

## «Amor que hambrea y amor que fruye» (s. 255,5) Relación entre la esperanza y la caridad en san Agustín

### RESUMEN:

Un conocido refrán español y la parábola evangélica del amigo inoportuno (Lc 11,5-13) ofrecen la vía de acceso al tema de las tres virtudes teologales desde una imagen alimentaria. Después de una presentación de cada una de ellas por separado y de sus relaciones recíprocas, el estudio examina la relación más concreta entre la esperanza y la caridad, presentadas ambas como formas de amor: amor que hambrea, la primera, y amor que fruye, la segunda (s. 255,5). El paso siguiente consiste en determinar cómo hay que entender ambas formas de amor, si como eros o como ágape, según la distinción de A. Nygren. La respuesta llega de un análisis de la célebre máxima: «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*Conf.* 1,1) y pasa por introducir una tercera clase de amor, el amor obediencial. En un último paso se vuelve al refrán y parábola iniciales para exponer la naturaleza de la esperanza desde la realidad del hambre y la de la caridad desde la realidad del pan que la sacia.

**PALABRAS CLAVE:** Fe, esperanza, caridad, eros, ágape, hambre, fruición.

### ABSTRACT:

A well-known Spanish saying and the gospel parable of the importunate friend (Lk 11:5-13) offer the way to access the topic of the three theological virtues from a nutritional image. After presenting each of them separately and their reciprocal relationships, the study examines the more concrete relationship between hope and charity, both presented as forms of love: love that hungers, the first, and love that enjoys, the second (s. 255,5). The next step is to determine how both forms of love should be understood whether as eros or agape, according to A. Nygren's distinction. The answer comes from an analysis of the famous maxim: "You have made us, Lord, for yourself and our heart is restless until it rests in you" (*Conf.* 1,1) and involves introducing a third kind of love: obedient love. In a final step, we return to the initial proverb and parable to expose the nature of hope from the reality of hunger and that of charity from the reality of bread that satisfies it.

**KEYWORDS:** Faith, hope, charity, eros, agape, hunger, fruition.

## A. PREÁMBULO

### 1. Un refrán

Comenzamos estas páginas con un refrán español: «Hambre que espera hartura no es hambre». En su forma concreta enuncia una verdad más general: la penuria que tiene fecha de caducidad deja de ser penuria, siempre que la caducidad la conozca quien la sufre y se mantenga dentro de unos límites asumibles por él. Precisamente esa caducidad le resta entidad, pues el ser genuino es solo el que perdura. El lenguaje popular suele tener más hondura metafísica de lo que se piensa. Tal penuria será juzgada como un contratiempo, pero pasajero y hasta con efectos positivos: cuando desaparezca se disfrutará más de aquello de que se carecía y se apreciará más. El hambre no saciada procura la muerte; saciada, diversos beneficios. Cronológicamente, el refrán contempla un presente caracterizado por la penuria de alimento y un futuro en el que desaparecerá, cediendo su lugar a la abundancia; en perspectiva psicológica, presupone certeza de que hay alimentos, esperanza de disfrutar de ellos, y una posterior fruición efectiva, equiparables, de alguna manera, a las tres conocidas virtudes: fe, esperanza y amor, obviamente no teologales en este caso. Cada una de ellas guarda relación con las otras dos: la certeza abre la puerta a la esperanza y a la fruición; la esperanza la posibilita la certeza y se justifica por la fruición; la fruición, a su vez, es el término último de la certeza y de la esperanza. Siendo inseparables, lo más importante es la fruición, aunque desde otro punto de vista lo es más la certeza de que hay alimento, porque sin ella no habría esperanza ni probablemente fruición. Ciertamente, la certeza no genera automáticamente esperanza, si lo conocido no suscita el deseo, pues el simple conocer carece de fuerza operativa, aunque posibilita la operación.

En el refrán puede verse descrita la condición del cristiano que siente hambre –*dichosos los que tienen hambre* y sed de justicia (Mt 5,6a)–, pero que espera hartura –*porque serán saciados* (Mt 5,6b)–. Ateniéndose, pues, a las palabras de Jesús, sabe que el tiempo de penuria que provoca el hambre tiene fecha de caducidad; no conoce el momento, pero no duda de ella y entiende que le reportará saciedad y felicidad. Futuro esperanzado que no es ninguna autosugestión producida por

el hambre (*conf.* 3,10), sino certeza que le ofrece la fe, no mencionada explícitamente. Así topamos de nuevo con las tres virtudes: la fe, la esperanza y la caridad<sup>1</sup>, pero ahora virtudes teologales al tener a Dios por objeto. En su actual condición famélica, el cristiano contempla con esperanza un futuro de dichosa saciedad que le garantiza con certeza su fe. Hambriento de Dios, espera saciarse de Dios, porque confía en Dios. La esperanza une el presente y el futuro, siendo la fe la que abre las puertas.

## 2. Una parábola evangélica

De entre los múltiples alimentos del hombre el más acreditado es, en nuestra cultura occidental, el pan. Jesús mismo lo reconoce cuando, al enseñarnos a orar (Mt 6,11), lo presenta –recurriendo a la sinécdoque– como cifra de todo alimento (*s.* 57,7). Esta constatación nos sirve de puerta de acceso a Lc 11,5-13, que permite interpretar la existencia cristiana en clave alimentaria. La parábola lucana habla de alguien que acude a un amigo a pedirle tres panes porque ha llegado a su casa otro amigo, y no tiene qué ofrecerle. En atención a las circunstancias, aquel a que se le pidieron se resistió a darlos, pero, ante la insistencia, acabó cediendo. El obispo de Hipona entiende que el pan simboliza a Dios y el hecho de que sean tres los panes pedidos le permite interpretarlos como símbolo de las tres Personas de la Trinidad –Padre, Hijo y Espíritu Santo–, pues «de ninguno de ellos se dice que sea mayor que el otro». Según su interpretación, el sentido de la parábola es este: el hombre pide a Dios pan y Dios se da a sí mismo

---

<sup>1</sup> Cuando el obispo de Hipona habla del amor, se sirve de tres términos: *amor*, *caritas* y *dilectio*. Para referirse a la tercera virtud teologal, utiliza indistintamente los tres. Su utilización en general por el santo no está bien definida. En algún texto presenta los tres términos como sinónimos (*ciu.* 14,7,2), sin que, por ejemplo, obste a ello que en uno afirme que el *amor* y la *dilectio* son una y misma cosa (*Io. eu. tr.* 123,5) y en otro que son cosas diferentes (*Io. ep. tr.* 8,5). Aunque puede tener un sentido más general, *amor* significa con preferencia el amor «de tejas abajo»; *caritas*, el amor «de tejas arriba», y *dilectio* puede significar uno y otro. Al hablar «de tejas arriba» y «de tejas abajo» nos referimos a su objeto, combinado con su cualidad moral, positiva la del primero, negativa la del segundo. En lo que sigue nos serviremos tanto de amor como de caridad; de amor cuando nos referimos a él en sentido genérico o indefinido, y de caridad cuando nos referimos específicamente a la tercera virtud teologal.

–no puede dar otra cosa mejor (s. 105,4; 105A,1)–, presentándose de esa manera como pan.

El texto mantiene elementos esenciales en los dos anteriores: la imagen alimentaria, alguien que padece hambre y el hecho de que la verá saciada: al presente de esperanza –ella explica la súplica– le sigue un futuro en que experimentará el efecto de un amor dadivoso. Además de la mención específica del pan y su identificación, a nivel de símbolo, con las tres Personas divinas, cabe resaltar que, al hablar de un amigo, introduce como subrepticamente la fe en forma de confianza, ausente en los textos anteriores. Si lo traemos aquí es porque nos introduce de forma explícita en el tema de la esperanza y de la caridad en contexto alimentario. En efecto, el santo añade que solo está capacitado para percibir el agradable sabor de ese pan divino quien ha recibido de Dios, también como don, la fe, la esperanza y la caridad, las tres virtudes de las que el Apóstol afirma, en el conocido texto de 1 Cor 13,13 (cf. también 1 Tes 1,3; 5,8; Ef 1,15-18; Col 1,4-5) que subsisten en el tiempo presente. Aunque no aparecen mencionadas en el texto evangélico, el obispo de Hipona las ve aludidas en tres bienes que, en relación con la parábola, Jesús señala que un hijo puede pedir a su padre: un pan, un pez, un huevo (cf. Mt 7,7-11 y Lc 11,9-13): el pan como símbolo de la caridad, al que se opone la piedra por su dureza; el pez como símbolo de la fe, al que se opone la serpiente falaz y seductora, y el huevo como símbolo de la esperanza, al que se opone el escorpión que mata con el aguijón que posee en su parte posterior (s. 105,6). Aunque cada una de las virtudes tiene su rostro propio e inconfundible, refleja también en cierta medida el de las otras dos.

## B. FE, ESPERANZA Y CARIDAD

*Fe.* Quien conoce el rostro espiritual del fiel señala como su primer rasgo el hecho de creer algo no visto (s. 157,1; *en. Ps.* 41,5; *ep.* 64,1, etc.), el que le identifica como tal (*exp. Gal.* 61). La fe, relacionada con la verdad, se mueve consecuentemente en el ámbito del conocimiento, sensible o intelectual, pero, en cuanto virtud teológica, se mueve por el espacio del conocimiento de Dios, incluida su obra salvífica. En el trasfondo están, por una parte, las limitaciones cognitivas de la naturaleza

humana, agrandadas por su condición pecadora –de ahí su hambre de Verdad–, y, por otra, la voluntad benévola de Dios –tiniebla para el hombre por un exceso de luz que deslumbra a quien pretende acercarse a él– de poner remedio a esa situación mediante la revelación, plasmada en la Sagrada Escritura. A ese fin sirvió la Encarnación, que posibilita al hombre tener acceso a Dios. A la vez que don de Dios, la fe es tributo que el hombre ha de pagar para acceder a él, pues Dios no ha querido que le conozca sin poner nada de su parte. Ese tributo, modo de manifestar interés por la Verdad, lo paga en tres ventanillas distintas: en una acepta los contenidos doctrinales; en otra acepta la autoridad que se los propone, y en otra paga con una adhesión personal. La fe cristiana plena incluye, pues, tres decisiones: creer que, creer a y creer en. Como ejemplo concreto, limitado a la persona de Jesucristo, posee la fe quien cree que él es Hijo de Dios, quien cree a su palabra y quien cree en que él le ama, motivo de confianza en él. En consecuencia, es fe, pero no plena, la de los demonios, que creen que él es el Santo de Dios (Mc 1,24; Lc 4,34), pero no le aman, y sí la de Pedro que le creyó Hijo de Dios y le amó hasta el punto de querer apartarle de la muerte que acababa de anunciarle (Mt 16,16ss). La fe muestra que hay alimento adecuado al hambre espiritual del hombre. Por ella el cristiano conoce cuál es el suyo específico, el Pan verdadero del que debe nutrirse, y su calidad incomparable. Conocimiento que implica una inicial, pero muy limitada, participación de él; en definitiva, una penuria que, aunque puede disminuir a medida que aumenta la fe, le procura tristeza, mitigada por la certeza de que posee fecha de caducidad: el momento gratificante y gozoso en que será sustituida por la visión y contemplación plenas.

*Esperanza.* Con la esperanza, la inteligencia que se abre a la verdad cede su lugar a la voluntad que apetece el bien. Por ello, la esperanza se mueve en el ámbito del deseo, pero, en cuanto virtud teologal, se mueve también por el espacio del Bien Supremo, Dios, incluida su obra salvífica, perceptible por los ojos de la fe. Al ser el Bien distinto de su persona, el hombre lo busca fuera de sí, corriendo el doble peligro de buscarlo donde no lo puede encontrar (*conf.* 4,18) y no identificarlo debidamente (*conf.* 1,1; *sol.* 1,6), con la consecuencia de depositar su esperanza en un bien solo aparente. El espacio es idéntico, pero en sentido amplio, pues quien espera se mantiene a cierta distancia del

Bien, desde la que lo divisa, convirtiéndose en objeto de su deseo. En verdad, ese deseo significa ya una cierta posesión de él, pero no en el nivel deseado. Es su ausencia la que, por así decir, hace perceptible su presencia. Se trata de una posesión real, aunque no segura –puede quebrar la esperanza– y provisionalmente tenue, porque su plenitud se recibe «en diferido». Solo si hay fe puede haber esperanza porque esta se alimenta del deseo que suscita el conocimiento que garantiza la fe; de igual manera, no puede haber esperanza, si falta la caridad (*Ench.* 8). Presupuestos son aquí, por una parte, el deseo innato de felicidad de todo hombre y el pecado que lo apartó de Dios, Bien Supremo, el único que puede proporcionársela y, por otra, la voluntad misericordiosa de Dios de seguir siendo para él la fuente de felicidad. Fundamento es la fidelidad a su promesa de Dios que en la Encarnación de su Hijo ha inclinado su oído a la súplica del hombre (*en. Ps.* 114,1-2). Condición para alcanzar el objeto de la esperanza es la renuncia a satisfacer deseos mundanos, que ofrecen felicidad pero no la otorgan y, si la otorgan, es nimia y efímera. Condición es también ejercitar la virtud de la perseverancia o paciencia, porque *si esperamos lo que no vemos, mediante la paciencia lo esperamos* (Rom 8,25). La esperanza se hace acompañar de la espera, pues tan cierto es que Dios da lo que ha prometido como que el hombre ignora el momento elegido por él para entregarlo o, en todo caso, cuándo llegará el fin de los tiempos, término absoluto de la espera. Las tribulaciones interiores y exteriores, que purifican al hombre, transforman el deseo en viva esperanza, pero no automáticamente, pues es la espera confiada la que configura el deseo como esperanza. La esperanza la funda el amor: se espera lo que se ama y porque se ama, y espera quien ama y porque ama. Si falta el amor, la actitud ante el futuro sería de indiferencia o de temor. La esperanza representa una cierta fruición a la espera de que Dios devenga en objeto de posesión plena, procurando una saturación inefable y agradabilísima, aunque solo para quien haya sentido hambre y sed de él en este tiempo de peregrinación (*c. Faust* 22,27). En realidad, nadie se sacia con la esperanza (*s.* 313F,2). Por ello, encarna también una penuria que produce tristeza, pues la esperanza no quita el hambre sino que más bien la aumenta; tristeza mitigada, como en el caso de la fe, por la certeza de que posee fecha de caducidad: el momento gratificante y gozoso en que lo solo deseado será sustituido por su realidad.

*Caridad.* En tercer lugar, se halla la caridad. Acto de la voluntad, se mueve igual que la esperanza en el ámbito del deseo –sinónimo a veces de amor (s. 193,1)– y del bien; en cuanto virtud teologal, se mueve siempre en el espacio de Dios. Pero –aplicando de nuevo inadecuadas categorías físicas– ese espacio no es exactamente el mismo de la esperanza, porque, mientras esta se ubica a distancia de su objeto, la caridad lo hace en su mismo espacio, produciendo la comunión con él en un encuentro amoroso. Al encontrarse con Dios, la caridad del amante se encuentra a sí misma en él, una vez que san Juan define a Dios como Caridad (1 Jn 4,8.16). No una caridad cerrada en sí misma, sino extensiva a su obra, que tiene en el hombre su máxima expresión: *Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna* (Jn 3,16). En su condición de Caridad, Dios convierte al hombre en objeto de la misma, pero también en sujeto, al donársela mediante el Espíritu santo (Rom 5,5): el hombre amado por Dios ama también a Dios con la misma caridad con que es amado él, la caridad de Dios (s. 34,2). La caridad es deseo, pero deseo satisfecho, cuya satisfacción se produce en diversos niveles, correlativos a la magnitud del don: uno es el nivel propio del tiempo presente, limitado, y otro el propio del futuro escatológico, ya pleno. Constatar esa limitación significa asumir que también en relación con la caridad el hombre vive en situación de penuria que le suscita tristeza, mitigada por la certeza de que también esa limitación posee fecha de caducidad.

*Relación entre las tres virtudes.* En el texto bíblico de referencia sobre las tres virtudes teologales san Pablo hace dos afirmaciones: todas subsisten ahora –son las virtudes del tiempo presente, dirá san Agustín (en. Ps. 83.7)– y la caridad es la mayor de las tres: *En una palabra, estas tres quedan: la fe, la esperanza y la caridad: estas tres. La más grande es la caridad* (1 Cor 13,13). Primero parece igualarlas, pero inmediatamente establece una distinción de calidad y magnitud a favor de la tercera.

Aun a nivel humano, la fe, la esperanza y el amor son experiencias interiores sin las que nadie puede vivir (s. 198,2). En cuanto virtudes teologales, las tres son don de Dios (Rom 12,3; Sal 118,49 y Rom 5,5 respectivamente) y ordenan todo hacia él. Son distintas, aunque solo parcialmente (*aliquantulum*: s. 105,5). El Apóstol las menciona según un orden lógico que empieza en la fe, sigue con la esperanza y culmina en la caridad, puesto que de la fe nace la esperanza a la que acompaña

la caridad o, con formulación distinta, se ama porque se espera y se espera porque se cree (*ench.* 114; *en Ps.* 114,2). En ese orden están figuradas en los tres pisos del arca que Dios mandó construir a Noé (Gén 6,16) (*ciu.* 15,26).

Las virtudes teologales –el único canto que enseña Dios (*en. Ps.* 91,1)– manifiestan la auténtica sabiduría y la verdadera *pietas* y muestran cómo debe ser adorado (*ench.* 1-3); más aún, solo quien se apoye en ellas puede buscarlo y encontrarlo (*ord.* 2,25). Al servicio de ellas milita toda ciencia y profecía (*doctr. crist.* 1,41). Ellas sostienen la autoridad de la Iglesia (*c. ep. Man.* 4), fundamentan la unidad del pueblo cristiano (*en. Ps.* 85,14) e impregnan las piedras vivas con que se construye el templo de Dios (*s.* 337,1). Son la raíz del cristiano (*en. Ps.* 148,16), las que le confieren este título (*Io. ep. tr.* 4,4; 9,2), las que le permiten ser cuerpo de Cristo (*en. Ps.* 37,6) y le garantizan estar por siempre con él (*en. Ps.* 26,2,12; 122,1). Son ellas las que hacen mártires a los mártires (*ciu.* 21,24; *s.* 280,4) y vírgenes en el alma a las que ya no lo son en el cuerpo (*b. vid.* 13; *Io. eu. tr.* 13,12). Son motivo de gozo (*en. Ps.* 57,22) y de gratitud (*en. Ps.* 39,3) y no se pierden cuando se dan a otros porque son fuentes que manando aumentan (*s.* 107A). A pesar de todo, son solo alivio de miserables, no gozo de bienaventurados (*en. Ps.* 118,19,3). Son el tesoro del cristiano y, en cuanto tal, moran en su corazón (*en. Ps.* 53,3).

Desde el mirador de las facultades del hombre, la fe se relaciona ante todo con la inteligencia; la esperanza y la caridad, ante todo con la voluntad; desde el mirador de las fuentes cristianas, la fe la ilumina el Símbolo; la esperanza y la caridad, la oración del Señor, pues «la fe cree, la esperanza y la caridad oran» (*ench.* 7). Las relaciones entre ellas no son recíprocas, dado que poseer la fe y la esperanza –buenas amigas (*s.* 41,3)– no implica necesariamente poseer la caridad, mientras que la caridad sí reclama la fe y la esperanza; de hecho, amar rectamente implica creer y esperar rectamente (*ench.* 117). Ni la esperanza ni la caridad pueden existir sin fe (*ench.* 9), aunque se puede tener fe sin caridad y sin esperanza, como es el caso de los demonios (Sant 2,19) (*s.* 158,6). Por eso, solo cree en Cristo quien también espera en Cristo y ama a Cristo: quien posee la fe sin la esperanza, cree que Cristo existe, pero no cree en Cristo (*en. Ps.* 144,2). Por último, la esperanza coopera en hacer activa la caridad (Gál 5,6), que no sabe estar ociosa (*en. Ps.* 31,2,5).



Aunque la caridad coexiste con la fe y la esperanza, no está al mismo nivel, al ser mayor que ellas. La afirmación es del mismo Apóstol, según ya se indicó. Esta superioridad resulta de diversas constataciones. La primera, que la caridad es la plenitud de la ley (Rom 13,10), por lo que donde está ella nada puede faltar y sin ella nada aprovecha, ni siquiera la fe, de lo que es ejemplo la fe imperfecta del demonio (s. 158,6). Otra, que la fe aporta certeza; la esperanza, deseo, forma incipiente de posesión, y la caridad comunión, forma superior: la caridad representa una posesión efectiva de lo que la fe enseña y de lo que la esperanza anhela; en otras palabras, la caridad representa la meta de la fe y de la esperanza, pues de nada sirve a alguien creer y esperar si no ama (s. 359A,4). Una tercera, que, mientras la fe y la esperanza no traspasan el umbral del tiempo presente, la caridad lo trasciende, pues *la caridad no acaba nunca* (1 Cor 13,8). Lo que ahora es objeto de fe y esperanza, en el futuro escatológico será objeto de visión y de posesión, mientras que lo que ahora es objeto de caridad seguirá siéndolo en ese futuro, momento en que alcanzará su plenitud; en otros términos, a la fe sucede la visión, a la esperanza la realidad, a la caridad ninguna otra realidad sino ella misma, pero incrementada (s. 359A,4). La fe y la esperanza pueden crecer, indefinidamente incluso, pasando de una condición imperfecta a otra más perfecta, pero solo en el tiempo presente, tras el cual les espera la desaparición total y definitiva; no así la caridad que pasa de una condición imperfecta a la perfecta, al poder contemplar y fruir de lo que antes era solo objeto de fe y de esperanza (s. 359A,4). En relación con la fe y la esperanza la caducidad se manifiesta como sustitución –la fe por la visión, la esperanza por la realidad–; en relación con la caridad no cabe hablar de caducidad, sino de acrecentamiento –de menos caridad a más caridad– (*perf. iust.* 19). Por ello, en relación al fin del tiempo presente, la disyuntiva para la fe y la esperanza está entre existir o dejar de existir, resolviéndose a favor de esta última posibilidad, mientras que para la caridad está entre una existencia limitada o una existencia en plenitud, resolviéndose también a favor de la última posibilidad. Manifiesta también la superioridad de la caridad el hecho de que hace mejor a quien la posee, por lo que la bondad del cristiano no la mide su fe o su esperanza, sino su caridad (*Ench.* 117). Por último, la manifiesta el que sin caridad ningún otro don, incluso divino, conduce a Dios (*Trin* 15,32).

### C. ESPERANZA Y CARIDAD

El amor santo acompaña la esperanza buena de los fieles (*ench.* 114). La esperanza y la caridad coinciden en su condición de deseo, pero divergen en sus peculiaridades: la esperanza se presenta como deseo de futuro –de alcanzar el objeto de su amor–, y la caridad, como deseo de presente –de permanecer en el objeto ya alcanzado en mayor o menor grado– (s. 359A,2). Hay un amor que espera y otro amor que experimenta, a la vez que sigue esperando (s. 24,1). En efecto, la esperanza tiene su dosis de caridad porque anticipa ya en el tiempo presente cierta comunión con Dios, obra precisamente de la caridad (s. 32,16; 170,8). La esperanza posee asimismo su dulzura que depende de la caridad que inspira el Señor (*ciu.* 21,24). De hecho, la caridad enciende la esperanza y la esperanza brilla gracias a la caridad (s. 359A,1-2) que encierra en sí y a la que, incoada, nutre para que alcance su máxima perfección en esta tierra (Jn 15,13) (*Io. ep. tr.* 6,1). La esperanza y la caridad mantienen una relación idéntica e indisoluble con la fe. Idéntica en el sentido de que la fe les ofrece un mismo Bien que apetecer y abrazar; indisoluble porque sin la fe corren el riesgo de extraviarse respecto del Bien que, respectivamente, buscan y abrazan. De las cuatro etapas de la historia de la salvación –antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia y en la paz– la esperanza tiene su morada, efímera, en la tercera en la que el deseo encuentra la gracia, y el amor la suya, definitiva, en la cuarta, en la que el deseo se metamorfosea en paz (*ench.* 118). Así, pues, aunque al final del tiempo se romperá la unión de ambas virtudes por la desaparición de la esperanza, en la presente situación de provisionalidad, la esperanza y la caridad teológicas van siempre unidas, no existiendo esperanza sin caridad ni caridad sin esperanza (*ench.* 9). Quien no espera es porque no ama y quien no ama no espera, como es –repetimos– el caso de los demonios, que creen pero, en vez de amar, tiemblan (Sant. 2,19). Cabe también la vana esperanza, aunque su objeto caiga dentro de lo que produce la verdadera felicidad (*ench.* 117).

La esperanza y la caridad representan dos etapas sucesivas y progresivas, en cuanto que la espera acaba transformándose en posesión, pero a la vez coexisten con interferencias recíprocas. La esperanza de poseer un objeto enciende y aviva el amor a él. ¿La constatación ex-

plica que el salmista afirme haber amado al Señor porque esperaba que escuchara su voz? (*en. Ps.* 114,1). Efectivamente, por grande que sea la belleza percibida en un objeto, el amor a él se entibia o incluso desaparece, en la medida en que se debilita o se pierde la esperanza de poseerlo (*trin.* 10,2). Es idea que expresa Esopo con la fábula de la zorra y las uvas que deseaba: al ver que no podía alcanzarlas, renunció a ellas, aduciendo el argumento falaz de que no estaban maduras. A nivel psicológico-moral acontece lo mismo: la esperanza funge de estímulo (*fomes*) al amor pasional. El lujurioso siente que aumenta en él tanto más, cuanto más aumenta su esperanza de satisfacer la pasión y, al contrario, la pasión se le va apagando tanto más cuanto más disminuye esa esperanza (*b. vid.* 25). La unión entre ambas virtudes provoca que el cambio en el objeto de una conlleva cambios en el objeto de la otra. Poner la esperanza en el Señor requiere alejarse del amor del tiempo presente (*s.* 340 A,9); asimismo, si alguien desprecia la esperanza mundana y abraza la esperanza celeste es porque antes ha cambiado el objeto de su amor (*s.* 15,9; *c. Faust.* 22,28). Unas esperanzas mueren y otras nacen o renacen ante un nuevo amor. El amor a la *salus* presente destierra la esperanza de la *salus* prometida (*adn. Iob.* 30). Ciertamente no hay esperanza si no la alimenta un amor, aunque cabe que el objeto de ese amor no guarde relación con el objeto de la esperanza o incluso que se le oponga: uno puede esperar la vida eterna, pero amar la injusticia, en vez de la vida eterna misma (*ench.* 117).

La esperanza es peso de amor que conduce hasta la puerta misma de la morada de Dios, objeto del amor (*conf.* 13,9-10); es un vuelo de la mente y del corazón hasta el fin del tiempo presente o, con imagen agustiniana, hasta el confín del mar que lo simboliza. En el más allá de ese confín se encuentra el descanso verdadero y quien quiera hallarlo más acá se perderá en el tiempo o, siguiendo la imagen, caerá al mar y se ahogará. Las alas que posibilitan el vuelo de la esperanza no son otras que las de la caridad. Eso equivale a volar a Dios con la esperanza que orienta la reflexión del fiel sobre el fin del tiempo presente (*en. Ps.* 138,12). Llegar con la reflexión hasta ese término equivale a introducirse en la vida futura simbolizada por la cincuentena pascual y, aún perdido en este tiempo, canta ya el Aleluya, aunque de distinto modo a como lo cantará en el futuro: ahora lo canta el amor que hambrea (*esuriens*) y entonces lo cantará el amor que fruye (*fruens*) (*s.* 255,5).

La esperanza y el amor teologales tienen idénticos objetos, que se encuentran en el Símbolo de la fe, pero no lo agotan. En última instancia no es otro que Dios, objeto de contemplación y de fruición. Una vez alcanzado, desaparecerá la esperanza, permaneciendo solo la caridad. En efecto, en un detalle de cortesía, la esperanza se retira, y deja solos al amante y al Amado, amante también pues a él se debe la iniciación de la relación amorosa.

#### D. ¿EROS, ÁGAPE, O... ?

Si la esperanza es amor, aunque hambriento, y la caridad es también amor, aunque saciado, parece lógico preguntar si guardan o qué relación con las categorías de eros o ágape. La pregunta la sugiere una obra del sueco A. Nygren, escrita ya hace varias décadas (*Eros e Agape. La nozione cristiana del amore e le sue trasformazioni*. EDB, Bologna 1990). En ella su autor sostiene que el amor específicamente cristiano se identifica con el ágape, incompatible con el eros, abriendo un intenso debate en el que entró incluso el papa Benedicto XVI en la primera parte de la encíclica *Deus caritas est*. Teólogo evangélico, sostiene que entre una y otra clase de amor existe una irreconciliable diferencia que se manifiesta en múltiples contraposiciones: el eros –que aquí no tiene nada que ver con lo erótico en su sentido actual– representa la visión helenística del amor; el ágape, la visión cristiana. El eros es un amor ascendente, aspiración del hombre hacia Dios, el ágape es un amor descendente, pura benevolencia de Dios hacia el hombre; el eros es deseo de poseer a Dios para gozar de sus perfecciones divinas, el ágape desconoce lo que es el deseo y ansia de poseer; el eros es amor motivado e interesado, el ágape amor inmotivado y desinteresado; el eros se mueve entre valores –ama en función de ellos–, el ágape no mira si existen –los crea–; el eros es antropocéntrico, el ágape es teocéntrico; el eros es egocéntrico, el ágape, solidario; el eros es eudemonista, el ágape rechaza todo eudemonismo y el concepto de recompensa; así el ágape del hombre a Dios se manifiesta en una entrega total a él que le convierte en esclavo de él (*Eros e Agape*, p. 9-204).

Según el teólogo sueco, ninguna de las dos clases de amor se impuso a la otra en la tradición cristiana, sino que acabaron ligándose e in-

terrelacionándose hasta el punto de resultar imposible hablar del uno sin evocar el otro. En esa tradición la síntesis de san Agustín obtiene una especial relevancia por su importancia objetiva y porque, debido a su enorme influjo, dominó la Edad Media, hasta que la Reforma protestante puso fin a ese estado de cosas. Esa síntesis se concreta en el concepto de *caritas* –«el deseo dirigido hacia Dios» (*Eros e Agape*, p.508)– que absorbe elementos tanto del eros de la tradición (neo)platónica como del ágape de la tradición neotestamentaria, apartándose así de esta última, que solo conoce el ágape (Ibid. p. 34.509). Más en concreto, el autor sostiene que, para el obispo de Hipona –que no habría advertido la absoluta oposición entre ambas formas de amor–, el eros es como el marco dentro del cual está encuadrado el ágape, subordinando así el ágape al eros. Como consecuencia, el santo habría ensayado establecer entre ellos un compromiso equitativo para ambos, pero, en realidad, él continuaría viviendo con toda su alma en la esfera del eros, incluso después de haber tomado conciencia del ágape divino. El ágape aparecería solo como un elemento nuevo añadido a todo lo que él poseía ya de la tradición clásica sin cuestionar su validez. Él habría insertado el ágape poniéndolo al servicio del eros, como correlativo necesario sin el que este no alcanzaría su meta. En otros términos, el ágape aparece como un correctivo al eros, pues este solo no puede alcanzar la felicidad a la que aspira. El mandamiento del amor a Dios se convierte en la respuesta al deseo de felicidad, ineluctable en el hombre (*Eros e ágape*, p. 478.511).

En vez de ofrecer una respuesta teórica a la pregunta antes formulada, juzgamos apropiado responder en concreto desde la quizá más célebre máxima agustiniana «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» (*conf.* 1,1). Apropiado porque prácticamente abre las *Confesiones*, obra que describe la historia religiosa del hombre (*conf.* 2,5); apropiado incluso porque no utiliza una terminología específica del amor, concepto que, sin embargo, está bien presente, y apropiado, por último, porque en ella cabe advertir la relación entre la esperanza y el amor. Aunque la máxima no menciona ninguna de las dos virtudes, se puede interpretar la inquietud –*inquietum*– como referencia a la esperanza y el descanso –*requiescat*– como referencia a la caridad.

La esperanza cristiana encuentra en la máxima un objeto y un fundamento. El objeto explicitado es el descanso eterno –*quies*– que lleva consigo el apaciguamiento pleno y definitivo de los deseos ínsitos en el corazón del hombre, no por vía de desaparición, sino de satisfacción (*conf.* 10,38). De hecho, la *quies* y la *pax* se dan a menudo la mano en las páginas agustinianas. Como ese apaciguamiento tiene lugar en Dios –a quien el santo se dirige en la obra–, Dios se manifiesta como el objeto último de deseo de la esperanza cristiana.

De la máxima se desprende también un doble fundamento para la segunda virtud teologal: uno teológico y otro antropológico. Al teológico hace referencia la primera afirmación –«nos hiciste, Señor, para ti»– y al antropológico, la segunda –«nuestro corazón está inquieto»–. Si es importante que el santo hable de inquietud, antropológicamente lo es también que la ubique en el corazón, porque la esclarece. No se trata tanto de un desasosiego, provocado por circunstancias físicas o sociales ajenas al hombre, cuanto de algo de mayor hondura que afecta a la persona, una vez reconocido que «en el corazón soy lo que soy» (*conf.* 10,4). Es bien sabido que san Agustín, igual que los autores bíblicos, considera el corazón como el centro de la persona donde ella toma conciencia efectiva del propio ser, de la propia verdad y del propio amor, valores con los que guarda relación primaria la inquietud humana. Las facultades humanas de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad son capacidades aquí nunca colmadas de su objeto específico. Por eso, de ellas brota la inquietud que –repetimos– no denota tanto desasosiego como inclinación a colmar las respectivas capacidades de ser, de verdad y de amor. Tal es el fundamento antropológico de la esperanza cristiana que, en última instancia, es anhelo fundado de alcanzar, en los límites propios, la plenitud de Ser, de Verdad y de Amor, esto es, la felicidad. Y como Dios es eso, la esperanza del hombre es deseo de él. En el fiel cristiano es ya realidad, pero a la vez aún posibilidad; es presente, pero también futuro. Posibilidad y futuro que se refieren a la plenitud, considerada tanto la absoluta capacidad de colmar de Dios, como la capacidad de ser colmado del hombre. La esperanza es inseparable del deseo de satisfacer esta personal inquietud natural que subyace al amor-eros.

El otro fundamento antes mencionado es teológico. La fe asegura que Dios creó al hombre, otorgando una certeza que sostiene la espe-

ranza cristiana. La máxima lo presenta de forma concisa en la afirmación previa: «porque nos hiciste, Señor, para ti». La fijación en el complemento de finalidad –«para ti»– hace que no se considere lo suficiente el verbo de la oración –«hiciste»– y la conjunción causal –«porque» (*quia*)– que la introduce. Con el verbo, el obispo de Hipona hace saber que en el principio está el amor divino manifestado en la creación del hombre por Dios: amor-ágape, en cuanto que se trata de una acción tan desinteresada por parte de él como inmerecida por parte del hombre. Este mismo amor-ágape divino abre la puerta al amor del hombre a Dios, su creador; pero ¿qué clase de amor: eros o ágape? Si todo queda en amor a su creador sin más, resulta difícil considerarlo amor-eros porque es desinteresado, al faltar en principio un beneficio buscado por el hombre. Resulta asimismo difícil considerarlo amor-ágape porque este amor del hombre, aunque desinteresado, no sería inmotivado, al impulsarlo el reconocimiento de que Dios es su creador. Excluido considerarlo eros o ágape, tratándose además de un mandato divino, como se indicará más adelante, lo llamamos amor obediencial.

Es obvio que la relación del hombre con Dios es la relación específica de una criatura con su creador, que tiene en la obediencia la única virtud apropiada (*Gen. litt.* 8,12). Aquí no se trata de obediencia a algún precepto positivo, sino de otra más sustancial, la obediencia creatural, pura exigencia de la condición natural del hombre. Ahora bien, la obediencia es hija del amor (s. 259B, 12.17). Desde el momento en que la esperanza cristiana tiene su fundamento último en la creación –«nos hiciste»– que funda la obediencia, tiene sentido considerar obediencial al amor que el hecho suscita. Pero, al hallarse integrada en una oración causal, la máxima se presenta como causa de algo, en concreto, de la alabanza que el hombre quiere tributar a Dios: «A pesar de ser solo una pequeña parte de la creación, el hombre quiere alabarte..., porque nos hiciste...» (*conf.* 1,1). No importa que la «voluntad de alabar a Dios» (amor obediencial) acabe en la «satisfacción de alabarlo» (amor-eros), si la satisfacción no es el motivo, al menos primario, de la alabanza. Lo cierto es que esa alabanza tiene su causa en la creación del hombre para Dios –«para ti»–. Tampoco importa que aquí se trate de alabanza y no de amor porque son dos realidades que se implican mutuamente (*en. Ps.* 147,3; *conf.* 4,18.21.23). El «porque nos hiciste» fundamenta el amor obediencial –porque el hombre se sabe hecho por

Dios– y el «para ti», el amor-eros –porque el hecho le abre las puertas a descansar en Dios–. Sólo el amor creador de Dios puede considerarse como amor-ágape.

Vengamos a la relación con la caridad. La virtud carece de mención explícita en la máxima, pero está velada bajo el «descanse en ti» (*requiescat in te*) (*conf.* 13,10). Por supuesto, en primer lugar se advierte el inmotivado amor de Dios, pues el que el hombre halle en él su descanso –su gozo más puro (*gen. litt.* 4,8) y su felicidad eternos (*ver. rel.* 49)– no es en origen regalo que se hace el hombre a sí mismo, sino don del amor-ágape divino al crearlo. En un segundo momento, aparece el amor del hombre, pues su mismo descanso en Dios es inconcebible sin el amor en la doble modalidad de amor-eros y de amor obediencial. De amor-eros porque sin él el hombre se desentendería del propio descanso, incluso del que tiene lugar en Dios; de amor obediencial porque el descanso es consecuencia de su voluntad creadora. Consecuencia de su voluntad creadora, sí, pero también fruto de la libre adhesión del hombre a ella, que solo puede producirla el amor, aunque no de forma automática. La misma historia personal que san Agustín relata en las *Confesiones* lo muestra. Aparecen, de nuevo, los tres amores: el ágape –amor-ágape de Dios creador al hombre–, el amor obediencial del hombre a Dios –consecuencia de su creación– y el amor-eros humano –exigencia de las necesidades ontológicas del hombre–.

La primacía del amor-ágape de Dios no admite discusión. La cuestión se plantea a propósito de los otros dos amores, esto es, si el amor-eros sigue al amor obediencial –como consecuencia de él– o si el amor obediencial sigue al amor-eros –el hombre ama a Dios para conseguir el descanso en él–. A la luz de lo que acabamos de afirmar, cabe concluir que es el amor obediencial el que da razón del amor-eros, no el amor-eros el que da razón del amor obediencial; que el amor-eros es consecuencia del amor obediencial, no al revés. El hombre ama a Dios –amor obediencial– por saberse creado por él, y se ama a sí mismo –amor-eros– porque el amor de Dios lo creó como lo creó –teniendo en él su descanso–, de modo que amarlo a él resulta exigencia obediencial –respecto de Dios– a la vez que exigencia natural –respecto de sí mismo–. Como la voluntad de Dios al crear al hombre era que encontrase en él su descanso, el que el hombre busque ese descanso en Dios se puede entender como amor-eros, consecuencia del amor



obediencial porque al actuar así está acatando la voluntad de Dios creador. Dios creó al hombre con hambre de él, hambre que solo verá saciada buscándole a él –amor-eros–; pero, al mismo tiempo, buscar satisfacerla en él es, antes que interés personal, obediencia; antes que amor-eros, amor obediencial. La distinción y al mismo tiempo la inseparabilidad de estos dos amores se halla en dos preguntas dirigidas a Dios por el santo en un capítulo inicial de las *Confesiones*. Son estas: «¿Qué eres tú para mí?» y «¿Qué soy yo para ti?». La respuesta a la primera pregunta –«Yo soy tu salvación»– ilumina el amor-eros: Dios es deseado en cuanto salvación del hombre y, en última instancia, en cuanto su descanso y bien sumo. En cambio, la reflexión que sigue a la segunda pregunta ilumina el amor obediencial: Dios es alguien a quien él mismo manda amar (*amari te iubeas a me*) y se aña si no se le ama (*nisi faciam irascaris*), amenazando con calamidades. Solo que el santo replica que sobran las amenazas porque no hay mayor calamidad que la de no amarle. Aquí desaparece todo eros, todo interés personal, y solo cuenta el amor a quien justificadamente *manda* que se le ame (*conf.* 1,5). Puede servir de ejemplo el hijo que hace algo, que ciertamente le resulta agradable, solo o ante todo porque sabe que esa es la voluntad de su padre. De modo similar, en el caso presente lo primero no es el amor del hombre a sí mismo que reclama como condición el amor a Dios –ama a Dios para hallar o porque halla en él su descanso–, sino el amor obediencial a Dios que acarrea como consecuencia el amor a sí mismo. Si el que ama a Dios no puede no amar a quien él ama y al que él manda amar (*Io. eu. tr.* 65,2), tampoco puede no amarse a sí mismo a quien ama Dios, hasta el punto de presentarse como su descanso. Así es objetiva y también subjetivamente, siempre que no se olvide que estamos hablando del amor del fiel cristiano.

Todavía dos observaciones. Una, que el amor obediencial del hombre reclama en Dios un amor-eros. El amor de Dios al hombre es totalmente inmotivado en el «momento inicial» de la creación, pero ¿es correcto considerarlo así después? En efecto, parece motivo suficiente para que Dios lo ame el hecho de ser creación suya, pues él no se desentiende de la obra de sus manos (*Sal* 137/138,8) (*en. Ps.* 137,18). Por otra parte, el hecho de que el hombre halle en él satisfacción y descanso ha de acabar en la alabanza que Dios pide al hombre (*Sal* 148/149; *conf.* 1,1). Ciertamente el amor-eros de Dios, provocado por

la libertad del hombre que él respeta, no es equiparable sin más al amor-eros del hombre. Por una parte, no es amor-eros porque no lo origina alguna penuria de Dios, ni –como en el caso del amor-eros humano– lo eleva por encima de sí, algo imposible; por otra, porque el amor-eros humano piensa en su propia realización, mientras que el de Dios, al querer ser obedecido, piensa en la realización del hombre, no en la propia. Dios desea ver cumplida su voluntad de que el hombre lo ame y lo alabe, porque ello produce satisfacción al hombre (*conf.* 1,1) y para que no sufra los efectos de su cólera divina (*conf.* 1,5): si Dios se aíra y amenaza al hombre si no le ama, es porque tiene algún «interés» en el hombre. Una vez establecida una específica relación de amor, inmotivada, de Dios con el hombre –amor-ágape–, de ella resulta una triple relación de amor, las tres motivadas: la primera, de amor-eros en Dios mismo –quiere que el hombre lo ame–; la segunda, de amor obediencial en el hombre –el hombre lo ama– y la tercera de amor-eros en el hombre –descanso del hombre en el amor de Dios–.

La segunda observación nos devuelve a las virtudes de la esperanza y de la caridad. En este contexto, una y otra virtud tienen su fundamento último en el amor-ágape de Dios de que es prueba el haber creado al hombre para él, con la consecuencia de que solo en él hallará su descanso, su paz. Al mismo tiempo, ambas se manifiestan, en distintos grados, como expresión del amor obediencial y del amor-eros humanos. Ambos amores son motivados y a la vez desinteresados. El amor obediencial es desinteresado en el sentido de que ama a Dios por lo que él es –su creador–, no como medio para alcanzar otro bien, y motivado, por la propia condición de criatura; asimismo el amor-eros humano es desinteresado en el sentido de que ama a Dios por lo que él es, no como medio para alcanzar otro bien, y motivado, precisamente porque es la voluntad de Dios y, además, Dios es su descanso. Tanto la esperanza como la caridad son manifestación de ese doble amor humano. Lo diferencia el momento en que se los contempla: cuando aún hambrea –en la esperanza– y cuando ya está saciado, en diferentes grados –en la caridad–. En resumidas cuentas, tenemos: «nos hiciste, Señor, para ti»: manifestación del amor-ágape divino, y fundamento del amor obediencial del hombre. «Nuestro corazón está inquieto», referencia a la esperanza; «hasta que descanse en ti», referencia a la caridad, ambas expresión inseparable de amor obediencial y de amor-eros.

## E. EL HAMBRE Y EL PAN

Retornemos al refrán y a la parábola con que comenzamos estas páginas, asociados a la imagen del pan, tras la cual se halla Dios como objeto último de fruición por parte del hombre.

El refrán contempla la saciedad como posibilidad teórica; la parábola como realidad inmediata, señalando incluso el pan como el alimento que la hará posible. Ahora bien, el Pan de que hablamos es Dios –dejamos de lado su ser trinitario insinuado en los tres panes de la parábola–. Presentarlo como pan se puede entender como opción arbitraria, en cuanto que Dios es además y en plenitud todo lo que el hombre puede desear y buscar en este mundo, que se ajuste a su naturaleza: vestido, luz, vida, inmortalidad, gloria, honor, etc. (s. 158,9; 334,3; *en. Ps.* 35,15). Con todo, para el santo no es pura arbitrariedad, porque, cuando la Escritura anuncia que *los pobres se saciarán* (Sal 21,27; Sal 13 5), entiende que se saciarán del Pan que es Dios (*en. Ps.* 131,24); obviamente, no pan físico, sino Pan espiritual, alimento del alma (s. 389,1); Pan exquisito, el propio del futuro escatológico, pero que se cata ya aquí (*en. Ps.* 131,24); Pan que se consume sin agotarse, permaneciendo íntegro aun después de haber saciado a un número incontable de hambrientos (s. 28,2); Pan de alegría, no de llanto y tristeza como el que tuvo que comer el hijo pródigo una vez que abandonó la casa paterna (Lc 15, 11ss) (s. 216,10); Pan que sacia, a diferencia de otros muchos cuya ingesta hasta produce dolor (*mus.* 4,4; *vera rel.* 40); Pan que no necesita pan (s. 389,1). La condición de Pan de Dios se compadece perfectamente con su condición de Verdad que muestra la fe, de Bien al que aspira la esperanza y de Belleza a la que abraza la caridad, en cuanto alimento de las facultades del hombre.

*La esperanza, hambre.* En el marco de la fe cristiana, la relación entre la esperanza y la caridad se puede comparar con la relación entre el hambre que el fiel sufre durante el recorrido de esta vida y el Pan que le saciará ya en la patria. El tiempo presente es el del hambre, como el futuro escatológico es el de la saciedad (*en. Ps.* 32,2,2,25). La esperanza, pues, es –repetimos– equiparable al hambre –“amor que hambrea (*esuriens*)”–; la caridad, a la saciedad –“amor que fruye (*fruens*)”– (s. 255,5). El hambre es siempre ansia de alimento que desea satisfacerse inmediatamente, pero que con frecuencia solo lo logra en un futuro más o

menos cercano. De igual manera, la esperanza es ansia del Pan que es Dios, del que el fiel desea fruición inmediata, pero que solo tendrá lugar en un futuro de fecha ignota, pero seguro. Cuando el hambriento carece de alimento, pero lo posee en esperanza, ya le está alimentando, pues sin él desfallecería pronto. De igual manera la esperanza está privada de su objeto –Dios–, que, aún inalcanzado, alimenta y sostiene hasta el momento de alcanzarlo a quien la posee. Como el hambre no satisfecha procura la muerte y, una vez satisfecha, diversos beneficios, así también la esperanza: frustrada procura la muerte al espíritu pero, cumplida, devuelve la vida en plenitud.

Cuando el hambre es saciada, en cierto modo se inmolaba, al dejar de existir en beneficio del hambriento, del deseo y del alimento. Superada y eliminada ella, el hambriento se restablece, el deseo se satisface, el alimento cumple su función. Lo mismo puede decirse de la esperanza: llegado el momento, ella desaparece, pero quedan, beneficiados, el fiel antes esperanzado; el amor, don divino, y Dios, Pan esperado: el antes esperanzado, asombrado ante la exquisitez del alimento encontrado; la caridad, antes medida y luego desmedida; Dios, primero esperado y luego otorgando una saciedad nunca antes experimentada (1 Cor 2,9).

*La caridad, Pan.* A diferencia de la esperanza, la caridad traspasa la frontera entre el presente de indigencia y el futuro de sobreabundancia, participando también ella de ese nivel de sobreabundancia. En la frontera tiene lugar la muerte de la esperanza, mientras que la caridad recibe una nueva vida; la esperanza canta al Pan solo en este lado de la frontera; la caridad le canta en uno y otro lado (s. 255,5). La caridad acompaña la espera y la posesión, en ambos casos como don de Dios. A la primera la acompaña siendo todavía menguada, a la segunda ya en su límite máximo. El deseo de Pan se convierte en saciedad de Pan.

En el nuevo «territorio» la caridad es la misma de antes, pero no en idéntica condición. Es la misma porque su fuente y su objeto siguen siendo los mismos: Dios que lo dona por medio del Espíritu (Rom 5,5), y Dios, objeto apetecido (1 Jn 4,8.16); es caridad que, además de llegar de Dios, en su último término también se dirige a él. Pero ha cambiado su condición porque ya no es amor que hambrea, sino amor saciado, y en ningún modo fragmentado. Siendo Dios su pan de calidad insuperable ya, ningún otro puede hacerle competencia; su sabor

es tan exquisito que, después de gustado, ningún otro pan puede satisfacer (s.170,9). Basta a quien lo come y fuera de él nada basta (s. 334,3; 105,4; 158,9). Por otra parte, su sabor se extiende a cualquier otro alimento que pueda existir en la nueva condición, pues nada de lo que Dios ha prometido se puede entender como separado de él mismo. En esa nueva condición, el cristiano ama a Dios desinteresadamente porque lo ama por él mismo, no por otra cosa distinta de él; porque espera a Dios como don personal suyo (*de Deo*) y se apresura a ser llenado y a saciarse de él: «A Dios hay que amarlo desinteresadamente porque él puede saciar en sustitución de cualquier otra cosa» (s. 334,3). Pero también lo ama interesadamente –hay que sobreentenderlo– porque sacia su deseo, su hambre de felicidad.

El pan que en la nueva situación encuentra la caridad es Pan que quita el hambre, a la vez que deja hambriento a quien lo come. En la vida futura en Dios la caridad se sentirá saciada y, a la vez, hambrienta. Experimentará la paradoja de una saciedad insaciable, pero sin hastío (s. 170,9; *Tr. Io. eu.* 3,21; 17,1). No se trata de una saciedad provisional a tono con el nivel, aún limitado, en que el alma ha encontrado a Dios, nivel que suscita el deseo de seguir buscándolo, agrandando así el deseo y la capacidad de acogida que, llena, posibilita otra experiencia de saciedad adecuada al nuevo nivel (*Io. eu. tr.* 63,1). No, es la saciedad que produce el encuentro pleno y definitivo con él, cuando «saciará sin saciar». ¿Cómo se resuelve la paradoja? Asumiendo que el «no saciar» del Pan no reclama un saciar «de nuevo», sino el saciar «aún» o seguir saciando. Aunque allí no habrá tiempo, no queda sino utilizar sus categorías para tratar de explicarlo y hacerlo inteligible: la saciedad que causa el Pan que es Dios no es un acto puntual que requiera otros actos puntuales posteriores –«de nuevo»–, sino un acto permanente, duradero, que nunca se acaba –«aún»– (*en. Ps.* 85,24). Lo afirma la Escritura, *Los que te comen aún tienen hambre* (Eclo 24,29). A nivel físico, cuando uno se sacia de un alimento deja de comerlo y cuando vuelve a sentir hambre se sacia de nuevo; la experiencia de la saciedad es pasajera y por eso puede reiterarse; el estar y no estar saciado no son simultáneos. En cambio, la experiencia de saciedad que produce el Pan divino es única y sin límite y desde esa carencia de límite puede entenderse el no estar aún saciado, incluso inmerso en la experiencia de saciedad. Es el deseo, satisfecho, de seguir fruyendo. Valga como equivalente la

invitación del salmista a *buscar siempre su rostro* (Sal 104/105,4), incluso donde no hay *siempre*, porque no hay tiempo (*en. Ps.* 104,3). Este no saciarse de Dios tiene, por tanto, un sentido totalmente diferente de cuando, por ejemplo, se presenta la concupiscencia como insaciable (*conf.* 6,22).

A propósito del refrán con que iniciamos estas páginas, reconocíamos que el hambre sufrida puede significar solo un contratiempo pasajero, pero con efectos que hasta cabe que sean positivos, como disfrutar luego más de aquello de lo que antes se carecía y hasta valorarlo en mayor medida. ¿Cabe aplicar esto al hambre de Pan divino? Sin duda; de una parte, el haberlo catado, solo catado, en la época de la esperanza estimula aún más el deseo de saciarse de él; de otra, como la realidad supera lo esperado, también la fruición de ella –*ni ha llegado al corazón del hombre lo que Dios tiene preparado para los que le aman* (1 Cor 2,9)–. En todo caso, la fruición no será igual en todos los que lo toman, porque no todos tienen la misma capacidad y Dios se da según la capacidad receptiva de quien lo recibe (s. 339,6; *virg.* 26). La fruición que produce el Pan divino es siempre la máxima, pero tomando como medida la capacidad receptiva humana, no la capacidad generadora de fruición del Pan, que se da tal como él es (1 Jn 3,2). No es el hombre el que condimenta el Pan; el condimento es el mismo Pan, su propia calidad sin igual.

## F. CONCLUSIÓN

Hablar de esperanza y de amor equivale a hablar de dos clases de amor del hombre, que san Agustín describe, respectivamente, como «amor que hambrea (*esuriens*)» y como «amor que fruye (*fruens*)». El «amor que hambrea» resulta de las limitaciones del hombre como criatura, que posibilitaron su pecado, y del pecado mismo; el «amor que fruye» resulta de su creación a imagen y semejanza de Dios y de su recuperación tras el pecado por obra de Cristo y del Espíritu. Se trata de un mismo amor, pero contemplado en dos etapas diferentes. Con relación a la segunda virtud teologal, podemos hablar de amor pobre –el que es solo deseo confiado de unirse a Dios–, y con relación a la tercera, de amor rico –el que ha alcanzado, en el grado que sea, la co-

muni3n con 3l-. Retomando la imagen inicial, podemos equiparar el amor pobre y el amor rico con tener hambre y disponer de pan. Equiparaci3n que, sin embargo, no es perfecta, pues entre el hambre y el pan que la sacia en el plano f3sico y el hambre y el pan que la sacia en el plano espiritual la relaci3n es inversa. En el plano f3sico el hambre precede al pan –se produce pan porque hay hambre–; en el plano espiritual, precede el pan –la existencia del pan suscita el hambre de 3l-. Dejada de lado la imagen: el Pan conocido suscita ansia de 3l: el Dios amante y amado explica al Dios esperado; hay esperanza porque hay amor. Siempre en el plano espiritual, es el Pan el que suscita y apaga el hambre, mientras que en el plano f3sico el pan apaga el hambre pero es el hambre la que demanda el pan. En el plano f3sico, el refr3n inicial contempla una posibilidad; en el plano espiritual, una certeza.

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, OSA

