



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

LA REVELACIÓN DEL AMOR

Teresa Cid

Universidad CEU San Pablo. Madrid

La grandeza de una vida y una muerte se miden por el amor.

T. MORALES

1. LA BÚSQUEDA DE SENTIDO Y LA EXPERIENCIA MORAL

Toda experiencia humana, precisamente por ser humana, está cargada de un *sentido*, de una verdad que es necesario descubrir. Nuestras experiencias nos revelan *quiénes somos* y a qué somos llamados: en ellas nos reconocemos a nosotros mismos. Interpretar las experiencias quiere decir situarlas dentro de un *marco global de sentido* en el que aparezca un principio de unidad. Sin embargo, ese marco global no es algo que se posea con anterioridad, sino que se va fijando paulatinamente a raíz de las mismas experiencias que se van adquiriendo con el madurar de la persona. El principio de unidad se descubre cuando se comprende la finalidad última, esto es, la plenitud a la que se refiere la experiencia. Nuestras experiencias están habitadas por una verdad que las desborda en su particularidad¹.

1.1. El obrar como búsqueda de sentido

El sentido de la vida se nos presenta como una pregunta con un valor plenamente existencial que el hombre debe encontrar en su propia historia. No es algo meramente dado, tiene que ver con la dramaticidad de la vida, con la conciencia de que podemos realizarnos o destruirnos por medio de nuestras acciones. El hombre es agente de sus acciones, no en el sentido en el que un técnico fabrica un artefacto, sino en cuanto

¹ Cf. L. MELINA- J. NORIBGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Ed. Palabra (Madrid 2007) 135.

que en ellas se *realiza a sí mismo*. Por eso se puede hablar de la «constitución del sujeto moral».

La construcción del sujeto en sus acciones está conectada de modo directo con el *sentido de la vida*. Cuando hablamos del *sentido de vivir* nos estamos refiriendo a un sentido presente en la *acción*, no a algo ajeno a la misma. La intencionalidad del sentido de las acciones las dirige en sí mismas integrándolas en una *conducta* verdaderamente humana, más allá de un comportamiento exterior. Es la diferencia que existe entre tener un comportamiento correcto a realizar acciones como un auténtico camino dentro de una *vocación*².

Poder hablar de un sentido de vivir que es interno a las acciones de los hombres está en relación a la comprensión de *la vida como un todo*. El significado de «vida» no es un mera sucesión de estados afectivos, o de decisiones aisladas en correspondencia con la ley, por el contrario, adquiere el sentido de *un todo* que la persona toma en sus manos y a la cual dirige interiormente el fin de sus acciones³. La vida como totalidad tiene un contenido propio que se descubre como el fin al cual dirigir las acciones. De ahí que se pueda hablar de la importancia de *aprender a vivir* porque se nos va manifestando progresivamente el «todo» que significa la vida y que descubrimos en nuestras acciones.

Hablar de sentido es ver el modo como la vida se puede dirigir hacia un horizonte y que es éste el que hace salir de nosotros todo un abanico de actos que solo encuentran su valor en relación a tal horizonte. A. MacIntyre ha llamado la atención sobre lo inhumano de una vida planteada solo como el conjunto de las reacciones afectivas que nos causan las acciones⁴. El resultado es una *vida fragmentada*, dividida en una serie de compartimentos a los que vinculamos las distintas emociones que vamos viviendo⁵. La consecuencia de esto es la imposibilidad de ver la propia vida como la *construcción de una historia*.

² Cf. *Ibidem*, 140.

³ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «El encuentro con Cristo. Inicio de una vida», en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar*, Ed. Palabra, (Madrid 2006), 306-308.

⁴ Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Ed. Crítica (Barcelona 1988) 252-277.

⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio* 81: «Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la *crisis de sentido*

Por una parte, experimentamos que en la acción humana buscamos algo más que el contenido de la misma. Existe siempre una desproporción entre lo que buscamos en la acción y lo que encontramos en ella. Por otra parte, el modo de integrar esta desproporción en la unidad de la búsqueda se experimenta a modo de *promesa*. Esto es, la misma acción actúa entonces como signo de una realidad mayor que promete, de una plenitud intuida que se esconde y se muestra al mismo tiempo. Para poder seguir el rastro de tal plenitud es necesario asumir el riesgo de la acción, esto es, el hecho de estar comprometidos en nuestras acciones.

Por tanto, la personalidad moral del hombre no está hecha por naturaleza, sino que debe construirse o edificarse en sus acciones. Es un proceso que marca la tarea moral de nuestra propia vida⁶. La pregunta existencial «¿quién soy yo?» señala una diferenciación entre el «yo» consciente que se pregunta, el «quién» final que es la identidad que se busca y lo que «soy» de hecho como algo en parte dado y que he de asumir para realizarme⁷. La diferencia entre los tres polos de la pregunta nos indica la estructura moral de la personalidad. La identidad completa que busco no se puede identificar con lo que decido de mí mismo. Solo en la medida en que mi «quién» último permanece distinto a mi «yo»

[...] y lo que es aún más dramático, en medio de esta barahúnda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión de sentido». Algunos no solo se lo preguntan sino que lo niegan: «Lo realmente absurdo no es que la vida carezca de sentido, sino empeñarse en que deba tenerlo» (F. SAVATER, *Las preguntas de la vida*, Ed. Ariel, Barcelona 1999², 274). A propósito de esta cuestión, observa C. Valverde, que el Principio y Fundamento de los Ejercicios espirituales de san Ignacio (“El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios, y mediante esto salvar su alma”), hoy podría transmutarse así: «El hombre ha sido creado para tener mucho dinero, ocupar puestos importantes, poseer mujeres bellas, y mediante esto, ser feliz en la tierra». (C. VALVERDE, *El sentido de la vida humana*, Instituto de Humanidades Ángel Ayala CEU, Madrid 2005, 33).

⁶ Cf. R. GUARDINI, *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*, Ed. Cristiandad (Madrid 1979⁴) 15 ss.

⁷ Cf. L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 164 ss.

consciente, la acción tiene una finalidad llena de esperanza. El sentido de la pregunta por el «quién» el hombre no lo conoce, sino por su acción. La acción construye o destruye al sujeto, su propia existencia, su propia persona, determinando su propio modo de subsistir personal. De esta manera, nos hemos acercado a una *estructura de la identidad humana* centrada en la estructura de la *acción*.

El quién al que estoy llamado, y al que se le puede denominar mi *vocación*, todavía permanece escondido en el impulso interno de la acción y solo progresivamente se me va revelando. El modo de ir llegando a él es *realizarme por medio de mis actos*, esto es, ir formando mi *mismidad*, el interior consciente, la parte del «soy» que va constituyendo el «yo» con sus acciones. A esto es a lo que se denomina la dimensión dramática de nuestro obrar por la cual se pone en juego nuestra propia identidad.

Ahora bien, la pregunta por la identidad no nace en un vacío. Cuenta siempre con una primera respuesta: la *filiación* que supone el principio de toda identidad, pero que no es una respuesta definitiva. Evidentemente, la filiación tiene un fundamento natural, todos nacemos como hijos porque hemos recibido nuestra naturaleza de alguien, pero tal relación filial es más que una simple relación de origen, supone el comienzo de una *relación personal* que es principio de nuestras acciones por medio de la *educación*. Es en ella donde nos percibimos queridos como personas y nos integramos en un mundo de valores morales que nos permite abrirnos a nuevos ámbitos de vida en los que nos realizamos como persona.

Solo en el ámbito de las relaciones humanas la pregunta existencial encuentra una primera respuesta de sentido. Es un sentido que para ser completo requiere la *entrega de la persona*. Es la entrega de sí la que contiene una especial *revelación de la persona*. El fin de tal entrega «ser una sola carne» (Gn 2, 24) va a ser todavía fuente de una nueva identidad. El relato lo determina asignando un nombre nuevo a la mujer en la medida en que es *madre*: «El hombre llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes» (Gn 3, 20). El *ser padre* es, entonces, el último elemento de identidad que responde a la pregunta por el propio yo. Este itinerario, *ser hijo*, para *ser esposo* y llegar a *ser padre* expresa el conjunto de las relaciones humanas básicas que establecen esos vin-

culos personales —no solo de naturaleza— que enmarcan las acciones de los hombres⁸.

Así pues, la cuestión moral abraza la identidad del hombre que no está dada sin más, sino que se construye dramáticamente mediante su libertad. La realización de la identidad está unida a las relaciones personales que el hombre constituye en su vida a partir de la experiencia fundante del amor.

1.2. Amor y deseo

1.2.1. La paradoja del deseo

Como el acceso al deseo es indirecto, nuestro conocimiento está abierto a una *revelación del deseo*: el deseo manifiesta algo más allá que su objeto directo, tiene como fin revelar a la persona. El deseo es signo de una desproporción entre las capacidades humanas y la realización de las mismas. Es lo que se denomina la *paradoja del deseo*. La polaridad del deseo: la apertura a un infinito, por una parte, y su origen en una existencia limitada, por otra, no es un elemento deducido, sino una característica intrínseca al deseo. En efecto, la *paradoja del deseo* es doble: la primera dimensión de la misma se revela en la insatisfacción en la que sume al hombre cuando éste toma en serio su deseo. Llega a la certeza de la *imposibilidad de satisfacer el deseo*, porque no puede lograrlo mediante la satisfacción de los deseos parciales. Se da la paradoja de que el deseo más real del hombre le impulsa a algo más de su propia capacidad limitada. La segunda parte de la paradoja: es *imposible extinguir el deseo*. Forma parte de nuestra vida y es imposible querer definir la felicidad sin tenerlo en cuenta. Detrás de esta paradoja existe un motivo religioso. Es lo que destaca san Pablo cuando resume toda la Ley en un único mandamiento: «hubiera ignorado el deseo si la ley no dijera: “¡No te des al deseo!”» (Rm 7, 7). Señala la absolutización del deseo como una fuerza que puede dominar por completo al hombre. Entonces el deseo que fundamenta dinámicamente la libertad se puede convertir en una cárcel para la misma libertad. Si el ámbito de la libertad

⁸ *Ibidem*, 165.

está encerrado en el deseo, todo se centra en la inmanencia del hombre y ésta queda preso de su propio deseo en una dinámica de apetición inextinguible y egocéntrica.

La distinción entre los deseos concretos y el deseo como búsqueda nos señala la existencia de la paradoja del deseo, que no se puede satisfacer del todo y no se puede hacer desaparecer. Esto indica la necesidad de un don como principio de la acción humana del cual puede partir la esperanza que es la auténtica salvación del deseo. El deseo, al apuntar intencionalmente hacia un fin, despierta la libertad del hombre y la encauza en una racionalidad que ha de dirigir la acción a su fin.

La gran dificultad que representa el deseo se nos manifiesta de este modo: nos indica la necesidad de un fin, pero es incapaz de determinarlo desde sí mismo. El análisis de la acción nos condujo a la importancia del deseo, ahora, en la paradoja de deseo, encontramos que solo puede haber una esperanza para ella dentro de la acción. El deseo, dentro de la acción, actúa como motor de la misma aun de modo inconsciente. La importancia de introducir la paradoja del deseo dentro de la acción es que ésta nos demuestra lo destructivo del deseo cuando se repliega sobre sí mismo. El fin al que apunta el deseo no puede ser la apetición de un objeto, *debe ser una acción* en la que se resuelve el deseo.

Precisamente en relación a la alteridad de su término de referencia se acredita la necesidad de moderar el deseo: dejado a su dinámica espontánea, hace al hombre esclavo del impulso inmediato, impidiéndole aquel necesario distanciamiento que deja el espacio para la escucha del otro. El objetivo de la ley es precisamente el de poner un límite al deseo mudo y ciego, permitiendo el respeto al otro. El deseo intenso y excesivo, desordenado e imperioso, parece inevitablemente replegarse sobre sí mismo en la concupiscencia, y condenar al hombre a la imposibilidad de amar a Dios y al prójimo.

1.2.2. Prioridad del amor sobre el deseo

La *paradoja del deseo* nos remite a una verdad anterior, el *amor*, de la que procede y que abre la dinámica del deseo a un camino de salvación y esperanza. Como observa el profesor L. Melina: «si, en vez de dirigirnos hacia delante, siguiendo la dinámica del deseo, volvemos

atrás, aguas arriba hasta la fuente, se abre un capítulo nuevo sobre el misterio de la acción. El deseo es precedido por una realidad más originaria: *amor praecedat desiderium*⁹. Buscábamos una verdad última que iluminase «el deseo», ahora vemos que aquello que precede ontológicamente al mismo deseo es el *amor originario*. El amor, o mejor «el ser amado» es un principio de acción que mueve al mismo deseo. Es la presencia de este principio lo que une la dinámica del deseo con el fin de la acción, no como una mera paradoja, sino también como un fin posible por la fuerza del amor originario que lo liga a la promesa de recibir el don en que consistirá su fin¹⁰.

El deseo es, por consiguiente, la manifestación de la existencia de un amor anterior, de este modo, el amor convierte la dinámica del deseo en esperanza y es ésta la que salva el deseo. El amor originario al que nos remitía el deseo nos señala la realidad de un fin que trasciende lo directamente querido y que activa conscientemente el sujeto. Antes de la acción hay, por tanto, una pasión: el movimiento del obrar está originado por una atracción producida por una realidad externa, que influye sobre nosotros suscitando el deseo. Todo sujeto que obra, cualquiera que sea, cumple alguna acción por algún amor. En efecto, para desear se necesita amar: se desea porque se ama, hay una prioridad ontológica del amor sobre el deseo y sobre toda otra pasión, de modo que el amor es la raíz primera y común de toda acción¹¹. Obramos en último término *por* amor y *para* amar: «Se ve así el valor específico del paso de lo que está a modo de fundamento, el *amor*, y su expresión a modo de acción: *amar*»¹².

La finalización de la acción se mueve entonces en un *proceso de personalización* en el cual el hombre se realiza a sí mismo por medio de sus acciones¹³. La verdad inicial de la persona nos aparece ahora como

⁹ L. MELINA, «Amor, deseo y acción», en *La plenitud del obrar cristiano*, Ed. Palabra (Madrid 2001), 327. La cita es de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 25, a. 2.

¹⁰ Cf. L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 193.

¹¹ Cf. L. MELINA, «Amor, deseo y acción», o.c., 327 y ss.

¹² L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 194.

¹³ Para el término «personalización»: cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 6; cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Persona y personalización», en J.M.

uno de los elementos constitutivos de la acción: «Podemos comprenderla como la misma inclinación del amor inicial hacia su cumplimiento, que el sujeto agente no puede llevar a cabo por la sola inclinación. Para hacerla efectiva, necesita percibir el fin al que le conduce y hacerlo propio. Por consiguiente, no es una verdad que el hombre descubra teóricamente, solo la percibe en la medida en que actúa»¹⁴.

Antes de la acción hay una inicial promesa de cumplimiento en la comunión de amor con el otro. Antes de ser un deseo, tendente a ser satisfecho, el amor es un *don*; aun más, es el don *originario*. El amor como promesa de comunión precede nuestro mismo deseo y lo orienta.

1.2.3. La verdad del deseo y su racionalidad

Podemos hablar de la verdad del deseo en la medida en que proviene de un amor primero que lo sostiene y que permite comprender una unidad última que ordena la variedad de los afectos de los que surgen las acciones. En este marco global es como la *intencionalidad* nace en el afecto y se desarrolla internamente por medio de la *razón*. Por *razón* no se entiende aquí un proceso argumentativo, sino el valor de verdad contenido en la acción en la medida que se refiere «a todo el hombre»¹⁵. Mientras la primera impresión afectiva no implica toda la persona, sino que está abierta a una determinación posterior, precisamente su realización se refiere al hombre en su totalidad en la medida en que «se pone» en su acción.

El deseo, para que pueda ser realizado humanamente, debe ser comprendido en su verdad en relación al amor primero del que procede su dinamismo. Esto obliga a relacionarlo con todo el conjunto de la verdad de la acción del hombre que lo introduce en una *medida* que permitirá guiar el deseo hacia la plenitud de una vida. La aparición del concepto de *medida* nos indica que el dinamismo de un deseo no puede

BURGOS- J.L. CAÑAS- U. FERRER (eds.) *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Ed. Palabra (Madrid 2006) 135-146.

¹⁴ L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 196.

¹⁵ *Ibidem*, 201.

ser nunca absolutizado, que se produce en el entorno de una realidad apetitiva más grande que está unida a la verdad percibida como una plenitud a la cual orientarse.

La percepción de este orden propio de las acciones da lugar a la *medida* específica de la acción que la hace adecuada en su motivo y para su fin. El concepto de medida indica que toda acción hace referencia a un fin mayor que su propia realización y que está enmarcada en su sentido humano y personal. La existencia de una medida en nuestras acciones nos permite hablar con propiedad de *la vida como un todo* por ser ésta la expresión del fin que asume en sí todos los fines intermedios. Esta medida exige saber conducir los deseos al fin de la vida del hombre entendida como una totalidad. En esta unidad profunda de la voluntad que quiere y la razón que dirige es como la persona domina sus propios actos concretos. Los actos surgen de deseos concretos, pero en su razón están abiertos a un sentido universal. Por ello, el *motus* particular de los deseos pasa por el dominio racional de la persona.

1.2.4. La salvación del deseo

El bien no es medido por el deseo sino que es el bien el que mide el deseo, y este bien tiene su hermenéutica en el amor de amistad. La bienaventuranza que todo hombre busca y que provoca la acción, es consecuencia de una relación justa de amor con el otro: *ordo amoris*. El amor es la salvación del deseo, en el sentido de que el deseo puede ser salvado de su ambigüedad cuando acepta reconocer la precedencia del don y confiar en la esperanza de comunión que manifiesta. Así pues, lo que el deseo busca mediante la acción no es solamente sentirse satisfecho, busca la persona del otro a la cual unirse y darse en la memoria del don originario, totalmente tendente a la realización de una comunión perfecta¹⁶. No busca solo el placer, busca el *gaudium* en el encuentro con el amado. El deseo tiene carácter extático, podemos concluir así que es *vocación al amor*¹⁷. El deseo se nos ha revelado como una *vocación*

¹⁶ Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Ed. Encuentro (Madrid 2001) 171.

¹⁷ Cf. L. MELINA, «Amor, deseo y acción», o.c., 331.

primera a la *comuni3n*, ya que es siempre el amor quien lo precede y lo suscita en el dinamismo del obrar. La acci3n del hombre manifiesta sus dimensiones adecuadas dentro de la dramática de la interacci3n de las libertades personales, humana y divina.

El deseo, salvado por el amor, se convierte en *esperanza*, la cual tiene como objeto la posibilidad de alcanzar, con la ayuda divina, aquel bien futuro arduo que es la vida eterna, es decir, gozar de Dios. La esperanza es el alma de la acci3n y del dinamismo moral: «Todo el que tiene esta esperanza en 3l se purifica porque 3l es puro» (1 Jn 3, 3). La esperanza es, por tanto, un hilo que une el presente del obrar con su destino futuro. Esperar significa enganchar el futuro prometido al presente. El s3mbolo paleocristiano y medieval de la esperanza es el ancla¹⁸: la esperanza es un ancla firme y segura para la vida; ella, en efecto, permite apoyar la acci3n sobre la presencia escondida pero real de Jes3s, que ha penetrado hasta el lugar m3s 3ntimo del santuario.

2. LA REVELACI3N DEL MISTERIO

En la actualidad, por una influencia racionalista que ha reducido el saber a la certeza argumentativa, existe un grave desconocimiento del aut3ntico valor cognoscitivo del *misterio*¹⁹. El 3nico valor que se le concede es el de pertenecer a una esfera irracional vinculada a una fe subjetiva con un contenido abandonado al sentimiento. Este modo de comprender el misterio lo margina al 3mbito de lo meramente privado, el propio de lo emotivo. Se concibe as3 el misterio como algo incomunicable en la sociedad.

Sin embargo, el misterio no es lo *desconocido*²⁰, en la tradici3n de

¹⁸ Cf. Hb 6, 18-20.

¹⁹ Cf. J.J. P3REZ-SOBA, *El coraz3n de la familia*, Publicaciones Facultad Filosof3a San D3maso (Madrid 2006) 147-154.

²⁰ G. Marcel distingue entre *misterio* y lo *incognoscible*: el misterio se da como una presencia que no se puede aferrar, pero que se puede acoger, por el hecho mismo, seg3n 3l, de «que pertenece a la esencia del misterio ser reconocido y activamente negado; [...] al contrario, lo incognoscible no es sino el l3mite de lo problem3tico que puede ser actualizado sin contradicci3n». Cf. G. MARCEL, *Le*

la que proviene significa callar un *secreto*²¹. Misterio «es algo real que se impone a la experiencia, pero escapa a la “aprehensión” dominadora de la razón. Insondable pero presente y en profunda correspondencia con el corazón del hombre (de ahí su simplicidad)»²². Por tanto, el misterio no es lo irracional, es lo que solo se puede conocer por medio de una *revelación*, pues en sí mismo está escondido, y sólo se llega a él por una *comunicación personal*. Existe por ello una estrecha relación entre el misterio y la libertad. Así pues, no es un conocimiento que pueda alcanzarse por la fuerza, o considerarse debido, se trata de un conocimiento que nos hace dependientes de la libertad de otro, él único que nos puede abrir el camino hacia la intimidad de tal misterio.

El misterio queda así asentado como una categoría personal ineludible y nos abre a una lógica nueva, un modo de conocer especialmente adecuado para las realidades que ofrecen un sentido permanente a la vida humana y permiten dirigirla desde dentro. Esta lógica nos muestra el valor *singular* de la persona como una realidad irreductible a categorías impersonales. De aquí que para las realidades auténticamente humanas es imprescindible introducirse en la perspectiva de conocer un misterio, el cual se convierte en una reivindicación de la dignidad personal. Cuando éste se pierde como dimensión humana, todo se convierte en un «hacer» fundamentado en el dominio de las cosas y en un reparto utilitario de funciones. La vida humana concebida desde su origen a semejanza divina es *vocación*, una llamada que explica en la raíz el *misterio* de la vida del hombre, un misterio de predilección y gratuidad absoluto.

En efecto, el inicio de nuestra vida no es un acto de nuestra voluntad o un pensamiento de nuestra inteligencia. El inicio no lo ponemos nosotros, nos es dado, es un *acontecimiento* que sucede²³. Si nos preguntamos ahora la razón última de la persona como *don* debemos ir al

Mystère de l'Être, I: Reflexión et Mystère, Aubier Montaigne (Paris 1963) 213 y ss.

²¹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 149.

²² A. SCOLA, *La «cuestión decisiva» del amor: hombre-mujer*, Ed. Encuentro (Madrid 2003) 57-58.

²³ Cf. L. MELINA, «El amor: encuentro con un acontecimiento», en L. MELINA-C.A. ANDERSON (eds.) *La vía del amor*, Ed. Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II (Burgos 2006) 2.

origen de cada uno de nosotros, *al principio*. En aquel origen, que no es sólo un pasado sino que permanece, encontramos el acto creativo de Dios. Al principio está Dios, que me crea. Este acto, en su esencia, es un acto de amor libre y gratuito.

Por lo tanto, nosotros hemos sido hechos *para el don*, porque *procedemos* de un *don*, porque somos creados a imagen y semejanza de este Dios Amor. Elegidos por amor, nos realizamos en el amor, en el don de nosotros mismos. En este sentido, escribe Benedicto XVI: «la vocación al amor es lo que hace que el hombre sea la auténtica imagen de Dios: es semejante a Dios en la medida en que ama»²⁴.

El amor, en cuanto revelación de la persona, es inseparable del modo como el hombre responde a un *amor originario* que le precede y que le prepara para descubrir la historia de amor que ha de ser la propia vida. La vocación al amor remite a un amor primero, de otra persona, como a su fuente, llega a ser consciente por parte del hombre por medio de una revelación, esto es, de un manifestarse al hombre de aquél que le ha amado antes. Se cumple así perfectamente el misterio personal, que está unido en último término al misterio mismo de la Trinidad y que se expresa en la construcción personal tal como nos lo dice el Concilio Vaticano II (GS 24).

Para el hombre hablar de un *amor originario* siempre está unido a una experiencia verdadera de amor²⁵. Por la recepción de ese amor originario, tenemos la memoria de un gozo primero, de un hogar del que sentimos nostalgia. Esta memoria de un amor primero recibido imprime unas características muy peculiares: no es fragmentario, sino que envuelve toda la existencia; no es a prueba, sino incondicional; no es selectivo, sino que responde a todas las circunstancias. Este amor, en este sentido auténticamente originario, cuando se ofrece sinceramente, permite a cada hijo vivir en una la seguridad en la que descansa y le permite ver el futuro sin temor.

²⁴ BENEDICTO XVI, Discurso a la Asamblea de la Diócesis de Roma, 6 de junio de 2005. Cf. C. BRESCIANI, «Sexualidad, matrimonio y familia», en L. MELINA (ed.) *El actuar moral del hombre. Moral especial*, Edicep (Valencia 2001) 180-181.

²⁵ Para el sentido del amor originario: H. ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, Ed. Encuentro (Madrid 2001) 71-107.

Ahora bien, no cualquier amor que viva el hombre es un amor verdadero. Depende de la intención primera de un amor diferente del suyo que debe saber acoger, y que solo en esa acogida ilumina su vida. El amor del hombre es respuesta, solo puede ser dirigido si reconoce un amor que le precede y, por eso, reconocer el amor de Dios es la auténtica salvación para el hombre; de otro modo está perdido en una pluralidad de amores que le dividen y le hacen perder el camino²⁶.

La verdad del amor procede de Otro que es la Verdad misma y que, por medio de un acto de amor nos la quiere comunicar. Con ello nuestra experiencia del amor se une a dos condiciones que marcan internamente el amor humano en cuanto *vocación*²⁷. El amor del hombre nace de un *amor incondicionado*, esto es, de un amor que no pone condiciones para su permanencia, sino que él sustenta cualquier otro amor. Por ello es permanente y es la posibilidad de cualquier otro «permanecer en el amor». Es un amor *irrevocable* no por razón de su contenido, sino de la *fidelidad* del amante con la cual se manifiesta a sí mismo: «Si nosotros somos infieles, Él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2, 13). Estas dos características del amor que el hombre experimenta de modo más directo en el amor que le ofrecen sus padres va ser un aliento interior de cualquier otro amor que en su historia se le revele al hombre. Así pues, la verdad inicial de la libertad del hombre es el descubrimiento de un *esse* peculiar: el de ser *hijo*.

3. EL AMOR COMO EXPERIENCIA FUNDANTE

Esta percepción radical del amor nos revela su verdadero *valor existencial*. El ser del hombre como persona solo se percibe en todo su valor cuando se ama. El amor tiene que ver como el mismo ser del hombre y hunde sus raíces en el mismo *sentido* de la existencia. La experiencia radical del amor nos obliga a hablar del amor en un sentido

²⁶ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», en *Cuadernos de pensamiento* 20, Fundación Universitaria Española (Madrid 2008) 11-33.

²⁷ Cf. ID., «Amor conyugal y vocación a la santidad», *Rev. electrónica e-aquinas.net*, Inst. Santo Tomás (Fundación Balmesiana), año 1, n. 5 (mayo 2003) 44.

metafísico para poder comprenderlo en toda su amplitud. El olvido de esta dimensión ha conducido a una concepción débil del amor, entendido solo como afecto por separarlo del fundamento radical del mismo²⁸.

3.1. Nivel metafísico

Es una perspectiva que está incluida en la idea cristiana de la creación como un *amor originario*. El conocimiento completo de las criaturas remite a un acto primero de amor de Dios que les da el ser y que tiene como fin de todo ello el amor a los hombres. Con la asunción del amor en el nivel de explicación radical de las cosas, se quiere expresar un elemento muy importante del amor humano. Por una parte, se pone el principio del amor en una fuente más allá de la conciencia humana. La raíz del amor con toda su fuerza es anterior a los motivos conscientes de nuestras acciones.

Por eso mismo, nuestra libertad está orientada al amor desde su inicio. No podemos penetrar en lo profundo del amor sin abrimos al misterio de su origen²⁹. Por otra parte, vincula el movimiento amoroso a una *unidad en la diversidad* que el hombre puede percibir a modo de belleza. El amor nos integra en un movimiento mayor de armonía entre los seres que remite a la creación. La creación como acto de amor nos remite a una dinámica de *donación*³⁰. Precisamente, por el modo de asumir radicalmente la creación, el pensamiento cristiano tiene un elemento nuevo en lo que se refiere al amor.

Este amor primero no es solo la seguridad de un sentido anterior a nuestros actos, sino también de una orientación en lo íntimo de los mismos. Esto quiere decir que el amor natural se manifiesta en cada criatura

²⁸ Cf. L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 166-175.

²⁹ Cf. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Rusconi (Milano 1982) 151: «¿Dónde nace el amor? ¿Dónde está su origen y su fuente? ¿Dónde está el lugar que lo contiene y del cual emana? Sí, este lugar está escondido, esto es en lo escondido. Es un lugar escondido en lo íntimo del hombre».

³⁰ Cf. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press (Milwaukee 1982).

de un modo adecuado a su naturaleza. De este modo nos introducimos en un nuevo nivel del amor.

3.2. El amor afectivo

El amor se manifiesta de un modo particular en las criaturas dotadas de conocimiento. En el *lenguaje amoroso*³¹, esto se expresa ante todo vinculándolo a la *vista* como principio de todo amor. En las criaturas con sensibilidad se da un movimiento íntimo en la medida en que conocen el exterior, en que lo hacen interno por su modo de conocer, aunque sea meramente sensitivo. Con esto aparece el *nivel afectivo*, el hecho de ser afectado por un objeto.

El nivel afectivo implica el impacto de la realidad en el sujeto, gracias a lo cual la persona se hace consciente de lo que ocurre y de por qué ocurre³². Esta vinculación a lo real en el hombre es *indiscernible de su corporeidad*³³. El cuerpo expresa a la persona en las condiciones concretas de su existencia³⁴. Esto se hace mediante el don de sí y el culto a Dios. En el don del cuerpo se realiza el don de la persona³⁵. El corazón, como símbolo de la *interioridad humana*, expresa la persona en su totalidad. El cuerpo traduce, de modo visible, la verdad inscrita en el corazón³⁶. De esta manera, el cuerpo tiene una connotación ética

³¹ Cf. L. MELINA, «Il linguaggio dell'amore», en ID., *Per una cultura della famiglia: el linguaggio dell'amore*, Marcianum Press (Venecia 2006) 56-87. J.M. GRANADOS TEMES, «Lenguaje esponsal del cuerpo», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ed. Cristiandad (Madrid 2000) 717-721.

³² Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros*, Ed. Palabra (Madrid 2005) 43.

³³ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Amor es nombre de personas». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia (Roma 2001) 51.

³⁴ Cf. ID., *La pregunta por la persona*, Publicaciones Facultad Teología San Dámaso (Madrid 2004) 58: «La corporeidad es un parámetro decisivo para poder hablar del hombre concreto en su ser real, en su *mismidad*, y no reducirlo a condiciones de posibilidad de fenómenos o de relaciones. El cuerpo es para el hombre la seguridad de su ser real en el mundo».

³⁵ Cf. L. MELINA, «Il linguaggio dell'amore», o.c., 61.

³⁶ J. LAFFITTE, «Persona, corporeidad y sexualidad», en J. LAFFITTE- L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Universidad Católica de Chile (Chile 1997) 32.

por el hecho que revela no solamente sentimientos y emociones, en su dimensión psicológica, sino también las profundidades de la intimidad del sujeto personal, su apertura a otros.

Este nivel es una gran novedad respecto al nivel anterior, porque aparece la *intencionalidad* del amor. La relación existente entre un objeto conocido —el *amado*—, y un sujeto —el *amante*—. La presencia de estos dos elementos tiene un importancia decisiva en el modo de entender el amor, ya no se comprende solo como un impulso, sino como *una unión afectiva*. Esta unión afectiva es un tipo de unión irreductible a cualquier otra. Tiene las siguientes características: en primer lugar, es una unión *intencional* y no física. Su manera de realizarse se puede describir al modo: «como el amado está en el amante». En segundo lugar, es una unión *dinámica*, que surge desde una atracción. El amado está en el amante a modo de impulso. Por eso se la denomina *apetitiva*, indicando un movimiento que acaba en el amado. Este tiene una primacía en el dinamismo en la medida en que se vive en una *unión*.

El amor nos presenta el objeto como amable, esto es, como *conveniente*. Es decir, el amor desde el principio es una unión intencional que *busca la unión real*. Es esta unión real la que se presenta como conveniente. No desear esta unión sería destruir el amor mismo. Así, el amor afectivo se interrelaciona con el amor metafísico en la medida en que supone una correlación básica entre las criaturas por la que se ha dicho que es la semejanza el principio del amor.

En conclusión, la gran novedad de este nivel afectivo es la aparición de la *unidad afectiva*, que deberá permanecer en los demás niveles amorosos. La afectividad, por ello, es parte integrante de toda la experiencia amorosa humana³⁷.

3.3. Nivel antropológico

El conocimiento intelectual permite el conocimiento del objeto en cuanto objeto, esto es, es conocido «en sí» mismo. Con esto, la unión afectiva se dirige al objeto amado en cuanto tal. Es un elemento muy

³⁷ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, o.c., 56.

importante en la dinámica amorosa, solo en el conocimiento intelectual el objeto permanece a distancia intencional del sujeto. Esta distancia es la que permite valorar el objeto en sí y fijar en él la finalidad de todo el movimiento amoroso.

La expresión primera de ello es la *aprobación*. Así lo explica J. Pieper: «Amar a algo o a alguna persona significa dar por “bueno”, llamar “bueno” a ese algo o ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: “Es bueno que tú existas, es bueno que estés en el mundo”»³⁸. El prototipo básico de este momento es la mirada amorosa de Dios a lo creado, en cuya aprobación las cosas encuentran su bondad y el principio de su desarrollarse: «Y vio Dios que era bueno» (Gn 1, 4.7.10.12.18.21.25.31). Es la admiración propia del amor que en un momento nos señala una realidad como digna de amor. Es así como percibimos el amor en nuestra experiencia *como un despertar*. Percibimos una novedad en nuestra vida que nos hace maravillarnos de su existencia.

En la medida en que el conocimiento intelectual llega a la verdad de las cosas, en este nivel se alcanza la conciencia de dirigir el amor no a las cualidades del amado, sino *al mismo ser del amado*. Con ello se desvela una característica del amor que estaba implícita en el nivel metafísico. Es aquí donde se obtiene la aceptación consciente de la existencia como una llamada a la plenitud. El amor se entiende ahora como una voluntad de «corroborar en el ser»³⁹, como una «voluntad de promoción»⁴⁰. La intención nos revela la diferencia que existe entre el amar a una persona y amar el bien para nosotros. Es lo que nos introduce en el *nivel moral del amor*.

³⁸ J. PIEPER, «El amor», en ID., *Las virtudes fundamentales*, Rialp (Madrid 1980) 436.

³⁹ Cf. T. MELENDO GRANADOS, *Ocho lecciones sobre el amor humano*, Rialp (Madrid 1992) 18.

⁴⁰ Cf. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne (Paris 1963²) 29. Cit. en L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 173.

3.4. Nivel moral del amor

El amor, entre todas las operaciones espirituales, se distingue por una característica específica, en su acto no se refiere a un solo objeto, sino a dos objetos como nos muestra la definición de amor que presenta santo Tomás de Aquino: «el amor consiste específicamente en esto, en querer el bien para el amado»⁴¹. Esta definición, tomada de Aristóteles⁴², unifica en un único acto todos los elementos propios del amor. La especificidad de la dinámica del amor se evidencia en el modo de integrar en un único acto el bien como un elemento objetivo y el amor a la persona como un elemento intersubjetivo. Son dos objetos distintos del amor que se requieren mutuamente. No se puede amar a nadie sin la mediación objetiva del bien y no se puede haber un amor verdadero que no acabe en una persona. Por eso mismo se puede decir: «otras operaciones del alma tiene un solo objeto, solo el amor parece dirigirse a dos objetos»⁴³.

4. DE LA PROMESA DEL ENCUENTRO A LA COMUNIÓN

Entre tantas experiencias como puede vivir una persona, la *experiencia amorosa* se nos revela de una importancia singular. En esta experiencia coinciden diversas dimensiones que le son intrínsecas, como son la belleza, la bondad y la verdad que conlleva. Estas dimensiones son originarias respecto a la interpretación que se pueda ofrecer, hasta el punto que la fundan. Ante la riqueza que manifiesta la experiencia amorosa, se aprecia cómo no es posible reducirla a algo meramente empírico, ni a algo únicamente racional, ni siquiera a una simple relación sujeto-objeto.

Hemos de introducirnos en el modo como un *encuentro* puede ser capaz, por su verdad interna, de permitir a una persona *construir su propia vida* como ese todo que busca en el deseo de plenitud. El *encuentro personal* es un acontecimiento que aporta una novedad a

⁴¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, l. 3, c. 90, (n. 2657).

⁴² Cf. ARISTÓTELES, *Rethorica*, l. 2, c. 4 (1380 b 35-36).

⁴³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, l. 1, c. 91, (n. 763).

nuestra vida. Hemos de descubrir en el encuentro toda una gradación de elementos personales que nos van llevando desde el encuentro a la comunión. El elemento primero de tal gradación que cuenta con un valor plenamente existencial, es la *presencia*. No es algo puesto por la libertad del hombre, sino que se impone a ésta como un elemento anterior que la llama. Se configura así el dinamismo básico formado por la triple relación: *presencia-encuentro-comunión*⁴⁴. Sobre este esquema inicial se integran otras dimensiones interpersonales que se encuadran en ese dinamismo básico.

La *presencia*, de modo *afectivo*, es de por sí una *llamada*. La presencia es anterior a nuestra elección, y la fortalece en una dinámica de comunión, que marca la dirección de llegar a ser consciente en el *encuentro*. Esta verdad está en referencia a una relación interpersonal con un valor moral en sí misma y que podemos denominar *interpersonalidad fundante*. Por ser una verdad referida a la persona misma, se trata ante todo del *reconocimiento* de la existencia de tal relación. El modo propio de entender tal verdad es, entonces, la categoría de *presencia personal*, el modo como «el amado está en el amante»⁴⁵. Esta verdad revela entonces el *fin propio de la acción*, que se ha de comprender desde la *unión del amante y del amado*, la cual, solo incoada en el afecto, desea realizarse en la acción⁴⁶.

La *presencia* anterior al encuentro nos permite ver el origen mismo de la *libertad* en ese momento afectivo. Será en él donde se encuentre la *verdad* de un amor que guíe internamente la libertad y permita la construcción de la acción moral. Entonces se evita la absolutización de la categoría del *encuentro* en la medida en que se nos muestra la referencia a su origen —la *presencia*— y su fin —la *comunión*—⁴⁷. Son tres momentos distintos de una misma relación interpersonal y que actúan como

⁴⁴ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Presencia, encuentro, y comunión», en *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 345-377. L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 176-179.

⁴⁵ *STh.*, I-II, q. 28, a. 2.

⁴⁶ Cf. *Summa contra Gentiles* I. I, c. 91, n. 760.

⁴⁷ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona*, o.c., 250: «No se puede absolutizar el encuentro como un todo en el vacío porque en ese caso se debilitaría por falta de fundamentos».

fundamento, revelación y fin del carácter moral de nuestras acciones. Si separamos el momento del encuentro del conjunto del dinamismo, se corre el peligro de considerarlo como un todo y un sentido en sí⁴⁸.

Toda la verdad contenida en la presencia no se actualiza en el encuentro, sino que solo se realiza en la constitución de la comunión de personas, que ya no es la simple aceptación de una presencia, sino que implica la elección de la persona como fin intencional de mis actuaciones. En la medida en que nace de una respuesta y de una unión primera, el fin del amor no es un simple acto de amor, sino que requiere la *reciprocidad*: «Se ha de entender esta reciprocidad, no como un intercambio de amor, sino como una respuesta, una acogida al propio don de amar. Por eso la dinámica personal inherente al amor se puede calificar como de presencia, encuentro y comunión, ligados todos estos pasos por medio de la unión afectiva»⁴⁹.

De esta manera, presencia, encuentro, y comunión, pueden entenderse como tres fases, antecedente, existencial y final de un dinamismo moral que surge de la experiencia primera de una *unión* interpersonal desde su inicio⁵⁰. El vínculo que une las tres fases anteriores es precisamente la dinámica *comunicativa* cuya mediación objetiva está sustentada por el *bien*. El bien original de la presencia se convierte en una promesa de comunión en el encuentro, en la medida que pide una respuesta.

Es en este sentido como se puede introducir la lógica propia del obrar moral desde la perspectiva de una *vocación originaria al amor*. El modo de comprender esto es el reconocer el *sujeto moral* que conforman las acciones humanas, y apreciar su evolución fundamental a partir de las relaciones interpersonales básicas: *ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre*. Por eso la verdad inicial de la libertad del hombre es el descubrimiento de un «esse» peculiar: *el de ser hijo*.

⁴⁸ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «El encuentro con Cristo. Inicio de una vida», o.c., 313.

⁴⁹ L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, o.c., 177.

Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Presencia, encuentro, y comunión», en o.c., 359.

⁵⁰ *Ibidem*; ID., «Persona y personalización», en J.M. BURGOS- J.L. CAÑAS- U. FERRER (eds.) *Hacia una definición de la filosofía personalista*, o.c., 143.

En definitiva, el conocimiento de la *verdad de la persona* nace por la *recepción de un amor personal* que vive a modo de *presencia*, se nos revela en plenitud por medio de un *encuentro* que concreta nuestra *vocación al amor* y está finalizada en la construcción de una *comunidad de personas*. Nuestra identidad está en relación a una *vida recibida* y, con ella, a la relación con otra persona.