

Estudio introductorio a las bipolaridades del amor en el pensamiento occidental premoderno y moderno

Juan Manuel García Garduño ¹

¹Universidad Autónoma de Zacatecas
Zacatecas, Zacatecas, México
E-mail: juan.garciag@uaz.edu.mx
<https://orcid.org/0000-0002-9793-4576>

Resumen: El amor, de entrada, parece ser un término polisémico que ha sido entendido de múltiples maneras a lo largo de la historia de la filosofía como un deseo, una pasión o un afecto. De ahí que incluya enfoques tan opuestos como aquellos para los que consiste en una mera inclinación pasional hacia alguien o algo, hasta aquellos que lo distinguen como una tendencia desinteresada apoyada generalmente en un valor, como el amor a la verdad o la justicia. En este artículo, sin embargo, se pretende demostrar que es posible rastrear algunas bipolaridades con base en las raíces grecolatinas de este término, en su naturaleza e intensidad y en el objeto al que se dirige, que posibilitan entender mejor la extensa cartografía filosófica del amor.

Palabras clave: Amar, querer, bipolaridad, etimologías.

Abstract: Love, from the outset, seems to be a polysemous term that has been understood in multiple ways throughout the history of philosophy as a desire, a passion, or an affection. Hence, it includes such opposing approaches as those for whom it consists of a mere passionate inclination towards someone or something, to those who distinguish it as a disinterested tendency, generally supported by a value, such as love for truth or justice. In this article, however, we try to show that it is possible to trace some bipolarities based on the Greek and Latin roots of this term, in its nature and intensity, and in the object to which it is directed, which make it possible to better understand the wide philosophical cartography of love.

Keywords: To love, to like, bipolarity, etymologies.

Introducción

Así como ocurre con el ser para Aristóteles, tal vez habría que reconocer que *el amor también se dice de muchas maneras*, pues cuando decimos que *amamos* algo o a alguien, en realidad estamos designando una plétora de relaciones y de afectos que van desde el erotismo y la sexualidad hasta los afectos sublimados a personas, valores, cosas o comportamientos. El término ha sido pensado de modos diversos y antitéticos, desde Platón, quien lo entiende como un deseo de belleza, el cual debe trascender lo físico y lo particular, culminando en la filosofía, hasta Schopenhauer, que lo reduce al impulso sexual, Nietzsche, para quien es una lucha por el poder y significa “el odio mortal de los sexos” (Nietzsche, trad. en 2016: 577), o Kierkegaard, que entiende por amor, estrictamente, la relación entre el hombre y la mujer. Hay enfoques que lo conciben como una relación que implica reciprocidad y mutualidad, otros que lo vinculan con una emoción poderosa y un apego intenso, y otros más que consideran que no involucra ninguna emoción en absoluto, sino un mero interés en la prosperidad de aquello que se ama. También diferentes culturas reconocen diferentes tipos de amor. Por lo tanto, tratar de ofrecer una sola explicación de algo tan complejo sería un desacierto.

No obstante, es posible rastrear dos raíces etimológicas respecto a este vocablo: la del verbo latino *amare* y la del verbo germánico *lieben*, que se corresponde con el *eros* griego y con la *libido* latina. El verbo latino *amare* procede de la raíz *amma*, que significa *madre*, y ha sido relacionado con conceptos como la amistad, el compromiso, la intimidad, el apego, la afinidad, los cuidados o la pasión. Por su parte, los vocablos *eros* y *lieben* están relacionados porque ambos designan el amor y el deseo sexual, mientras que *libido* y *lieben* proceden de la raíz indoeuropea *leubh*, que significa *amar* o *desear*.

Amare y *lieben*, por lo tanto, poseen una extensión equivalente, a menos que ambas raíces se sitúen dentro de un sistema de oposiciones¹ o se recurra a formas perifrásticas para descifrar de cuál variedad de afecto se trata.² Esto acarrea además la necesidad de inventar nuevas palabras para señalar otros tipos de amor, como el *agapē* del Nuevo Testamento y su traducción latina *caritas*. Desde

¹ Es decir, amar-querer, *mögen-lieben* o *to love-to like*.

² Ivonne Bordelois lleva lejos esta estrategia al afirmar: “Si en las lenguas romances [...] el término que significa amor proviene de una raíz indoeuropea que apuntaba a la relación fundante de madre, niño y amamantamiento, y en última instancia, consistía en un monosílabo formado básicamente por una *M* más vocal, que expresaría, onomatopéyicamente, el hecho mismo de apresar la mama, en las lenguas germánicas los términos que expresan la idea de amor [...]

este punto de vista, el latín reúne bajo *amare* dos polos de origen griego totalmente desiguales. Por un lado, *erán* o *amar con amor*, es decir, una relación asimétrica y dispareja,³ y por el otro, *philéin* o *amar con amistad*, es decir, querer, una relación de igualdad y semejanza.⁴ Si bien este esquema constituido por dos opuestos es el que perdura hasta nuestros días, y por eso el verbo *amar* abarca tantas modalidades afectivas, que van de la sensualidad al intelecto, es posible establecer ciertas bipolaridades que nos permitan entender mejor a qué nos referimos cuando lo mentamos. Tales bipolaridades pueden obedecer, creo yo, al menos a dos órdenes distintos. La primera depende, como se ha dejado entrever en estas primeras líneas, del abordaje lexicográfico grecolatino del verbo *amar*. La segunda depende del abordaje propiamente filosófico de los elementos del afecto en cuestión que están en juego: por un lado, el objeto amado, y por el otro, las peculiaridades de dicho afecto.

I. Las bipolaridades del amor con base en sus raíces grecolatinas

El amor, en primer lugar, ha sido bipolarizado conforme a los términos o los campos semánticos que abarca. En español, inglés, italiano o alemán, por ejemplo, solemos relacionarlo con un afecto fuerte e intenso (*amor*, *love*, *amare* o *lieben*) o, por el contrario, con el mero agrado (*gustar*, *like*, *voler bene a* o *mögen*), y todos estos binomios cuentan con un origen lingüístico remoto. En la antigua Grecia ya es posible distinguir con nitidez dos maneras de amar, una basada en la igualdad o la simetría (*philéin*) y otra basada en la desigualdad o la asimetría (*erán*). *Philéin* o *amar con afecto de amistad* denota, en primer lugar, una acción ética, política o social, consentida y desplegada libremente, a partir de cierto carácter o de cierta posición y, en segundo lugar, designa una relación mutua y recíproca, ya sea por conmensurabilidad, igualdad o similitud. En cambio, *erán* o *amar con amor* denota una pasión que proviene del exterior, ligada ya sea al deseo (*epithymía*), el placer (*hedoné*) o el goce (*kharis*) de un objeto, y designa, en consecuencia, una relación asimétrica entre un *erasta*, que siente el amor y lo hace, y un *erómenos*, que lo padece, es decir, un vínculo entre quien ama y quien es amado.⁵ El uso propiamente filosófico de estos términos depende por un lado de Aristóteles y por el otro de Platón. El primero hace del amor un caso particular y accidental de la amistad,

están ligados a la L, provenientes todos de un monosílabo formado básicamente por ese sonido [...] que requiere, para articularse, un gesto análogo al que efectuamos al lamer.” (Bordelois, 2006: 106-107) Acaso lo más llamativo es que las mismas raíces etimológicas del vocablo *amor* ya apuntan a su naturaleza bipolar.

³ Relación que determina para Platón una erótica de la filosofía.

⁴ Relación que caracteriza para Aristóteles los lazos éticos y políticos.

⁵ Por eso es posible entender esta diferencia entre *eros* y *philia* como potencia originaria en las primeras cosmogonías. En el *Poema* de Parménides permite que se desplieguen y dispersen las polaridades elementales; en Hesíodo, el *eros* interviene para pasar del nacimiento al abrazo entre la Tierra y el Cielo; para Empédocles, lo semejante se une con lo semejante por medio de la Amistad, como fuerza creadora, en tanto que la Discordia, como principio destructor, los separa de nuevo.

y describe en términos de *philia* el conjunto total de las relaciones que constituyen el mundo humano. El segundo trata de captar la amistad a través del amor, e incluso propone la erótica como el modelo propio de la filosofía.

Aristóteles considera que hay una asociación necesaria entre *philéin* y *antiphiléin*, es decir, entre *querer* o *amar con amistad* y *amar a su vez* o *corresponder al amor*. Para este autor, devolver *philia* por *philia* remite a la definición misma del *philos*.⁶ Los libros VIII y IX de la *Ética Nicomáquea* certifican la amplitud de la noción de *philia*, ya que expresa los lazos positivos recíprocos entre uno mismo y los otros, tanto en la casa como en la sociedad civil y política. Si bien *amistad* es la traducción usual, resulta insuficiente, puesto que no consigue abarcar un conjunto que incluye la filantropía o el amor por la propia especie, los lazos entre padres e hijos, el amor entre cónyuges, la camaradería o el amor entre compañeros, el respeto hacia los individuos de edad avanzada, las relaciones de ayuda mutua, los negocios o las relaciones propiamente políticas (Aristóteles, trad. en 1985: 1155a 20, 1161b 6, 1167b 2). Por ende, con Aristóteles la *philia* se vuelve genérica y el *eros* es sólo una de sus especies, habitual en la juventud y basada en el *placer*, del mismo modo que la amistad en la vejez está basada en lo *útil* (Aristóteles, trad. en 1985: 1156a 10-12). Ambas especies no son más que *accidentes* de la especie esencial de *philia*, es decir, de la amistad propiamente dicha, basada en la excelencia (Aristóteles, trad. en 1985: 1156b 7) y que se inscribe en una reciprocidad, en un intercambio igual y estable: consiste en igualdad y semejanza, sobre todo en la igualdad de aquellos que son parecidos en virtud. (Aristóteles, trad. en 1985: 1159b 2-4)

De ahí que haya una relación manifiesta entre *philia* y democracia, pues es mucho lo que tienen en común los que son iguales. (Aristóteles, trad. en 1985: 1161b 10) Por lo tanto, cuando la superioridad de una parte sobre la otra es constitutiva de alguna relación y la desigualdad resulta evidente, es la proporcionalidad la que equilibra y salvaguarda la *philia*. (Aristóteles, trad. en 1985: 1163b 18) En otras palabras, gracias a la intensidad y la constancia de la *philia* del inferior queda compensado el mérito del superior, devolviendo, por ejemplo, en dinero lo que recibe en honor: “Así es, principalmente, como los desiguales pueden ser amigos, ya que pueden igualarse.” (Aristóteles, trad. en 1985: 1159b 2).⁷

Platón, por su parte, expone la asimetría propia de la relación erótica enlazándola a la dialéctica socrática e incluso haciendo del *eros* una condición de posibilidad de la filosofía. En uno de sus diálogos de juventud, el *Lisis*, Sócrates se dedica a hablar del *eros* como si fuese *philia*, es decir, se dedica a erotizar la *philia* con el fin de convencer al pequeño Lisis de ceder ante su amante (Platón, trad. en 1985: 222b). De ahí que una cuestión central del diálogo incumba a la distinción entre

⁶ *Philos* es quien ama y a quien aman en retribución (Aristóteles, trad. en 1999: II, 4, 1381 a 1).

⁷ Este rasgo permite comprender por qué la institución de la moneda tiene que ver con la *philia* y, más ampliamente, cómo pasar a lo simbólico permite saldar lo impagable.

activo y pasivo, *aquel que ama* y *aquel que es amado*, en una relación de *philia* que gravita en torno al *eros*: “Cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién, el amante del amado, o el amado del amante?” (Platón, trad. en 1985: 212b). La estrategia consiste en equiparar el deseo sexual y la amistad (Platón, trad. en 1985: 221b-e) y en deducir la necesidad de amar al amante en consideración a una reciprocidad inherente, expresada por medio del verbo *antiphiléin* o *amar en retribución* (Platón, trad. en 1985: 212b-c). Que la *philia* opere como un cebo más ventajoso y socializado del *eros*, desde el punto de vista del *erómenos*, resulta ostensible en el *Fedro*, donde el amado seducido se mira a sí mismo en su amante como en un espejo, pues tiene un anti-amor como imagen del amor, pero cree que es, no *eros*, sino *philia*. (Platón, trad. en 1988: 255d-e) Si el *eros* puede adquirir así los rasgos de la *philia*, esto se debe a que, al contrario de la postura aristotélica, para Platón la *philia* no es más que una de las especies del género *eros*. (Platón, trad. en 1988: 205d1-9, 210a1, 212a7)⁸

A través del personaje de Diótima, quien es extranjera y sofista, Platón explica en *El Banquete* cómo el *eros* de los amantes subsume todas las maneras de amar que componen un todo: “Pues no te asombres, ya que, de hecho, hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos “amor”, mientras que para las otras especies utilizamos otros nombres” (Platón, trad. en 1988: 205b). De tal modo que no se dice *erán* de quienes aman el dinero, algún oficio o la sabiduría, sino *philéin*: de ahí *filosofía* (Platón, trad. en 1988: 205d). Se entiende entonces que este autor siga una perfecta continuidad en su demostración que va del deseo de la belleza sensual al amor de lo bello en sí, puesto que lo bello en sí mismo es *monoeidés*, *una forma única* o *una sola idea* (Platón, trad. en 1988: 210b; 211e). Dicho itinerario consiste, por lo tanto, en partir de:

[...] las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos [...] [*para llegar finalmente a la*] ciencia o conocimiento de lo bello [...] [*y conocer*] al fin lo que es la belleza en sí. (Platón, trad. en 1988: 211c-d, [Bastardillas del autor]).

Esta ascesis del *eros* en la que se ejercita Sócrates (Platón, trad. en 1988: 212b), determina la asimetría erótica que implica la práctica de la filosofía.

En lo que toca a la lengua latina, el verbo *amare* comprende toda una gama de relaciones familiares, amistosas y sexuales, por lo que resulta necesaria la yuxtaposición de otros términos para diferenciarlas. Mediante este añadido, Cicerón trata de definir, por un lado, el *amor*, en relación con la tradición de la erótica platónica, y por el otro, la *amicitia* como una noción novedosa construida a

⁸ Para profundizar sobre esta relación entre *philia* y *eros* en Platón puede consultarse Benavides, 2019: 14-47; Laín Entralgo, 1963: 515; Rosales, 2020: 14.

partir de las prácticas romanas. La diferencia entre ambos sustantivos, entonces, es posible por una reconstrucción lingüística porque ambos derivan de *amare* y es el vocablo latino *amor* el que permite designar a la *amistad*.

En sus *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón presenta numerosos ejemplos del *amor* en los poetas (Cicerón, trad. en 2005: IV, 68-76) con los que pretende demostrar que, por lo general, el *amor* es un afecto *libidinosus* o *llevado por el deseo*, que este deseo conduce a una sexualidad indebida o *stuprum*, cuando no al *furor* o la locura, y en consecuencia no es posible otorgar autoridad al amor, como lo hace Platón, ni aceptar la definición de los estoicos, para quienes el amor es “la tendencia a trabar amistad inspirada por la percepción de la belleza” (Cicerón, trad. en 2005: IV, 72).

El tratamiento que debe aplicarse a quien sufre una afección semejante consiste en mostrarle cuán liviano, cuán despreciable y cuán absolutamente insignificante es el objeto de su deseo, con qué facilidad se puede conseguir de cualquier otra parte y de otra manera o darlo de lado por completo. Hay ocasiones también en que conviene desviarlo hacia otras aficiones, preocupaciones, cuidados y empeños, recurriendo en última instancia a curarlo [...] como se hace con los enfermos que no se han restablecido. (Cicerón, trad. en 2005: IV, 74).

Así, Cicerón rechaza los valores positivos de la erótica platónica, de tal suerte que la noción de *amicitia* no requiere que el amor ocupe un lugar primordial en ésta. Para demostrarlo, en su tratado *Sobre la amistad*, Cicerón se apoya en los diferentes niveles en que se manifiesta el vínculo de la *amicitia* en Roma y plantea una definición que incluye tanto las tradiciones griegas como la articulación de los lazos políticos y privados de la amistad. De acuerdo con esta definición, la *amicitia* es una relación activa, expresada sobre todo en la *benevolentia* o la voluntad de actuar por el bien del ser querido. Justamente la *benevolentia* es la que permite distinguir la *propinquitias*, o el lazo de parentesco, de la amistad: “la amistad aventaja al parentesco por esto, porque del parentesco la benevolencia puede quitarse, de la amistad no puede; pues, quitada la benevolencia, se quita el nombre de amistad” (Cicerón, trad. en 2019: 19). Este acto de voluntad requiere por igual el beneficio recibido y el placer, los cuales se están corrigiendo de manera constante y recíproca. (Cicerón, trad. en 2019: 22)

Aunque el amor se confirma no sólo por el beneficio recibido sino también por el deseo experimentado y por el trato disfrutado, añadidas estas cosas a aquel primer movimiento del espíritu y del amor, se enciende una cierta admirable grandeza de benevolencia (Cicerón, trad. en 2019: 29).

Esta asociación entre el beneficio recibido y el placer apunta a refutar tanto la tesis de los epicúreos, para quienes la amistad nace de la debilidad y la necesidad (Cicerón, trad. en 2019: 29-32), como las confusiones entre amistad y adulación, típicas de las relaciones abusivas, en las que se observa

la ausencia de *fides* y de *caritas* (Cicerón, trad. en 2019: 52-54). Se trata, en suma, de garantizar la igualdad en el intercambio que sólo puede procurar el placer. “Pues nada hay más agradable que la recompensa de la benevolencia, nada más que el intercambio de afanes y lealtades” (Cicerón, trad. en 2019: 49). Sobre esta base puede florecer la dulzura de las relaciones privadas, “la amistad debe ser más indulgente y más libre y más dulce y más proclive a toda compañía y facilidad” (Cicerón, trad. en 2019: 66).

II. Las bipolaridades del amor con base en sus peculiaridades y su objeto

El amor, en segundo lugar, también ha sido bipolarizado o bien conforme a su naturaleza e intensidad o al objeto al que va dirigido. Desde este abordaje, por lo tanto, las distinciones emergen gracias a ciertos complementos o adjetivos. En cuanto a su naturaleza e intensidad, el amor puede mostrarse mediante una serie de contrarios. El pensamiento occidental, por citar unos ejemplos, ha diferenciado el *amor de amistad* del *amor de concupiscencia*, como hacen Aristóteles, Cicerón o Descartes; el *amor extático* del *amor físico*, como ocurre durante el medioevo; el *amor de razón* del *amor de instinto*, en términos de Malebranche; el *amor práctico* del *amor patológico* en la filosofía de Kant; o el amor tierno y espiritual del amor sensual y carnal, de acuerdo con Freud y Lacan.

II.I. Los polos del amor por su naturaleza o intensidad

Apoyada en Aristóteles y Cicerón, la filosofía cristiana del medioevo opone el *amor de amistad o de benevolencia* y el *amor de concupiscencia o de deseo*. El primer tipo de amor nos mueve a amar a un ser por sí mismo, a desearle el bien o a congratularnos porque goza de ese bien. El segundo tipo, que va del deseo de los placeres sensibles al deseo de los favores divinos, consiste en una atracción egoísta por los objetos que nos deleitan y cuya posesión queremos asegurar. Esta ordenación bipolar es la que también se impone cuando se debate si el amor es esencialmente una cuestión afectiva y sentimental, al grado de culminar en la pasión más irracional y la desmesura, o si más bien tiene que regularse por necesidad con base en la razón y el conocimiento. Una parte de la teología medieval retoma la idea tradicional, que parte de Orígenes y Agustín hasta llegar a Leibniz y Malebranche, según la cual el verdadero amor debe regularse mediante el discernimiento o la apreciación del valor de su objeto. Este enfoque de corte intelectual, que se traduce en aplicar una *caridad ordenada*, tiene como referente a Agustín de Hipona, quien advierte en el capítulo XXVII de su tratado *Sobre la doctrina cristiana*, que únicamente la estima en su valor de todas las cosas, propia de un amor ordenado, asegura una vida justa y santa.

En el artículo LXXXI de *Las pasiones del alma*, René Descartes considera que esta distinción tradicional entre el “amor de benevolencia, [...] que incita a querer el bien para lo que se ama [y el] amor de concupiscencia, [...] que hace desear la cosa que se ama [se limita a contemplar] los efectos

del amor" (Descartes, trad. en 1997: 153 [Bastardillas del autor]) y no involucra una dualidad verdadera, pues el amor siempre consiste en una mezcla de benevolencia y concupiscencia. Por otra parte, el autor de *Las pasiones del alma* recalca en el artículo LXXXIII la relevancia de apreciar intelectualmente el valor de los objetos amados, pues si el amor se distingue de otros afectos es:

[...] por la estima que se tiene de lo que se ama en comparación consigo mismo. Pues, cuando se estima el objeto del amor menos que a uno mismo, sólo se tiene [...] un simple afecto; cuando se le estima igual que a uno mismo, [...] amistad; y, cuando se le estima más, [...] devoción. (Descartes, trad. en 1997: 155)

Según el artículo LXXIX, esto obedece a "los juicios que llevan también al alma a unirse por propia voluntad con las cosas que estima buenas y a separarse de las que estima malas." (Descartes, trad. en 1997: 151).

Spinoza retoma y pule esta idea de la racionalidad del amor, principalmente cuando se trata del *amor Dei intellectualis*, que él juzga como la culminación de la razón, pues rebasa a la razón misma y simboliza la plenitud del conocimiento, opuesta a la pura afectividad o al tormento pasional romántico. De esta manera, Spinoza hace una comparación entre el amor intelectual, que nace de:

[...] una alegría acompañada de la idea de Dios como causa, [...] no en cuanto que le imaginamos como presente [...], sino en cuanto que entendemos que Dios es eterno [, y *el amor sin más, que*] no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior. (Spinoza, trad. en 2000: 262 [Bastardillas del autor])

La distinción del amor como sensualidad o como ternura logra conjugar la bipolaridad latina del amor y la libido, pero no desde las mismas certezas. Este binomio se impone en el imaginario colectivo hasta finales del s. XVII y principios del s. XVIII, limitando la *ternura* al sentido que conserva en la actualidad como un sentimiento amoroso, mientras que el *amor* también designa el afecto erótico o sexual.⁹ Cuando Freud, por ejemplo, opone en el s. XIX estas dos formas de amor, manifestadas por las tendencias sexuales o por los sentimientos tiernos, supedita los segundos a las primeras, gracias a la sublimación y al desplazamiento. En Lacan, en cambio, el amor tierno se opone radicalmente al deseo sexual.

⁹ Es hasta después que lo tierno implica las ideas de delicadeza, de juventud o de frescura.

II.II. Los polos del amor por su objeto

En cuanto a las bipolaridades del amor respecto al objeto al que va dirigido, entran en juego ciertos polos antagónicos que toman en cuenta las cualidades que éste posee. De tal suerte que podemos distinguir el *amor terrenal* del *amor celestial* en Platón, el *amor egoísta* o *philautía* del *amor altruista* en Aristóteles, el *amor al prójimo* o *a uno mismo* del *amor a Dios*, el *amor natural* del *amor sobrenatural*, el *amor a la patria* del *amor filial* o el *amor heterosexual* del *amor homosexual*. De todo este abanico de bipolaridades, por ejemplo, en su famoso libro *Amor y Occidente*, Denis de Rougemont refuerza la oposición cristiana del s. XII entre el amor del matrimonio, cimentado en una *fides* mutua, y el amor cortés, que este filósofo suizo equipara con la pasión adúltera y letal, cantada por los trovadores o padecida por los héroes, como Tristán en relación con Isolda.

Una bipolaridad del amor respecto a su objeto que resulta de mucho interés es la que no involucra ya al prójimo, sino a Dios. Esto provoca, según parece, la imposibilidad de traducirlo en términos del léxico corriente. Para intentar aminorar tal impedimento se hace uso de los términos griegos *eros* y *agapē*, con lo que se busca, no sólo acentuar los dos polos de este tipo de amor, sino más bien constatar una oposición inmensurable que se transforma en una antítesis filosófica y representa un conflicto sin conciliación posible. En detrimento del *eros* platónico, que es visto como un intermedio entre los deseos mundanos vulgares y las verdades divinas, el cristianismo recurre al *agapē* revelado por los escritos del Nuevo Testamento de Pablo y de Juan. En este tenor, los autores cristianos retoman el término griego *agapē*, en lugar de *eros* o *philía*, o bien el término latino *caritas*, en lugar de *amor*, para traducir el hebreo *ahév*, aplicado al amor hacia Dios. Incluso inventan el término *dilectio*, concebido a partir del verbo *diligere*.

El término *caritas* se impone entre los primeros autores cristianos, quienes cuentan con la versión griega de la Biblia elaborada por los judíos de Alejandría para traducirla al latín. Para traducir el verbo hebreo *ahév*, disponen de los verbos *erán*, *philéin* y *agapán*, mostrando una clara preferencia por este último, debido a que, al poseer un sentido menos determinado, se presta a una novedad semántica más adecuada para el significado fuerte y profundo del hebreo *ahév*. Así, el verbo *agapán* recibe una significación insólita a partir de la traducción latina del Antiguo Testamento. En ese entonces el latín cuenta con los verbos *amare* y *diligere*, así como con los sustantivos *amor* y *caritas*, para designar al amor. *Caritas*, que hallamos ya en Séneca y Cicerón, deriva de *carus* o *caro*, con el doble sentido de aquello que es *de precio elevado* y aquello que es *querido*.¹⁰ Gracias a ambos sentidos, las nociones de estima y respeto se suman a la noción de amor, dotando a *caritas* de un estatus más elevado. Así, de acuerdo con Cicerón, el término latino *amor* designa el afecto que mantienen entre sí los cónyuges, los hermanos o los padres con sus hijos, mientras que *caritas* designa el amor a los dioses, a la patria, a los superiores o a la humanidad (Cicerón, trad. en 1987: V, 23,

¹⁰ Esto explica la proximidad en español de los vocablos *caridad* y *carestía*, o en francés, de *charité* y *cherté*.

65). Sin embargo, los primeros autores cristianos no retoman este vocabulario clásico para traducir al latín el *agapē* del Nuevo Testamento. Antes bien, tienden a traducir el verbo *agapán* por *diligere* y el sustantivo *agapē* por *dilectio* o por *caritas*. Sólo hasta finales del siglo IV se da preferencia a *caritas*. Justamente a esta época pertenece la célebre traducción de *agapē* por *caritas* en la primera epístola a los Corintios (13:1-8).¹¹ No obstante, Agustín, por ejemplo, piensa que los tres términos, *amor*, *dilectio* y *caritas*, son equivalentes.

Con los Padres de la Iglesia, *caritas* designa tres formas de amor: el que tiene el hombre por Dios, el que tiene por su prójimo, según los preceptos evangélicos, y el que hay en Dios mismo, expresado en las relaciones mutuas entre las tres personas divinas. Desde esta perspectiva, la *caritas* entraña un amor tan sublime que no es posible identificarla más que con la presencia del mismo Dios en el alma. Sin embargo, a principios del s. XIII, la mayoría de los teólogos objetan esta teoría, que termina siendo condenada oficialmente en el Concilio de Viena, para hacer de la *caritas* un hábito en el sentido aristotélico del término, es decir, una capacidad de acción y de mérito que, no obstante, goza de supremacía por ser la madre de todas las virtudes. El desenlace de estas querellas es la distinción entre una *caritas* sobrenatural y un *dilectio naturalis* o amor a Dios y al prójimo del cual todos somos capaces sin la gracia, es decir, en estado natural. La propiedad que tiene este amor sobrenatural de conformarse al valor de su objeto, en última instancia, es lo que permite extraer el doble mandato que prescribe amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a sí mismo. La base de estos dos tipos de amor inconmensurables es, por lo tanto, el amor que cada cual debe tenerse a sí mismo, es decir, el *amor sui*, que Aristóteles llama *philautía* en su *Ética Nicomáquea* o Hobbes llama *amor proprio* en su *Leviatán*.¹²

Además de concebir la *caritas* como el amor a Dios, al prójimo y a uno mismo, este vocablo adquiere, a partir del s. III, el sentido de *limosna* o *don* y, durante el s. XII, el sentido de *generosidad* en su dimensión como acto de beneficencia y como sentimiento de misericordia para con el prójimo desamparado y sufriente, de tal suerte que se usa para designar a las congregaciones dedicadas a este estilo de vida abnegado y se extiende a otras manifestaciones de asistencia social. Así, la *caridad* se entiende cada vez más como misericordia o filantropía, a la vez que preserva su significado de amor hacia Dios y hacia el prójimo.

Por último, la distinción entre *amor práctico* y *amor patológico* que Kant formula en el primer capítulo de su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, también concierne a este tipo

¹¹ “Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo *caritas*, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe [...] Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres [...] y no tengo *caritas*, de nada me sirve [...]. La *caritas* nunca deja de ser.”

¹² Esta noción escolástica es el origen del proverbio *La caridad, bien entendida, comienza por uno mismo*.

de bipolaridad basada en el objeto amado. Kant plantea de manera problemática dicha bipolaridad de la siguiente manera:

Sin duda, así hay que entender también aquellos pasajes de la Sagrada Escritura donde se manda amar al prójimo, aun cuando éste sea nuestro enemigo. Pues el amor no puede ser mandado en cuanto inclinación, pero hacer el bien por deber, cuando ninguna inclinación en absoluto impulse a ello y hasta vaya en contra de una natural e invencible antipatía, es un amor *práctico* y no *patológico*, que mora en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, sustentándose así en principios de acción y no en una tierna compasión; este amor es el único que puede ser mandado. (Kant, trad. en 2002: Ak. IV, 399).

Por lo tanto, en cuanto al amor, Kant tiene que reconocer en su Doctrina de la virtud que:

[...] es cosa del *sentimiento* [...], no de la voluntad, y yo no puedo amar porque quiera, pero todavía menos porque deba (ser obligado a amar); de ahí que un deber de amar sea un absurdo. [...] todo deber es coerción, es una coacción [...]. Ahora bien, lo que se hace por coacción no se hace por amor. (Kant, trad. en 2008: 257).

Su solución, entonces, consiste en oponer cualquier tipo de *amor patológico*, que corresponde a la sensibilidad, al *amor práctico*, que puede ser objeto del deber en cuanto a que depende de la voluntad. Asimismo, propone una oposición paralela entre la *benevolencia* (*amor benevolentiae*) y la *complacencia* (*amor complacentiae*), que tiene como fin demostrar la conformidad que hay entre los principios de su doctrina moral y las Sagradas Escrituras.

III. Conclusiones

Que el amor ha jugado desde siempre un rol enorme en distintas épocas y culturas parece algo indiscutible. Desde la juventud hasta la vejez, se trata de una cuestión persistente e ineludible en nuestras vidas, por lo que ha sido abordada por un sinnúmero de tradiciones, conocimientos, costumbres e ideas, y la hallamos en las ciencias, las religiones, las manifestaciones artísticas, la política o la filosofía. El amor, como problema filosófico, aparece desde la Antigua Grecia y ha generado toda clase de teorías y puntos de vista, que van de su concepción como un fenómeno puramente físico o un impulso instintivo que orienta nuestra conducta, hasta su concepción como una cuestión profundamente espiritual que incluso nos permite vislumbrar lo divino.

Respecto a esta devoción afectuosa o apasionada hacia algo o alguien, la filosofía griega ya describe tres tipos distintos: el cariño o la amistad (*philia*), el amor erótico (*eros*) y el amor desinteresado (*agapē*). El amor platónico se caracteriza por una serie de elevaciones que trascienden lo físico y culminan en el amor por la sabiduría. Aristóteles, con su teoría más secular, piensa que el amor

verdadero refleja lo que él describe como *dos cuerpos y un alma*. Si bien ambos autores tienen posturas enfrentadas, concuerdan en que el amor es el deseo de lo imperfecto por lo imperfecto. El pensamiento cristiano, por su parte, sostiene que el amor surge del cuidado de lo perfecto, Dios, hacia lo imperfecto, los seres humanos. Agustín de Hipona define la virtud como *ordo amoris*, como el *orden del amor* que ocurre cuando el amor de Dios reemplaza el amor que sentimos por nosotros mismos. Para Tomás de Aquino, el *amor natural* involucra las pasiones y la voluntad, mientras que el *amor sobrenatural* es el amor natural al que se le añade el hábito de la generosidad. Con la llegada de la Modernidad, autores como Descartes, Spinoza y Kant también hacen lo propio a la hora de advertir diferentes tipos de amor. Por otro lado, la interpretación filosófica del amor romántico como una construcción social y cultural que se origina con la poesía cortesana del s. XII, incita a que ciertos autores reduzcan el amor al sexo, como Schopenhauer, o a una lucha por el poder, como Nietzsche.¹³

Pese a toda esta gama de perspectivas premodernas y modernas, con sus afirmaciones y tesis propias acerca del amor, su naturaleza y su papel en nuestras vidas, la visión general e introductoria que ofrece este ensayo tiene la intención de demostrar que en todas ellas subsiste una estructura bipolar que echa sus cimientos, primero, en las raíces grecolatinas del término, segundo, en la naturaleza e intensidad del amor, y tercero, en el objeto al que va dirigido. De tal suerte que, detrás de todo este orfeón de voces disímiles e incluso enfrentadas, yace una noción del amor que, desde sus orígenes, pende de dos polos. **P**

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN (1959). *Sobre la doctrina cristiana*. Balbino Martín Pérez (trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES (1985). *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Julio Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1999). *Retórica*. Quintín Racionero (trad.). Madrid: Gredos.

BARCLAY, Katie (2021). *Caritas: Neighbourly Love and the Early Modern Self*. Reino Unido: Oxford University Press.

¹³ En nuestra época, el feminismo describe al amor como una construcción ideológica masculina para someter a las mujeres y favorecer que sólo ellas sean responsables de su reproducción y la crianza de su prole.

BARCLAY, Katie y REDDAN, Bronwyn (2019). *The Feeling Heart in Medieval and Early Modern Europe*. Boston: De Gruyter.

BENAVIDES, Tulio (2019). "Eros, philia y comunidad en Platón y Aristóteles". *Eidos*. Colombia: Universidad del Norte. No 30, enero-junio.

BORDELOIS, Ivonne (2006). *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

CHOZA, Jacinto (2011). *Historia de los sentimientos*. Sevilla: Thémata.

CICERÓN, Marco Tulio (1987). *Del supremo bien y el supremo mal*. Víctor-José Herrero Llorente (trad.). Madrid: Gredos.

CICERÓN, Marco Tulio (2005). *Disputaciones Tusculanas*. Alberto Medina González (trad.). Madrid: Gredos.

CICERÓN, Marco Tulio (2019). *Sobre la amistad*. Antonio López Fonseca (trad.). Madrid: Escolar y Mayo.

COROMINAS, Joan (1957). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

DESCARTES, René (1997). *Las pasiones del alma*. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué (trads.). Madrid: Tecnos.

KANT, Immanuel (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Roberto R. Aramayo (trad.). Madrid: Alianza Editorial.

KANT, Immanuel (2008). *La Metafísica de las Costumbres*. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho (trads.). Madrid: Tecnos.

LAÍN Entralgo, Pedro (1963). "La amistad en la Antigua Grecia: Platón y Aristóteles". *Eco: Revista de la cultura de occidente*. Colombia. No 42, Vol. 7-6.

NIETZSCHE, Friedrich (2016). "El caso Wagner". En Sánchez Meca, Diego (Ed.). *Obras completas: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Tecnos. Volumen 4.

PLATÓN (1985). *Diálogos I*. J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual (trads.). Madrid: Gredos.

PLATÓN (1988). *Diálogos III*. C. García Gual, E. Lledó Íñigo y M. Martínez Hernández (trads.). Madrid: Gredos.

ROSALES, Diego (2020). “Del deseo al amor. ἐπιθυμία, ἔρως y φιλία desde el Banquete de Platón”. *Signos Filosóficos*. México: UAM. No 44, Vol. XXII, julio – diciembre.

ROUGEMONT, Denis de (1945). *Amor y Occidente*. Ramón Xirau (trad.). México, D.F.: Editorial Leyenda.

SPINOZA, Baruj (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Atilano Domínguez (trad.). Madrid: Trotta.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>