



- ◆ 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)

ETAPAS EXISTENCIALES DE LA VOCACIÓN AL AMOR

María Teresa Cid Vázquez

Amor y verdad son la vocación que Dios ha puesto
en el corazón y en la mente de cada ser humano.

BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 1

1. LA VOCACIÓN AL AMOR

El hombre no se comprende únicamente desde su origen pasado ni desde una parte aislada que llamamos presente. Está dirigido hacia el futuro que es precisamente el que le permite adivinar quién es él¹. Por tanto, la consideración del hombre, al basarse en su realidad total, incluye no solo lo que es, sino lo que está llamado a ser, es decir, su vocación. El concepto de vocación está estrechamente asociado al mundo de las personas y al orden del amor. No existe vocación en el orden de la naturaleza, de los seres vegetales o animales, en el que reina el determinismo, y en el que, por lo tanto, la facultad de elegir y el poder de autodeterminación que implica la vocación no existen. La vocación supone la facultad de comprometerse individualmente respecto de un fin; y esta facultad solo la posee un ser racional. La vida entendida como vocación es una concepción de la vida como algo personal, cualquier otra concepción la reduce a algo mecánico, rutinario o de un crecimiento previsible².

1. Cfr. J. RATZINGER, *Creación y pecado*, EUNSA, Pamplona 2005, 74.

2. Cfr. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Razón y Fe, Madrid 1978, 291-295; JUAN PABLO II, *La vida como vocación*, Mensaje para la Jornada Mundial de oración por las vocaciones, 6 mayo 2001: «La palabra *vocación* cualifica muy bien las relaciones de Dios con cada ser humano en la *libertad* del amor, porque «cada vida es vocación». La cita la toma de PABLO VI: *Populorum progressio*, n. 15. Véase la encíclica de

Juan Pablo acuña el concepto de vocación al amor para sintetizar su comprensión de la llamada de Dios a cada hombre. La articulación interna de su dinámica la explica mediante la unión profunda que establece entre los números 22 y 24 de *Gaudium et spes*. Como él mismo reconoce, su magisterio está profundamente enraizado en el magisterio conciliar:

«La constitución pastoral *Gaudium et spes* que planteaba los interrogantes fundamentales a los que toda persona está llamada a responder, nos repite hoy también a nosotros unas palabras que no han perdido su actualidad: “El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (n. 22). Son palabras que aprecio mucho y que he querido volver a proponer en los pasajes fundamentales de mi magisterio»³.

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, en la que intervino muy activamente⁴, inspira nuevos modos de comprender la vocación humana en el plan de Dios y su comprensión con relación al matrimonio⁵. Así, no es de extrañar que las dos citas más repetidas del Concilio en el magisterio de Juan Pablo II hayan sido precisamente los números 22 y 24 de *Gaudium et spes* referidos, el primero a lo que significa la revelación de la vocación del hombre en Cristo, que requiere una respuesta por parte del hombre, es lo que expresa el número 24.

El número 22 de *Gaudium et spes* se refiere a la revelación del misterio del hombre en Cristo. Tal revelación tiene como fundamento la manifestación de un amor, dentro de la perspectiva de lo que significa la vocación del hombre. Éste era precisamente el aspecto primordial de toda la primera parte de *Gaudium et spes*, que lleva como título «La vocación del hombre». Se une la creación del hombre, representada por Adán, en referencia a la plenitud de Cristo, que en cuanto hombre vive Él mismo un misterio de amor hacia los hombres por el que revela la propia voca-

Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, capítulo primero, en la que retomando las enseñanzas de Pablo VI, presenta el desarrollo humano integral como vocación: «... el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos. Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios» (BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n.11).

3. JUAN PABLO II, *Discurso de clausura del Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Ecu­menico Vaticano II*, 27 de febrero de 2002, 8.

4. Cfr. A. SCOLA, «Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Ecu­menico Vaticano II. Esposizione ed interpretazione tologica», en AA. VV., *Karol Wojtyła, filosofo, poeta, teologo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 289-306.

5. Cfr. Const. past. *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, en CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1999³ (en adelante GS).

ción de cada persona. El texto parte de la búsqueda del hombre, pero se toma desde el plan de Dios que se manifiesta humanamente. En el texto se observa la conjunción entre experiencia humana, revelación y plan de Dios, y constituye el camino específico para encontrar el significado del misterio de la vocación del hombre. Este primer paso que dirige el misterio al don de la vida de Cristo, es inseparable de la analogía que nos ofrece el segundo texto:

«Cuando el Señor Jesús ruega al Padre que todos sean una misma cosa (...) como nosotros lo somos (Jn 17, 21-22), desplegando perspectivas inaccesibles a la razón humana, insinúa una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza pone de manifiesto cómo el hombre, que es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo, sino en el sincero don de sí» (GS 24)⁶.

En el número 24 se parte directamente del misterio de Dios en la Trinidad y la revelación de esa Comunión divina realizada por Cristo. Desde ella se establece una analogía con la comunión humana. En especial, nos presenta un camino por el cual el hombre puede entrar en su misterio: se trata de un amor específico, aquel que pide al hombre un sincero don de sí. Es decir, en este texto se nos muestra el modo como Dios se sirve de las experiencias humanas para poder revelar el misterio de su Amor. De esta manera nos introduce en la dinámica interna del misterio en su intrínseca relación con la vida del hombre y, en especial, con el amor esponsal que es paradigmático para cualquier don de sí del hombre.

Juan Pablo II ha sabido comprender la conjunción de los dos textos –GS 22 y 24– en una original síntesis que configura la doctrina de lo que ha denominado la vocación originaria al amor, que ya presentó de forma articulada en su primera encíclica:

«El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa de él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre» (RH 10)⁷.

6. Cfr. P. IDE, «Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II», *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

7. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, nn. 8. 10. 13 (en adelante RH); Exhort. apost. *Familiaris consortio*, n. 11 (en adelante FC); carta apost. *Mulieris dignitatem*, n. 7 (en adelante MD); Enc. *Evangelium vitae*, nn. 29-30, 76; Carta apost. *Tertio millennio*

La vocación al amor se asienta en la disposición del Padre de llamarnos en Cristo a ser hijos, pero es necesario que el hombre la encuentre en su vida, en el modo humano de realizarla. En esta vocación al amor entendida en clave de revelación personal, el amor es para el hombre, en primer lugar, una respuesta y la inserción en una historia de amor que le precede y que debe ser el camino de la propia realización. Este modo de presentarla permite ver el valor singular del amor esponsal para la revelación del amor divino. Esta conjunción específica del momento natural del amor y de la libertad que llega a la expresión de toda la persona, es el fundamento que permite hablar del amor como una *vocación*.

Una síntesis de la dinámica de la vocación originaria al amor nos la ofrece Juan Pablo II en el siguiente texto de la exhortación apostólica *Familiaris consortio*:

«Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor.

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y semejanza y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano» (FC 11).

Como nos muestra el texto anterior, la unión entre el amor, la revelación y la comunión tiene lugar en torno a la vocación y la realización de la propia vida. 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. La mención de la vocación es la que da unidad personal, la propia de la identidad, a todas las otras realidades que están presentes en ella.

El amor es, pues, la vocación fundamental e innata de todo ser humano, remite a un amor primero, de otra persona, como a su fuente, llega a ser consciente por medio de un encuentro, un manifestarse al hombre de aquel que le ha amado antes. Esa vocación o llamada es la respuesta a un amor primero, originario, y nos revela la verdad más profunda de la persona. De ahí que el proceso de revelación de la persona sea al mismo tiempo un proceso de construcción personal. Es la consecuencia de la categoría de la vocación. Por tanto, la revelación del amor no consiste en

adveniente nn. 4-8; Carta enc. *Dives in misericordia*, n. 1; Carta enc. *Dominum et vivificantem*, nn. 10, 59. Véase J. J. PÉREZ-SOBA, «Juan Pablo II y la familia», en *Cuadernos de pensamiento* 17, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, 221-226.

alcanzar una «idea» del amor, sino en introducirnos en una historia de amor de la que somos invitados a ser protagonistas:

«Porque, ¿qué significa amar en serio? La seriedad del amor aparece solo cuando (...) el amor se hace destino del que ama. (...) Cuando el hombre y la mujer están unidos en auténtico amor, cada cual toma al otro consigo. Lo que le ocurre al otro se convierte en destino propio para el que ama (...) Y entonces dice san Juan, expresando así lo más hondo de la Revelación: Eso ha ocurrido en Dios. Con divina seriedad Él ama al mundo, al hombre y cada cual diga a mí»⁸.

Dios nos introduce en una historia de amor, de amor en serio, que se ha de realizar de modo personal, es decir, libre. El amor no es entonces un mero impulso cósmico o una actitud hacia otro, sino una luz que nos permite interpretar nuestra vida en las circunstancias más diversas. Esto es, el amor cuenta con su propia revelación a modo de luz que ilumina un camino para el hombre⁹. 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 (*Veritatis splendor*, n. 24).

La vocación que nace de una elección previa implica por ello la libertad del hombre. No es una imposición de una voluntad sobre otra, sino que abre un espacio de libertad en la respuesta. En efecto, la vocación no nos es impuesta, pero tampoco somos autores de ella: nos es propuesta¹⁰. Ante ella somos libres «no de sentirla y reconocerla, sino de seguirla o no, realizarla o abandonarla. No la hemos elegido –tenemos la impresión de que nos ha elegido ella–, pero tenemos que elegir entre serle o no fieles. El grado de realidad de la vida depende de esa fidelidad»¹¹. Es aquí donde se puede hablar de dramaticidad de la vocación cristiana, en el sentido de tratarse de una realidad dependiente de la libre respuesta personal. Entonces, puede no darse esta respuesta y, por consiguiente, se llega a un radical fracaso de la realización personal¹².

8. R. GUARDINI, «Amor y luz sobre las parábolas de la primera epístola de San Juan», en *Verdad y orden* III, Guadarrama, Madrid 1960, 84.

9. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, «La esencia del amor: un análisis ético», en *Cuadernos de pensamiento* 20, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 11-33; ÍD., «La caridad: luz que ilumina a todo hombre», en *Cuadernos de pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española, Madrid 2007, 13-31.

10. Cfr. J. MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, Alianza Editorial, Madrid 1995, 162.

11. *Ibid.*, 165.

12. Cfr. L. MELINA; J. NORIEGA; J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 334.

Así pues, la vocación antes de ser una característica de la experiencia cristiana, se ha de reconocer como una estructura de la existencia humana en cuanto tal¹³. La libertad del hombre, de hecho, está siempre «pro-vocada» por la realidad que le impacta y le empuja a la acción. La realidad, sobre todo, la que cuenta con el rostro personal de un encuentro que establece vínculos, relaciones, tiene el carácter de un evento que sucede e interpela, pues llama a una decisión. Y es que en la raíz de nuestra vida hay un don que es también una llamada. Por ello, la vida no es, en primer lugar, un proyecto nuestro, sino la respuesta a la llamada de Otro¹⁴. Por eso, el significado de la humanidad del hombre más que una propiedad es una vocación¹⁵. La llamada exige una respuesta, la vocación nos revela, además, una intención de amor, que solo descubrimos a través de un acontecimiento: el encuentro personal.

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»¹⁶. En efecto, el amor, que es la vocación fundamental e innata de todo ser humano, remite a un amor primero, de otra persona, como a su fuente, llega a ser consciente por medio de una revelación, esto es, de un manifestarse al hombre de aquel que le ha amado antes. Esa vocación es la respuesta a un amor primero, originario, y nos revela la verdad más profunda de nuestro ser. Por tanto, el amor no empieza en el corazón del hombre sino en el de Dios: «Nosotros amemos porque Él nos amó primero» (1 Jn 4, 19). «Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cfr. 1 Jn 4, 10), ahora el amor ya no es solo un «mandamiento», sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro»¹⁷.

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

13. Es una idea desarrollada por A. SCOLA: *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005.

14. Toda la historia sagrada nos propone una y otra vez la misma dinámica: desde Abraham hasta María, David a Mateo, Moisés a Pablo; cfr. A. SCOLA, «La cuestión decisiva del amor»: *hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2002, 38.

15. Cfr. J. LAFFITTE, L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Chile 1996, 15.

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

17. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 1.

el amor humano en cuanto vocación¹⁸. Nace de un *amor incondicionado*, esto es, de un amor que no pone condiciones para su permanencia. La razón de esta incondicionalidad es precisamente su carácter originario, es un amor anterior a cualquier condición contraria. Además, 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 Tm 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 para cualquier otro amor que se le revele al hombre en su historia personal.

En definitiva, el hombre ha sido creado para realizar su vocación personal en la verdad de la actuación¹⁹. Una vocación que el hombre descubre en la medida en la que se realiza en su actuación. Éste es el modo como el amor puede ser el contenido de la vocación del hombre²⁰. 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. 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 camino.

2. EL ENCUENTRO Y LA PREGUNTA PERSONAL

La persona humana necesita comunicarse con otra persona humana: «No es bueno que el hombre esté solo...» (Gn 2, 18)²¹. Esta necesidad solo puede ser satisfecha en el encuentro con otra persona: se exige la superación de la soledad, y al mismo tiempo en esta superación se afirma la dignidad única de la persona: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos

18. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, «Amor conyugal y vocación a la santidad», en *E-aquinas, revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás*, Fundación Balmesiana, año 4, mayo 2006, 44.

19. Cfr. L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano. Dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Palabra, Madrid 2001, 30.

20. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, «Amor conyugal y vocación a la santidad», cit., 42.

21. Cfr. JUAN PABLO II, «Catequesis sobre el amor humano», en *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, Cristiandad, Madrid 2000.

y carne de mi carne» (Gn 2, 23). Las primeras palabras que el hombre pronuncia en la Sagrada Escritura son expresión directa de un encuentro: el del hombre y la mujer²². El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios como varón y mujer (Gn 1, 27) y puesto en la tensión existencial entre el dominio del mundo y la adoración de Dios, pronuncia su primer canto de alabanza.

El encuentro de ambos hace surgir algo nuevo en el universo de las criaturas y en esta novedad surgen multitud de significados para el hombre. Después de crear a la mujer, dice el texto bíblico que Dios «la conduce hasta el hombre»: la mujer es donada por Dios al hombre²³. Una persona no puede ser donada como se dona una cosa, ella debe consentir ser donada, es decir, debe ser ella la que se done a sí misma. Por tanto, el texto bíblico significa, por una parte, que la vocación de la persona es el don de sí, y por otra, que la persona debe consentir a su vocación²⁴. La creación de la mujer posibilita el amor. Con ella el hombre es introducido en el orden del amor, en aquel orden querido por Dios para que la humanidad venga a ser en la historia la imagen de la vida trinitaria²⁵.

Adán reconoce a Eva, ¿qué es lo que reconoce? Reconoce que su existencia corporal solamente se explica como una plenitud precisamente en cuanto existe una unión originaria con ella: su ser solo es posible entenderlo en esa «unidad dual» o como una «unidad de los dos», por la que la carne y los huesos, todo su ser, se entiende en referencia al otro. Fuera de esta comunión originaria, no es posible entenderse, no es posible comprender el papel que uno tiene en el universo. Este recíproco reconocimiento se basa en un dato previo a la interpretación que el hombre dé de ella. Pertenece al núcleo de la experiencia originaria del amor. El ser del hombre refleja en su corporeidad sexual una comunión originaria intrínseca a su propia constitución ontológica. La persona humana, por lo tanto, en cuanto persona corporal, posee una cualidad comunional, ontológicamente abierta a la comunión con el otro²⁶.

22. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, «Presencia, encuentro y comunión», en L. MELINA, J. NORIEGA; J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, cit., 345-377; ÍD., *El corazón de la familia*, Ediciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2006, 195 y ss.

23. Cfr. C. CAFFARRA, *Lettera alla donna per il Grande Giubileo*, Ferrara, 25-III-2000; T. CID, «Humanizar la sociedad. El carisma de la mujer», *Cuadernos de pensamiento* 17, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, 229-243.

24. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 261.

25. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 29; D. TETTAMANZI, *El poderoso ha hecho obras grandes por mí. Comentario y texto de la carta apostólica «Mulieris dignitatem»* Edicep, Valencia 1992, 207.

26. Cfr. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 52-64.

Así pues, la relación «hombre-mujer» no puede considerarse como un mero material biológico que modelar, sino una palabra verdadera que hay que llevar a plenitud. Tal palabra incluye todo un lenguaje, el lenguaje del cuerpo²⁷, que puede ser falseado. Un punto esencial de esa verdad comprendida en la palabra originaria «hombre-mujer» es la diferencia en la interrelación de sexos. Su intelección pide ser asumida en una relación de amor: es el acto de amor que, en su dinámica básica, se desarrolla en la relación de unidad en la diferencia o «unidad de los dos» o «el uno para el otro»²⁸. Este modo de crecimiento amoroso permite integrar los significados de la sexualidad en una trascendencia que construye la comunión de personas que es el matrimonio.

La verdad de esta «palabra dual» no reside solo en la relación masculino y femenino que, en su diferencia, resulta insuperable. En esa relación existe un bien que se comunica y en el cual el significado sexual alcanza su valor plenamente humano, que, 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 estamos llamados a formar²⁹. Diferencia sexual, amor y fecundidad, he aquí las tres características del misterio de la sexualidad humana que mutuamente se reclaman³⁰. La sexualidad se presenta así como una vocación al amor, en donde el hombre y la mujer pueden alcanzar la felicidad.

El relato genésico nos ha introducido en el hecho primordial de que el encuentro despierta una cuestión que afecta a la identidad misma del hombre implicado en él. El encuentro forma parte de la pregunta moral del hombre en cuanto envuelve su identidad personal. El hombre vive el descubrimiento de su identidad como un reconocimiento en el otro y esto se denomina encuentro. La respuesta a la pregunta personal es, pues, un encuentro³¹. No se trata de un encuentro cualquiera, sino de un encuentro de amor, que nos abre a la dimensión moral de todo encuentro y, de modo especialísimo, el que tenemos con Cristo. Y es que

27. Cfr. J. M. GRANADOS TEMES, «Lenguaje sponsal del cuerpo», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, cit., 717-721; L. MELINA, *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.

28. Cfr. MD 7.

29. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 251.

30. Cfr. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, cit., 123-154.

31. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Ediciones de la Facultad de «San Dámaso», Madrid 2004, 78.

todo encuentro de amor tiene en sí mismo un valor moral³². En efecto, el encuentro con Cristo, que llama la atención sobre el hecho de que «Uno solo es bueno», nos revela que solo en la comunión con Dios está la perfección del bien a la que el hombre está llamado. La luz definitiva sobre el bien de la persona brota de Jesucristo: Él es «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6). La verdad a la que se refiere Cristo es una verdad existencial, esto es, el acontecimiento de la revelación por el cual quien le ve a Él ve al Padre (Jn 14, 7). La verdad es siempre la revelación de Jesús. La experiencia del encuentro con Cristo, que nos hace *hombres nuevos*.

De lo anteriormente expuesto se deduce que en el encuentro se produce la conjunción entre la pregunta moral y la identidad humana. El hecho de remitir la cuestión moral a la identidad es una revelación de la estructura personal propia del hombre. 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. 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. El buscar el amor que dirige nuestra vida es encontrar la razón de vivir que exige nuestra entrega efectiva a otra persona. Solo así se comprende la frase del Génesis que se expresa como prototipo de lo que es la vocación originaria: «... dejará el hombre a su padre y a su madre se unirá a su mujer y serán una sola carne» (Gn 2, 24).

3. MODALIDADES DEL AMOR ESPONSAL: MATRIMONIO Y VIRGINIDAD

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 la persona encuentra su propia identidad³³. Se trata de la libre entrega a otra persona para formar con ella una auténtica comunión de personas. Entregar la propia vida a otra persona es expresión máxima de libertad; para realizar esa entrega se requiere una madurez de la libertad que permita al hombre darse a sí mismo en totalidad. El fundamento de esta entrega es un amor peculiar que se denomina sponsal³⁴. El amor sponsal como acto libre de donación de sí, es necesario para toda vocación cristiana (GS 24).

32. Cfr. ÍD., *La pregunta por la persona*, cit., 83.

33. Cfr. GS 24; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21-XI-2003) 34 (en adelante DPF).

34. Cfr. JUAN PABLO II, «La revelación y el significado del cuerpo» (9-I-1980), en ÍD., *Hombre y mujer lo creó*, cit., 119.

Se comprende como la donación a modo de promesa (*spondere*) de una comunión perfecta. Tal donación debe retomar las condiciones de donación de sí plenamente personales.

Totalidad en la medida en que no admite una parcialidad en el compartir, se comparte la vida, no solo algunos aspectos. No quiere decir que se comparta todo, sino la vida como totalidad de sentido. Es un elemento que no se da en la amistad, donde el compartir es fraccionario, ni tampoco en el amor paterno-filial en el que no se comparte el mismo fin de vida, pues el horizonte del padre y el del hijo no coinciden. El amor esponsal supone la superación del horizonte vital de la simple vida filial: «... dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer» (Gn 2).

Corporalidad. La entrega que se realiza al ser de la vida incluye la corporalidad. Con ello no significa directamente la genitalidad, sino todo aquello que puede significar la corporalidad como un todo. Es lo que se ha denominado corazón³⁵. Con ello se indica una intimidad que tiene un valor corporal y afectivo. La entrega del corazón en la que se focaliza la referencia corporal tiene en sí una estabilidad en la medida en que es recibida por otro.

Exclusividad. Se entrega solo a una persona. Este hecho está en profunda relación con los otros dos: la totalidad en la entrega corporal representa una unidad en la misma. La lógica del don de sí, cuando se plantea en su totalidad siempre indica una «exclusividad» en la persona amada. «El querer una sola cosa con toda el alma» es una aspiración de unificación interior profundamente relacionada con la corporalidad y la castidad.

El amor esponsal, en cuanto amor personal, exige la *fidelidad* al compromiso y la verdad en su realización; como fundamento de una comunión, requiere la *reciprocidad* que será el camino específico de su crecimiento y corroboración. Por la *totalidad* de la entrega que exige, incluye la corporalidad que comprende en sí la afectividad y hace de este amor de entrega un amor exclusivo. En esa entrega está inscrita, por la fuerza de la naturaleza del amor, una promesa de fecundidad. Estas características son propias del amor esponsal, es decir, el propio de la vocación de todo hombre. Revelan su valor único en la vida del hombre y tienen un significado central en la vocación al amor. Por eso, el amor esponsal es el fin de todo el proceso de crecimiento y maduración de la persona como preparación a la totalidad de la entrega³⁶.

35. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Análisis de la afectividad humana*, Palabra, Madrid 1997.

36. Cfr. DPF 35-36.

Estas características distinguen el amor esponsal de los otros tipos de amor: del amor paterno-filial, y del amor de amistad. Ninguno de ellos es exclusivo, ni el amor de amistad es directamente corporal; tampoco toda amistad exige necesariamente la totalidad, aunque apunte a ella como su prototipo. Si bien son diferentes, no son tipos totalmente separados unos de otros: en el amor esponsal se da cierto tipo de amistad, y el amor paterno requiere su fundación en un amor esponsal.

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 solo así encuentra su propia perfección y se abre al don definitivo de ese amor esponsal que será eterno, aunque no será conyugal. El elemento sexual que está contenido en el amor conyugal, lo está en cuanto el cuerpo es sexuado y toda relación con una alteridad incluye el elemento sexual y solo se hace completo con la complementariedad de los sexos. Pero esto no significa que esta complementariedad se realice en el acto conyugal: la reciprocidad vivida en el acto conyugal no es perfecta. Es expresión y realiza la comunión de personas que conforma el matrimonio, pero no es el matrimonio en sí mismo. La verdad intrínseca del acto conyugal exige que esté abierto a una fecundidad física. Es así por la misma dinámica del amor conyugal: se falsifica cuando se centra en sí mismo, porque no expresa la totalidad de la vocación que incluye siempre ese significado de fecundidad de abrirse por encima de sí.

Como hemos señalado, diferencia sexual, don de sí, y fecundidad son los tres factores constitutivos de lo que teológicamente se ha denominado misterio nupcial:

«La expresión misterio nupcial indica, por una parte, la unidad orgánica de diferencia sexual, amor (relación objetiva con el otro) y fecundidad y, por otra, se refiere objetivamente, en virtud del principio de la analogía, a las diversas formas de amor que caracterizan el hombre-mujer, con todos sus derivados (paternidad, maternidad, fraternidad...), y la relación de Dios con el hombre en el sacramento, en la Iglesia, en Jesucristo hasta llegar a la misma Trinidad»³⁷.

La referencia a Dios intrínseca en la dinámica básica del amor natural, permite abrir la relación anterior de la diferencia sexual a un ámbito que la

37. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, cit., 278; Juan Pablo II proponía profundizar en este camino: JUAN PABLO II, *Audiencia del 26.VIII.1999 al Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia*, n. 5.

supera: el del plan de Dios sobre el hombre³⁸. La ampliación de la noción de sexualidad en la noción más dilatada de misterio nupcial, tiene importantes consecuencias que pueden resumirse en una palabra, virginidad:

«Es posible al hombre trascender lo sexual como función de la especie a favor de una forma de vida en la que el ágape (nupcialidad) de Dios se convierte en el sentido pleno de la existencia. La elección virginal, aún implicando una renuncia, no es una fuga, sino una respuesta diversa a la cuestión de la sexualidad. Respuesta diversa, pero real y practicable. Ya que esta experiencia nupcial viene agápicamente toda ella de lo alto y no es jamás la respuesta a un eros de la naturaleza humana»³⁹.

De esta manera, el amor nupcial se convierte en referencia permanente para las dos modalidades del amor esponsal –matrimonio y virginidad–, que son concreciones limitadas pero imágenes verdaderas del amor nupcial fundamental.

Hay única vocación al amor⁴⁰ con dos modalidades o formas fundamentales de vocación: el matrimonio y la virginidad consagrada o celibato «por el reino de los cielos» (Mt 19, 12)⁴¹. Ambas modalidades realizan la vocación humana a la comunión como ser-para-el don; ambas incluyen a la persona en su totalidad, en su unidad corporal-espiritual, aunque, naturalmente, de modo diverso. Y es que el misterio del amor de Cristo y de la Iglesia, en su unidad inseparable, es un misterio de amor fecundo y virginal. De ahí que entre el matrimonio y la virginidad, en cuanto signo de ese misterio, exista una recíproca conexión y, como ya hemos indicado, una especie de «circumincisión»⁴². En ese sentido, Juan Pablo II afirma en la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*:

38. Cfr. *ibíd.*, 121: «El concepto de sexualidad se dilata misteriosamente en el de nupcialidad. La nupcialidad (esponsalidad) no es ya únicamente referible a la modalidad de la relación entre hombre y mujer, sino que se ha convertido en un punto de vista sobre las relaciones entre Dios y el hombre».

39. *Ibíd.*

40. Cfr. GS 22: «Puesto que Cristo murió por todos y la vocación del hombre es una misma, es decir, la vocación divina»; L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, cit., 333; 865.

41. Cfr. FC 11: «La Revelación cristiana conoce dos modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor: el matrimonio y la virginidad. Tanto el uno como la otra, en su forma propia, son una concreción de la verdad más profunda del hombre de su ser "imagen de Dios"».

42. Cfr. P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Laurentianum, Roma 2001, 359-366; A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 2001², 154; *ÍD.*, *Al servicio del amor y de la vida. El matrimonio y la familia*, Rialp, Madrid 2006.

«En la Iglesia-Comunión los estados de vida están de tal forma conectados entre sí que están ordenados unos a otros. Ciertamente su significado profundo es común e incluso único: el de ser modalidades en las que vivir la igual dignidad cristiana y la universal vocación a la santidad en la perfección del amor. Son modalidades unitariamente diversas y complementarias, pues cada una tiene su fisonomía original e inconfundible y al mismo tiempo cada una de ellas se pone en relación a las otras y a su servicio (...) son modalidades distintas que se unifican profundamente en el "misterio de comunión" de la Iglesia y que se coordinan dinámicamente en su única misión»⁴³.

Constituyen dos modos de expresar y vivir el único Misterio de la Alianza de Dios con su pueblo. Entre el matrimonio y virginidad «existe una profunda complementariedad e incluso una profunda unión en el interior de la persona»⁴⁴. Por eso, como escribe bellamente Juan Pablo II: «... en la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo»⁴⁵.

Así pues, la vocación es fundamentalmente una sola y tiene carácter universal⁴⁶. La vocación a amar, vocación fundamental de todo hombre, al mismo tiempo es la vocación específica del cristiano⁴⁷. En efecto, en el Evangelio el amor se nos presenta como un mandamiento⁴⁸: «puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cfr. 1 Jn 4, 10), ahora el amor no es solo un "mandamiento", sino la respuesta al don del amor, con el cual [Dios] viene a nuestro encuentro»⁴⁹. El significado de la existencia de cada persona coincide con la realización de su vocación al amor que aparece, entonces, como absolutamente imperada: «Quien no tiene amor, de tal forma ha caído de su destino, que está muerto dentro de un cuerpo viviente: "Quien no ama, permanece en la muerte" (1 Jn 3, 14)»⁵⁰.

43. Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Christifideles laici*, n. 55 (en adelante ChL).

44. MD 21; FC 16; véase también: *Cateq.* 76 sobre la «Iluminación recíproca entre matrimonio y virginidad», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, cit., 418-426.

45. Exhort. apost. *Vita consecrata*, n. 16.

46. Cfr. GS 22; FC 11.

47. Cfr. RH 10; L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, cit., 866.

48. Cfr. Mt 22, 36-40; BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, nn. 16-17 (en adelante DCE); O. BONNEWIJN, «Mandamiento y amor. De Friedrich Nietzsche a Benedicto XVI», en L. MELINA, C. A. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la Encíclica «Deus caritas est» de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-Pontificio Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 135-149.

49. DCE 1.

50. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Encuentro, Madrid 1994, 18.

El matrimonio y la virginidad son los dos caminos que permiten realizar en la práctica —según el significado esponsal inscrito en el cuerpo— la libertad más plena de esa donación de la persona. Mediante la gracia, además, en una y otra vocación, actúa ese don que cada uno recibe de Dios, es decir, la gracia, la cual hace que el cuerpo se convierta en «templo del Espíritu Santo» y permanezca tal, así en la virginidad (en la continencia), como también en el matrimonio, si el hombre se mantiene fiel al propio don recibido.

El significado esponsalicio del cuerpo no se agota en el matrimonio y la procreación, sino que la unión del hombre y la mujer queda siempre abierta a una comunión más profunda donde la persona alcanza su verdadera plenitud, que es la comunión con Dios. Esta comunión es la que realiza la virginidad. El amor virginal pertenece ya a la nueva creación, en esto está la objetiva superioridad de la forma virginal respecto a la conyugal⁵¹. En último término, como observa el cardenal C. Caffarra, «la existencia en la Iglesia del estado conyugal y del estado virginal, produce, en el fondo, una relativización de ambos. Ni el estado conyugal es absolutamente necesario para el Reino, puesto que existe el estado virginal; ni el estado virginal es absolutamente necesario para el Reino puesto que existe el estado conyugal. Una sola cosa es absolutamente necesaria: *amar al Señor sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo*»⁵².

4. ETAPAS EXISTENCIALES DE LA VOCACIÓN AL AMOR

Todos los elementos de los que hemos hablado encuentran su unidad específica en la respuesta a la vocación originaria al amor; y se van revelando en la historia de cada persona en la medida en la que avanza en la construcción de sí como persona. Se trata de la realización de los elementos que conducen a la propia identidad personal, y forman parte de la verdad de la persona que se descubre a sí misma en la vocación al amor. El conjunto de estos elementos responde a los tipos de amor que conforman la vida de cada persona: reconocerse como hijo, para convertirse en

51. «Haciendo libre de modo especial el corazón del hombre (...) la virginidad testimonio que el Reino de Dios y su justicia son la perla preciosa que se debe preferir a cualquier otro valor aunque sea grande, es más, que hay que buscarlo como el único valor definitivo. Por esto la Iglesia, durante toda su historia, ha defendido siempre la superioridad de este carisma frente al matrimonio, por razón del vínculo singular que tiene con el Reino de Dios» (FC 16).

52. C. CAFFARRA, *Ética general de la sexualidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, 117.

esposo, y llegar así a ser padre o madre. Entonces se puede describir la tarea vocacional del siguiente modo:

«Esta tarea se realiza mediante la asunción vocacional de las relaciones personales fundamentales que se engarzan en el desarrollo de la vida familiar: "ser hijo, para poder ser esposo y llegar a ser padre". Para por una formación de la afectividad que sepa reconocer su valor y la verdad de su integración. Forma parte de una preparación vocacional al don de sí, al don de la propia vida»⁵³.

Esos elementos fundamentales: hijo, esposo y padre, están intrínsecamente relacionados con una revelación personal que afecta íntimamente a la identidad de la persona. Pues son elementos que dejan de comprenderse como meramente funcionales, para verlos como relaciones personales que son fuente de identidad para las personas y se integran en la realización de la propia vida con un sentido universal. Este itinerario, filiación, sponsalidad y paternidad, expresa el conjunto de las relaciones humanas básicas que establecen los vínculos personales —no solo de naturaleza— que enmarcan las acciones de los hombres. En efecto, son llamadas a la libertad para que sean realizadas y se conforman según las exigencias de la verdad del bien que define cada relación.

En la trilogía anterior están en juego dos tipos de amor: el paterno-filial y el sponsal, nos falta la mediación que realiza entre ellos el amor de amistad. Éste nos abre en realidad a todo el ámbito del bien que afecta la vida humana, como ya hemos tenido oportunidad de destacar. Así pues, 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 tanto, 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 tienen 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)⁵⁴.

De esta manera, 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. Entonces, del mismo amor como luz se desprende el modo como en todo momento podemos ver la relación de cada

53. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 143.

54. *Ibíd.*, 209.

acto con el todo de la vida humana y esto en relación con la construcción de una comunión humana concreta en la cual hallamos nuestra propia vocación. 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 padre⁵⁵.

4.1. *Ser hijo*

La verdad inicial de la libertad del hombre es el descubrimiento de un «esse» peculiar: el de ser hijo⁵⁶. Nuestra identidad está en relación con una vida recibida y, con ella, en relación con otra persona. Así, la relación está inscrita en lo más radical de nuestra identidad, la de ser hijos. Su importancia insustituible se debe a que se fundamenta en una acción no electiva: no elegimos ser hijos, sino que nos es dado previamente a cualquier elección nuestra. Por consiguiente, la identidad del hombre es un tema de libertad, pero no de una libertad individual sino en relación. Es la relación con una libertad anterior que la precede antes de cualquier elección. Esta primera relación tiene un valor incondicional.

La dignidad de todo hombre plantea una primera exigencia: la de haber nacido por un acto de amor en el que él mismo está implicado. De este modo, la relación persona-amor nos retrotrae al momento mismo del comienzo de nuestra existencia. Por eso no es un hecho meramente electivo: toda persona merece ser amada ya en su origen. Por la recepción de ese amor originario tenemos la memoria de un gozo primero, de un hogar. Precisamente por su carácter originario, es un amor incondicional e irrevocable. Estas dos características del amor que el hombre experimenta de modo más directo en el amor que le ofrecen sus padres van a ser un aliento de cualquier otro amor que se le revele al hombre en su historia personal. Este paso inicial —reconocerse hijo—, ha sido elevado también a la santidad por la acción de Dios y se vive de modo radical en el bautismo que nos hace hijos de Dios. De esta manera, «el nuevo sentido de “ser hijos” configura la construcción de nuestra vida, y forma parte de ella desde un principio y configura filialmente nuestra libertad, nuestro amor y nuestra entrega»⁵⁷. Como han señalado algunos autores,

55. Cf. DPF 73.

56. Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 137.

57. ÍD., «El encuentro con Cristo. Inicio de una vida», en L. MELINA, J. NORIEGA, J. J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia monal, caridad y acción cristiana*, Palabra, Madrid 2006, 318.

uno de los motivos principales de la crisis actual de la comprensión del matrimonio como entrega, reside en el olvido en muchos cristianos de la vocación bautismal, y de aquí procede el hecho de no entender el matrimonio como un auténtico camino de santidad.

Actualmente, las personas se sienten particularmente frágiles en dos vertientes esenciales de la tarea de construir una familia: por una parte, la de la fidelidad al amor y, por otra la de la paternidad. Como señala Mons. L. Melina:

«... la crisis de la fidelidad es la consecuencia lógica de un individualismo en el que la persona es incapaz de encontrarse y de darse al otro; es, pues, una crisis de la caridad. La crisis de la paternidad supone cerrarse al futuro como posibilidad gratuita y pretender capturarlo en la lógica de un proyecto humano totalmente controlable por el sujeto: es la crisis de la esperanza. Pero, quizás, y todavía más radicalmente, el hombre contemporáneo es incapaz del don de sí y de la paternidad porque ha perdido la memoria de su origen: no puede soportar la idea de ser hijo. La considera una violación radical del factor que ha absolutizado como máxima de su dignidad: la autonomía de su libertad. En el fondo nos encontramos con una honda crisis de fe»⁵⁸.

La participación en la filiación divina de Cristo tiene el valor completo de una nueva creación: «... el nuevo sentido de “ser hijos” configura la construcción de nuestra vida, y forma parte de ella desde un principio y configura filialmente nuestra libertad, nuestro amor y nuestra entrega»⁵⁹. De esta manera, reconociéndose hijo, el hombre experimenta una pertenencia que, a su vez, lo capacita para convertirse en protagonista. Solo si uno es, no si ha sido, hijo, puede ser padre⁶⁰.

«Cuánto tiempo ha pasado antes de que llegases a comprender que Tú no quieres que sea padre si al mismo tiempo no soy hijo. El Hijo es completamente Tuyo y Tú piensas continuamente en Él como “mío”; y pronuncias esa palabra con una motivación absoluta, pronuncias esa palabra con una garantía completa (...). Acoger en uno mismo la irradiación de la paternidad, no significa solamente “convertirse en padre”. Con mayor fuerza incluso significa “convertirse en niño” (convertirse en hijo). Siendo padre de tantos, tantos hombres, debo ser niño: cuanto más padre, más niño»⁶¹.

58. L. MELINA, *Por una cultura de la familia*, cit., 23.

59. J. J. PÉREZ-SOBA, «El encuentro con Cristo. Inicio de una vida», cit., 318.

60. Cf. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, cit., 34.

61. K. WOJTYLA, «Consideraciones sobre la paternidad», en ÍD., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, 43-44.

La pérdida de la memoria del origen hace incapaz al hombre de entender el futuro como una auténtica tarea para la libertad. Y es que el ser del hombre tiene una dimensión originariamente filial, es un don que solo puede ser recibido libremente. En realidad se trata de una llamada a ser «hijos en el Hijo»⁶² que solo puede recibirse en la conversión. Solo aceptando el hecho de reconocerse hijo se puede ser esposo y llegar a ser padre o madre. Solo en el agradecimiento por el don del ser y por la llamada a la filiación divina puede nacer la generosidad del darse y asumir una vocación que nos precede en la responsabilidad de la paternidad. Por tanto, necesitamos volver en sí, darnos cuenta de la enfermedad mortal del individualismo para poder salir de ella. Frente a la soledad, el volver en sí nos descubre una presencia. La conversión contenida en ese momento requiere volver los ojos al que salva. Por eso, para llegar a ser verdaderamente padre o madre, es preciso comenzar «doblando las rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda paternidad [y toda maternidad] en los cielos y en la tierra» (cfr. Ef 3, 14-15)⁶³.

La paternidad de Dios es el manantial trascendente de toda paternidad y maternidad humanas. En definitiva, para volver a ver el futuro necesitamos recuperar la memoria primigenia de la humanidad, su principio original. La posibilidad inédita de responder a un amor originario que permanece y que ahora se nos muestra en Cristo, abre el camino a un corazón redimido capaz de realizar el plan originario de Dios. La vuelta al *principio* nos introduce en lo profundo de la elección divina y, en ella, se hace posible al hombre el futuro de plenitud al que le sigue invitando la belleza del amor esponsal.

4.2. *Para ser esposo*

La identidad humana no se agota en el hecho de ser hijos y descubrir la importancia de unos vínculos iniciales que nos hacen crecer. La plenitud de la propia vida se descubre en el don de sí, en una entrega personal. Ahora bien, para establecer una comunión de personas en sentido estricto, hace falta la donación de uno mismo, es la última revelación de la potencia interna de la persona. La persona es un ser capaz de entregarse. Esta entrega es una exigencia personal de la que depende su propio desarrollo. Este hecho alcanza tal importancia que es el acto

62. Cfr. Enc. *Veritatis splendor*, n. 17.

63. Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las familias Gratisimam sane*, n. 7, 9 (en adelante GrS).

fundamental de libertad del hombre al cual se ha de preparar para poder llegar a ser esposo⁶⁴. En la vocación, por tanto, se han de dar al mismo tiempo la integración de los afectos como capacitación para el don de sí, y la apertura al conocimiento del otro en la realización de una comunión de personas. La entrega de la vida, expresión máxima del sentido de la vida, es el testimonio más verdadero de la nueva vida recibida en Cristo y la identificación plena con Él. Contiene la verdad última de la vida que mueve nuestra libertad a actuar y que la guía a su fin.

Comprender la familia como comunión de personas significa comprender la familia como lugar de esas relaciones interpersonales básicas. En el interior de la familia existen dos grupos de relaciones: la conyugal y la paterno-filial. La relación conyugal constituye una «escuela decisiva de obediencia y de libertad, que funciona como punto de referencia para toda la vida de la familia. Obedecer no significa simplemente hacer lo que el otro dice. Es algo mucho más radical: significa acoger al otro en mi intimidad personal de tal modo que no puedo ya considerar ninguna decisión y ninguna acción como verdaderamente mía, si no es a la vez tomada como referencia también por el otro y, por decirlo de algún modo, en la presencia del otro»⁶⁵. La presencia del otro es interiorizada de tal modo que sigue existiendo aunque no esté efectiva y materialmente presente.

Amar significa, por tanto, asumir la tarea de ayudar al otro a realizar y cumplir su propio destino. Esta tensión se extiende hacia el infinito, pero tiene también dimensiones muy concretas: «... comienza con el ir juntos hacia el específico destino de la virilidad y de la femineidad, que es la paternidad y la maternidad; tener hijos juntos, educarlos, sostenerlos en las alegrías y en los dolores de la vida»⁶⁶. No es posible un amor verdadero que no acoja en sí el destino de la paternidad o maternidad y que no respete la estructura objetiva biológica del cuerpo del otro, que incluye su predisposición a la fecundidad. La cuestión de la entrega verdadera nos abre a una quiebra de gran actualidad en la santidad matrimonial. Nos referimos a la separación que se produce en muchas personas entre el ejercicio de la libertad humana y la verdad de la entrega de la vida. La disociación sufrida en la comprensión de la relación que existe entre ser esposo y padre, ser esposa y madre⁶⁷. Esta fractura entre conyugalidad y

64. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 96.

65. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1999, 120.

66. *Ibíd.*, 84.

67. Cfr. DPF 11: «en una cultura hedonista [la sexualidad] se desvincula de la procreación».

paternidad atenta directamente contra la genealogía personal y amorosa debida en justicia a todo ser humano, a todo hijo, por ser persona:

«... esta fragmentación es signo de una separación entre vocación y santidad que afecta de forma directa al matrimonio. Si la paternidad se considera electiva y a merced del arbitrio humano, entonces ha dejado de ser imagen de la Paternidad divina, de la santidad de Dios. La santidad, en todo momento es una exigencia de una paternidad, de una generosidad última, imagen de la generosidad inicial de Dios de la que no somos dueños, ni árbitros, sino solo intérpretes (*Humanae vitae* 10)»⁶⁸.

La comunión conyugal asegura la genealogía personal y amorosa de los hijos, y con ella la base real de su identidad y crecimiento verdaderamente humanos. El matrimonio, por constituir una comunión de personas, significa siempre un nuevo comienzo. Es el comienzo de una nueva comunidad humana, de esa comunidad que se llama familia. No es posible un amor verdadero que no acoja en sí el destino de paternidad o maternidad. Del amor conyugal de los esposos, un amor que es intrínsecamente fecundo, nace la familia como comunidad de padres e hijos, como comunidad de generaciones⁶⁹.

4.3. *Y llegar a ser padre*

El ser *padre* es, entonces, el último elemento de identidad que responde a la pregunta por el propio yo. El hijo es la expresión máxima de la comunión del hombre y de la mujer, es decir, de la recíproca acogida/donación que se realiza y se trasciende en una «tercera persona», en el hijo. El hijo es la bendición de Dios. Transforma al marido y a la mujer en padre y madre⁷⁰. Los dos «salen de sí» y se expresan en una persona que, si bien es fruto de su amor, va más allá de sí mismos. El niño es siempre una nueva revelación de la vida que es dada al hombre por el Creador: «... vivir es ser obediente a la novedad que es la vida. En el embarazo, esta novedad toma la forma de otra vida humana que está en nosotros, pero que no nos pertenece»⁷¹. Es una nueva confirmación de la imagen y de la semejanza de Dios, impresas desde el principio en el hombre: «... el niño es también una gran y continua verificación de nuestra fidelidad

68. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 97.

69. Cfr. GrS 9.

70. Cfr. FC 21.

71. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, cit., 123.

a nosotros mismos. De nuestra fidelidad al hombre, a la humanidad. Es una verificación del respeto ante el misterio de la vida, en el que, desde el primer momento de la concepción, el Creador marca la impronta de su imagen y de su semejanza»⁷². Por eso el niño «es manantial de esperanza. Habla a sus padres de la fidelidad de sus vidas, representa el fruto del amor. Permite, además, pensar en el futuro»⁷³.

En efecto, «el hijo nace como “don de don”. La unidad en el amor es siempre fecunda y la fecundidad del cuerpo, que se abre en el encuentro sexual a la posibilidad de la procreación, es la señal de la fecundidad espiritual del encuentro nupcial del amor: “dos seres son solo uno, y es cuando son uno que se convierten en tres” (M. Blondel)»⁷⁴. La generación de un hijo no es solo la consecuencia de un acto físico. El hijo nace de la donación no solo física, sino también espiritual de los esposos. Es una auténtica «procreación» responsable que nace de un acto humano de amor interpersonal y se prolonga en la tarea educativa. Si el hombre descubre en la filiación que es un don, un don libre y personal, entonces la paternidad-maternidad consiste en la comunicación de este don a través de la generación y la educación. Los padres están llamados a acompañar la libertad de sus hijos sin tener jamás la pretensión de sustituirla. A través de la tarea educativa los padres sostienen la libertad de los hijos en el camino de la vida, acompañándoles así hasta el cumplimiento de sus personas.

El padre, de hecho, es aquel que da origen al hijo, que lo sostiene continuamente durante el camino de la vida para conducirlo hacia su destino (cumplimiento final). El padre no da lugar al hijo solamente en cuanto origen, sino que lo sostiene continuamente durante el camino de la vida para conducirlo hasta su cumplimiento final. Son los tres grandes factores de la paternidad: origen, camino, destino que se corresponden, a su vez, con los tres grandes niveles de la libertad (deseo, capacidad de elección y adhesión al infinito)⁷⁵. Desde el punto de vista educativo se puede, entonces, afirmar que es auténticamente padre (está en el origen, sostiene en el camino y acompaña hasta su destino la libertad donada del hijo) solamente quien sabe ser hijo (reconoce que su libertad es continuamente originada, sostenida en el camino y acompañada al destino). Solo

72. JUAN PABLO II, *Mensaje de Navidad*, 25-XII-1979.

73. ÍD., *Angelus*, 22-VII-1979.

74. L. MELINA, «La verdad de la sexualidad humana en el designio de Dios: líneas para una “teología del cuerpo”», en J. LAFFITTE, L. MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, cit., 69.

75. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, cit., 127.

el hombre que reconoce al propio padre es capaz de reflejar el misterio de la paternidad originando al otro en su propia libertad; solo la mujer que reconoce el marido/padre es capaz de conducir al hijo, maternalmente, a este reconocimiento.

Es competencia del padre representar, en cuanto origen, el principio de autoridad: la libertad del hijo es reclamada constantemente por la presencia del padre a confrontarse con la realidad y a no cerrarse en sí mismo. La figura del padre, por tanto, contesta radicalmente cualquier tipo de pretensión de autosuficiencia por parte del hijo. El hijo no puede concebirse, por tanto, como creador del propio yo ni como fuente de la realidad. A la madre, en cambio compete comunicar al hijo, a través de una acogida continua e incondicionada, el sentido de la gratuidad que expresa el carácter positivo de la existencia. Corresponde objetivamente a la tarea educativa de la madre prestar asistencia al hijo en el reconocimiento de su dependencia del padre. Los padres suelen ausentarse de sus familias en la actualidad, pero en parte lo hacen porque las madres no siempre dirigen sus hijos hacia ellos⁷⁶. Todo esto, obviamente, no debe ser considerado de manera mecánica, como si la paternidad no implicase gratuidad y la maternidad no poseyese el principio de autoridad. Se trata, más bien, de perspectivas y puntos de partida diferenciados. Estas breves consideraciones nos permiten comprender las trágicas consecuencias a las que conduce el eclipse de la figura del padre y de la madre. Solo una reflexión desencarnada y espiritualista sobre el hombre, que no reconoce el carácter constitutivo del misterio nupcial, puede aceptar que se confundan y anulen los estatus educativos del padre y de la madre. Obviamente, ser padres y madres no significa ser los «dueños» de los propios hijos, sino que significa ser, con ellos y como ellos, hijos del mismo Padre. Uno solo es, en efecto, el Autor de la vida (cfr. Hch 3, 15), de Él dependen tanto los padres como los hijos. Los hijos no son para los padres sino los padres para los hijos (cfr. 2 Co 12, 14)⁷⁷. Los padres han de aprender a gastar la vida, entregarla generosamente hasta el final, para dar vida abundantemente.

En definitiva, la entrega de sí es una realidad existencial, y solo se comprende en su totalidad cuando se vive. De ahí que una auténtica pastoral familiar no puede limitarse a informar sobre las características del amor conyugal, es necesario que acompañe a los novios en el proceso de formación hasta la madurez que las haga capaces del don sincero de

76. Cfr. A. SCOLA, «La dignidad y misión de las mujeres», *Humanitas*, 26 (abril-junio, 2002).

77. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, cit., 52.

sí⁷⁸. Igualmente, la nueva evangelización es inseparable de una educación completa de virtudes. Esto requiere un tiempo suficiente de maduración y, ante todo, una amistad verdadera que permita interiorizar y animar el surgimiento y fortalecimiento de las virtudes⁷⁹. En la vida humana el modo más real de vivir la comunión es la amistad. Ésta representa el correlato objetivo a toda la dimensión interpersonal que se va configurando en todos los dinamismos de la acción del hombre⁸⁰.

5. LA PLENITUD DE LA VOCACIÓN: AMOR Y SANTIDAD

La vocación al amor no es algo externo al amor humano, es el mismo amor el que revela al hombre la grandiosidad de su vocación. De esta manera, la vocación al amor permite superar el extrinsecismo entre fe y razón, 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 sobre la base del don de una primera comunión con Dios Trino en la Iglesia⁸¹. En efecto, 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 personas⁸².

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. 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»⁸³.

78. Cfr. DPF 38. Para el estudio de la vocación al amor como hilo conductor de la pastoral familiar nos remitimos al trabajo de R. ACOSTA PESO, *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, EDICE, Madrid 2007.

79. Cfr. P. J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002.

80. Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona*, cit., 170.

81. Cfr. ÍD., *El corazón de la familia*, cit., 315-316.

82. Cfr. ÍD., *La pregunta por la persona*, cit., 252.

83. J. NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, 8.

La vocación del hombre no es ajena a una llamada más profunda a la comunión con Dios⁸⁴. 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»⁸⁵. 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 enseña que Cristo nos lo entrega por medio de la caridad, que es una amistad con él⁸⁶.

En efecto, el amor de amistad alcanza una plenitud insospechada en Cristo porque realiza la entrega redentora que convierte en amigos a los enemigos. Su mandato «amaos unos a otros como Yo os he amado» (Jn 13, 34) es el mandamiento de un amor recíproco: en Cristo se restaura una especial plenitud del hombre y se ofrece a cada hombre ese amor de comunión que encierra en su corazón:

«No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su Señor; a vosotros os he llamado *amigos*, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15, 15).

En estas palabras de Cristo está, a juicio de Juan Pablo II, la raíz de toda vocación en la Iglesia:

«De esas palabras fluye la linfa que alimenta la vocación, la de los Apóstoles, la de sus sucesores y la de cada hombre, porque el Hijo quiere ser amigo de todos nosotros: por todos ha dado la vida. Estas palabras compendian lo más importante, lo más precioso, lo más sagrado: el amor del Padre y el amor de Cristo por nosotros, su alegría y nuestra alegría, así como también nuestra amistad y nuestra fidelidad, de las que da testimonio el cumplimiento de los mandamientos. Expresan también la meta y el sentido de nuestra vocación, que es “ir y dar fruto, y que nuestro fruto permanezca” (Jn 15, 16)»⁸⁷.

84. Para el análisis de esta cuestión nos remitimos a nuestro trabajo: T. CID, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

85. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona*, cit., 171.

86. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 23, a. 1; J. LARRÚ RAMOS, *La amistad luz de la redención. Estudio en el Comentario al Evangelio de S. Juan de Sto. Tomás de Aquino*, Siquem, Valencia 2002.

87. JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janés, Barcelona 2004, 18.

El Concilio Vaticano II ha recordado que la santidad es la vocación universal de todos los bautizados⁸⁸. Así nos lo recuerda también Juan Pablo II, en la *Carta a las familias*: «Amar es vocación de todos, también de los esposos y de las familias. En efecto, en la Iglesia todos están llamados igualmente a la perfección de la santidad (cfr. Mt 5, 48)»⁸⁹. La llamada universal a la santidad es una vocación eclesial a la comunión de las personas, en el don de sí, y en la acogida del otro. El *Catecismo* la define como una vocación universal y una respuesta al deseo de felicidad. La presenta como la verdad de la persona humana⁹⁰.

La interpretación de nuestra vida desde el amor de Dios es la que sin duda se puede denominar santidad. La santidad, la introducción del hombre en la esfera de lo divino, no destruye su humanidad, sino que la realiza y perfecciona en su supremo nivel de plenitud. Como nos recuerda Benedicto XVI, la clave de la santidad es la amistad con Cristo: «Nada hay más hermoso que haber sido alcanzados, sorprendidos, por el Evangelio, por Cristo. Nada más bello que conocerle y comunicar a los otros la amistad con él»⁹¹. Esta amistad nos conduce a la última dimensión propia del amor: por el mismo hecho de ser amados por Dios, estamos llamados a ser testigos de un amor mayor que nosotros mismos.

En definitiva, la persona llega a la perfección a la que ha sido destinada «desde toda la eternidad», en la medida en la que ama⁹². 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 moralidad⁹³.

88. Cfr. Const. dogm. *Lumen gentium*, cap. 5: «Vocación universal a la santidad» (en adelante LG).

89. GrS 14, que remite a LG 11, 40, 41.

90. Cfr. *Catecismo de la Iglesia católica*, nn. 2012 ss.; L. MELINA, «La llamada a la santidad en el Catecismo de la Iglesia Católica», en ÍD., *Participar en las virtudes de Cristo. Por una renovación de la teología moral a la luz de la Veritatis splendor*, Cristiandad, Madrid 2004, 221-236.

91. BENEDICTO XVI, *Homilía de inauguración del Pontificado* (24.IV.2005).

92. 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; Cfr. J. L. ILLANES MAESTRE, *Mundo y santidad*, Rialp, Madrid 1984, 37-38.

93. Cfr. DPF 19, 29.