esta manera no pueden ocultar la alegría, la irradian incluso, al revés de lo que ocurre con los que son mero y simple requisito masculino y femenino para practicar el sexo, que, como es bien conocido, se les ve deambular «más bien frustrados» y de mal humor. Por un momento, en el amor erótico aparece el mundo como «redimido» y se siente que la existencia humana ha sido un éxito y ha resultado perfecta. Por eso a los amantes los quiere todo el mundo; *all mankind love a lover*²⁸. Y en el amor erótico debió estar pensando también Georg Simmel cuando en un pasaje de sus fragmentos póstumos nos dice que la música y el amor son las únicas empresas de la humanidad que no terminan en la desesperación²⁹.

²⁵ *Dichtergehäuse* (Zurich-Munich, 1966), 40.

²⁶ Cit. por J. GUITTON, *Vom Wesen der Liebe zwischen Mann und Frau*, 313.

²⁷ C. S. LEWIS, *The four loves*, 131.

²⁸ R. W. EMERSON, *Essays (First series)* (Londres, 1903), 128.

²⁹ *Fragmente und Aufsätze*, 9.

Falsa divinización del Eros

Al pensar todo esto a nadie extrañará que se haya divinizado al Eros por todas partes. Evidentemente que no viene a cuento aquí aquella frase bíblica de que «Dios es amor» (1 Ioh 4, 8), aparte de que ese texto del Nuevo Testamento no habla del amor erótico, sino de la *caritas* y el Agape. Y, sin embargo, en la tradición ideológica cristiana de Europa aparece repetidamente la nota que destaca el elemento erótico en el amor divino. Siempre me dio que pensar el hecho de que aquella expresión de Dionisio Areopagita de que la palabra *eros* es «más divina» (*theióteron*) que el vocablo *ágape*³⁰ siglos después fuera recogida por Santo Tomás en su famoso manual para principiantes, aunque es cierto que el de Aquino a la vez que la recogía la «interpretaba»: «Como *amor* quiere decir ante todo arrebató, más divino que la *dilectio*, la cual elige por la vía racional: "*divinius est amor quam dilectio*"»³¹ Y también San Francisco de Sales recurre a Dionisio Areopagita³² cuando defiende el título de su *Tratado sobre el amor de Dios*, diciendo que con toda razón se ha dado al amor divino el maravilloso nombre de amor³³.

Otra cosa completamente distinta es la divinización del Eros, como la que se hace, por ejemplo, en el libro ya citado de W. Schubarth sobre *Religion und Eros*, del que Karl Barth dice que es un libro «fantasma»³⁴. En él no solamente se dice que «el erotismo es una

³⁰ Así, en el libro *Sobre los nombres divinos* (4, 12, 164). Pero, lo mismo que en otros muchos puntos sobre la influencia del Areopagita (véase sobre esto Josef PIEPER, *Scholastik* [Munich, 1960], 63 ss.; ed. española, *Filosofía medieval y mundo moderno* [Madrid, Rialp, 1973], 61 ss.) esta idea proviene de un malentendido, es decir, de una falsa interpretación de un pasaje de la *Carta a los Romanos* de Ignacio de ANTIOQUÍA. Allí se dice (7, 2): «Mi amor (Eros) está crucificado»; Dionisio, lo mismo que antes Orígenes, entiende esta frase como si el amado en sentido del Eros fuera Cristo; pero el contexto demuestra claramente lo que quiere decirse: mi amor erótico (a las cosas mundanas) está crucificado con Cristo. A esto se refirió, mucho antes que Anders NYGREN (véase *Eros und Agape*, II, 409 ss.), Fr. X. FUNK en su edición de los «Padres Apostólicos» (*Patres Apostolici*, vol. I [Tubinga, 1901], 261).

³¹ 1-2, 26, 3 ad 4.

³² *Traité de l'amour de Dieu*, vol. I, 53.

³³ «Le nom de l'amour, comme plus excellent, a été justement donné à la charité». *Traité de l'amour de Dieu*, vol. I, 73.

³⁴ *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, pág. 140.

categoría religiosa»³⁵, lo que quizá pudiera ser aceptable en cierto sentido, sino también que «la religión y el erotismo tienden a lo mismo»³⁶ y que «el amor sexual inspirado en un motivo redentor y el amor de Dios son en su esencia lo mismo»³⁷.

Aquí tiene lugar evidentemente la supresión de unos límites entre dos esferas completamente distintas, con lo que ninguna de las dos es bien entendida. En este punto habrá que estar de acuerdo con la crítica de Karl Barth, lo mismo que con la demoledora ironía a que se somete las impúdicas *Cartas confidenciales sobre la Lucinda de Friedrich Schlegel*, de Schleiermacher, y la charlatanería del propio Schlegel sobre la *Santidad de lo sensual* y sus *Sacerdotes y liturgos del Eros-Religión*³⁸; aunque, por otra parte, me parece incomprensible que un Karl Barth sucumba a la idea de que la doctrina católica sobre el carácter sacramental del matrimonio tiene algo que ver con la divinización del Eros³⁹.

Pero más importante y más actual que todas estas teorías racionales es hoy la fuerte tentación de comportarse como si el Eros fuera la suprema instancia para todo, pensando uno que, con tal de que se haga «en servicio del Eros», todo está justificado, como si se tratara de un deber religioso (sea cuando se engaña al propio consorte, se le quita la mujer al amigo, se aprovecha uno de la hospitalidad familiar, se destruye la felicidad de otra persona o se abandona a los propios hijos), arguyendo siempre que el Eros es quien manda. Todo esto quiere presentarse como una «ofrenda que con espíritu de inmoción se presenta ante su altar»⁴⁰.

El gigantesco y metafísico buen sentido del anglosajón C. S. Lewis ha formulado a este respecto dos advertencias: Primera: cuando las cosas naturales comienzan a darse por «divinas», el diablo está ya a

³⁵ *Religion und Eros*, 123.

³⁶ *O. C.*, 278.

³⁷ *O. C.*, 123.

³⁸ *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, pág. 134.

³⁹ *O. C.*, 135 s.

⁴⁰ Véase C. S. LEWIS, *The four loves*, 130.

la vuelta de la esquina⁴¹. Segunda: «Un amor natural, al que se ha permitido convertirse en Dios, ya no es amor»⁴².

A pesar de todo, quisiéramos, para terminar, decir unas palabras en favor del amor erótico. Cuando personas que recibieron el don de la mística buscan un modelo para comunicar sus experiencias en el trato con el fundamento y raíz personal de la propia existencia, es decir, con Dios, nada encuentran tan apropiado para compararlas como los extáticos arrebatos del amor erótico. Y así, en el *Cantar de los Cantares*, como en los escritos de los místicos, volvemos a encontrar el mismo vocabulario del amor, como, por ejemplo, en Hugo de San Víctor, en cuyo pequeño libro titulado *Sobre el amor a la desposada*⁴³ se lee: «Quiero hablar, dijo El, de mi desposada... Y cuando yo hablo a la amada, debéis saber que no puedo hablar de otra cosa que de amor».

⁴¹ O. C., 118.

⁴² O. C., 17.

⁴³ *De amore sponsi ad sponsam*. Ed. alemana: *Die Viktoriner, Mystische Schriften* (Viena, ed. por Paul Wolff, 1936), 74.

La potencia sexual como un bien

Quien considere al Eros como una fuerza mediadora; quien una en el hombre lo más bajo con lo más alto, lo natural y sensual con lo ético y espiritual; quien intente impedir que una de estas cosas se aísle de la otra y, sobre todo, atribuya a *todas* las formas de amor, desde el sexual hasta el de Agape, la cualidad de verdaderamente humanas, está ya diciendo que ninguno de esos elementos puede excluirse como si fuera algo indigno del hombre, sino que más bien «todo eso debe estar unido».

La tradición cristiana dice que por creación lo natural es en el hombre el fundamento para todo lo «superior» y para todo aquello que le es concedido por gracia divina. «Lo espiritual no es lo que viene en primer término, sino lo sensible y terrenal; luego, sigue el espíritu». Si uno no lo supiera ya, no podría creerse que esta frase se halle en el Nuevo Testamento: 1 Cor 15, 46¹. Es además el mismo Santo Tomás de Aquino, el maestro de una cristiandad que todavía no se había dividido, el que dice que si el amor natural,

¹ En la traducción de Otto KARRER, *Neves Testament* (Munich, 1959).

y por tanto el Eros, no fuera algo en sí mismo bueno, tampoco podría la «*caritas*, y por tanto el Agape», perfeccionarlo²; el Agape tendría en ese caso que suprimir el Eros y excluirlo por sí mismo, que es lo que de hecho afirma Nygren. Aquella misma tradición cristiana, dicha en un sentido muy «occidental», es decir, expresamente no antiterrena, sino caracterizada por un sentido del mundo religiosa y teológicamente cimentado³, dice, como la cosa más natural del mundo, que la potencia sexual es un bien⁴; dice, con Aristóteles, que el semen del hombre es algo divino⁵, y la incapacidad para disfrutar de lo sensible, la *insensibilitas*, la considera no solamente como un defecto, sino como un vicio, es decir, como una verdadera carencia⁶.

Por otra parte, la concepción en que se fundan esos pensamientos implica que todas las fuerzas del hombre, incluida la sexualidad, solamente pueden considerarse en orden y ser correctas cuando se sitúan en su lugar natural, es decir, dentro de la totalidad de una existencia corporal-anímica-espiritual, con lo que se quiere recordar otra vez que ese orden pide que el Eros realice su función mediadora e integradora.

Todo lo que media entre extremos está opuesto a la ambigüedad y puede ser falsamente interpretado inclinándose a cualquiera de las dos partes. En el caso del Eros, esto aparece ya en esa inestabilidad lingüística que delata el propio vocablo en el lenguaje corriente. El «Deseo», por ejemplo, significa tanto el «ansia» como la «exigencia», y hay también diferencia entre exigir algo y tener necesidad «exigativa» o imperiosa de algo. La palabra inglesa *desire*, derivada del latín *desiderium*, puede significar nostalgia y también apetito sensual. El propio vocablo «apetito» puede significar unas veces «tendencia a»,

² 1, 60, 5.

³ Véase Josef PIEPER, *Was heisst «Christliches Abendland»?», en Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden* (Munich, 1963), 36 ss. Véase también, del mismo autor, el artículo «Scholasticism», en *Enciclopedia Británica* (ed. 1972).

⁴ *Mal*, 15, 2.

⁵ L. C.

⁶ 2-2, 142, 1; 153, 3 ad 3.

otras simple «deseo de», con lo que yo sólo hay un corto trecho para la peyorativa designación del Eros como un «apetito más o menos bajo»⁷.

Con esto hemos llegado de nuevo al tema de la difamación del Eros. Difamación que esta vez viene de «arriba», es decir, desde el punto de vista de una idea espiritualista o sobrenatural del hombre. En ella se considera al Eros como un enmascaramiento más o menos translúcido de un puro apetito de la pasión egoísta. Pero una denigración de este tipo puede a veces venir de «abajo», del lugar en que están situados los descarados instintos. También en este caso se presenta al Eros como un mero disfraz, como un disimulo completamente innecesario, como petulancia romántica con la que se pretende ocultar lo que propiamente se busca, que es la escueta satisfacción de una pasión.

Después de que hemos hablado del peligro de un Agape aislado del total de la existencia, vamos a ocuparnos de la otra perversión del asunto, que, como todos sabemos, está particularmente en el plano de la actualidad y que se llama la absolutización de la sexualidad en sí y por sí misma.

La absolutización de la sexualidad

Digamos, en primer lugar, que no debería exagerarse la fatal necesidad de esa «sexualización» que hoy caracteriza la vida. Hay en todo ello demasiada comercialización y manipulación publicista como para que pueda producir susto integral. Y cuando se habla de una «ola del sexo» habría que pensar no tanto en las olas del mar, que como catástrofe de la naturaleza puedan inundarnos, cuanto en esas olas que mecánicamente pueden producirse en una piscina. Por otra parte, siempre ha existido esa absolutización de la sexualidad como posibilidad de degeneración humana; y no sólo como cosa practicada, lo cual es fácilmente comprensible, sino también como programa.

Esta es la situación de partida en uno de los Diálogos de Platón ya citados: el joven Fedro va corriendo al encuentro de Sócrates

⁷ Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, 844.

como poseído y embrujado, de vuelta de una reunión de intelectuales vanguardistas, a los que Platón caracteriza sobre todo por una negación de las normas tradicionales sustentada con presuntuosos argumentos, por una técnica de la vida altamente ilustrada y por una total falta de escrúpulos en cuanto al disfrute de lo que piden los instintos. Y Fedro, fascinado por la modernidad y elegancia del «más grande escritor de la época»⁸, informa a Sócrates del «programa» de aquellos intelectuales, que en pocas palabras podría resumirse así: sexualidad sin amor; deseable es un máximo de placer con un mínimo de compromiso personal; la conmoción erótica, que es la pasión del amor, se considera como una enfermedad romántica que no sirve más que para complicarlo todo inútilmente; el no dejarse afectar profundamente se considera como lo único «razonable» e incluso como lo único virtuoso; a eso se le llama *areté*, virtud.

Como podrá apreciarse con sorpresa, se trata de cosas terriblemente actuales, dicho más propiamente, de cosas que evidentemente puede el hombre pensar y practicar en todas las épocas.

Sócrates escucha un rato todo lo que el joven va diciendo, y ante el crédulo e inexperto Fedro aparenta quedar maravillado y poseído de la misma fascinación... hasta que en un momento dado se quita la máscara y pone fin al juego: «¿No te das cuenta, mi querido Fedro, de lo vergonzoso que es todo eso?»⁹. Imagínate que nos hubiera estado escuchando un hombre decente, uno de esos que siente una bella inclinación amorosa por otra persona que también es decente: ¿no habría sacado la impresión de estar escuchando a unas personas que se han criado entre esclavos y galeras, que jamás habían oído hablar ni una palabra del amor entre hombres libres?»¹⁰. Pienso que esta contraposición de «libres» y «esclavos» no se refiere en absoluto a los amos de siervos en la sociedad donde se practicaba la esclavitud. La «esclavitud» de que aquí se habla es algo que no puede extirparse del mundo por ninguna reforma social ni por ninguna clase de emancipación humana. Se trata más bien de algo que, como por

⁸ *Phaidros*, 228 a.

⁹ *O. C.*, 243 c 1.

¹⁰ *O. C.*, 243 c 2.

lo demás lo demostraba la sociedad de Atenas, puede aparecer en *todas* las clases sociales; se trata de la actitud plebeya y vulgar en el sentido ético-antropológico, y de la barbarie y brutalidad que se oculta bajo todo refinamiento civilizado.

Inmediatamente pone Sócrates ante la vista de este recién «enterado» Fedro, que a su vez queda estupefacto por lo que el maestro le dice, la imagen del demiurgo mediador del Eros. Ciertas cosas de las que dijo Sócrates no nos han llegado en su original y literal contenido, sino a través del rodeo de las interpretaciones de la historia de las ideas. Pero lo decisivo de su doctrina es que en el Eros se fundan en una unidad lo sensitivo, lo espiritual, lo anímico y lo que como regalo nos ha dado Dios. Es cierto que el lenguaje de Platón nos suena aquí un poco extraño, soñador, por el tono mítico y simbólico que emplea (por ejemplo, cuando se refiere a «las bellas alas del alma»). Pero de hecho está pensado como algo completamente real. Es con bastante exactitud lo mismo que Goethe había dicho en aquella cita que anteriormente traíamos sobre «las primeras emociones amorosas de una juventud sin corromper»; que la naturaleza parece quererlo así¹¹.

Por cierto, que me habría gustado haber sido testigo presencial en el momento que Sócrates hubiera cogido en sus manos esas palabras de Goethe y hubiera empezado a jugar con ellas: ¿qué pensáis, queridos amigos: es que existe eso que llaman la incorrupción? ¿Y cuál podría ser la diferencia entre una juventud «no corrompida» y una juventud, digámoslo con cuidado, corrupta?

Por lo que a mí respecta, lo primero que haría sería ponerme a pensar sobre esta forma gramatical pasiva del verbo «corromper» aplicado a la juventud. La juventud, en efecto, no se corrompe tan fácilmente como se pone rancia la mantequilla o se agria la leche. Pero puede *ser corrompida* por otros. Esto sí que puede pasarle a la juventud, por desgracia. Se la puede corromper, por ejemplo, enseñándole a buscar sólo el placer antes de enseñarle a enamorarse y a amar, por el sistema de la seducción y de las manipulaciones comerciales del tema, de forma que entre en la escena de su vida

¹¹ *Dichtung und Wahrheit*, primera parte, libro 5.

y de su conciencia el sexo antes que el Eros, haciéndole difícil la vivencia verdadera del amor, cuando no bloqueándola definitivamente.

Sexo y fracaso

Esto es exactamente lo pernicioso y lo antihumano en el consumo del sexo separado del Eros: que hace fracasar lo que constituye precisamente el sentido del encuentro amoroso en la totalidad de la existencia: ese salir de la propia limitación personal por la unificación con otra persona. La compañera en la relación sexual ni siquiera es tomada en consideración como ser personal, es decir, como un alguien viviente con un alma y una individualidad específica, con un rostro elocuente y comunicativo.

Ha habido un americano que ha formulado este estado de cosas, de forma humorística, pero definitiva, al decir que, para la vista del «play-boy», la hoja de parra se ha cambiado de sitio: lo que ahora cubre es el rostro de la mujer¹². Contra lo que podría pensarse, el que sólo busca el deleite sexual no desea propiamente a «una mujer». Es el Eros el que quiere a la amada y la fusión con ella. El sexo, en cambio, busca una cosa neutra, algo objetivo y cosificado, no un «tú», sino un «ello», «the thing in itself» (como en la obra 1984, de Orwell, se dice uno a otro la pareja); lo que se quiere es «hacerlo con eso», expresión de una novela de Heinrich Böll¹³.

Por lo mismo, se ha hablado con razón del «carácter engañoso» de la unión exclusivamente sexual. Por el momento se tiene la ilusión de que los dos son uno. Pero cuando no hay amor, esa unión de dos que recíprocamente son extraños los hace todavía más extraños de lo que antes eran¹⁴. Por eso a nadie puede extrañar que «en una sociedad que hace de la sexualidad una condición previa para el amor, en lugar de hacer el amor condición para el regalo de la entrega corporal, paradójicamente, el trato sexual aleja al hombre y

¹² Rollo MAY, *Love and Will*, 57.

¹³ *Ansichten eines Clowns*, capítulo 7.

¹⁴ Erich FROMM, *The Art of Loving*, 45 s.

a la mujer en lugar de unirlos, los deja solos y desamparados precisamente allí donde con toda seguridad pensaban encontrarse»¹⁵.

La sorpresa y, podría incluso decirse, la desilusión de esta paradoja, que lo es sólo aparente, sube de punto al ser el sexo un artículo de consumo al alcance de cualquiera en todo momento. La generación de Freud, dice Paul Ricoeur¹⁶, no había contado jamás con que la eliminación de los tabúes sexuales tuviera *este* resultado: «pérdida de su valor por la facilidad»; «todo lo que facilita el encuentro sexual fomenta a la vez su caída en la trivialidad e insignificancia». Pero en el fondo todo esto no sorprende a nadie, pues hay una ley draconiana que dice que lo que se obtiene a voluntad, casi sin precio, y, además, inmediatamente (allende el Atlántico existe incluso la fuerte expresión de «short order sex»¹⁷), no solamente pierde necesariamente su valor, sino también su atractivo. Un especialista psiquiatra, director del centro sanitario de una universidad americana, nos cuenta que unas muchachas estudiantes que vivían en promiscuidad le habían contestado, al preguntarles sobre el tema, que, sencillamente, les resultaba demasiado molesto el negarse: «It's just too much trouble to say No»¹⁸. Esto suena al principio como una auténtica desvergüenza, Pero lo que evidentemente quiere decir es lo siguiente: es una cosa que no me importa, me da igual: «It doesn't matter». En esta actitud de principio se esconde ya el inevitable resultado: «una sexualidad no sólo sin alegría, sino también sin placer»¹⁹; «so much sex and so little meaning or even fun in it»²⁰.

Dije antes que aquí se impone una ley que tiene valor universal.

¹⁵ Joachim BODAMER, *Liebe und Eros in der modernen Welt* (Hamburgo, 1958), 40. Martin BUBER dice en su ensayo *Yo y Tú*, aparecido en 1925: «Si de todo lo que se ha hablado en la época actual sobre erotismo se restase lo que es referencia al propio yo, es decir, esa forma de relacionarse en que el uno no está ahí para el otro ni él se hace presente al otro, sino que cada uno de los dos disfruta del otro para sí solo, ¿qué quedaría?» *Obras*, vol. I (Munich-Heidelberg, 1962), 108.

¹⁶ Paul RICOEUR, *Sexualität, Wunder, Abwege* (Francfort, 1967), 15.

¹⁷ Rollo MAY, *Love and Will*, 282.

¹⁸ Seymour L. HALLECK, *The Roots of Student despair*, en «Think» (publicada por IBM), año 33 (1967), 22.

¹⁹ Jean BRUN, en RICOEUR, *Sexualität*, 129.

²⁰ Rollo MAY, *Love and Will*, 40.

El Goethe ya maduro lo ha formulado, aunque dentro de otro contexto completamente distinto, de la siguiente forma: «Cada siglo... intenta hacer lo santo, vulgar; lo difícil, fácil, y lo serio, alegre; contra lo cual no habría nada que oponer si en ello no se fuera a pique tanto lo serio como lo alegre»²¹. Y esto es precisamente lo serio: que la diversión se acaba. Por eso tiene un título cruelmente exacto el libro que el citado psiquiatra de la universidad americana ha publicado relatando sus experiencias: «La fuente de la desesperación de los estudiantes».

El carácter engañoso de lo que es sólo sexualidad

Ciertamente que en este fenómeno no se trata sólo de las consecuencias de una traviesa forma de abusar de la libertad; por lo menos, no es de ellas solas de lo que se trata. La cosa no es tan sencilla. Se habla de que, junto a esa sexualidad vaciada de toda importancia por haberla hecho tan asequible, aparece con tanta más crueldad su carácter de necesaria²².

En un mundo grisáceo, a causa de una sociedad intensamente orientada a la producción y al consumo, con la secuela de quedar el hombre férreamente absorbido por el trabajo, se presenta el sexo como si fuera la «única zona verde»²³. Muchas veces se ha repetido aquello que pronunciara David Riesman: «Sex is the last frontier», que quiere decir la última región todavía asequible «in extremis» para la aventura, para la audacia de la libertad y para la vida, que no se deja imponer el yugo de la reglamentación. Pero cuando uno ha oído este planteamiento de la situación, es decir, su cara sociológica, tiene que preguntarse si no estaremos en un círculo vicioso imposible de romper.

Por una parte, eso que se dice única zona verde que queda, «the one green thing»²⁴, dentro de una sociedad humana que cada

²¹ A Zelter, el 18 marzo 1811.

²² Paul Ricoeur, *Sexualität*, 16.

²³ Gerald Sykes, *The Cool Millenium* (Nueva York, 1967).

²⁴ L. C.

vez exige más trabajo a la persona, el amor, el Eros, esa arrebatada afirmación mutua de los amantes que se olvidan de sí mismos (incluso el poder afirmar sin ninguna otra razón algo amado), y esta verdadera superación de todo funcionalismo que únicamente vaya dirigido a la ventaja y la satisfacción de lo necesario es lo que en el deseo sexual se busca de forma más o menos oscura. Por otra parte, esto tan profundamente anhelado es inalcanzable para el sexo, al haberlo aislado del contexto amoroso y facilitado en exceso. Max Horckheimer hizo observar, en una entrevista que fue por muchos recibida con desagrado, pero cuya amarga verdad apenas si puede discutirse: «La muerte del amor erótico será el precio que tendremos que pagar por la píldora»²⁵.

Personalmente no me parece que la desaparición del deseo amoroso sea en esto lo esencial. Lo peor es que se deja al libre albedrío, y seguro contra todo riesgo, algo sobre lo que fundamentalmente no es lícito disponer; con la consecuencia totalmente inevitable de que eso que ha sido puesto a la libre disposición no puede ser en absoluto lo que se busca²⁶. Lo buscado propiamente es la proximidad humana, la superación de la soledad, la unión con el otro ser personal, que sólo puede conseguirse en el amor verdadero.

Aquí se revela otro segmento más de ese diabólico círculo vicioso: el amor, y sobre todo el erótico, es por naturaleza un algo que no se puede entretener sin problemas en la trama funcional de las planificaciones tendentes a sacar determinados provechos. «El Eros es en el hombre el elemento que más encarnizadamente se resiste a dejarse asimilar por un sistema técnico»²⁷; mientras que un sexo desprendido de su contexto natural y convertido en «bien de consumo», en «mercancía», puede ser perfectamente planificado e integrado sin distorsión dentro de la inmensa organización de objetos destinados al disfrute, como ya ha sido grandiosamente descrito en las penetrantes visiones poéticas del futuro, y se hace, por ejemplo,

²⁵ *Die Sehnsucht nach dem anderen* (Hamburgo, 1970), 74.

²⁶ Se habla aquí de la «píldora» en cuanto procedimiento para facilitar el consumo de sexo. El problema del control de nacimientos y la planificación familiar es, naturalmente, mucho más serio.

²⁷ Joachim Bodamer, *Sexualität und Liebe* (Hamburgo, 1970), 20.

de manera convincente en el libro *Brave New World*, de Aldous Huxley.

Debemos aún tener en cuenta otra cosa, con la que nos parece que se cierra completamente el círculo vicioso: dado que el consumo de sexo intencionadamente aislado y acorazado contra el amor toma a la compañera únicamente como medio e instrumento; dado que, dicho con otras palabras, ni siquiera se mira a ese ser personal del participante en la orgía sexual, ya que la personalidad prohibiría ese «dejarse usar» para fines impropios (en lo que, naturalmente, ese ignorarse como personas puede darse en los dos participantes); dado que se pide una casi total ausencia de calor humano, no sólo hay en esa aislada sexualidad un porcentaje de frigidez (en sentido clínico), por mucho que se aparente lo contrario²⁸, sino también, si se mira a lo que es la relación entre persona y persona, un componente de violación y su poco al menos de ese mismo «glacial totalitarismo»²⁹ que satura la atmósfera, tanto en los regímenes del terror, según todo el mundo sabe, como también en las sociedades estructuradas tecnocráticamente, en las que ya no queda lugar para «zona verde» de ninguna clase, que sería el amor, de forma que el hombre se ve remitido de nuevo al consumo del sexo como única salida que queda abierta para la fuga, aunque se trate de una huida engañosa.

Es tremendamente significativo que en ese preciso momento, por distintas que sean las posiciones científicas y religiosas, se observa que en la literatura responsable moderna aparece de manera más o menos explícita la idea de lo «demoníaco». Y esta aparición no tiene nada que ver con la concepción platónica del «Eros como demiurgo mediador». Por el contrario, lo que advierte es la presencia de un poder *maligno* que tiende a la deshumanización y a la destrucción.

Karl Barth lo ha expresado con una formulación drástica, en él completamente desacostumbrada: «Coito sin coexistencia es un caso diabólico»³⁰. Harvey Cox saca a relucir, también de forma inesperada, el concepto ya arcaico de la expulsión de los demonios del cuerpo

²⁸ IDEM, *Liebe und Eros*, 40.

²⁹ O. C., 35.

³⁰ *Kirchliche Dogmatik*, II, 4, 148.

de los posesos, hablando del «exorcismo», palabra que ha desaparecido ya de algunos diccionarios teológicos³¹. Dado que en ningún sector aparece tan devastadora la deshumanización de la vida como en el trato sexual, en ninguno de ellos sería por lo mismo tan necesario «practicar el rito de los exorcismos»³². Médicos y psicólogos hablan de que en el fondo de una sexualidad desarraigada del amor hay una tendencia a la autodestrucción del individuo³³, de la que sólo puede preservar el Eros³⁴. C. S. Lewis escribió su libro sobre el amor bajo la consigna «¡que nuestros sentimientos no mueran ni nos maten!»³⁵.

Es característico de la naturaleza de un poder estrictamente diabólico el no presentarse en su verdadera figura, sino con el disfraz mentiroso de lo que únicamente es encantador, de la simple diversión y, sobre todo, de la más atractiva modernidad, con lo que, naturalmente, alcanza toda su eficacia la virtud demoledora que encierra. Si es cierto que sólo el Eros puede dar lo que se busca en el sexo, es sobre este punto precisamente sobre el que los «charlatanes del mercado» y «recetadores de los medios de comunicación, aliados con la economía de la publicidad»³⁶, procuran engañar al hombre.

La mentira consiste en que, mediante una enorme cantidad de gastos (en definitiva, todo es «big business»), pero también poniendo a contribución un enorme conocimiento de psicología profunda acerca del hombre y, sobre todo, una enorme cantidad de habilidad en el manejo de la palabra y la imagen, subrayado todo ello por el impresionismo de la música, color y formas que actúan en las regiones límites de la conciencia, se produce en el consumidor la ciega convicción de que sexo es lo mismo que Eros, y que todos los bienes que regala Eros, todas las maravillas que se producen en la vida por dos

³¹ No se encuentra la palabra exorcismo (como tampoco las de Satanás y diablo) en el *Pequeño Diccionario Teológico*, de Karl RAHNER y Herbert VORGRIMLER (Friburgo, 1961).

³² Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, 210.

³³ Curill KOUPERNIK, en Paul RICOEUR, *Sexualität*, 246.

³⁴ Rollo MAY, *Love and Will*, 317.

³⁵ *That our affections kill us not nor dye*.

³⁶ Harvey Cox, *Stadt ohne Gott?*, 210 ss.

personas que se funden se pueden conseguir también en el consumo del sexo, el cual no es ni con mucho una cosa barata, pero, en todo caso, siempre al alcance del que lo quiera.

Esta fue, desde tiempos inmemoriales, la faena de los sofistas, a los que Platón, en uno de sus Diálogos tardíos, califica de alfareros de realidades ficticias³⁷. E igual que el «arte de convencer» de los sofistas, por procedimientos tortuosos y propagandísticos, produce la «imagen» de los ídolos de las masas, o bien, la ilusión de que disfrutando un cigarrillo entra en casa la pura alegría de vivir y «el aroma del gran mundo», así también, en el terreno erótico, su actividad se extiende desde los sugestivos anuncios mercantiles³⁸ hasta las regiones de la alta literatura, como la de las novelas del ya pasado de moda D. H. Lawrence, el cual, comentando el acto sexual que una pareja realiza entre los matorrales del bosque, llega a decir: «Se dejaron arrastrar por las olas de la vida», que C. S. Lewis apostilla con la siguiente observación: «Como en estas novelas jamás hicieron alusión sus personajes a una fertilidad del amor ni como temor, hay que suponer que se dejaron arrastrar por las olas de la vida, según y en la medida que en cada una de las ocasiones les convenía, pero nada más»³⁹.

Un exorcismo consistente en llamar las cosas por su nombre y en ironizar una situación, desenmascarándola con fría claridad, no serviría de poca ayuda. Como es de todos conocido, fue un método que Sócrates practicó aun a sabiendas de que esa forma de presentar batalla no era suficiente. Por eso, a los jóvenes del corte de Fedro, de su *Diálogo*, les hace esta inquietante pregunta: «Cuando ellos se amontonan unos junto a otros, en el teatro, y hacen demostración de su agrado o desagrado con ruido ensordecedor, con palmas y gritos, y la estancia se derrumba de tanto gritar y abuchear, ¿cómo crees que se sentiría allí un joven? ¡Qué educación tan especial tendría

³⁷ *Sophistes*, 236 ss. Véase también Josef PIEPER, *Missbrauch der Sprache-Missbrauch der Macht*, 36 ss.

³⁸ Según un reportaje del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (del 16 septiembre 1969) sobre las «Teenage Fair», el *slogan* de una fábrica de muebles decía: «Haga Vd. su mesa sexy y juvenil».

³⁹ *Studies in Words*, 298 ss.

que haber recibido para ofrecer resistencia y *no* dejarse arrastrar por la corriente! ¿No habrá que decir que si conseguía librarse de todo eso y crecer en un desarrollo sano habría sido por una providencia especial y un auténtico regalo de Dios?»⁴⁰.

Como se ve, esta idea no dista mucho de parecerse a una llamada del hombre a la oración. Y también Harvey Cox, aunque no tengo la menor idea de cómo se imagina él la práctica de un exorcismo, tiene razón en atribuir a ese vocablo una evidente significación sagrada, dando así a entender que el campo del sexo y del Eros necesita una limpieza y una sublimación a cargo de un poder que está por encima de lo humano.

⁴⁰ Yo creo que ésta es una reproducción aproximada y, por tanto, no literal, pero sí según el sentido de un pasaje de la *Politeia* (492 b-493 a).

X. DE LA AMISTAD HUMANA AL AMOR A CRISTO

Amistad, amor materno y amor paterno

Hasta el momento se ha hablado de un buen número de formas que presenta el fenómeno del amor. Entre ellas está, por ejemplo, la amistad; dicho más exactamente, el *amor de amistad*, que es realmente una forma particular, una versión del amor que, extrañamente, apenas se la canta hoy, mientras que Aristóteles dedica a ella un libro entero de los diez de que se compone su *Ética*. La amistad necesita tiempo, se dice en él¹. Normalmente no prende tampoco a la vista de otra persona, sino al sorprenderse de que, de pronto, ha aparecido alguien que «ve las cosas igual» que nosotros y del que uno dice gozoso: ¡es bueno que existas!

Los amigos no se miran a los ojos y, a diferencia de los amantes, apenas hablan nunca de su amistad; su mirada está dirigida a las cosas que a los dos interesan. Por eso, según se ha dicho, y parece ser cierto, las personas que buscan un amigo, generalmente, no lo encuentran. Para ello es preciso, antes que nada, interesarse por algo². Aunque en la amistad no se da verdadera intimidad, es quizá

¹ *Ética a Nicómaco*, 8, 4, 1156 b.

² Véase sobre este tema el capítulo especialmente elocuente de C. S. LEWIS, *Friendship*, en su libro *The four loves*.

AMISTAD HUMANA Y AMOR A CRISTO

el amigo la única persona con la que se habla sinceramente y «se piensa en alto»³.

Tampoco hemos hablado de una forma directa del particularísimo amor *maternal*. De siempre se ha dicho de la madre, como de la amante más verdadera, que no piensa tanto en ser amada como en amar⁴. De una forma curiosa, su amor a los hijos es «incondicional», es decir, no sujeto a condición alguna. Y con eso responde no sólo a la más profunda necesidad del hijo, sino de todo ser humano⁵. El amor materno no hace falta «ganárselo», y tampoco hay nada que lo haga perder. El padre sí que pone condiciones; quiere que su amor sea «merecido», en lo que a la vez se pone de manifiesto un elemento peculiar que, en el fondo, también es propio de todo amor, es decir, el deseo de que el amado no solamente se sienta bien, sino que realmente le vaya bien en todo.

Se ha dicho, con razón, que el amor de una persona madura debería poseer ambas cosas: el elemento materno y el paterno, algo que fuera al propio tiempo incondicionado y exigente.

Hay infinitas posibilidades y formas de llevarse bien las personas entre sí, de tenerse cariño mutuamente. Pero por diversas que sean las formas y los grados de la inclinación; de la afección y de la simpatía, tan diversas y numerosas que es imposible sistematizarlas, una cosa hay que es común a todas y que se encuentra en la amistad, en el amor de los padres y en el amor erótico estrictamente entendido; es decir, el que el amante, dirigiéndose a la persona amada, le dice: «¡Es maravilloso que existas!». Y aun sin quererlo, nos viene de nuevo a la mente la idea de que la unión entre dos que sólo se funda en el sexo no entra dentro de estas categorías del amor... sencillamente porque en él no se advierte el menor rastro de una relación con el «Tú»; hay quizá un «Yo», o dos, si se quiere, pero ningún «Tú».

³ R. W. EMERSON, *Essays (First series)*: «Friendship», 151.

⁴ 2-2, 27, 1.

⁵ Erich FROMM, *The Art of Loving*, 35.

Hacia la comprensión de la «caritas»

La afirmación fundamental que se repite idéntica en todo amor verdadero, como ya dijimos al principio de este estudio, es por su misma naturaleza, sea que los amantes tengan de ello conciencia o no, una reproducción de algo que les ha precedido, una repetición del acto creacional divino, en virtud del cual no sólo «existe y es bueno» e incluso digno de amor ese ser humano que encontré en mi camino, que responde a mis preferencias y «que está hecho para mí», sino también *todo* lo que existe.

Este aspecto del fenómeno del amor, que es un indicador que apunta más allá de toda realidad, va a ser de nuevo objeto de nuestra detenida consideración, para intentar dar nombre y corporeidad a esa especial forma de amor de la que hasta ahora no hemos dicho nada expresamente, pero que no puede quedar fuera del radio de nuestra consideración.

No tenemos la menor intención de hacer aquí teología. Un libro que se propusiera tratar el amor teológicamente, es decir, echando mano de la Tradición y de la Revelación, tendría que tratar otras cosas distintas de las que ahora nos ocupan. Mantendremos la mirada fija en nuestra experiencia del fenómeno del amor. Aunque habría que preguntarse si la reflexión sobre un tema como éste, de la mano de los contenidos de la fe, no sería el único procedimiento para aclarar o, al menos, clarificar algo más los hechos de la experiencia, que en otro caso quedarían oscuros e incomprensibles⁶.

Tenemos, por ejemplo, para ceñirnos a cosas bien concretas, el fenómeno universalmente conocido en nuestra época del caso de la monja eslava residente en Calcuta y que con el nombre de «Madre Teresa» ha obtenido una cierta publicidad⁷. Un día se le hizo insoportable seguir dando clases de inglés en una escuela de su orden para chicas de la alta sociedad y, de camino hacia el colegio, tener que contemplar día a día, tendidas sobre la calle, a tantas personas

⁶ O. C., 37.

⁷ En enero de 1971 le fue concedido por primera vez por el Papa Paulo VI el «Premio de la Paz Juan XXIII», que había sido fundado en 1963.

enfermas de muerte o moribundas que carecían de toda ayuda humana. Entonces solicitó de las autoridades de la ciudad se le cediera un asilo de peregrinos que estaba vacío y abandonado y erigió en él su famoso «Hospital de los moribundos». Yo he visitado este alojamiento, que al principio presentaba un aspecto pabrísimo y desolado, en el que, naturalmente, las personas morían en seguida..., pero no en medio del ajetreo de las calles, sino junto a una persona que amorosamente se preocupaba por su suerte.

Es imposible entender esto de otra forma que como una de las versiones de la inclinación amorosa, inspirada también por la afirmación de aquel «¡bueno es que existas!»; y no se puede ver a la persona amante únicamente colocada en una región sobrenatural, espiritual y alejada de toda afectividad humana; es preciso contemplarla a través de todos los estratos de su ser. Por otra parte, hay aquí algo realmente nuevo e integralmente distinto, que en todo caso no es fácil reducir a un mismo común denominador con la amistad, la simpatía, el afecto, la inclinación, etc.

Y esto tan nuevo es lo que quisiera explicar aquí y convencer de que es algo completamente posible para el hombre, mejor dicho, algo para lo que se le da la posibilidad.

El *primer* paso está ya dado, en todo caso, sin que lo sepamos; consiste en que nosotros, al amar, reproducimos de hecho, previamente a cualquier noción intencional, la fundamental afirmación creativa de lo que existe. Pero también es posible, como *segundo* paso, que «hagamos» conscientemente ese acto de reproducción que tiene lugar en nuestro amor. Sería posible que al encontrar bueno, maravilloso o excelente algo que vemos: un árbol, la estructura de un alga que observamos en el microscopio, sobre todo un rostro humano, el amigo, la compañera de nuestra vida, nuestra propia existencia, digo que sería posible que, al amar algo amable, nos diéramos cuenta reflejamente de que con ello estamos acogiendo y continuando aquella afirmación universal primariamente acaecida en la *creación*, por la que todo es «querido por Dios, y, por eso mismo, bueno.

Otro paso sería, superando ya el mero conocimiento de esta verdad, aceptarla positivamente, coincidir voluntariamente con aquel sí creacional y aliarse con él en una especie de identificación, tanto

en el acto afirmativo como con su Autor. Dicho con otras palabras: podríamos amar al «Primer Amante». Con ello quedaría de manera clara transformado nuestro propio amor a las cosas y a las otras personas y, especialmente, a esa persona que amamos sobre todas las demás; este amor recibiría una confirmación totalmente nueva y realmente absoluta. Y la amada, además de seguir siendo para nosotros la incomparable, la que se hizo y vino a la existencia solamente para nosotros, se habría convertido en *un punto de luz* dentro de un infinito tejido de luces.

«Por amor a Cristo»

Pero con este paso no se habría alcanzado aún el grado de la *caritas* y del «Agape» en sentido estricto. Para esta actitud del ánimo aún no serían perceptibles las verdaderas motivaciones de aquella ejemplar monja de Calcuta. Se dice que a un periodista que le aseguró que él no podría hacer, por un sueldo de mil dólares diarios, lo que ella hacía, le contestó la monja: «Y yo tampoco». Entonces, si en serio se le preguntara: «¿Por qué estás haciéndolo?», es de suponer que, de no decidirse a callar, dijese: «Por amor a Cristo».

En este punto, A. Nygren tiene indiscutiblemente razón: «El amor de Agape es lo que hay de original en el Cristianismo»⁸. Descansa sobre la convicción alimentada por la fe de que, en el acontecimiento llamado en el lenguaje de la Teología la «Encarnación», se le dio a la humanidad el regalo de una participación inmediata y real en el poder afirmativo creador del mismo Dios, o, como se diría de otra manera, en el amor de Dios que crea y hace bueno lo que crea, de forma que el hombre, a partir de ese momento, es capaz de decir a otra persona: «¡es maravilloso que existas!», de una manera completamente nueva para él solo, completamente inasequible, pero a la vez como auténticamente propia.

Y ésta es la fuerza de la afirmación, la cual obra ahora más intensamente y desde raíces nuevas, que se llama «caridad», «Agape».

⁸ *Eros und Agape*, I, 31.

Pero como también ella, igual que el amor de Dios, es, al menos su intención, universal y no excluye a nada ni a nadie, es posible también, por primera vez y con plenitud de sentido, hablar de que uno «está en el amor» (1 Ioh 6, 18), sin necesidad de nombrar objeto alguno. Y por muy «perdido» o fuera de huella que parezca estar, ese amor posee la cualidad de no «irritarse» por nada, como dice San Pablo (1 Cor 13, 5): «*Caritas non irritatur*»⁹. Y otras alabanzas que también se le tributan, como cuando se afirma de ese amor que realiza en sí la suprema libertad¹⁰ y que da al corazón la paz perfecta¹¹, tiene en él la verdadera realidad.

Esto supuesto, es ahora evidente que las metáforas que arriba empleamos de los distintos pasos y de la sucesión de grados hasta llegar a ese puro amor radicalmente nuevo y distinto, que le da al hombre participación en el amor creador de Dios y que en el Nuevo Testamento se llama «Gracia», ya que no expresan fielmente la realidad de las cosas. La Tradición común del Cristianismo ha mantenido siempre que esa nueva facultad está inseparablemente unida con lo que el hombre es por naturaleza y posee por creación, con unas ataduras irrompibles, aunque no es nada fácil saber en qué consisten.

Ante todo, la caridad entendida en cristiano no suspende nada en absoluto de cuanto por propias fuerzas hay en nosotros como posible y con toda evidencia como presente en capacidad de amor y de afirmar la bondad. Más bien comprende en sí misma todas las configuraciones del amor humano¹². Es nuestra propia capacidad de querer encendida en la creación, natural e irrefrenablemente exigitiva de satisfacción, precisamente por razón de ese origen, la que es elevada a una participación inmediata en el querer creador de Dios, y, por tanto, esa natural capacidad es supuesto necesario de lo otro¹³.

El que piensa y acepta todo esto no se sorprenderá de que toda

⁹ La excelente formulación de que el Agape es esencialmente «amor perdido» procede de Anders NYGREN, el cual cita en su favor aquella frase de Lutero de que *amoris est falli*. *Eros und Agape*, II, 554.

¹⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In duo praecepta*, n. 1.134, *Opuscula Theologica*, II (Turín, 1954).

¹¹ O. C., núm. 1.150.

¹² *Dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas*. *Car.*, 7.

¹³ La perfección presupone el perfectible. Véase 1, 2, 2 ad 1.

la concepción de la «caridad» tenga un signo estelar que le marca siempre «felicidad». Si la felicidad jamás es verdaderamente otra cosa que la felicidad del amor, el fruto de la versión más sublime que existe del amor *tiene* que ser también lo más grande que pueda haber en felicidad de cuanto los hombres han podido imaginar para aplicar ese nombre.

Tampoco es fácil, vistos los componentes de la caridad, que uno se sienta inclinado a relacionarla con el «ecumenismo». Además de que «felicidad» no quiere decir tanto el sentimiento subjetivo de ser feliz cuanto la satisfacción objetivamente esencial por el bien universal¹⁴, por el compendio de todo aquello por lo que nuestro ser siente sed y por todo aquello que nosotros somos capaces de pedir movidos por ese «desprendido amor propio», aparentemente paradójico; decimos que, además de esta razón, la «felicidad» no puede definirse positivamente en su contenido. Es un bien inefable¹⁵ al que, como final, se dirige nuestro amor, pero que no puede contenerse en palabras.

En todo caso, sigue siendo verdad el hecho, que al principio resulta altamente extraño para nosotros, de que los grandes maestros del Cristianismo enlazaron estrechamente los conceptos de «*caritas*» y «felicidad». «La caridad no es una especie determinada de amor divino, sino un amor a Dios, que lo ama como al objeto y origen de la felicidad»¹⁶. Y en el plano terreno sólo podemos amar al estilo de la caridad aquello que es capaz de compartir la felicidad con nosotros¹⁷: nuestro propio cuerpo, al que «inundará»¹⁸ de rechazo esa felicidad, pero, sobre todo, a otra persona que la va a compartir con nosotros¹⁹ o a la que al menos queremos asociarla²⁰.

¹⁴ Véase Josef PIEPER, *El ocio y la vida intelectual* (Madrid, Rialp, 1970), 229 ss.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Sermones*, 21, 2; Migne, PL, 38, 143.

¹⁶ *Caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis objectum* (1-2, 65, 5 ad 2). *Diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis*. Car., 7.

¹⁷ Car., 4 ad 2.

¹⁸ Car., 7; 2-2, 25, 5 ad 2.

¹⁹ Car., 7.

²⁰ *Perf. vit. spir.*, cap. 2.

Claro que fácilmente podrá uno preguntarse qué quiere decir amar a otro como posible asociado a nuestra felicidad futura. ¿Es que acaso cambia esto las cosas? Yo creo que sí, y en muy serias proporciones, si consigo ver a otra persona (al amigo, a la mujer querida, al hijo, al vecino, a mi oponente o contrincante, o incluso al desconocido que necesita ayuda) como realmente llamada lo mismo que yo a la perfecta felicidad, como mi compañero y *socius in participatione beatitudinis*²¹. Con esto entraría para mí la otra persona en una nueva dimensión de la realidad. De un solo golpe entendería yo que no se dan las «personas corrientes»: «there are no ordinary people»²².

No es una casualidad que todo esto sea expresado en unos términos que lindan con lo *irreal*. Sucede, de hecho, muy raras veces y en pocos hombres el que acierten a ver lo verdaderamente «extraordinario» de las otras personas: «... que admirablemente lo creaste y más admirablemente aún lo reformaste»²³, o que reaccionen con la exclamación del amor «¡es maravilloso que existas!». Pero cuando eso sucede no se diferencia mucho de la terminología y del comportamiento del Eros. Y en realidad, cuando a uno se le haya ocurrido preguntarse qué tiene de común esa abismal conmoción que experimentan los amantes con el comportamiento de una monja que se entierra para asistir a mendigos moribundos...; en el punto mismo donde se cierra el interrogante se abre una pequeña rendija por la que se puede divisar lo que en verdad tienen de misteriosamente común.

Amor erótico y «caritas»

Ahora bien, también debería ser bastante claro que la *caritas* no es un paso ulterior sobre el camino del Eros, sino que se trata

²¹ Car., 7.

²² C. S. LEWIS, *They asked for a paper*, 210.

²³ *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*, así reza una oración «en los libros más viejos de la Misa romana», que recientemente ha sido suprimida del *Ordo Missae*. Confróntese J. A. JUNGMAN, *Missarum Solemnia*, vol. I (Viena, 1948), 77 ss.

de algo más que de una simple «sublimación» del mismo. Es cierto que la caridad puede encarnarse en las formas más corrientes de la convivencia humana; así ocurrirá normalmente cuando sea de la buena, hasta tal punto que, para unos ojos que no estén acostumbrados, apenas aparecerá nada de particular en lo externo que destaque de lo normal entre hombres que se quieren bien. Hemos dicho que las formas naturales del amor son un presupuesto que sigue incommovible, y para ensalzar lo nuevo no se necesitan palabras encumbradas sobre esa eficiencia específica de la caridad. Pero el principio clásico sobre la relación entre la «Naturaleza» y la «Gracia» se refiere no sólo a que la naturaleza no se destruye, quedando completamente intacta, sino también a que es perfeccionada en aquello que el hombre es y tiene por naturaleza²⁴. Y referente a lo que arriba dije de que existe una ligazón irrompible entre el Eros y la *caritas*, pero que es muy difícil decir en qué consiste, la dificultad está concretamente en esta pregunta: ¿qué significa «perfeccionar»? Probablemente no podrá saberse ni decirse nunca lo que eso quiere decir, visto desde el lado de acá. Pertenece a la misma naturaleza de las cosas el que un aprendiz no tenga idea concreta de lo que es por dentro la categoría de maestro ni de lo que para llegar a ella se le va a exigir. Perfección implica siempre transformación. Y transformación lleva forzosamente consigo el decir adiós a aquello que, para conservar la identidad en el cambio, hay que superar y abandonar.

La «perfección» en la caridad puede, por tanto, significar muy bien que el Eros, si quiere conservar su impulso originario y seguir siendo verdadero amor, sobre todo si quiere lograr esa «eternidad» por la que suspira con la más ardiente pasión, tiene que transformarse desde sus raíces, y que esta transformación equivale probablemente a pasar a través de una especie de muerte.

Cuando el hombre reflexiona atenta y silenciosamente sobre su amor, descubre que estos pensamientos no le son nada extraños. Dice San Agustín que la caridad, al hacernos de nuevo y rejuvenecernos²⁵,

²⁴ Véase 1, 1, 8 *ad* 2; 62, 5; 1-2, 99, 2 *ad* 1; 3, 71, 1 *ad* 1.

²⁵ *Enar. in Ps.* 121, 12. Migne, PL, 37, 1628.

nos acarrea también en cierto sentido la muerte: «*Facit in nobis quamdam mortem*». Y éste es también el sentido de esas expresiones en las que, en lenguaje figurado, se llama a la caridad un fuego, porque todo lo consume y transforma²⁶.

Por tanto, es algo más que una piadosa bagatela lo que los cristianos dicen cuando rezan: «Enciende en nosotros el fuego de tu amor».

²⁶ *En Is*, cap. 30.