



El *eros* de Dios en la encíclica *Deus Caritas Est*

Antonio Izquierdo, L.C.

“Él (Dios) ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*” (*DCE* 9).

“El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez *ágape*¹. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona” (*DCE* 10)².

Éstos son los dos textos en que el Papa usa la expresión *eros* de Dios en la encíclica *Deus Caritas Est*. Es mi intención indagar primeramente sobre las fuentes inspiradoras de Benedicto XVI, y, en una segunda parte, exponer el pensamiento papal sobre el *eros* de Dios tal como se manifiesta en la encíclica.

¹ El Papa en la Encíclica menciona tres términos griegos del amor: *eros*, *philia*, *ágape*; sin embargo, el vocabulario griego para referirse al amor es más amplio. Por ejemplo, *storge* (amor parental), *philantropia* (amor de benevolencia), *philadelphia* (amor fraterno). En latín a los términos usuales *amor*, *dilectio*, *caritas*, hay que añadir *pietas* (amor parental), *affectio* (un amor que nos sobreviene y que se impone) y *studium* (amor-dedicación). Sobre todo esto véase, JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1997, 423-429.

² *DCE* es la sigla de las tres primeras palabras del texto latino: *Deus Caritas est*. Uso el texto de la traducción al español publicado por *L'Osservatore Romano*, edición española, 27 de enero del 2006.

EN LAS FUENTES DEL *EROS* DE DIOS

Benedicto XVI, al usar la audaz expresión *eros* de Dios, remite al libro *Los nombres de Dios* del Pseudo Dionisio Aeropagita. Es pues obligado comenzar por exponer lo que este autor dice sobre el *eros* de Dios y en qué contexto.

El *Eros* de Dios en Dionisio Areopagita

El *Corpus*¹ del Areopagita se compone de cinco obras: La Jerarquía Celeste, La Jerarquía Eclesiástica, Los Nombres divinos, La Teología mística y Cartas. Dos son los argumentos que en ellas se exponen, y que están muy estrechamente unidos: Dios y las creaturas inteligentes destinadas a la unión con Él. De Dios trata el autor en Los Nombres divinos, La Teología mística y las cartas 1-5 y 9. Los nombres divinos pueden referirse a Dios en las relaciones intratrinitarias, a Dios en cuanto causa y creador de todo lo que existe (nombres inteligibles), y a Dios por analogía con las realidades creadas (nombres simbólicos). En *Los Nombres divinos* se exponen solamente los nombres del segundo grupo, elegidos bajo el influjo de Platón y la Sagrada Escritura. ¿Cuáles son esos nombres?

Ocupan el primer lugar el Bien y los otros nombres relacionados con él: Luz, Belleza, Amor, por cuanto la bondad es la razón última de la obra creadora de Dios (IV, 1-4). Enseguida después se explican los nombres Ser, Vida, Sabiduría, que señalan las manifestaciones más generales del Bien y determinan los tres grados fundamentales de la existencia (IV, 5-7). A continuación se añaden los nombre de Potencia, Justicia, Salvación, Redención, Grande/Pequeño, Mismo/Diverso, Semejante/Desemejante, Igualdad/Desigualdad (IV, 8-9). En los últimos capítulos se examinan otros nombres divinos: Onnipotente, Antiguo de los días, Santo de los santos, Señor de los señores, Dios de los dioses y, finalmente, Paz y Uno (IV, 10-13).

Antes de indagar sobre el *eros* de Dios en el pensamiento del Areopagita, señalo dos premisas que permitirán abordar el tema con mayor claridad y precisión. La primera es que

a la Causa de todas las cosas y que es superior a todas ellas no le corresponde propiamente ningún nombre y le corresponden todos

¹ Para este estudio he usado el texto de la Rusconi, *Tutte le opere*, Milano 1981. Además he consultado el comentario de santo Tomás de Aquino, *De divinis nominibus*, Marietti 1950.

los nombres de las cosas que existen, para que sea reina de todas las cosas y todas las cosas graviten en torno a ella y de ella dependan como causa, como principio y como fin (DN I,7).

Por consiguiente, también le corresponde el nombre de *Eros*, al menos en cuanto que es una criatura de Dios, que además está íntimamente relacionada con el Bien y la Belleza.

La segunda premisa es algo que Dionisio repite con frecuencia: todos los nombres divinos que examina están tomados de la Sagrada Escritura. Refiriéndose al *eros* escribe: “Nadie piense que celebramos el nombre del *Eros* contra la Sagrada Escritura. Porque pienso que es irracional y necio el no fijarse en el valor de la intención, sino sólo en las palabras” (DN IV, 11). Y concluye su razonamiento: “Pero para que no parezca que yo digo estas cosas con intención de cambiar la Sagrada Escritura, escuchen quienes alzan acusaciones contra el nombre de *Eros*: *Ámala* (ἐρώσθητι) –dice– y te salvará, abrázala y te exaltará, hónrala para que se apodere totalmente de ti”². Por tanto, el *Eros* de Dios es un nombre plenamente bíblico, aunque no aparezca como tal ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento.

Con estas premisas es llegado el momento de exponer lo que Dionisio dice del *Eros* de Dios en el capítulo IV, números 10-16 de su obra “Los Nombres divinos”³. Buscando ser fiel al razonamiento del autor, trataré de presentar sus ideas en el mismo orden en que se encuentran.

1. Existe una relación muy estrecha entre el *Eros* y la Bondad y la Belleza. Todo lo que es Bueno y Bello es deseable, amable (ἐραστόν) objeto de predilección. Por medio de la Bondad-Belleza y a causa de ella, existen cuatro dimensiones del *eros*: el de las cosas inferiores hacia las superiores, el de las iguales entre sí, el de las superiores hacia las inferiores y el de cada cosa a sí misma. A modo de conclusión, apostilla el Areopagita con frase de difícil traducción: “El *Eros* de Dios (ὁ θεῖος ἔρως) es bueno, tiene por objeto el bien a causa del bien” (DN IV,10).

2. El *Eros* de Dios, como expresión, no aparece en la Escritura. Dionisio responde a esta objeción en el número 11. Que el *Eros* divi-

² El Areopagita cita según el texto de la Setenta, que es algo diferente y más breve que el texto original de Prov 4, 6-8. El texto completo y original, en la traducción de la Biblia de Jerusalén, suena así: “*Ámala y ella te protegerá / El comienzo de la sabiduría está en adquirirla / y obtener inteligencia con toda su fortuna. / Hónrala y ella te engrandecerá; / si la abrazas, te dará prestigio*”.

³ En adelante usaré la sigla *DN* cuando me refiera a esta obra del Areopagita.

no, como concepto, está presente en la Biblia es claro para quien no se deja impresionar por la letra ni se queda en la exterioridad de las palabras, sino que pasa de la palabra a su significado. Por otra parte, en la inteligencia de las cosas divinas, los sentidos y las facultades humanas en cierta forma resultan superfluos, pues “el alma, semejante a Dios por la unión con el Desconocido, es introducida en los rayos de la Luz inaccesible a los ojos corporales” (DN IV,11). Aduce, con todo, para probar su afirmación el texto de Prov 4,6-8 y “cualquier otro pasaje en que se celebre el *Eros* de Dios” (Ibid.)⁴.

3. Existe una unidad de significado entre el nombre de *Eros* y el de *Agape*. No hemos de temer, por tanto, usar el nombre de *Eros*, aplicado a Dios. La gente no es capaz de comprender la unidad del único Amor. Pero para los entendidos, los autores sagrados usan con el mismo significado el nombre de ἀγάπη y de ἔρωσ según las interpretaciones divinas, que se hallan en la Escritura (DN IV,12), aunque algunos Padres consideren más divino (θεϊότερον) el *eros* que el *agape* (Ibid.). Santo Tomás en la Suma Teológica se preguntará si *amor et dilectio* se identifican y responderá negativamente porque *amor* es más divino que *dilectio*, fundándose precisamente en este texto del Pseudo Dionisio. Escribe santo Tomás:

Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in c). Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio⁵.

4. El *Eros* divino es extático (ἐκστατικός) conduce al amante fuera de sí hasta el punto de no pertenecerse, sino de pertenecer al amado. Esta es la experiencia de Pablo que, bajo el influjo de la potencia “extática” de Dios, pudo exclamar: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gál 2,20). Con atrevimiento prosigue el Areopagita: “El autor de todas las cosas, por el ἔρωσ bueno y bello de todas sus obras, en un exceso de Bondad amorosa sale de sí mismo para proveer a todos los seres, y, por así decir, es nutrido por la Bondad, el *Agape* y el *Eros*. Y desde un lugar apartado que está por encima de todo y separado de todo se deja conducir hacia lo que está presente en todas las

⁴ Refiérese Dionisio a textos bíblicos en que el amor de Dios se expresa no con términos, sino con gestos y acciones de amor. Refiérese secundariamente a las veces en que en la Setenta el verbo ἐρώω tiene por sujeto al mismo Dios. Por ejemplo, Est 2,17; Esdr 4,24.

⁵ I-II, q. 26, 3, ad 4.

cosas⁶, por la potencia “extática” suprasustancial que es inseparable de él” (DN IV, 13). De esta manera se explica Dionisio que Dios, en las Sagradas Letras, reciba el nombre de “celoso”, en cuanto excita los celos hacia él y se muestra él mismo celoso del amor de sus creaturas. Por tanto, Dios es sujeto (ἔρωσ) y objeto (ἐραστόν) del Amor.

5. ¿Cómo se explica que Dios sea tanto Amor (ἔρωσ) como Amable (ἐραστόν)? Se le llama Amable en cuanto es Bello y Bueno, y recibe el nombre de Amor como fuerza que mueve y atrae al mismo tiempo hacia sí. A continuación sintetiza su pensamiento en una frase muy lograda: “En él, el amor divino (ὁ θεῖος ἔρωσ) demuestra de modo excelente no tener ni fin ni principio como un círculo perpetuo que gira alrededor, a causa del (διὰ) Bien que proviene del (ἐκ) Bien y en (ἐν) el Bien y hacia (εἰς) el Bien, con una órbita impecable, permaneciendo en el mismo estado y en el mismo modo, y siempre progresa y permanece y retorna” (DN IV, 14).

6. A la unidad entre *Agape* y *Eros*, añade la unidad del amor en los diversos amores que existen en el universo: divino, angélico, intelectual, animal, natural. El padre y causa de todos estos amores es el mismo Dios, hacia quien se extiende, en la medida propia de cada ser, “el amor total de todos los seres”(ὁ ἐκ τῶν πάντων ὀλικος ἔρωσ) (cf DN IV, 16).

En resumen, el *Eros* de Dios, está presente en la Escritura, aunque no lo esté el término, e indica la atracción que la Bondad y Belleza ejercen sobre todo ser, incluso sobre el Ser mismo de Dios. Dios es a la vez Amor y Amable, en cuanto es atraído por la Bondad y Belleza que la que participan todas las creaturas del universo y en cuanto ejerce, como plenitud de Bondad y Belleza, la atracción suprema sobre todos los seres. Entre el *Eros* y el *agape* de Dios no hay diferencia, sino unidad de un único Amor, padre y causa de todos los amores que existen en el universo.

Las fuentes cristianas del Areopagita

El Pseudo Dionisio escribe entre finales del siglo V (480) y mediados del VI (530). ¿En qué fuentes se inspiró para escribir *Los nombres divinos*? Una respuesta general se halla en el hecho de que su pensamiento depende del neoplatonismo, directamente y a través de la escuela alejandrina, principalmente Orígenes (188-254) y Gregorio de Nisa (335-394/6). El Areopagita bebe la doctrina del *Eros* de Dios del

⁶ Evidentemente, se refiere Dionisio a la Bondad y Belleza de que Dios ha hecho partícipe a toda su obra creadora.

comentario que ambos autores cristianos escribieron sobre *El Cantar de los Cantares*. Dado que Gregorio depende a su vez de Orígenes, expondré el pensamiento origeniano sobre el amor (*Eros* y *ágape*) y concluiré aludiendo a Gregorio de Nisa, sobre todo en la novedad que pueda ofrecer respecto a Orígenes.

El Eros en Orígenes

Orígenes en sus escritos usa los tres verbos clásicos para hablar de amor, junto con sus derivados: ἀγαπάω, φιλέω, ἐρώω. Los dos primeros aparecen con frecuencia y con diversos matices, y no pocas veces pueden considerarse como sinónimos. Menos recurrente es el tercer verbo y sus derivados. Del análisis del vocabulario llevado a cabo por Henryk Pietras⁷ se llega a algunas conclusiones valiosas para nuestro estudio.

La realidad del amor es descrita, la mayoría de las veces, con palabras que hacen referencia a ἀγάπη. Los traductores latinos (Rufino, Jerónimo) usan *caritas*, *dilectio*, y a veces *amor*. El término comprende todo tipo posible de amor, incluso el “amor equivocado”, y tiene por objeto a Dios y a todos los seres del universo. Con todo, Orígenes lo usa sobre todo para expresar el amor espiritual y particularmente los lazos de amor en las relaciones de Dios con el ser humano. La distinción entre ἀγαπάω y φιλέω en muchos casos es puramente terminológica, pero en ocasiones es expresamente afirmada por el Alejandro⁸. El verbo φιλέω es traducido en latín frecuentemente por *amare*, pero también por *diligere*.

Ἐρως y ἐρώω son raros en los escritos origenistas. A veces tienen sentido positivo, pero la mayor de las veces son usados con sentido negativo. Con todo, Orígenes no duda en afirmar la igualdad entre ἔρως y ἀγάπη. En efecto, ἔρως y ἐρώω aparecen en el contexto del amor de una mujer sea dentro o fuera del matrimonio (sentido negativo), en el amor a la belleza, a los mandamientos, a la Palabra de Dios (sentido positivo) o, en contexto religioso, los amantes de Jerusalén que transmutan el ἔρως en odio. Rufino, al traducirlo, recurre a términos como *cupido*, *amor*, *desiderium*, o a los verbos *amare*, *adamarere*.

⁷ HENRYK PIETRAS, *L'amore in Origene*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1988, 19-42, especialmente 41-42.

⁸ “*Agapan* es contemplativo y, por así decir, espiritual. *Philein*, al contrario, es corpóreo y más humano” (*Fr. Lam.* 11; 239, 24s)

Pasamos a continuación a reflexionar sobre la relación existente entre ἔρως y ἀγάπη en el Prólogo⁹ al Comentario del *Cantar de los Cantares*¹⁰. Es el texto más completo para entender el pensamiento de Orígenes sobre el *Eros* de Dios, y a la vez el que más influyó sobre Gregorio de Nisa y el Pseudo Dionisio.

Comienza el prólogo con una advertencia importante que predispone al lector: “Toda la sustancia del texto está formada por expresiones místicas”, o sea realidades secretas e inefables que atañen a Dios. Como la razón principal por la que ha sido escrito es el amor, resulta evidente que no es un libro para principiantes, sino para perfectos (cf Heb 5,12-14), no es un libro para el hombre “exterior” y “carnal”, sino “interior” y “espiritual”¹¹, único capaz de entenderlo místicamente. Por esto mismo, los judíos reservan a este texto, junto con otros tres (Gen 1, Ez 10, Ez 40), la última parte de su formación.

Según los griegos, la fuerza del amor (*amoris vim*) no es otra sino la que conduce al alma desde la tierra a las moradas del cielo, y no se puede alcanzar la suma felicidad sino bajo el impulso del amor (*amoris desiderio*). Muchos han escrito sobre las artes propias para hacer nacer y crecer el amor, pero utilizadas por hombres “carnales” han inducido a deseos viciosos y a ocultas actitudes de un amor culpable (*culpabilis amoris mysteria*). Se concluye, a esta luz, que la reflexión sobre la naturaleza del amor es difícil y peligrosa (*difficilem et periculo proximam*).

Hay un amor carnal (*carnalis amor*), y los poetas lo han llamado *Eros*, según el cual quien ama siembra en la carne, movido por el deseo y el amor terreno (*cupidine et amore terreno*); hay también un amor espiritual (*spiritalis amor*), y quien ama según él siembra en el espíritu, movido por el deseo y el amor celeste (*cupidine et amore coelesti*). El alma es movida por este amor y deseo celeste cuando, al contemplar la belleza y la gracia (*decere*) del Verbo de Dios, ha amado ardientemente (*adamaverit*) su figura (*speciem eius*) y de él ha recibido una flecha y una herida de amor (*telum et vulnus amoris*). La frase de Cant 2,5: *Estoy herida de amor* es una ocasión magnífica para ejemplificar el amor carnal y el espiritual.

⁹ Se ha de notar la extraordinaria amplitud del Prólogo, por el hecho de que habitualmente Orígenes escribe prólogos muy breves a sus obras. La amplitud subraya la importancia del tema que trata y al mismo tiempo la necesidad de tratarlo con profundidad.

¹⁰ ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1991.

¹¹ Sobre el hombre carnal y espiritual disertará algo más adelante, en el prólogo, razonando a partir de textos escriturísticos para demostrar que muchas veces los órganos del cuerpo no tienen un sentido físico, sino que se refieren al hombre interior o espiritual.

(La esposa) pide a los amigos y compañeros del esposo que, como quien se siente desvanecer, la sostengan mientras está apoyada a un *amyrum* o a un manzano. En efecto, herida de amor busca el alivio de los árboles y del bosque. Esto según la letra (...)

Si hay alguien que alguna vez haya sentido el fuego del amor fiel por el Verbo de Dios, que, como dice el profeta, ha recibido la dulce herida de su flecha elegida, que ha sido atravesado por la flecha amable de su ciencia, hasta el punto de suspirar por él día y noche, de no poder decir, no querer oír, no saber pensar, desear, anhelar otra cosa que él, un alma tal dice con razón: *Estoy herida de amor*, y de él ha recibido la herida de la que dice Isaías: *Me ha puesto como flecha elegida y me ha escondido en su aljaba*. Conviene que con tal herida Dios hiera las almas, las traspase con tales dardos y flechas, y las hiera con heridas que aportan la salvación, para que también ellas, puesto que Dios es amor, digan: *porque estoy herida de amor*. Éste es el significado espiritual.

Orígenes piensa que la Escritura recurre a los términos *eros* y *ágape* con bastante libertad y sin gran precisión diferenciadora. Sostiene que, no pocas veces, en atención a lectores inexpertos, donde los sabios del mundo usan *eros* la Biblia prefiere *ágape*¹², aunque sucede que, a veces, también usa el término *eros* (*desiderium*) como en Prov 4,6.8; Sap 8,2. Luego, concluye su razonamiento con una doble consecuencia:

Por tanto, no existe diferencia de significado, en las sagradas Escrituras, al emplear *ágape* o *eros*, si no es el hecho de que *ágape* es tan apreciado que el mismo Dios es llamado *Ágape*.

Por consiguiente, todo lo que ha sido escrito del amor (*ágape*) considéralo como escrito del deseo (*eros*), sin preocuparte de los términos. De hecho, en uno y otro término se muestra el mismo significado.

La palabra Amor se aplica en primer lugar a Dios; y de él deriva nuestra capacidad de ejercitar el amor. En segundo lugar, en sentido impropio y derivado, se nos manda amar al prójimo como a nosotros mismos. En tercer lugar, existe también un sentido errado del amor, como cuando decimos: amor del dinero, del placer. De todo esto saca una conclusión:

¹² Aduce, a modo de ejemplo, *Gén 24,67*; *29,17s* y otros.

No existe, por tanto, diferencia en que se diga que Dios es amado (*ágape*) o deseado (*eros*), y no creo que haya que recriminar a quien define a Dios *Eros*, como Juan lo ha definido *Ágape*. Recuerdo que uno de los santos, llamado Ignacio, ha dicho de Cristo: *Mi Eros ha sido crucificado*¹³, y no creo que por esto deba ser recriminado.

Finalmente, Orígenes exhorta a tener presente que sobre el amor se pueden decir tantas cosas cuantas de Dios, porque Dios es amor (*Ágape*). Puesto que nadie conoce al Padre sino el Hijo, ninguno conoce el amor sino el Hijo. El Espíritu Santo, que procede del Padre, es igualmente llamado Amor. El Espíritu Santo, en cuanto Espíritu de verdad que procede del Padre, va por el mundo buscando almas dignas e idóneas a las que revelar la grandeza de este amor que proviene de Dios. De esta manera el *eros-ágape* de Dios que actúa dinámicamente en el misterio intratrinitario, se hace presente en la humanidad por medio del Espíritu Santo¹⁴.

Es claro, a modo de conclusión, que para Orígenes no existe diferencia, en la Escritura y particularmente en *El Cantar de los Cantares*, entre el significado de *eros* y el de *ágape*., cuando la interpretación que se hace del texto no es “carnal” sino “espiritual”. En este sentido, bien puede afirmar el alejandrino que el término “Amor” tiene la misma extensión que el término “Dios”.

El Eros en Gregorio de Nisa

Gregorio de Nisa habla del amor sea respecto a la dimensión erótica que a la agápica, en la primera homilía sobre *El Cantar de los Cantares*¹⁵. Al capadocio le importa, no tanto la relación entre *eros* y *ágape*, cuanto el situar *El Cantar de los Cantares* en el ámbito de las etapas de la vida espiritual, y establecer un parangón entre las fases del amor material (ὄλικος) y las del amor espiritual (πνευματικός).

¹³ No existe una interpretación unánime del sentido que ha de darse a esta frase del Antioqueno. Unos interpretan *Eros* referido a Cristo; otros, referido al hombre carnal que Pablo ha crucificado para entregarse del todo al Señor. Véase, para el primer sentido, Pietras o.c. 17-18; para el segundo, C. Pera, *St. Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, 140.

¹⁴ En el Prólogo continúa Orígenes tratando del amor, pero ya no del *eros* en relación a *ágape*, ni del *eros-ágape* de Dios. Por ello, nuestra reflexión se detiene en este punto.

¹⁵ Véase PG 44 (1), 767-784.

1) El punto de partida es una afirmación general: En la vida humana, no cualquier edad abarca todas las operaciones naturales; una cierta semejanza con las edades del cuerpo se da en la vida del alma. En la educación judía, como luego en la cristiana, esta relación con las edades del cuerpo y del alma se concretiza en tres libros sagrados del Antiguo Testamento: el de los Proverbios para principiantes, el del Eclesiastés o Qohelet para avanzados y el del Cantar de los Cantares para los perfectos.

2) El libro de los Proverbios conduce al principiante (*νεάζων*) a sentirse atraído por un vivo deseo (*ἐπιθυμία*) de la virtud, especialmente de la sabiduría, de la prudencia y máxime de la belleza (*κάλλος*). Este ardiente deseo suscitado por los Proverbios desemboca en la enseñanza (*φυλοσοφία*) del Qohelet sobre la vanidad e inestabilidad de todo lo humano, y mueve el alma hacia la belleza que no cae bajo los sentidos. Finalmente, el alma, mediante El Cantar de los Cantares, es místicamente introducida (*μυσταγωγεί*) en el santuario divino por el mismo Cristo.

3) En los Proverbios, la sabiduría, que tiene el lugar de la esposa, dice: Ama (*ἀγάπησον*) cuanto puedas con todo tu corazón y con todas tus fuerzas; desea ardientemente (*ἐπιθύμησον*) en la medida de tu capacidad; y, con palabras más atrevidas, ama con pasión (*ἐράσθητι*). Se trata de un amor pasional orientado hacia la belleza divina (*τοῦ θείου κάλλους τὸν ἔρωτα*), pero tomando en préstamo lenguaje e imágenes del amor humano, que la Biblia no desdeña utilizar para hablar de la relación del alma con Dios. Al igual que un entendido de arte no se queda en los colores sino que capta la forma del cuadro, el alma, en esta etapa de contemplación, no se queda en las palabras, sino que llega hasta la figura del rey que a través de ellas se comunica.

4) El alma, purificada de toda afección natural, deseando con pasión contemplar la hermosura divina, entra, con El Cantar de los Cantares, en el Sancta Sanctorum, en el que la Palabra divina (*ὑψηλός λόγος*) nos enseña los misterios de los misterios, que no pueden ser captados por la humana natura. En este sagrado santuario, el alma, con los ojos fijos en la belleza de Dios, que en sí misma es inaccesible, la ama con tanta pasión (*τοσοῦτον ἐρᾶν ἐκεῖνον*) cuanto el ser humano ama a quien es de su familia y parentela; una pasión de amor encendida en el fuego de Aquel que vino a echar fuego sobre la tierra, y que pone en efervescencia nuestra mente con pasión (*ἐροτικῶς*), lejos de toda afección puramente natural, con afección puramente espiritual.

5) A continuación, Gregorio de Nisa distingue un doble sentido en el hombre: el corporal y el espiritual. En la Escritura se recurre con

frecuencia a los sentidos corporales para referirse a los espirituales. Al hablar del gusto se refiere al gusto de la virtud; al hablar del tacto, al “toque del alma que toca al Verbo”; al hablar del olor, al perfume de los ungüentos divinos. Esos aromas divinos son las virtudes: sabiduría, templanza, fortaleza, prudencia; son también los nombres que damos a la divinidad: sabio, poderoso, bueno, santo, feliz, eterno. Atraídas por ese perfume, “las jóvenes te amaron (ἠγάπησάν σε), te atrajeron (εἰλκυσάν σε). ¿Quién no amará (ἀνέραστος γίνεται) esta belleza divina?.

6) No todos son capaces de amar esta belleza. Así como el *eros* está latente en la infancia y apagado en la ancianidad, igualmente el alma “infantil” no capta la belleza de este amor. Sólo quien de principiante pasa a ser maduro en la vida espiritual mediante la purificación de los sentidos, está dispuesto a descubrir la belleza del amor de Dios y a sentirse atraído por ella.

San Gregorio de Nisa nos enseña que entre el *eros* y el *ágape* existe un largo camino que recorrer: el que va desde Los Proverbios a El Cantar de los Cantares, de los principiantes a los perfectos en la vida espiritual. En este camino, como sucede en los grados de la vida, el amor superior o *ágape* acointe al inferior (*eros*) y lo ennoblece. La distinción entre los sentidos corporales y espirituales sirve al capadocio para subrayar la necesidad de los sentidos espirituales para captar y ser atraído por la Belleza del Amor de Dios. Aunque Gregorio de Nisa no habla del *Eros* de Dios, su intuición de que el *ágape* abarca y contiene al *eros*, pudo iluminar en cierto modo la comprensión que el Aeropagita tuvo del *eros-ágape* del mismo Dios.

Las fuentes platónicas del Areopagita

El Pseudo Dionisio no sólo se inspiró en fuentes cristianas, sino que bebió también de la filosofía platónica sobre el *eros*. En mis consideraciones abordaré brevemente el *eros* en la cultura griega en general, como marco para captar mejor el *eros* en Platón, que expondré de modo realmente esencial.

La primera referencia a *eros* en el mundo griego la encontramos en los mitos cosmogónicos. Según ellos, del Caos (Vacío) nacieron las divinidades primitivas, que son Erebo (Oscuridad), Gea (Tierra), Tártaro, Eros (Amor) y Nix (Noche). Es, por tanto, una fuerza fundamental del mundo, que asegura no sólo la continuidad de las especies, sino

también la cohesión interna del cosmos¹⁷. *Eros* es el más antiguo y venerable entre los dioses, y representa el poder del amor primordial tanto sobre los dioses como sobre los hombres.

En los grandes autores líricos y trágicos de la literatura griega clásica, *eros* es la personificación del deseo físico, cruel e impredecible, que encarna las cualidades que inspiran amor, es decir, la juventud y la belleza. Hijo de Afrodita¹⁸, se le representa como un niño travieso, con frecuencia alado, que se divierte llevando el desasosiego a los corazones, inflamándolos con su antorcha o hiriéndolos con sus flechas. Bajo el niño en apariencia inocente se adivina al dios poderoso, capaz, si se le antoja, de producir crueles heridas. El verbo ἐρᾶν indica el amor pasional, el deseo de posesión bajo la fuerza omnipotente de la pasión. Esa fuerza irracional y destructiva, inscrita en la naturaleza, semejante a la pasión con la que el lobo tiende a poseer y devorar a la oveja¹⁹. Epicuro lo considera un “apetito vehemente de placeres sexuales, acompañado de furor y tormento” y Arquíloco expresa la ceguera provocada por la experiencia personal del *eros*: “El deseo de amor era tan violento que rompía sus olas contra mi corazón, entenebreciendo la mirada con una opaca nube”²⁰. Sófocles, comparando la *sofía* con el *eros*, se decanta por el último en términos inequívocos: “La sabiduría es el más bello don de dios a los humanos. Pero más sublime es el *eros* que cancela toda sabiduría, hace enloquecer todos los sentidos, trastoca los ideales humanos de medida y armonía, y eleva al hombre a aquello que está por encima de él”²¹. En definitiva, el *eros* es una fuerza omnipotente, divina, que hace incapaz de discernimiento, que es eterna causa de sufrimientos y desgracias, que priva de la voluntad y libertad, y en esta anulación de su personalidad, el hombre poseído por él vive la suprema beatitud²².

En las religiones místicas, el ardiente deseo del hombre de unirse al dios se expresa mediante el ἱερὸς γάμος (prostitución sagrada) mediante el cual el iniciado se une casualmente con el mundo de la

¹⁷ HES., *Teog.*, 120 s. Platón, en Banquete 178a recoge este mismo pensamiento, puesto en boca de Fedro.

¹⁸ Otra leyenda que recoge Platón, en el Banquete 203a-204a, afirma que *Eros* es hijo de *Penía* (Pobreza, Necesidad) y *Poros* (Recurso), engendrado al final de un banquete entre los dioses para celebrar el nacimiento de Afrodita. Resulta así ser al mismo tiempo un ser profundamente insatisfecho, pero con enormes recursos para lograr plena satisfacción.

¹⁹ Cf C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria I*, 52.

²⁰ EPICURO, *Frag.* 483; ARQUÍLOCO, *Ep.* 8, 245.

²¹ SOFOCLES, *Antígona*, 683ss.

²² E. STAUFFER, *Agape*, GLNT, 93-94.

divinidad. En la experiencia erótica, religiosamente transfigurada, se funden la religión, entendida como unión con la divinidad, y el raptó sensual. De esa manera, en los misterios griegos los conceptos eróticos vehiculan imágenes y símbolos que remontan el alma al contacto con lo suprasensible²³. En ámbito igualmente religioso, Erixímaco, en el Banquete de Platón, elogia la adivinación cuya finalidad es la vigilancia y curación del *Eros*. “Está encomendado, precisamente, a la adivinación vigilar y sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación es, a su vez, una artífice de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas que conciernen a la ley divina y a la piedad”²⁴.

Llegamos al pensamiento propiamente platónico sobre el *eros*. Platón, en sus diálogos, alberga la polisemia de *eros* y lo lleva al más alto grado de perfección en la cultura griega. El pensamiento platónico sobre el *Eros* es expuesto por Diótima-Sócrates en El Banquete y por Sócrates en Fedro. Pero antes quisiera recoger el elogio del *Eros*, pronunciado por Agatón, con el que indudablemente se identifica el autor del Banquete:

Él (*Eros*) es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digna adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molicie, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que *Eros* entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres²⁵.

Que “el amor es un deseo está claro para todos”, afirma rotundamente Platón en Fedro. Este deseo puede ser educado o sensato, pero también puede ser desenfrenado. Este amor desenfrenado y pasional

²³ *Idem*, 94.

²⁴ PLATO, *Symp.* 188bcd

²⁵ *Symp.* 197cde

mantiene una relación de desigualdad entre el amante y el amado, pues el amante querrá que el amado sea siempre inferior o más débil. Querrá, no el bien del amado, sino dar rienda suelta al ansia de saciarse, como los lobos con los corderos²⁶. Este amor pasional es el más alto grado de *μανία*, esa locura divina que arrebató al amante y lo enloquece. “Al participante de esta *μανία*, al amante de los bellos, se le llama enamorado”²⁷.

Sócrates, recogiendo la enseñanza de Diotima, afirma que *eros* no es ni un dios ni un hombre, sino “un gran *demon*. Pues todo lo *demónico* está entre la divinidad y lo mortal”. En cuanto *demon*, *eros* ejerce la función de “interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios [...]. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este *demon* como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres”²⁸. Corresponde, por tanto, el *eros* un carácter de mediación, entre la esfera divina y humana, de forma que todo está unido por él.

Eros es, además, amor, deseo ardiente de lo bueno, de lo bello y de la felicidad. Cuando ese deseo se pone en la persona amada, entonces recibe propiamente el nombre de *eros*, cuyo punto de partida es la indigencia humana; cuando se pone en otras realidades, recibe otros nombres. “El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”. Y esta búsqueda del bien es “una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma”²⁹. Esa belleza que va subiendo, de peldaño en peldaño, desde un cuerpo bello, hasta la belleza absoluta, la belleza en sí. “Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos”³⁰.

El *eros* platónico no es algo simple ni uniforme. Es deseo, locura divina; es mediación divino-humana; es atracción hacia la bondad y la belleza. Como podemos deducir de esta breve presentación, hay diversos niveles, de los cuales el más alto y noble es el *eros* de la belleza en sí y de la felicidad que su posesión proporciona a quien la ama.

²⁶ Cf *Fedro*, 237-241

²⁷ *Fedro*, 249e

²⁸ *Symp.* 202e

²⁹ *Symp.*, 205-206

³⁰ Cf *Symp.*, 210-211

EL EROS DE DIOS EN LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*

Es mi propósito fundamental en este artículo limitarme a analizar lo que el Papa enseña sobre el *eros* de Dios. Resulta, sin embargo, muy útil para lograr este objetivo, referirse a cuanto el Papa enseña, en los números precedentes de la encíclica, tanto sobre el *eros* cuanto sobre el *ágape*. En consecuencia, expondré primero el *eros* de Dios en la enseñanza de Benedicto XVI, luego la relación del *eros* de Dios con el *eros* del hombre, tal como se establece en la encíclica, y terminaré con la imagen de la escala de Jacob, muy usada por los Padres de la Iglesia, que recoge en forma ejemplar el movimiento descendente y ascendente del amor.

El eros de Dios

La reflexión de Benedicto XVI sobre Dios Amor se sitúa en el contexto de la novedad de la fe bíblica: un Dios Creador, que ama personalmente al hombre, frente a la concepción griega de la divinidad, capaz de mover el mundo y de ser amada por el hombre, pero muy ajena a la mera posibilidad de amarle y todavía más de amarle con pasión. “Como realidad amada, esta divinidad mueve al mundo, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada” (*DCE* 9).

1) “Él (Dios) ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*” (*DCE* 9). “El *eros* de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez totalmente (*prorsus*) *ágape*” (*DCE* 10). Benedicto XVI propone y defiende la unidad bidimensional del amor primeramente en Dios, derivadamente en el hombre. *Eros* y *ágape* no son dos amores paralelos, menos aún son dos amores con una trayectoria diversa cada uno: uno, amor descendente, otro, ascendente; uno, amor oblativo, otro, posesivo; uno, amor carnal, otro, amor espiritual; uno, amor pagano, otro amor cristiano³¹. Esta dicotomía del amor es eliminada y superada en

³¹ El Santo Padre se desmarca netamente de una concepción de oposición entre *eros* y *ágape*, muy presente en la teología protestante de gran parte del siglo XX, por influjo de teólogos como Heinrich Scholz, Anders Nygren, Emil Brunner, Karl Barth. El *ágape* es descrito por ellos como el amor desinteresado, que se da en lugar de imponerse; excluye por principio todo lo que sea amor a sí mismo, y está en contradicción con cualquier motivación inspirada por la exigencia de felicidad, es fundamentalmente “sin causa” y creador de valores mediante su “espontaneidad”. *Eros*, por su parte, es lo contrario del *ágape*. No es creador ni espontáneo. Es un amor de naturaleza egocéntrica y poseedora. “Del *eros* no hay ningún camino por sublime que sea que conduzca al *ágape*” (Ny-

la encíclica. En Dios el *eros* es totalmente *ágape*, y el *ágape* divino está poseído por la fuerza poderosa del *eros*. Lo que en Dios es unidad plena, en el hombre es más designio y búsqueda que realización. Por ello, es posible que, a pesar de la unidad bidimensional del amor, de tal modo se acentúe una dimensión que la otra quede absorbida y prácticamente desaparezca. Cuando se acentúa el *eros*, se cae fácilmente en los excesos y aberraciones del amor erótico. Cuando, por el contrario, se acentúa el *ágape*, se llega a la deshumanización del amor puesto que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, y a un espiritualismo desconectado del mundo de los hombres y de sus amores legítimos.

El único amor de Dios (*eros-ágape*) no es un concepto al que el hombre ha llegado por pura vía racional a partir del amor humano. No es tampoco una realidad lejana, extraña al amor entre los hombres, inalcanzable en su trascendencia. El amor bidimensional de Dios es un ser personal, que se hace carne y sangre en Jesús de Nazaret: “La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito” (DCE 12). El *eros-ágape* de Dios, encarnado en Cristo, se hace presente en la historia del hombre con la venida del Verbo al mundo (cf *Jn* 3,15s), y es llevado a su máxima totalidad y radicalidad en el misterio de la Cruz. El amor apasionado a los suyos llega al extremo de las posibilidades ofrecidas por la naturaleza humana y a la radicalidad inaudita de un Dios “que se pone contra sí mismo (*contra se vertit*), al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical” (DCE 12). El *eros* de Dios subraya la “pasión” divina del amor, el “éxtasis” de Dios hasta el extremo de “volverse contra sí mismo” en bien del amado, a fin de que, estando como está extraviado y perdido, regrese a la casa y al abrazo del Padre.

2) El *eros* de Dios posee las características más puras del amor apasionado. Es un amor de alianza sponsal, en la que la persona amante y la persona amada experimentan la fuerza de la atracción amorosa, se donan y unen, pero manteniendo la propia identidad. El *eros* de Dios no es devorador, no anula a la persona amada, más bien la dignifica y ennoblece. Refiriéndose al Cantar de los Cantares escribe el Papa: “Se da ciertamente una unificación del hombre con Dios -sueño originario del hombre-, pero esta unificación no es un fundirse

gren). Y Barth: “Cualquier matiz de tolerancia concedido al amor erótico sería un aspecto decididamente anticristiano”. Véase, J. PIEPER, *Virtudes...*, 481-488.

juntos, un hundirse en el océano anónimo de lo divino; es una unidad que crea amor, en la que ambos -Dios y hombre- siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: ‘El que se une al Señor, es un espíritu con él’, dice san Pablo (*ICo 6,17*)” (*DCE 10*)³².

La atracción amorosa de Dios por el hombre es verdaderamente apasionada; la Biblia expresa esta pasión de amor mediante los “celos” de Dios³³. Por tanto, el *eros* de Dios reclama un amor de exclusividad, no puede permitir que el hombre tenga otros amantes y corra tras ellos, busque el amor en la prostitución idolátrica. La parábola de las dos hermanas -Israel y Judá-, contada por Jeremías, ilustra bien, por un lado, la prostitución idolátrica y, por otro, el amor de Dios por Israel.

Yahvé me dijo en tiempos del rey Josías: ¿Has visto lo que hizo Israel, la apóstata? Andaba ella sobre cualquier monte elevado y bajo cualquier árbol frondoso, fornicando allí. En vista de lo que había hecho, dije: ‘No vuelvas a mí’. Y no volvió. Vio esto su hermana Judá, la pérfida; vio que a causa de todas las fornicaciones de Israel, la apóstata, yo la había despedido dándole su carta de divorcio; pero no hizo caso su hermana Judá, la pérfida, sino que fue y fornicó también ella (...). Y me dijo Yahvé: (...) Anda y pregona estas palabras al Norte y dí: Vuelve, Israel apóstata, no estará airado mi semblante contra vosotros, porque piadoso soy, no guardo rencor para siempre” (*Jer 3, 6-13*).

La unión apasionada con la persona amada engendra la máxima felicidad y beatitud. El *eros-ágape* de Dios, que es eterno por naturaleza, aunque se haga tiempo e historia en Jesucristo, encuentra su máxima expresión en la eterna beatitud de Dios, una beatitud de la que no está ausente el *eros* de Dios hacia el hombre. La plenitud de felicidad que alcanza el ser humano en el amor conyugal, grado supremo de felicidad en esta tierra (una felicidad de la que no está ausente su ca-

³² Aunque la dimensión comunitaria de la metáfora sponsal sea la más común en la Biblia, no queda al margen la dimensión individual, como pone de manifiesto la vocación del profeta Jeremías: “Tú me sedujiste y yo me dejé seducir” o la de Pablo: “Me amó y se entregó por mí”.

³³ “Guardaos de olvidar la alianza que Yahvé, vuestro Dios, ha concluido con vosotros, y de fabricaros alguna escultura o representación de todo lo que Yahvé, tu Dios, te ha prohibido; porque Yahvé, tu Dios, es un fuego devorador, un Dios celoso” (*Dt 4, 23s*). Estos celos de Dios son el exceso mismo de su amor. Otras palabras para expresar este exceso de amor son cólera y fuego.

rácter exclusivo y definitivo), no es sino un reflejo de la beatitud divina, generada por el amor eterno y subsistente que es Dios. Si “el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano” (*DCE* 11), la felicidad del amor divino será por analogía la verdadera medida de la felicidad del amor humano.

En la Biblia, la persona amada es principalmente o el pueblo de Israel o la Iglesia. “Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios por su pueblo con imágenes eróticas audaces. La relación de Dios con Israel es ilustrada con las metáforas del noviazgo y del matrimonio; por consiguiente, la idolatría es adulterio y prostitución” (*DCE* 9). Oseas, por ejemplo, ante la infidelidad esponsal de Israel, profetiza en nombre de Dios: “Voy a seducirla; voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón” (*Os* 2,16). Luego, dirigiéndose a la esposa infiel, le dice: “Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad” (*Os* 2, 21s). En el capítulo 11 vuelve Oseas a recordar la historia de amor entre Dios y su pueblo, un amor no correspondido por parte de Israel (cf *Os* 11, 1-6). Pero es tan fuerte y apasionado el amor de Dios por su pueblo, que el amor triunfará: “¿Cómo voy a entregarte, Efraín, cómo voy a soltarte, Israel? ¿Voy a entregarte como a Admá, y tratarte como a Seboín? Mi corazón se convulsiona dentro de mí y al mismo tiempo se estremecen mis entrañas. No daré curso al furor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraín, porque soy Dios, no hombre; el Santo de Israel en medio de ti, y no vendré con ira” (*Os* 11, 8s)³⁴.

Es un amor de búsqueda, casi de “persecución” de la persona amada hasta que logra Dios introducirla en el dinamismo maravilloso e infinito de su amor. La busca con la misma pasión con que la amada busca a su amado en el Cantar de los Cantares hasta que lo encuentra y goza de su presencia y de su amor. “Me levanté y recorrí la ciudad, calles y plazas; busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré” (*Cant* 3,2). “Yo dormía, velaba mi corazón. ¡La voz de mi amado que llama! ¡Abreme, hermana, amiga mía, paloma mía sin tacha! Mi cabeza está cubierta de rocío, mis bucles del relente de la noche (...) Abrí yo misma a mi amado, pero mi amado se había marchado. El alma se me fue con su huida. Lo busqué y no lo hallé, lo llamé y no respondió” (*Cant* 5,2.6). Al final, el encuentro y las palabras de la espo-

³⁴ Aludiendo a los profetas Oseas y Ezequiel, Benedicto XVI, en el mensaje para la cuaresma del 2007, ha subrayado: “Estos textos bíblicos indican que el *eros* forma parte del corazón de Dios: el Todopoderoso espera el “sí” de sus criaturas como un joven esposo el de su esposa” (*L'Osservatore Romano* en español, 16 de febrero de 2007, p. 4).

sa: “Ponme como sello en tu corazón, como un sello en tu brazo. Que es fuerte el amor como la muerte, implacable como el *sheol* la pasión. Saetas de fuego son sus saetas, una llamarada de Yahvé. No pueden los torrentes apagar el amor, ni los ríos anegarlo. Si alguien ofreciera su patrimonio a cambio de amor, quedaría cubierto de baldón” (*Can* 8, 6s). La “persigue” como el pastor persigue a la oveja descarriada hasta que por fin la encuentra y la pone con gozo sobre sus hombros, o como el padre espera con inaudita y amorosa paciencia el retorno del hijo pródigo. “Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja perdida, de la mujer que busca el drama, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar” (*DCE* 12).

“El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia (...) Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor” (*DCE* 10). El amor apasionado no se fija en la respuesta de amor por parte de la persona amada, sino más bien en la pasión que alienta en el corazón del amante. Puede la persona amada llegar a despreciar al amante, a manipularlo, incluso a odiarlo; todo ello, en la perspectiva de la encíclica, sirve como de carburante al amor, de modo que el amor del amante no se apaga, sino que se enciende todavía más. El verdadero amante está dispuesto a todo, incluso al paroxismo del perdón. A este género de amor pertenece el amor apasionado de Dios, pues es un amor que perdona. Dios es infinitamente justo, pero su justicia, iluminada por el amor, no es retributiva, sino justificativa, es decir, redentora y salvífica. En el Gólgota Dios reconcilia en la carne de su Hijo, Jesucristo, la justicia y el amor. La Cruz es la cátedra más encumbrada y sublime del amor que perdona, del amor que transforma la justicia en perdón. En el corazón traspasado del Crucificado encuentra el cristiano, y todo hombre, la pasión del amor de Dios hacia el hombre llevada hasta el límite. “A partir de allí, escribe el Papa, se debe definir ahora qué es el amor” (*DCE* 12; cf también el n. 6b)³⁵. En este sentido, el *eros* de

³⁵ En el Mensaje para la Cuaresma 2007, el Papa ha continuado su reflexión sobre el amor de Dios que resplandece en la Cruz de Jesucristo: “Queridos hermanos y hermanas, miremos a Cristo traspasado en la cruz. Él es la revelación más impresionante del amor de Dios, un amor en el que *eros* y *ágape*, lejos de contraponerse, se iluminan mutuamente. En la cruz Dios mismo mendiga el amor de su criatura: tiene sed del amor de cada uno de nosotros. El apóstol Tomás reconoció a Jesús como ‘Señor y Dios’ cuando

Dios, revelado en Jesucristo, es el verdadero paradigma del amor humano, que en su realidad unidual, está llamado a ser enteramente *eros-ágape*³⁶. De este modo, el *eros* humano es atraído fuertemente por el *ágape*, con lo cual queda aquel purificado y ennoblecido. Por su parte, el *ágape* humano es configurado por el *eros* infundiendo en aquel “carne y sangre”, es decir, la posibilidad de expresar en la corporeidad de la persona amada toda la riqueza de éxtasis y donación que se encierra en el *ágape*.

Eros de Dios, y eros

Después de las consideraciones sobre el *eros* de Dios en la encíclica, es oportuno preguntarse si, en el análisis que Benedicto XVI hace del *eros* en los números precedentes de la encíclica³⁷, existen puntos nuevos que nos permitan completar la concepción del *eros* de Dios en el pensamiento del papa. Este es el tema que ahora pretendo abordar.

1) “El Antiguo Testamento griego sólo usa dos veces la palabra *eros*, mientras que el Nuevo Testamento nunca la emplea” (*DCE* 3). En efecto, hay dos entradas de *eros* en el libro de los Proverbios (7,18; 30,16³⁸). Añadamos que el verbo *eramai* aparece en tres libros de la

metió la mano en la herida de su costado. No es de extrañar que, entre los santos, muchos hayan encontrado en el Corazón de Jesús la expresión más conmovedora de este misterio de amor. Se podría decir, incluso, que la revelación del *eros* de Dios hacia el hombre es, en realidad, la expresión suprema de su *ágape*. En verdad, sólo el amor en el que se unen el don gratuito de uno mismo y el deseo apasionado de reciprocidad infunde un gozo tan intenso que convierte en leves incluso los sacrificios más duros” (*L'Osservatore Romano* en español, 16 de febrero 2007, 4).

³⁶ Contra la tendencia de algunos teólogos protestantes, arriba mencionados, a separar *eros* y *agape* como pertenecientes a dos órdenes diversos e irreconciliables: el de la creación y el de la redención, el Papa Benedicto subraya que en la muerte de cruz y en la Resurrección, cumbre de la obra redentora de Cristo, se llega al grado supremo de unión del *eros-ágape* humano-divino (cf *DCE* 12). Como el orden de la creación no se contrapone sino que está implicado en el orden de la redención, de igual modo el *eros* no se opone sino que queda incluido en el *ágape*. Como la redención sana y perfecciona la creación, así mismo el *ágape* sana y lleva a perfección el *eros*.

³⁷ En el análisis del *eros* en general y del que hace Benedicto XVI en particular, es muy válida la afirmación de que del modo de entender la naturaleza humana depende el modo de entender el amor, entendiendo por naturaleza humana aquello que el hombre es “por naturaleza”, o sea aquello que por su nacimiento posee y trae consigo. Véase J. PIEPER, *Virtudes...*, 479.

³⁸ Prov 7,18: “Ven y saciémonos de caricias (דדים), embriaguémonos de amores (באהבים)”. Son palabras que dirige una prostituta a un joven insensato. Prov 30,16: “El *sheol* y el amor (ἔρως) de mujer, y la tierra no ahíta de agua; y tampoco el agua y el fue-

Biblia de los Setenta: Prov 4,6; Est 2,17 y 1 Esdr 4,24, mientras que el sustantivo *erastes* (amante, enamorado) lo hallamos en Os 2,5.7; Jer 4,30; 22,20; Lam 1,19; Ez 16,33; Sab 8,2; 15,6³⁹. En hebreo se recurre al término *ahabà*, pero por el contexto se ve claramente que se trata de un amor pasional, de una fuerza amorosa que está inscrita en la naturaleza. En el NT el vocablo *eros* desaparece completamente, y se sustituye por el término *ágape*. “Este relegar la palabra *eros*, junto con la nueva concepción del amor que se expresa con la palabra *ágape*, denota sin duda algo esencial en la novedad del cristianismo, precisamente en su modo de entender el amor” (DCE 3).

¿Cómo entiende el cristianismo el amor? ¿En dónde reside “la nueva concepción del amor” expresada con la palabra *ágape*? Una respuesta a ello nos llevaría a un estudio de *ágape* en el Nuevo Testamento, algo que ya ha sido realizado por muchos exegetas⁴⁰. Nos llevaría, además, a recoger la reflexión de la Iglesia a lo largo de su historia sobre este término, pero sobre todo a observar la vida de los cristianos, principalmente de los mártires y de los santos, iluminada y guiada por el *ágape*, porque es en la vida más que en las palabras donde se formula definitivamente la nueva concepción del amor.

Una respuesta esencial en su brevedad y pobreza expresivas podríamos darla en los siguientes términos: La nueva concepción del amor reside en la participación, a la manera humana, del *ágape* de Dios, que comprende en sí también el *eros* divino. La unidad *eros-ágape* en el hombre pasa necesariamente por su corporeidad y posee, consiguientemente, características propias de la naturaleza humana en cuanto tal y de la naturaleza herida por el pecado, en particular. La novedad del amor cristiano reside en la función del *ágape*, que no tiene su origen en el hombre sino en Dios, respecto al *eros*. El Antiguo Testamento primero y luego el Nuevo se han opuesto con fuerza extraordinaria a toda separación de *eros* y *ágape* y, por consiguiente, tanto al instinto sexual desbocado cuanto a la sacralización del *eros* en la prostitución sagrada, puesto que ambas formas rompían la unidualidad del amor y degeneraban en excesos irracionales indignos del ser humano.

go dirán jamás: ¡Basta!”. *Eros* refiérese aquí a la atracción natural del hombre hacia la mujer.

³⁹ T. MURAOKA, *A Greek-English Lexikon of the Septuagint, chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, sub voce.

⁴⁰ Véase, por indicar algunos autores, C. SPICQ, *Agape dans le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris 1958-1959; A. FEUILLET, *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972. “Dio è amore” in *Parola, Spirito e Vita* 10 (1984).

En el cristianismo, el *eros* que es arrebatado, locura divina, altísimo estremecimiento, fascinación irresistible de la persona amada, fuerza incontrolada e irracional, no ha sido abandonado a sí mismo, sino que mediante el *ágape* ha entrado en el mundo del *Logos*. Este *eros* sin perder su fuerza fascinante, estremecedora e irresistible, ha sido elevado a un rango mayor de nobleza y dignidad, al ser liberado del abrazo narcisista de sí mismo en el otro, abrazo que satisface el deseo ardiente de posesión devoradora. Todo ello es algo dado incoativamente al cristiano en el bautismo. Todo ello es una tarea que el cristiano ha de ir realizando con coherencia y constancia a lo largo de su vida para que la semilla inicial germine, crezca y madure hasta lograr la “divinización” del amor, la mayor participación humanamente posible en el *eros-ágape* de Dios.

2) “Sólo cuando ambos (el cuerpo y el espíritu) se funden (*coalescunt*) verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor -el *eros*- puede madurar hasta su verdadera grandeza” (DCE 5). El *eros*, dejado a sí mismo, será un niño juguetero, un caballo desbocado o un monstruo devorador que jamás se satisface. Requiere de educación, de ascesis para alcanzar su humanización, su verdadera grandeza. No es veneno lo que el cristianismo da a beber al *eros*, sino una especie de elixir de “infinidad, eternidad” (DCE 5), al unirlo indisolublemente con el *ágape* y al situarlo en un movimiento ascensional permanente hacia el *eros-ágape* de Dios. El *eros* del hombre no es inocente ni es un ser incontaminado y puro; está enfermo y contaminado, necesita purificación y curación. Un *eros* al margen de este proceso purificador y sanante, ha producido a lo largo de la historia y produce en nuestros días efectos extraordinariamente deletéreos, verdadera ruina del hombre.

La verdadera grandeza del *eros* (*veram illius magnitudinem*), no una grandeza ideologizada y salvaje, le viene al *eros* desde fuera, como don, no como fruto de su ser natural. La conjunción indisoluble con el *ágape* otorga al *eros* una grandeza que no posee en sí, y que lo eleva hacia unas alturas de humanización e incluso de “divinización” jamás sospechadas por el pensamiento humano; el Papa habla de “una nueva nobleza” (DCE 5). Entonces, el *eros* del hombre llega al punto culminante de máxima cercanía al *eros* de Dios. “Ciertamente, el *eros* quiere llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación” (DCE 5). ¡Un largo y penoso camino del *eros* que no todo ser humano quiere recorrer, porque tiene que transformarse desde sus

raíces y tal transformación implica una especie de muerte!⁴¹. Quien se atreve a recorrerlo va adquiriendo, ya en esta vida, la felicidad que lo acerca más y más a la plenitud divina de dicha y beatitud.

3) “A lo largo del libro (Cantar de los Cantares) se encuentran dos términos diferentes para indicar el ‘amor’. Primero, la palabra *do-dim*, un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Esta palabra es reemplazada después por el término *ahabá*⁴², que la traducción griega del Antiguo Testamento denomina, con un vocablo de fonética similar *ágape*, el cual se convirtió en la expresión característica para la concepción bíblica del amor” (DCE 6). El Cantar de los Cantares es interpretado por la exégesis originariamente como un canto nupcial, en el que se exalta el amor conyugal. El amor conyugal es el punto final de un camino de amor, iniciado en la indeterminación y búsqueda (*eros*), y que culmina en la experiencia del descubrimiento del otro, cuando amar es ocuparse del otro, preocuparse del otro, ansiar el bien y la felicidad de la persona amada. El amor conyugal auténtico saca a los amantes del círculo vicioso del yo y los introduce en el *éxtasis*, en un salir fuera de sí para encontrarse en el otro en el acto de la donación plena de sí mismo, que es a la vez posesión plena de felicidad⁴³. La plenitud de donación y de felicidad es de tal categoría que implica en sí el carácter de exclusividad y de eternidad. Es un decir a la persona amada: “Sólo tú, porque en darte mi amor y en recibir el tuyo encuentro plenitud de felicidad”

⁴¹ *Facit in nobis quamdam mortem*, escribe san Agustín en *Enar. in Ps. 121, 12* (PL 37, 1628).

⁴² En la lengua hebrea דוד, término de poco uso, puede significar “amado, querido, novio, ¡amor!, y es frecuente en el Cantar de los Cantares (v.g. 5,16; 8,14). En plural (amores, amoríos, caricias) suele determinar a otro sustantivo en frases como “edad de los amores” (Ez 16,8), “lecho de amoríos” (Ez 23,17), “embriagarse de caricias” (Prov 7,18), “el amor de los amores” (Sir 40,20). Señala, como dice el Papa, el amor inestable e inmaduro, y, como una expresión de esa inmadurez, el amor instintivo e ilícito, el amor egoísta y mercantil. Con una gran frecuencia se usa el término אהבה, que abarca significados como “amor, cariño, afecto, inclinación; amistad, simpatía, compañerismo”. Puede referirse al campo sexual y conyugal (cf Gén 29,20), al de las amistades (cf 1Sm 18,3) y, de mayor interés para nosotros, al campo religioso, sea para indicar el amor de Dios al hombre (cf Dt 10,15) que el del hombre a Dios (cf Dt 11,13.22). Se trata de un término que, en sí, abarca el sentido de los tres términos griegos: *eros*, *philia*, *ágape*. Véase LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Ed. Trotta 1994, *sub voce*.

⁴³ Para precisar el concepto de felicidad sirvan estas palabras de Josef Pieper, *Virtudes...* 548: “Felicidad” no quiere decir tanto el sentimiento subjetivo de ser feliz cuanto la satisfacción objetivamente esencial por el bien universal, 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”.

y “para siempre, porque ya no puedo pensar mi vida y mi felicidad sin ti”. El *eros-ágape* propio de la perfección en el amor conyugal, y que en el plano humano conduce al máximo de felicidad, tiene en el amor (*ágape*) a Dios su raíz, como enseña, con toda la tradición, Tomás de Aquino, en un lenguaje escueto y esencial: *Diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis*⁴⁴.

En el Cantar de los Cantares se muestra el camino del amor auténtico: del *eros* inseguro, en fase de búsqueda y, por tanto, inacabado y que tiende al perfeccionamiento⁴⁵, hasta el *ágape*, en cuyo recinto entra el *eros*, madura, y se transfigura al contacto sanante con el *ágape*. Nos hallamos ante la descripción poética del amor humano en el proceso temporal desde la fase inicial hasta su maduración: el encuentro del *eros* con el *ágape* en la donación interpersonal; un encuentro en que las dos dimensiones del amor se complementan y satisfacen mutuamente, mostrando así que sólo si están unidas producen frutos maduros de plenitud y felicidad. En la interpretación judía y cristiana de este libro sagrado, obra maestra para las almas espirituales y místicas, el *eros* del hombre, al contacto con el *eros* de Dios, que es totalmente *ágape*, es introducido en la morada del *ágape*, hasta quedar conquistado por él y no tener otra voluntad sino la de quedarse en su compañía gozosamente y para siempre.

Sintetizando, la Biblia ha evitado usar el término *eros* aplicado a Dios, no porque esté ausente del pensamiento bíblico, sino para evitar cualquier confusión posible con el *eros* de los dioses en las religiones paganas y, particularmente con la degeneración del *eros* en la prostitución sagrada. En la novedad aportada por el cristianismo, el *eros* no es algo irracional sino que forma parte del mundo del *Logos*, y sólo en este caso es posible hablar con propiedad del *eros* de Dios. Por otra parte, el *eros* humano nace enfermo, inacabado, imperfecto, y requiere ser conducido, mediante la sanación, la purificación y la maduración, hasta la morada del *ágape* para lograr su dicha y felicidad. En Dios el *eros* es totalmente *ágape* y, por consiguiente, son dos plenitudes que, sin confusión pero sin separación, nos indican de qué plenitud de amor

⁴⁴ *Quaestio disputata de caritate*, 7.

⁴⁵ El *eros* como promesa en busca de perfección ha sido resaltado por J. Pieper, citando a C. S. Lewis: “*Eros* is driven to promise what *Eros* himself cannot perform”, y, refiriéndose al amor conyugal, a Paul Claudel: “La mujer es una promesa que no puede cumplirse; pero precisamente en esto está mi salvación”. Y añade el filósofo alemán: “Lo que tiene lugar en el amor erótico no es ‘satisfacción’ en el compacto sentido de la palabra, sino apertura de la dimensión existencial hacia una satisfacción infinita que no se puede tener aquí” (*Virtudes...* 521-522).

proviene el amor humano y hacia qué plenitud de amor tiende. La plenitud y felicidad del amor humano, que halla su vértice en el amor conyugal, no es sino un pálido reflejo de la plenitud y felicidad del *eros-ágape* de Dios.

CONCLUSIÓN

La escala de Jacob, citada por Benedicto XVI (*DCE 7c*), es una imagen adecuada para sintetizar la riqueza del *eros* de Dios, que es totalmente *ágape*, y la participación de tal riqueza por parte del ser humano. El *eros-ágape* de Dios desciende, por esa misteriosa escala, hasta la tierra y hasta el hombre, penetra en su interioridad para iluminar y llevar a maduración el *eros-ágape* humano, y, al término de la existencia terrena, emprenden juntos la ascensión hasta la morada de Dios, donde el amor eterno no será ya promesa, sino absoluta e inmutable realización. El descenso del *eros-ágape* de Dios es posible porque en el corazón del ser humano existe la capacidad y el anhelo de recibir ese don divino, acogerlo y transmitirlo a otros. El *eros* del hombre busca a Dios con pasión, ascendiendo por la escala de la contemplación hasta Él; esa pasión de búsqueda divina se contagia del *ágape* de Dios, que desciende en y con el alma contemplativa hasta la tierra y capacita al alma para transmitir el amor de Dios a los demás, haciéndose todo para todos (cf *2Cor 12,2-4*). En este sentido, escribe el Papa: “En la narración de la escala de Jacob los Padres han visto simbolizada de varias maneras esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *agape* que transmite el don recibido” (*DCE 7c*).

La relación entre el *eros-ágape* de Dios que desciende hasta la tierra y el *eros-ágape* del hombre que asciende hasta el cielo tiene su realización más completa en el misterio de la Encarnación y de la Resurrección de Jesucristo. Mediante la encarnación del Verbo el *eros-ágape* de Dios desciende, se encarna en un ser humano, Jesús de Nazaret, y experimenta el *eros-ágape* humano en su plenitud y perfección. Con la resurrección de Jesucristo, el *eros-ágape* humano es elevado e introducido en la morada de Dios. En Jesucristo no sólo el *eros-ágape* de Dios es totalmente humano, sino que también el *eros-ágape* del hombre es totalmente divino. Ésta es la gran aspiración del corazón inquieto del hombre. Por eso, como nos enseña el Papa Benedicto, es en Jesucristo en donde hemos de buscar “la esencia del amor y de la existencia humana en general” (*DCE 6b*).

Summary: *In this article the author tries to deepen the assesment of the Enclyclical Deus Caritas est concerning the indissolubility between eros and agape in God. Consequently the same inseparability is considered in the human being. This aim is achieved in two ways: (1) the Patristic sources of Gods Eros which have inspired Benedict XVI; (2) the exposition of the papal concept of Eros in his Encyclical.*

Key words: *Eros of God, ágape, eros-ágape, De divinis nominibus, Song of songs (Origene), Enc. Deus caritas est (Benedict XVI)*

Palabras clave: *Eros de Dios, ágape, eros-ágape, Los nombres divinos (Dionisio Areopagita), Cantar de los Cantares (Orígenes), Enc. Deus caritas est (Benedicto XVI)*