



- ◆ 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)

# Persona, amor y vocación

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ

Universidad CEU San Pablo

“El amor es un continuo desafío que nos lanza Dios, y lo hace, tal vez para que nosotros desafiemos también al destino”.

Karol Wojtyła, *El taller del orfebre*

## Experiencia y amor

En las célebres *Catequesis sobre el amor humano*<sup>1</sup>, Juan Pablo II plantea toda una antropología adecuada, el modo como la persona se comprende a sí misma. La novedad que aporta su reflexión no afecta tanto al contenido que propone cuanto al método que utiliza. Combina de forma armónica y sintética dos modos de análisis: por un lado, se refiere a la experiencia, por otro, la ve a la luz de la Revelación<sup>2</sup>. La misma Revelación implica una experiencia, un contacto con la realidad de Dios que nos comunica algo. A través de la antropología adecuada y la teología del cuerpo, nos presenta la interrelación entre experiencia humana y Revelación divina, que va a ser la luz fundamental para dar contenido a la vocación al amor. No intenta proyectar en la experiencia un significado, sino descubrir el sentido que las experiencias originarias esconden. Para ello las enmarca bajo la perspectiva del amor humano.

---

<sup>1</sup> Juan Pablo II. *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*. Madrid: Ed. Cristiandad, 2000.

<sup>2</sup> Cf. CAFFARRA, C. Introducción general. En Juan Pablo II. *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 19-48; SCOLA, A. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*. Madrid: Ed. Encuentro, 2001, 29-88; CICCONE, L. *Uomo-Donna. L'amore umano nel piano divino. La grande Catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*. Torino: Elle Di Ci, Leumann, 1986; RODRÍGUEZ LUÑO, A. *In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Gaudium et spes*, 22. O.c., 11-15; J.; NORIEGA, J. *El destino del eros*. Madrid: Ed. Palabra, 2005, 33-37; MELINA, L. La verdad de la sexualidad humana en el designio de Dios: líneas para una teología del cuerpo. En LAFFITTE, J.- MELINA, L. *Amor conyugal y vocación a la santidad*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 1997, 63-77; MELINA, L. *Per una cultura della famiglia: el linguaggio dell'amore*. Venecia: Maricanum Press, 2006, 56-73; PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia*. Madrid: Publicaciones Facultad de Teología San Dámaso, 2006, 25-35; 242-252; GRANADOS TEMES, J.M. *La ética esponsal de Juan Pablo II. Estudio de los fundamentos de la moral de la sexualidad en las catequesis sobre la teología del cuerpo*. Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2006; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo. Roma: 31-5-2004, 5-12.

A través del análisis de las experiencias originarias (la soledad, el encuentro, la comunión, la fecundidad<sup>3</sup>) llegamos a la comprensión de lo que es esencial e irreductiblemente humano en el hombre. Está expresado por el significado esponsal del cuerpo, que constituye el significado específico de la antropología adecuada. Consiste en la capacidad de expresar el amor: precisamente el amor en el que el hombre-persona se convierte en don y realiza el sentido mismo de su ser y existir<sup>4</sup>. El significado esponsal del cuerpo nos ofrece un nuevo criterio de comprensión y de interpretación de la corporeidad humana, que denomina hermenéutica del don.

La hermenéutica del don permite captar el significado más profundo de la unión entre el hombre y la mujer: el cuerpo se convierte en sacramento primordial, manifestación visible de una realidad invisible. El cuerpo expresa la vocación del hombre y la mujer a ser don el uno para el otro y en esa donación ser fuente de vida en el matrimonio. De esta manera, se cuida el valor del significado personal del cuerpo pero dentro de una antropología en la que se unen inseparablemente la diferencia sexual, el amor-don, y la fecundidad (misterio nupcial)<sup>5</sup>. La comunicabilidad de las experiencias originarias conforma todo un lenguaje del cuerpo que tiene una importancia moral muy destacada y conforma una dinámica específica de una libertad que nace del amor y tiende a configurar una comunión de personas.

En el conjunto de las experiencias originarias está contenido lo más valioso del corazón humano, los sentidos primeros que conforman al hombre. El valor personal de las experiencias originarias se refiere a la identidad del hombre que tiene que ver con la construcción de la vida de cada hombre que consiste en: “ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre”. En estas etapas se realiza la vocación al amor que es propia de toda persona humana<sup>6</sup>. La vocación al amor implica a toda la persona en la construcción de su historia, y tiene como fin el don sincero de sí por el que el hombre encuentra su propia identidad. Se trata de la libre entrega a otra persona para formar con ella una auténtica comunión de personas.

Es en la familia donde se descubren, viven y desarrollan las experiencias originarias que estructuran la identidad del hombre<sup>7</sup>. En la familia se viven las

---

<sup>3</sup> Cf. GRANADOS TEMES, J.M. Índice de conceptos fundamentales. En Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 699-744.

<sup>4</sup> Cf. JUAN PABLO II. *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 124.

<sup>5</sup> Cf. SCOLA, A. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*. Madrid: Ed. Encuentro, 2001.

<sup>6</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. Juan Pablo II y la familia. En *Cuadernos de pensamiento 17*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, 225.

<sup>7</sup> Cf. Experiencias humanas originarias. En GRANADOS TEMES, J. M. Índice de los conceptos fundamentales. En Juan Pablo II. *Hombre y mujer lo creó*, o.c, 715 ss.

relaciones interpersonales de paternidad/filiación y fraternidad, que capacitan a la persona para descubrir el sentido de la vida que se nos revela en la vocación al amor. Sobre la familia se funda y edifica la sociedad porque “la familia es el espacio primero de la ‘humanización’ del hombre”<sup>8</sup>. Lo es en su doble función: la tarea de construir un hogar y la de formar a las personas para ser capaces de servir a la sociedad<sup>9</sup>. De este modo, la familia es una Buena Noticia para la Iglesia y para toda la sociedad y, por ello, fuente de esperanza<sup>10</sup>.

## La unidad dual

La respuesta a la pregunta ontológica original ¿y yo quién soy? Lleva consigo en la experiencia elemental del hombre, la identificación de las tres polaridades antropológicas constitutivas, que reflejan siempre esta diferencia ontológica. Todo hombre, en cuanto puede reflexionar sobre su esencia únicamente a partir de su existencia, vive la ley de la unidad dual por la cual experimenta la originaria e insuperable unidad del yo como polarizada: este hombre concreto es un hombre en cuanto alma que informa un cuerpo, en cuanto hombre orientado a la mujer, en cuanto individuo orientado a la comunidad. Por el mismo hecho de existir como hombre existe como unidad dual según esta triple polaridad.

El darnos cuenta de la diferencia ontológica<sup>11</sup> lleva a aceptar la diferencia entre lo que soy y quien soy y cómo no agoto el ser del hombre. En consecuencia, tiene sentido la pregunta existencial: ¿yo quién soy? Yo no soy mi ser, esto significa que mi ser no es originario sino originado. Puedo darme cuenta de la importancia de la llamada en mi vida. Soy mucho más lo que estoy llamado a ser que lo que soy de hecho ahora. Ese quién al que estoy llamado es mi vocación. El hombre sólo la conoce por su acción.

La relación forma parte del principio de la identidad humana, y esto se expresa de una forma especial en la díada “hombre-mujer” que alcanza así un valor paradigmático para la comprensión misma de la humanidad. Indica que nadie expresa completamente la totalidad de la humanidad pues ésta requiere la relación de los dos sexos y la corporeidad que media esta relación es así una auténtica epifanía de la persona en su llamada a desarrollarse en plenitud<sup>12</sup>.

La doctrina de la *imago Dei* no se limita a la naturaleza racional del hombre sino que debe ser extendida a la totalidad del hombre, *corpore et*

<sup>8</sup> *Christifideles laici*, 40.

<sup>9</sup> Carta a las familias, 17. *Sollicitudo rei sociales*, 15, 28; *Centesimus annus*, 13.

<sup>10</sup> *Novo Millennio innoeunte*, 47, 51.

<sup>11</sup> Cf. SCOLA, A. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 277-299.

<sup>12</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia*, o.c., 245.

*anima unus* (GS. 17). Lo cual implica su existir siempre como hombre o como mujer. La unidad dual sugiere una ampliación de la doctrina de la *imago Dei*. Ésta no individúa sólo una analogía entre el hombre singular y Dios, sino que sugiere también una analogía entre la *qualitas comunional* que vive Dios en la Trinidad y la que vive el hombre-mujer.

Una de las afirmaciones principales de las *Catequesis sobre el amor humano* es que la experiencia humana de la comunión, tipificada en la relación hombre y mujer, es imagen del misterio de Dios como misterio de comunión: “El hombre ha llegado a ser ‘imagen y semejanza’ de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el inicio”<sup>13</sup>.

Desarrolla la doctrina de la *qualitas communional* de la *imago Dei* sobre todo en *Mulieris dignitatem*<sup>14</sup>. No se limita a identificar la *imago Dei* con el ser racional y libre del hombre, sino que llega a reconocerla en la *qualitas comunional* que expresa el incesante estar en relación. Así, escribe: “Esta ‘unidad de los dos’, que es signo de la comunión interpersonal, indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunión divina (*communio*). Esta semejanza se da como una cualidad del ser personal de ambos, del hombre y de la mujer, y al mismo tiempo como una llamada y una tarea”<sup>15</sup>.

En la diferencia sexual<sup>16</sup> el sentido revelador de la diferencia es éste: “Yo, que existo como hombre masculino, no agoto todo el ser del hombre, sino que tengo siempre frente a mí, casi como una contraimagen, la otra forma, para mí inaccesible, de ser hombre”<sup>17</sup>. La diferencia alcanza aquí un valor simbólico que me permite integrar la libertad como un elemento radical de mi persona. Este valor simbólico pertenece a la libertad en su relación intrínseca al amor. Esto sólo es comprensible si aceptamos un ser que es libertad, libertad infinita que remite, pues, a la existencia de un amor originario, el único capaz de explicar el salto de lo posible a lo real.

Podemos caracterizar la relación entre masculino y femenino como una relación de identidad y diferencia. Identidad de naturaleza y diferencia sexual. Son idénticamente personas pero sexualmente distintas. Son la unidad

<sup>13</sup> JUAN PABLO II. *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 99.

<sup>14</sup> Cf. *Mulieris dignitatem*, 6-8. “El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que el hombre está llamado a existir “para” los demás, a convertirse en un don” (MD 7).

<sup>15</sup> *Mulieris dignitatem*, 7; cf. JUAN PABLO II. *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 91-96.

<sup>16</sup> Cf. SCOLA, A. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 280-281.

<sup>17</sup> *Ib.*, 165.

dual. El valor personal de la diferencia sexual se descubre cuando se ve la relación intrínseca entre identidad-diferencia que es distinta del binomio igualdad-diversidad.

La diferencia forma parte imprescindible de la identidad, no existe identidad personal sin relación con otras personas. El elemento de la diferencia sexual nos guía a una verdad anterior a la libertad. Dios creó al hombre y a la mujer totalmente idénticos en humanidad (“esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, Gn. 2, 23), pero irreductiblemente diferentes en la fisonomía sexual (“macho y hembra los creó” Gn. 1, 27). Identidad, por cuanto sólo la persona nos atrae así: no los objetos, ni los animales. Hay una identidad de naturaleza, de dignidad, de origen y de destino. La diferencia es vivida en el nivel corporal, afectivo y espiritual, hace patente la alteridad de la persona, y se muestra no como una amenaza sino como una posibilidad de comunión<sup>18</sup>.

Hoy se intenta reemplazar el binomio identidad-diferencia por el de igualdad-diversidad, más manipulable<sup>19</sup>. Pero diferencia no es diversidad<sup>20</sup>. Identidad y diferencia se dan dentro de la unidad del yo. La diferencia se correlaciona estructuralmente con la identidad, se abre dentro de la unidad del yo. Por eso, la diferencia es intrapersonal. La diversidad, en cambio, tiene que ver por su

<sup>18</sup> Cf. NORIEGA, J. *El destino del eros, o.c.*, 46.

<sup>19</sup> Cf. SCOLA, A. *Identidad y diferencia sexual*. En *Pontificio consejo para la familia. Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre la familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Palabra, 2004, 567-573. Es la propuesta de la teoría del género. El género, en cuanto concepto, es lo opuesto a la identidad sexual, porque se concibe como la opción personal que configura arbitrariamente la sexualidad según un comportamiento determinado. Su determinación es fundamentalmente cultural y dependiente del arbitrio humano, separado del aspecto biológico de la sexualidad que sería un mero material maleable. La fuerza de este planteamiento es que, después de esta determinación sociológica, se impone la idea de que cualquier género debe ser aceptado en el ámbito público en plano de igualdad, porque lo contrario sería discriminación. Así, en la propuesta de la ideología del género “el par igualdad-diversidad sustituye a la diferencia-unidad. Parece un cambio sin importancia; pero detrás de él hay un giro copernicano en el marco de comprensión de la identidad del hombre. La categoría de la igualdad sirve para destacar lo común, pero calla la diferencia. La alusión a la diversidad queda, en cambio, en el plano de lo opcional, lo que no afecta a la persona en cuanto tal [...]. En el fondo, lo que sucede es que la igualdad se llega a identificar con la indiferencia. Es el elemento más negativo de la sustitución ideológica a la que nos referimos que tiene, además, una efectividad inusitada. La razón es que con su identificación se hace coincidir la concepción de libertad como indiferencia y la de la diferencia como discriminación” (cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia, o.c.*, 256); BURGGRAF, J. Género. En *Pontificio consejo para la familia, Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre la familia, vida y cuestiones éticas, o.c.*, 511-519; *Congregación para la doctrina de la fe*. Carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo, 5.

<sup>20</sup> Cf. SCOLA, A. *La cuestión decisiva del amor: hombre-mujer*. Madrid: Ed. Encuentro, 2003, 19-20: “Se pretende así ‘domesticar’ la irreductibilidad de la diferencia sexual asimilándola a diversidades de naturaleza distinta de las que normalmente todo hombre tiene experiencia. Pero diferencia no es diversidad. En efecto, esta última, como dice su significado etimológico *di-vertere* (cambiar de dirección), indica la apertura de un abanico de posibilidades [...]. Por el contrario, la raíz de la palabra diferencia deriva del verbo latino *di-ferre*, y sugiere la idea de trasladar a otro sitio la misma cosa, cambiando su ubicación. Por consiguiente no indica la relación entre dos cosas, sino el llevar la misma cosa a otra parte. Mientras que la diversidad indica un dato interpersonal, la diferencia es intrapersonal”.

naturaleza con la multiplicidad y la pluralidad, sólo puede referirse a relaciones interpersonales, pone en relación realidades separadas entre sí y extrínsecas, y en cuanto tal, es extraña a la relación identidad-diferencia. Desde un plano de igualdad, se dan diversos tipos de un modelo que son iguales entre sí.

La categoría de diferencia dice siempre una unidad dentro de la cual permanece una polaridad, una dualidad. No ya como oposición dialéctica, sino más bien como apertura al otro. De esta manera, la diferencia sexual, constitutiva del yo señala una relación, la del hombre-mujer, para la que el otro no es meramente extrínseco al yo, sino que, precisamente en razón de la relación identidad-diferencia, de alguna manera es también interno a él: "La diferencia sexual documenta la constitutiva receptividad y apertura del yo en su naturaleza espiritual-corporal"<sup>21</sup>.

La diferencia, entonces, es el modo como se revela la radicalidad de la libertad y el amor y en ellas la importancia de la relación para la identidad del hombre. El hombre es persona por nacimiento, que es ya una relación personal, su desarrollo, que necesita de la naturaleza, se realiza mediante las relaciones personales que se establecen. Todo esto se relaciona con la unidad específica que es el amor que respeta las diferencias. Es lo que se denomina identidad en la diferencia, o unidad/dual, o unidad asimétrica<sup>22</sup>.

Si antes hemos hablado de la diferencia, al hablar del amor hemos de referirnos a la unión que respeta la diferencia. La diferencia sexual se relaciona con la unidad específica que es el amor, que respeta las diferencias. Con esta realidad de la unión en la diferencia, la relación hombre-mujer (la diferencia sexual) se ha de entender como una reciprocidad asimétrica más que una relación de complementariedad. Con esta expresión se evita la idea de una unidad perfecta que pretendiera la superación de la diferencia o el encuentro con una plenitud.

La verdad de esta palabra dual no reside sólo en la relación masculino y femenino que, en su diferencia, resulta insuperable. En esa relación existe un bien que se comunica en el cual el significado sexual alcanza su valor plenamente humano, el cual, en la medida en que es una llamada para un amor de entrega es genuinamente moral. Por eso se dan en este amor todos los elementos necesarios para poder hablar de una identidad personal: se trata de una presencia que despierta en nosotros nuestra conciencia y nos atrae, un encuentro en el que el reconocimiento de otro es esencial y una comunión que

<sup>21</sup> Id. *Identidad y diferencia sexual*, o.c., 568.

<sup>22</sup> Cf. *Mulieris dignitatem*, 6-7: "unidad de los dos"; SCOLA, A. *Identidad y diferencia*, o.c.; Id., *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 53: "unidad dual"; 56: "identidad y diferencia"; 162: "reciprocidad asimétrica"; cf. PÉREZ-SOBA, J.J. "Amor es nombre de persona" (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*. Roma: Mursia, 2001, 182-191.

estamos llamados a formar<sup>23</sup>. Diferencia sexual, amor y fecundidad, he aquí las tres características del misterio de la sexualidad humana que mutuamente se reclaman<sup>24</sup>. La sexualidad se presenta así como una vocación al amor, en donde el hombre y la mujer pueden alcanzar la felicidad.

Por tanto, la diferencia alcanza un valor simbólico que nos permite integrar la libertad como un elemento radical de la persona. Este valor simbólico pertenece a la libertad en su relación intrínseca al amor. La diferencia es entonces el modo cómo se revela la radicalidad de la libertad y el amor. En definitiva, la imagen de Dios en el hombre está dirigida de modo existencial a la formación de una comunión de personas por el amor. La vocación originaria de la persona se nos revela como vocación al amor. La sexualidad hace referencia última a esta vocación que Dios ha inscrito en cada célula del ser humano<sup>25</sup>.

## El encuentro y la pregunta personal

“Conócete a ti mismo”, es el imperativo del templo de Apolo en Delfos con el que comienza la encíclica *Fides et ratio*<sup>26</sup>. Sin embargo, a la pregunta por mi identidad: ¿quién soy yo?, no puedo responderme a mí mismo, ni por las habilidades propias, ni por las condiciones o circunstancias mundanas<sup>27</sup>. Sólo existe una posibilidad real de responder a la pregunta sobre nuestra identidad: la apertura a la verdad original que nos aporta la relación con otras personas. La presencia de otro es parte fundamental de la respuesta a la pregunta perso-

<sup>23</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia*, o.c., 251.

<sup>24</sup> Cf. SCOLA, A. *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 123-154.

<sup>25</sup> Cf. MELINA, L. La verdad de la sexualidad humana en el designio de Dios: líneas para una teología del cuerpo. En LAFFITTE, J.- MELINA, L. *Amor conyugal y vocación a la santidad*, o.c., 63-77.

<sup>26</sup> *Fides et ratio*, 1. Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. Persona, amor y moral. En *Cuadernos de pensamiento* 16. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004, 354. PINCKAERS, S. *Las fuentes de la moral cristiana*. Pamplona: EUNSA, 2000, 82: “una investigación de este tipo se amolda perfectamente al principio socrático: *conócete a ti mismo*. Remontarse, mediante la reflexión, hasta las causas del obrar conduce finalmente a la cuestión sobre nosotros mismos: ‘¿Quién soy yo, yo que he hecho esto? ¿Qué es lo que me ha empujado en el fondo de mí?’. Así, san Pablo se preguntaba: ‘Realmente mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco’ (Rm. 7, 15)”. Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. Un camino a recorrer: la enseñanza de la moral. En MELINA, L.-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*. Madrid: Ed. Palabra, Madrid, 2001, 116.

<sup>27</sup> Cf. GUARDINI, R. *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1977, 24: “A la pregunta ¿por qué soy como soy?, ¿por qué soy en vez de no ser? –y todas las demás formas en que se pueda prolongar por las tres dimensiones de mi experiencia-, no hay ninguna respuesta por parte de mi ser inmediato. Pero tampoco por mi circunstancia; más aún, ni siquiera por parte del mundo en general”

<sup>28</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*. Madrid: Ediciones de la Facultad de San Dámaso, 2004, 116.

nal, la cual se ha formulado precisamente a partir de los interrogantes que otra persona ha suscitado en nuestra mismidad<sup>28</sup>.

La pregunta moral radical no puede ser entonces “¿qué debo hacer? cuanto: ¿quién estoy llamado a ser?”<sup>29</sup>. El modo de realizarse a partir de un encuentro asegura su valor dramático, no se puede responder adecuadamente a esa pregunta acerca del quién sino en el mismo realizarse de la acción. Los actos humanos no sólo tienen consecuencias en el mundo, primero califican a la persona en cuanto tal, afectan a su propia identidad personal. En esa verdad de la persona, única y original, que se expresa en la acción, la libertad está incluida como uno de los elementos integrados de modo que entiende que no se trata de una verdad que se le imponga desde fuera, sino de la cual nace y que es para ella como una luz que la guía desde dentro para la realización de la acción libre.

La respuesta que requiere la pregunta moral no es inmediata, tiene que ver con la realización de la vida por medio de las acciones. En esta pregunta, que excede la simple introspección, emerge con toda su fuerza el sentido de nuestras acciones. Es una plenitud de vida incipientemente intuita y realmente incoada la que se constituye como un elemento clave de la moralidad y conforma el contenido de la pregunta moral<sup>30</sup>.

En el encuentro se produce la conjunción entre la pregunta moral y la identidad humana. Se da el caso peculiar de que la identidad del hombre no está acabada, que para él es una tarea que ha de realizar en sus actos. Esto es la vivencia de lo que se denomina autorrealización. La experiencia radical de esta autorrealización nos conduce a afirmar en frase de San Gregorio de Nisa que por la libertad somos: “padres de nosotros mismos”<sup>31</sup>. La pregunta moral por la que nos interrogamos sobre el sentido de nuestra vida percibido en nuestras acciones es así la verdadera guía de nuestra vivencia moral.

Es en la actuación donde el hombre verdaderamente se salva o se pierde a sí mismo, confiesa o rechaza al Señor: “No todo el que dice “Señor, Señor”

---

<sup>29</sup> Para la comprensión de esta pregunta: cf. MELINA, L-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental. En MELINA, L-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 7-37.

<sup>30</sup> Cf. Id., *La pregunta moral en Santo Tomás*. En *Cuadernos de pensamiento* 16, o.c., 250.

<sup>31</sup> “Todos los seres sujetos al devenir no permanecen idénticos a sí mismos, sino que pasan continuamente de un estado a otro mediante un cambio que se traduce siempre en bien o en mal... Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, nosotros somos en cierto modo nuestros mismos progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos”: S. Gregorio de Nisa, *De vita moysis*, 2, 3 (PG 44, 327). Cit. en *Veritatis splendor* 71. Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *La pregunta moral en Santo Tomás*. En *Cuadernos de pensamiento* 16, o.c., 258. Véase también: MELINA, L-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral. En MELINA, L-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 29.

entrará en el reino de los cielos, sino quien cumple la voluntad de mi Padre” (Mt. 7, 21). Contra toda separación entre interioridad y exterioridad, el Evangelio propone la íntima relación entre el corazón y la actuación, entre la raíz y los frutos (Mt. 7, 15-20)<sup>32</sup>.

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. 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 vida<sup>33</sup>.

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 sólo 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<sup>34</sup>.

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.

Con ello nuestra experiencia del amor se une a dos condiciones que marcan internamente el amor humano en cuanto vocación<sup>35</sup>. 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.

<sup>32</sup> Cf. MELINA, L.-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral. En MELINA, L.-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 29.

<sup>33</sup> Cf. GUARDINI, R. *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Madrid: Ed. Cristiandad ,1979, 15 ss.

<sup>34</sup> Se trata de una antropología dramática tal como la entiende H. U. von Balthasar; cf. FISICHELLA, R. Rileggendo Hans Urs von Balthasar. En *Gregorianum*, 71, 1990, 526: “E, finalmente, drama è ciò che spinge a porre le domande fondamentali, quelle che toccano l’uomo nella sua essenza: ‘chi sono io?’”. Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. Persona, amor, y moral. En *Cuadernos de pensamiento* 16, o.c., 349.

<sup>35</sup> 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.

Por ello es permanente y es la posibilidad de cualquier otro “permanecer en el amor”. La razón de esta incondicionalidad es precisamente su carácter originario, es un amor anterior a cualquier condición contraria. 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. Tal verdad en Cristo se nos revela como una filiación divina. El bautismo, como signo efectivo de nuestra filiación divina, es así principio de toda vocación: “ahora somos hijos de Dios, pero todavía no se ha manifestado lo que estamos llamados a ser” (1 Jn. 3, 2).

Así pues, 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 comunión de personas. Nuestra identidad está en relación a una vida recibida y, con ella, a la relación con otra persona.

### Vocación y vida personal

La persona es más que el conjunto ordenado de cualidades que conforman un carácter, realmente es un sujeto personal<sup>36</sup> que se realiza a sí mismo y cuya única posible definición obedece a la vocación personal y no a un análisis de su esencia que no puede dar razón de su valor insustituible<sup>37</sup>. Por eso mismo, el conocimiento de la persona es tal que va a requerir la *relación personal* como uno de sus elementos integrantes.

<sup>36</sup> Cf. WOJTYLA, K. La subjetividad y lo irreducible en el hombre. En *El hombre y su destino*. Madrid: Ed. Palabra, 2003, 29: “En la tradición filosófica y científica, que nace de la definición *homo-animale rationale*, el hombre era sobre todo un objeto, uno de los objetos del mundo, al cual de modo visible y físico pertenece. Una objetividad así entendida estaba vinculada al presupuesto general de la reducibilidad del hombre. La subjetividad, en cambio, es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie. Subjetividad es en un cierto sentido sinónimo de todo lo irreducible en el hombre”.

<sup>37</sup> La persona es más que la naturaleza común: ella no es sólo el ejemplar de una especie, que debe realizar simplemente el aspecto universal de su naturaleza. De ahí que no se pueda hablar de la persona como algo deducido de unos principios no personales, no basta para conocerla con identificar su dignidad ontológica singular. El reconocimiento de una persona es un hecho singular de riqueza personal y en la experiencia de un encuentro hay muchos más elementos personales que la sola dignidad. Cf. *Veritatis splendor*, nn. 46-50; PÉREZ-SOBA, J.J. Persona, amor, y moral. En *Cuadernos de pensamiento* 16, o.c., 350-351.

La vocación hace referencia, por lo tanto, a la realidad total *del hombre*. Esto significa, por una parte, que la identidad es algo que le es propio en cuanto persona, el fundamento de una dignidad que no puede perder; pero, por otra, es el principio del interrogante personal que debe responderse a sí mismo, una identidad que no está completa y debe ser realizada en plenitud<sup>38</sup>. La verdad última del hombre no le ha sido dada en su principio, es para él una tarea que ha de descubrir, un fin que tiene que lograr. Por tanto, la consecuencia de la categoría de la vocación es la percepción de que la persona humana no está hecha de una vez para siempre, sino que su misma condición estriba en un hacerse que, por ser personal, será libre<sup>39</sup>.

La vocación, antes de ser una característica de la experiencia cristiana, se ha de reconocer como una estructura de la existencia humana en cuanto tal. Significa que la verdad última del hombre no le ha sido dada en su principio, es para él una tarea que ha de descubrir, un fin que tiene que lograr. La vocación, en el sentido de realización integral de la persona en libertad, implica una unificación progresiva de la persona a través de sus actos, un proceso de personalización que se ha de realizar desde una triple dimensión: unidad personal-integración; unidad con los demás-construir una comunión de personas; y unidad-comunión con Dios.

El hombre ha sido creado para realizar su vocación personal<sup>40</sup> en la verdad de la actuación<sup>41</sup>. Una vocación que el hombre descubre en la medida en que se realiza en su actuación. Éste es el modo como el amor puede ser el contenido de la vocación del hombre. Se salva así una concepción pseudomística del concepto de vocación como una especie de luz especial separada de las experiencias ordinarias de la vida<sup>42</sup>. El amor, en cuanto acto personal y consciente, está vinculado a un encuentro personal del que surge de forma connatural. Ahora bien, el hombre percibe en este primer momento que no le vale cualquier amor, siente la necesidad de poder discernir cuando un amor es verdadero.

De esta forma se unen de modo inseparable la vocación y la vida personal en un proceso de auténtica personalización en la que está en juego la propia identidad, un crecimiento que sólo se puede ir resolviendo mediante el discernimiento de la verdad de un amor a otra persona, por medio de los lazos de amor que van entretejiendo la vida de cada hombre y cada mujer. La vocación

<sup>38</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *La pregunta por la persona*, o.c., 77.

<sup>39</sup> *Ib.*, 85.

<sup>40</sup> Cf. MOUNIER, E. *Revolución personalista y comunitaria*, o.c., 77: "La vocación de ser una persona, por consiguiente, no tiene ninguna relación con la búsqueda de la personalidad. La persona es un infinito, o al menos transinfinito -hecho a imagen de Dios, dice el creyente-. La personalidad es o tiene de ser siempre la reivindicación de lo finito que se crispa sobre su finitud".

<sup>41</sup> Cf. MELINA, L.-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. *La plenitud del obrar cristiano*, o.c., 30.

<sup>42</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *Amor conyugal y vocación a la santidad*. *Rev. electrónica e-aquinas.net*, Inst. Santo Tomás, Fundación Balmesiana, año 1, n. 5 (mayo 2003) 42.

es la que da una unidad personal, la propia de la identidad, a todas las otras realidades que están presentes en ella.

La vocación en el sentido de realización integral de la persona en libertad implica una unificación progresiva de la persona a través de sus actos, un proceso de personalización que se ha de realizar desde una triple dimensión: unidad personal-integración; unidad con los demás-construir una comunión de personas; y unidad-comunión con Dios. La verdad guía la libertad para que ésta construya una relación, una comunión de personas: ser amado para amar, es lo que constituye la vocación. La dinámica de la vocación se une a la dinámica del amor.

Juan Pablo acuña el concepto de vocación al amor<sup>43</sup> para sintetizar su comprensión de la llamada de Dios a cada hombre<sup>44</sup>. En la vocación al amor entendida en clave de revelación personal, el amor es para el hombre, en primer lugar, una respuesta y una inserción en una historia de amor que le precede y que debe ser el camino de la propia realización.

Con ello se pone en evidencia el sentido dinámico del amor al que están llamadas las personas. Éste es el momento en el que se entiende lo que significa la vida entendida en su globalidad, en su finalidad última. El amor se sitúa así como la experiencia de una revelación, la revelación de una vocación: “Y suena así: el hombre no ha sido creado para la soledad, sino para la comunión. Es en la comunión donde alcanza la plenitud de su ser, la vida lograda, la vida feliz”<sup>45</sup>.

Es el amor en su dinámica y su valor personal el que sirve de hilo conductor de toda la existencia humana y del relieve que alcanzan las distintas realidades que la conforman. Dios nos introduce en una historia de amor que se ha de realizar de modo personal, es decir, libre. Ser amado para amar, es lo que constituye la vocación. La dinámica de la vocación se une a la dinámica del amor. De esta manera, el amor no es el riesgo de una iniciativa –Dios nos ha amado primero–, sino la respuesta a una llamada que configura una vocación (VS 24). Se da así el ámbito donde reconocer una original vocación personal, que se manifiesta a través de las circunstancias y particularidades de la vida.

## La revelación del amor

En la experiencia del encuentro, la libertad se siente implicada en una forma original: porque es llamada a construir aquello que se la ha desvelado: “Su sub-

---

<sup>43</sup> Cf. *Redemptor hominis*, 8; 10; 13; *Familiaris consortio*, 11; *Mulieris dignitatem*, 7; *Evangelium vitae*, 29-30; 76; *Tertio millennio adveniente*, 4-8; *Dives in misericordia*, 1; *Dominiun et vivificantem*, 10; 59.

<sup>44</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia*, o.c., 163 y ss. Id. Juan Pablo II y la familia. En *Cuadernos de pensamiento* 17, o.c., 223.

<sup>45</sup> J. Noriega, *El destino del eros*, o.c., 89.

jetividad reacciona no solo asombrándose, sino implicándose: no se trata de una simple experiencia estética, sino de una experiencia directamente moral, porque mueve a la persona a actuar<sup>46</sup>. El valor de esta revelación de la experiencia amorosa es decisivo, porque nos permite comprender el sentido de la libertad. Si somos es libres, es precisamente para poder amar: esto es, construir la promesa que se nos ha revelado, llegar a existir “para la otra persona”. Lo que se le promete al hombre es, precisamente, la plenitud de una relación de amistad vivida en acciones que les permitan “vivir uno para el otro” en una comunión mutua.

Así pues, en el encuentro descubrimos toda una gradación de elementos personales que nos van llevando desde el encuentro a la comunión. El elemento primero de tal gradación 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.

El amor ofrece a la libertad su origen y un contenido inicial: la comunicación de un bien que le trasciende. La libertad se nos presenta dentro de una dinámica de intimidad y trascendencia que se desarrolla en una relación interpersonal sostenida por una comunicación en el bien. El amor se sitúa así como la experiencia de una revelación, la revelación de una vocación. La vocación al amor implica a toda la persona en la construcción de su historia, y tiene como fin el don sincero de sí por el que el hombre encuentra su propia identidad. Se trata de la libre entrega a otra persona para formar con ella una auténtica comunión de personas.

El fundamento de esta entrega es un amor peculiar que se denomina esponsal. El amor esponsal es a la vez corpóreo y espiritual. Por el amor, el cuerpo es capaz de expresar a la persona, es decir, es capaz de expresar el amor personal que se compromete y entrega. El amor esponsal como acto libre de donación de sí, es necesario para toda vocación cristiana. El amor conyugal se distingue del amor esponsal en la medida en que incluye como uno de los bienes comunicados la relación sexual propia del acto conyugal. El amor conyugal es un tipo concreto de amor esponsal, que tiene una importancia propia pero que no agota las posibles expresiones del amor esponsal. Para el mismo amor conyugal es importante mantener esa diferencia porque sólo así encuentra su propia perfección y se abre al don definitivo de ese amor esponsal que será eterno aunque no será conyugal.

El lenguaje del cuerpo ha de significar el don integral de las personas. El cuerpo es sacramento de la persona, signo visible en el que se expresa la reali-

---

<sup>46</sup> *Ib.* 60.

dad invisible del don de las personas que se aman. De ahí que la sexualidad se abre a la fecundidad o es incapaz de realizar su misión de amor. Se trata de una verdad antropológica que ilumina la “inseparabilidad del significado unitivo y procreativo” del acto conyugal que la encíclica *Humanae vitae* ilumina a nivel moral (n. 12) y la instrucción *Donum vitae* supo iluminar para el caso de la denominada reproducción asistida.

El amor va revelando la identidad personal en la realización del bien de la persona y en los distintos ámbitos de comunicación con los otros hombres. Por tanto, la vocación al amor no se comprende de un modo individual o aislado, sino dirigida internamente por las relaciones interpersonales y teniendo como tarea consciente la constitución de una comunión de personas. Por eso, el desarrollo del contenido básico de la vocación al amor debe seguir la estructura interpersonal propia del mismo amor: presencia-encuentro-comunión. Los tres pasos tiene un paralelo existencial con las tres etapas fundamentales de la vocación persona como son: el hecho de ser hijo (la presencia), el de ser esposo (el encuentro), y el de ser padre o formar una familia (la comunión).

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 vínculos personales –no solo de naturaleza– que enmarcan las acciones de los hombres<sup>47</sup>.

La aparición del Amor divino en la historia que, en su radicalidad, insiste en vincular al hombre mediante una respuesta para conformar su vida, nos permite exclamar con San Juan: “Hemos conocido el amor y hemos creído en él” (1 Jn. 4, 16)<sup>48</sup>. El amor originario del que brota la creación es por sí mismo un amor de comunión. El amor perfecto, el Amor trinitario, es un amor de comunión y es su comunicación en Cristo la que se convierte en el principio de todo amor del hombre. La comunión se convierte entonces ya no en el fin del actuar, sino en el don originario de Dios ofrecido en la entrega de Cristo. La pri-

<sup>47</sup> PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia*, o.c., 165.

<sup>48</sup> Cf. BENEDICTO XVI. *Deus caritas est*, 1.

macía de la gracia en la que San Juan insiste una y otra vez, está fundada en el amor de comunión de Cristo con el Padre. Toda la dinámica amorosa, creatural, afectiva, antropológica y moral está sostenida por esta presencia que llama al hombre a participar de la Comunión divina por medio de un encuentro con Cristo.

El conocimiento del plan de Dios es para nosotros una revelación. 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.

El amor no empieza en el corazón del hombre sino en el de Dios. Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero, ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro. El amor se sitúa así como la experiencia de una revelación, la revelación de una vocación. Por tanto, la revelación del amor no es alcanzar una “idea” del amor, sino introducirnos en una historia de amor de la que somos invitados a ser protagonistas.

De este modo, se presenta un plan de Dios que configura al hombre, lo guía en su propia vida y es capaz de juzgarlo recapitulando toda la historia. Esta historia, al responder a un plan, tiene un sentido y permite así comprender que se centra en una Persona singular: Cristo. La presencia de Cristo en el centro de la vocación del amor permite una inserción de la gracia desde el principio pues es la única que puede curar el corazón del hombre.

### **La plenitud de la vocación**

La vocación del hombre en su proceso de personalización no es ajena a una llamada más profunda a la comunión con Dios. Ésta es la única que garantiza la verdad de las comuniones humanas y que permite hablar de una vocación trascendente de las mismas sociedades terrenas en la medida que favorece la vocación de cada persona: “Aquí está escondido lo más profundo de la interpersonalidad vivida en el amor. Imagen de una Interpersonalidad primera que es la comunión de personas en la Trinidad divina”<sup>49</sup>. Dios al darse a sí mismo nos ha hecho partícipes de la Comunión trinitaria por la entrega de su Hijo. No es un don reservado a personas excepcionales, sino que la tradición cristiana

---

<sup>49</sup> PÉREZ-SOBA, J.J. *La pregunta por la persona*, o.c., 171.

enseña que Cristo nos lo entrega por medio de la caridad, que es una amistad con él como nos lo muestra en Jn. 15, 15, “os llamo amigos”<sup>50</sup>.

La vocación es fundamentalmente una sola y tiene un carácter universal: “Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina” (GS 22). Con esta afirmación se evita toda duplicidad de referencias entre lo divino y lo humano que son herederas de un extrinsecismo racionalista<sup>51</sup>. Como afirma Juan Pablo II: “Al margen del Evangelio, el hombre se queda en un dramático interrogante sin respuesta. Porque la respuesta apropiada a la pregunta sobre el hombre es Cristo, el *Redemptor hominis*”<sup>52</sup>.

De ahí que la vocación al amor nos permita superar el extrinsecismo de la fe y la razón, es decir, considerar la fe como algo añadido o separado de la experiencia humana, pues siendo humana es vocación a la caridad. Supera también la separación entre individuo y comunidad, en cuanto es llamada a formar una comunión de personas. Nos permite romper esa idea tal actual que separa lo público de lo privado, remitiendo el primer ámbito a la justicia, y el segundo a la conciencia individual; pues siendo estrictamente personal, permite comunicarse a los hombres; es constructora de comunión y sociedad. Además, permite superar el androgenismo dominante que deriva de la pretensión prometeica de separar el nexo, de por sí inseparable, que existe entre sexualidad, amor y fecundidad (misterio nupcial), pretensión que se basa en un espiritualismo desencarnado y en el dualismo que pretende separar totalmente esfera personal/esfera social.

La vocación al amor afecta a lo más íntimo de la personalidad humana, en ella Dios está presente desde un principio, por eso puede estar abierta a la santidad. La persona llega a la perfección a la que ha sido destinada “desde toda la eternidad”, en la medida en que ama<sup>53</sup>. Cuando descubre que ha sido llamada por Dios al amor y hace de su vida una respuesta a ese fin, reconoce y vive en plenitud la vocación originaria al amor, que es la raíz de toda moralidad<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO. STh., II-II, q. 23, a. 1; LARRÚ RAMOS, J. *La amistad luz de la redención. Estudio en el Comentario al Evangelio de S. Juan de Sto. Tomás de Aquino*, Siquem (Valencia 2002).

<sup>51</sup> Cf. MELINA, L-NORIEGA, J.- PÉREZ-SOBA, J.J. *Caminar a la luz del amor, Los fundamentos de la moral cristiana*. Madrid: Ed. Palabra, 2007, 333.

<sup>52</sup> JUAN PABLO II. *Memoria e identidad, Conversaciones al filo de dos milenios*. Madrid: Ed. La esfera de los libros, 2005, 142-143.

<sup>53</sup> La palabra santidad nos remite al misterio de lo divino, y, en ese sentido, saca al hombre de sí mismo para introducirlo en el ámbito de lo trascendente. El término perfección se refiere más bien del acabarse o completarse de un ser y, por tanto, remite al hombre mismo y a lo que la perfección supone de él. Ahora bien, la perfección del hombre no está en su propia mismidad, ni en el puro despliegue de sus capacidades, sino en la unión con los demás y con Dios, es decir, está en el amor, en la caridad (cf. ILLANES MAESTRE, J.L. *Mundo y santidad*. Madrid: Ed. Rialp, 1984, 37-38).

<sup>54</sup> Cf. Conferencia Episcopal Española. *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21-11-2003), 19; 29.

La santidad se revela definitivamente entonces en la manifestación de la Paternidad de Dios. El modo que tenemos de vivirla es convertirnos en hijos, lo cual nos pide aprender del Corazón de Cristo, tener sus mismos sentimientos (Flp. 2, 5). La santidad cristiana no es un simple anuncio, en Jesucristo se convierte además en un camino. Su acción procede de la entrega de Cristo, que renueva en lo íntimo al hombre y lo introduce en lo íntimo de Dios (cf. 1 Co 2, 11). Es la verdadera sabiduría de la Cruz (1 Co. 2, 25)<sup>55</sup>.

María nos enseña el misterio último del Amor: “María, la Virgen, la Madre, nos enseña qué es el amor y dónde tiene su origen, su fuerza siempre nueva”<sup>56</sup>. Ella es quien realiza el destino sobrenatural de llegar a ser hijos en el Hijo<sup>57</sup>. Como ha recordado el Concilio, en la jerarquía de la santidad, una mujer, María, es “figura” de la Iglesia<sup>58</sup>. Ella precede a todos en el camino de la santidad<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. PÉREZ-SOBA, J.J. *El corazón de la familia*, o.c., 90.

<sup>56</sup> DCE 42. Nos enseña también que la entrega a Dios es el único poder absoluto que posee la criatura: solo la *ancilla Domini* es la *regina coeli* (cf. Cf. VON LE FORT, G. *La mujer eterna*. Madrid: Ed. Rialp, 1965, 33).

<sup>57</sup> Cf. JUAN PABLO II. *Redemptoris Mater*

<sup>58</sup> Cf. LG 53, 63-65

<sup>59</sup> Cf. MD 27.