

# Educación y persona: un guía para aprender a amar

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ

*Profesora de la Universidad CEU-San Pablo de Madrid*

La verdad, como fuerza viva que se apodera  
de la interioridad del hombre y lo libera  
de la falsa autoafirmación, se llama amor

V. SOLOVIEV

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

T. MORALES

## SUMARIO

1. Un guía para aprender a amar. 2. Educar en la antropología adecuada: la verdad de unos significados. a) Enfoque fenomenológico y ontológico. b) Lenguaje de la persona en acción. 3. El cuerpo, testigo y expresión de la persona. a) El cuerpo, sacramento primordial. b) Libertad corporal y lenguaje simbólico. c) Significado esponsal del cuerpo. 4. La luz de un rostro. a) Una mirada que crea comunión. b) La fragilidad del amor. c) El don de una nueva vida. 5. Educar en el amor. a) Un camino de aprendizaje. b) Una pedagogía del don. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

## 1. UN GUÍA PARA APRENDER A AMAR

Cuando preparamos un viaje a un lugar desconocido, lo primero que solemos hacer es buscar un guía que nos oriente. En cuanto el amor está llamado a crecer y lo hace en relación a otras personas, requiere todo un aprendizaje apasionante, por eso, para *aprender a amar* también necesitamos de un guía experimentado que nos ayude a introducirnos por los difíciles caminos de la intimidad<sup>1</sup>. Lo primero que aprendemos es a elegir un maestro: Cristo es nuestro Maestro en el amor, así lo entendió el beato Juan Pablo II, siendo todavía arzobispo de Cracovia publica un libro sobre el amor humano, titulado *Amor y responsabilidad* (1960)<sup>2</sup>, en él liga el personalismo con la fenomenología, dando una importancia decisiva a la experiencia y su valor personal.

La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, en la que el Cardenal Wojtyla interviene activamente<sup>3</sup>, inspira nuevos modos de comprender la vocación humana en el plan de Dios y su comprensión en relación al matrimonio, tema que se desarrolla en el capítulo primero de su segunda parte. 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, y el segundo a su sentido trinitario que el hombre descubre mediante el don de sí mismo. La conjunción de ambas perspectivas la realiza con el concepto de *vocación*

<sup>1</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA., «Prólogo», en P.J. WADELL, *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*, Palabra, Madrid 2002, 9.

<sup>2</sup> K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008. Un resumen del libro en: F. GUERRERO, *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyla*, Ciudad Nueva, Madrid 2001<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> A. SCOLA, «Gli interventi di Karol Wojtyla al Concilio Ecumenico Vaticano II. Esposizione ed interpretazione teologica», en AA. VV., *Karol Wojtyla, filosofo, poeta, teólogo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, 289-306.

al amor con el que va a sintetizar su comprensión de la llamada de Dios a cada hombre, concepto que presentará de una forma articulada en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, en su número 10. En esta 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: «Dios [...] llamándolo a la existencia por amor, le ha llamado también al mismo tiempo al amor [...]. El amor, es por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano»<sup>4</sup>.

Publica su obra principal, *Persona y acción*<sup>5</sup>, donde desarrolla su peculiar personalismo en la revelación de la persona a sí misma por medio de sus acciones. Es el principio de una reflexión que va a ir profundizando especialmente en el esclarecimiento de la dimensión de la interpersonalidad. Este conocimiento será una luz especial para el matrimonio y la familia, lo desarrolla en una serie de artículos que han sido recogidos en español en el libro *El don del amor*<sup>6</sup>. Elevado al Pontificado romano, convoca su primer Sínodo de obispos (1980)<sup>7</sup> sobre la *Misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo*; lo prepara y continúa mediante una larga serie de *Catequesis sobre el amor humano en el plan divino*, recogidas en el libro titulado *Hombre y mujer lo creó*<sup>8</sup>. Analiza,

<sup>4</sup> JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11; cf. Cf. M.T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación: dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

<sup>5</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.

<sup>6</sup> ID., *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000.

<sup>7</sup> El Sínodo 1980, celebrado en Roma del 26 de septiembre al 25 de octubre, ahonda en el fundamento antropológico del matrimonio y en su teología sacramental. Tiene como tema la *Misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo*, en línea de continuidad con los grandes temas conciliares, y con la encíclica *Humanae vitae*, de Pablo VI, a la que concede valor profético por su fidelidad a la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la transmisión de la vida. Véase: J.L., LARRABE, *El matrimonio cristiano y la familia*, BAC, Madrid 1986<sup>2</sup>, 150 ss.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*,

a lo largo de seis ciclos, las *raíces profundas* de las que brota la temática matrimonial y familiar. El tema no es directamente el matrimonio y la familia sino la reconstrucción de una *antropología adecuada*, y en su contexto una *teología de cuerpo*, una visión integral del hombre, obtenida sobre todo a través de la reflexión sobre la *corporeidad*, el cuerpo humano en toda su verdad, impregnado de toda la realidad de la persona y de su dignidad.

Presenta el valor de significación personal del propio cuerpo dentro de una antropología en la que se unen inseparablemente la diferencia sexual, el amor y la fecundidad<sup>9</sup>. De esta manera, nos presenta la interrelación entre la *experiencia* humana y la *Revelación* divina, que será la luz fundamental para dar contenido a la *vocación al amor*. Por eso la comprensión del hombre se presenta en relación a un *tríptico temporal*: la protohistoria, la historia y la escatología. En el primer ciclo, siguiendo la remisión de Cristo al *principio*, analiza la *primera tabla* del tríptico, a saber, su prehistoria teológica revelada. En el segundo, considera al hombre en la *segunda tabla*: al hombre histórico. En el tercero, a partir de la remisión de Cristo al reino de los cielos, se presenta la *tercera tabla*: la escatología del cuerpo, la configuración del hombre resucitado.

---

Cristiandad, Madrid 2010<sup>2</sup>. Un resumen de las *Catequesis* se contiene en la *Carta a los obispos sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, (31-5-2004); y una aplicación pastoral muy completa nos la dio el mismo Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio* sobre la misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo (22-XI-1981), la Carta a las familias *Gratissimam sane* ((2-II-1994) con motivo del Año internacional de la familia, y la encíclica *Evangelium vitae* sobre el valor inviolable de la vida humana (25-III-1995). Los documentos que desarrollan más largamente esta antropología, en especial lo que corresponde al valor de las relaciones personales, han sido la Carta apostólica *Mulieris dignitatem* ((15-VIII-1988) con motivo del Año Santo Mariano; la Carta a las familias *gratissimam sane* ya citada; y la *Carta a las mujeres* (1995).

<sup>9</sup> Es una concepción que ha desarrollado teológicamente A. SCOLA: *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001.

Mientras que la primera y tercera tabla consideran al hombre antes y después del tiempo, en la segunda se le considera en el presente, en su existencia terrena, ofreciendo así el marco adecuado para comprender al ser humano concreto, su horizonte inicial y final.

En las *Catequesis sobre el amor humano*, el punto de partida es siempre una palabra de Cristo o de la predicación apostólica. La palabra es leída, interpretada y comprendida en cuanto fuente que genera una *antropología adecuada*, construida continuamente a la luz de lo que esa Palabra irradia dentro de la *experiencia esencialmente humana* que cada hombre tiene dentro de sí. 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.

Intenta ayudar al hombre contemporáneo a interpretar la experiencia amorosa, y para ello le ofrece el camino de acudir al *principio*. Pero, ¿de qué principio se trata? Con esta expresión se refiere directamente al *plan de Dios*. Ante el dilema de moral conyugal que le planteaban sus contemporáneos, Jesús responde superando la disyuntiva: «en el *principio* no fue así» (Mt 19, 8)<sup>10</sup>, es decir, remite a una *verdad originaria* que está en el corazón del hombre y que el hombre tiene que descubrir para hacer suya.

1. La remisión al *principio* nos lleva literalmente al Génesis cuando dice (Gen 1,1): «En el *principio* creó Dios los cielos y la tierra».

<sup>10</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, I (5-9-1979), o.c., 61-63.

Se refiere a la *creación* como un *plan divino*. El capítulo primero acaba en la creación del hombre y la mujer como imagen y semejanza de Dios. La *imagen* de Dios en totalidad no es el hombre solo o la mujer sola, sino ambos en cuánto *comunidad* de personas, que está fundamentada en la *libertad* como signo excelso de la imagen divina<sup>11</sup>. Por eso, la referencia a la creación que realiza Jesucristo se apoya en una categoría personal, la *vocación*, que la persona ha de descubrir en su propia identidad unida a ser imagen de Dios.

2. Pero el *principio* se refiere no solo a una dimensión primera de la creación en el tiempo, ya que, al ser la creación un acto libre de Dios, es posible preguntarse por la razón por la que Dios ha decidido crear. El principio es ahora el fin, ya que es él el que determina todo inicio. El principio al que remite Cristo a sus interlocutores es su misma Persona: Él es el verdadero *Principio*. «En el principio era el Verbo» (*Jn 1,1*). Ahora, el principio es Cristo, Él es la imagen perfecta del Padre.
3. Por último, la remisión al *principio* alude al *corazón del hombre*, pues es el principio de los actos humanos<sup>12</sup>. La identidad de la persona está inscrita en su corazón, sin esta realidad quedaría en duda su humanidad y su valor universal para unir a los hombres en un único plan de Dios. Por eso mismo, Cristo en su respuesta indica que es en el corazón del hombre donde se ha de realizar el plan de Dios.

---

<sup>11</sup> Cf. *Gaudium et spes*, n. 17.

<sup>12</sup> Cf. Mc 7, 21-23: «Porque de dentro, del corazón de los hombres salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas esas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre».

Juan Pablo II parte de una confianza básica en el deseo del hombre que en su raíz busca a Dios, y, ésta es la novedad que se realiza en el camino de la experiencia del amor humano en el cual la relación hombre y mujer es el primer referente. De este modo, lo que tantas veces se había visto con sospecha como posibilidad de pecado, ahora se ve como un camino de encuentro con Dios, donde el joven necesita más que una instrucción en una serie de normas, una auténtica educación en el sentido genuino del amor que da sentido a estas normas que se comprenden a la luz del amor verdadero<sup>13</sup>.

Como intentaremos mostrar, con la expresión “antropología adecuada” Juan Pablo II quiere señalar la importancia de un marco de comprensión por el cual el amor sponsal está desde el principio inserto en los planes de Dios y es un camino específico por que el hombre es capaz de reconocer el lenguaje de Dios en su propia vida, porque se trata del lenguaje del amor verdadero. Tal antropología está asentada en la visión de la vida como un don de amor por un Padre creador, que nos ofrece un amor divino que purifica el amor humano y lo hace capaz de amor verdaderamente.

## 2. EDUCAR EN LA ANTROPOLOGÍA ADECUADA: LA VERDAD DE UNOS SIGNIFICADOS

Juan Pablo II procede a la determinación de las *experiencias originarias* cuya variedad va desgranando en una lectura antropológica de los relatos del Génesis, en los cuales *la imagen de Dios* se relaciona con la *corporeidad* y la llamada a formar una *comunidad de personas*. Se trata

<sup>13</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Prólogo», en N. GONZÁLEZ RICO, T. MARTÍN NAVARRO et. al., *Aprendamos a amar. Proyecto de educación afectiva y sexual*, 3 vols., Encuentro, Madrid 2007, 19-25.

de realidades que afectan radicalmente a cada persona: la soledad, el encuentro, la comunión, la concupiscencia, el pudor, la fecundidad<sup>14</sup>. En capítulo primero del Génesis se narra que el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios». En esta definición entra ya la corporeidad, desde el punto de vista de la dualidad sexual —«varón y mujer lo creó»— y de la procreación «creced y multiplicaos». Pero es sobre todo en el segundo donde descubrimos el significado de las experiencias originarias.

El concepto de «experiencia humana» o «vivencia humana» quiere indicar un hecho primario en la vida de las personas, el hecho de que la realidad impacta al sujeto. Son experiencias que conllevan una complejidad de fenómenos diversos en los que intervienen distintas dimensiones del hombre: sus sentidos, su afecto, su inteligencia, su voluntad, su historia. En ellas se experimenta la realidad en cuanto nos toca, nos impacta, nos transforma en cierta manera, y en cuanto, sobre todo, nos llama a *interpretar* su *sentido*: el sentido de la belleza, de la amistad, del amor. En toda experiencia existe una dimensión elemental que configura la interpretación y la condiciona radicalmente, porque hace posible la intuición de la relación de tal experiencia con la plenitud que encierra, mostrando así su significado humano; se le puede llamar *experiencia originaria*, y en ella se encuentra germinalmente la posibilidad y las líneas a seguir de toda interpretación.

Interpretar las experiencias quiere decir situarlas dentro de un *marco global de sentido* en el que aparezca un principio de unidad. Sin embargo, ese marco global no es algo que se posea con anterioridad, sino que

<sup>14</sup> Cf. J.M. GRANADOS TEMES, «Índice de conceptos fundamentales», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 699-744; A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005.

se va fijando paulatinamente a raíz de las mismas experiencias que se van adquiriendo con el madurar de la persona. Por tanto, no se trata de proyectar en la experiencia un significado, sino de descubrir el *sentido* que las *experiencias originarias* esconden. Para ello, han de enmarcarse bajo la perspectiva del amor humano.

Las *experiencias originarias* conforman al sujeto personal en el despertar a su conciencia de ser persona y, además, permiten determinar la estructura básica de las relaciones personales y la importancia de las mismas en el desarrollo de la persona en cuanto tal. Un primer tipo de *experiencias originarias* se podría denominar *experiencias antropológicas*, son aquellas que se dirigen más directamente a las dimensiones de autocomprensión del hombre en su relación con el mundo, con los demás y con Dios: la soledad originaria, unidad originaria hombre-mujer, la comunión de personas.

El segundo tipo de *experiencias originarias* está constituido por las *experiencias morales*, porque tienen que ver con la autorrealización del hombre por medio de sus acciones. Son las experiencias de la comunión, la inocencia, el pecado, la concupiscencia, el pudor, la promesa. La llamada a *la comunión* es también una tarea para el hombre, en especial, por el don del cuerpo, que es el horizonte de todo el relato y marca el sentido de las otras experiencias<sup>15</sup>.

La *inocencia* aparece en el relato como una nostalgia de algo perdido pero que es necesario considerar como un anhelo fundamental de integridad, una plenitud de vida con un valor excelente<sup>16</sup>. Contra la inocencia, como su destrucción, aparece la experiencia del *pecado* que es un dato incuestionable pero que el hombre debe saber comprender en profundidad para poder entender cómo vivir su relación con Dios. Del

<sup>15</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 134-137.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 110-114.

pecado surge la *concupiscencia* que, por un lado revela una dimensión de vulnerabilidad propia de la misma existencia del hombre; pero que, por otro, tiene que ver con un deseo de dominio de la otra persona que rompe la comunión y hace que el hombre y la mujer se escondan el uno del otro (Gen 3, 7-8).

A este propósito, es importante ver la relación existencial que se da entre las experiencias de inocencia-pecado y la de concupiscencia-pudor<sup>17</sup>. La precedencia conceptual de la inocencia sobre el pecado, se invierte en la anterioridad de la concupiscencia sobre el pudor. El pudor puede ser interpretado como el deseo de recuperar una inocencia perdida, un deseo más allá de la capacidad humana, pero que confía en la acción de Dios. En la experiencia del pudor se vincula la *intimidad* del hombre con el *lenguaje del cuerpo*. Nos muestra que la sexualidad forma parte de la intimidad del hombre y por eso tiene un valor moral por sí misma.

La comunicabilidad de estas experiencias 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. De este lenguaje que tiene como expresión paradigmática llegar a «ser una carne» se desprende la verdad moral del acto conyugal con la inseparabilidad de los significados unitivo y procreativo. Se corrobora así la afirmación central de la *Humanae vitae* desde una perspectiva personalista.

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

<sup>17</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 34.

persona humana. Es en la familia donde se originan estas experiencias y encuentran el campo propicio de desarrollo por la importancia de las relaciones personales de paternidad/filiación y fraternidad, que exigen honra y amor, y capacitan a la persona para descubrir el sentido de la vida que se nos revela en la vocación al amor.

### 2.1. Enfoque fenomenológico y ontológico

Juan Pablo II combina de forma armónica y sintética dos modos de análisis, por un lado, se refiere a la experiencia, por otro, la ve desde la misma Revelación<sup>18</sup>. Además de esta dimensión iluminadora de la Revelación, se aprecia otra dimensión suya, y es que la misma Revelación implica una experiencia, un acontecimiento revelador, esto es, un contacto con la realidad de Dios que nos comunica algo. No se trata de proyectar un significado sobre la experiencia sino de descubrir su *sentido*, para ello, se han de enmarcar bajo la perspectiva del amor humano, pues es el que sirve de punto de unión de todas las dimensiones del hombre. El sentido humano de estas experiencias queda iluminado en una forma nueva cuando se ven a la luz de la Revelación.

Da una importancia decisiva al análisis de la experiencia y su valor concreto y universal, para ello se sirve del método fenomenológico. Este método aparece, en primer lugar, como una vuelta hacia el objeto, contra el subjetivismo de la filosofía moderna. El descubrimiento de la

---

<sup>18</sup> Cf. L. CICCONE, *Uomo – Donna. L'amore umano nel piano divino. La grande Catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II*, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1986; J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005, 33-37; L. MELINA, *Por una cultura de la familia: el lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009; J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Publicaciones Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2006, 242-252; 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* (31-5-2004) 5-12.

intencionalidad es el descubrimiento de la tensión de la conciencia hacia el objeto. La forma intencional connota no el objeto real (la forma o esencia) sino el objeto tal como se construye en la tensión intencional del sujeto. La verdad obtenida por las experiencias originarias es, pues, presencia intencional de lo otro, de los otros y de uno mismo. Poseen un significado fundante, en cuanto contienen las primeras y más básicas autocomprensiones del hombre. Se parte de la experiencia elemental como fundamento del conocimiento del hombre, posibilitada por la consideración del yo en acción: «La acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona [...] Experimentamos al hombre en cuanto persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones»<sup>19</sup>.

Es en su experiencia donde la persona percibe su propia identidad, lo esencial del *humanum*, que incluye lo absoluto y lo relativo en el hombre. Es así como el hombre se descubre como sujeto de sus acciones. Por tanto, bajo la categoría elemental de la *experiencia*, no reducida de modo arbitrario al puro conocimiento sensible, se recogen los resultados fenomenológicos y ontológicos del yo en acción. Karol Wojtyła ve en la concepción tomista del *actus humanus* el acto que compromete la inteligencia y la libertad de la persona, la respuesta a la búsqueda del elemento irreductible del hombre. Al *actus humanus* (acto humano), se contraponen el *actus hominis* (acto del hombre), el acto que no implica ni la inteligencia ni la voluntad, y, por consiguiente, aunque se realice por un hombre, no compromete su responsabilidad moral<sup>20</sup>.

Así pues, el sujeto se revela como persona en la acción y es

<sup>19</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011, 42.

<sup>20</sup> Analiza la distinción entre «actos del hombre» y «actos humanos»: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 1, a. 1, c. Véase: J.J. PÉREZ-SOBA, «Acto moral», en *Diccionario de Bioética* (C. SIMÓN VÁZQUEZ, Dir.), Monte Carmelo, Madrid 2006, 49-50; cf. L. MELINA- J. NORIEGA- J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 138.

precisamente mediante la acción como se construye a sí mismo. Afirma K. Wojtyła: «El hombre vive interiormente el propio acto como acción, de la cual él es autor subjetivo, y esta acción es también expresión profunda y revelación de aquello que compone su propio yo»; por eso, la acción «no es simplemente expresión de las facultades espirituales del hombre (*actus humanus*): es también realización del sujeto personal, único e irrepetible (*actus personae*)»<sup>21</sup>. En esa verdad de la persona, única y original que se expresa en la acción, la libertad está incluida como uno de sus 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<sup>22</sup>. Es, pues, característico de la acción el hecho de tener un valor moral. El amor es, por tanto, una acción, un *actus personae*.

Descubrimos entonces a la persona como sujeto que causa la acción. Por tanto, al hablar de *antropología adecuada* hay que interpretarla como sinónimo de *visión integral del hombre*, aquella que «busca comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano» (Catequesis 13). Antropología adecuada significa antropología integral. La antropología adecuada comprende e interpreta al hombre en lo que es esencialmente humano, captando los significados permanentes de la existencia humana mediante la experiencia de aquello en lo que se expresa la persona humana poniendo en acto el principio de reducción (Catequesis 25)<sup>23</sup>. En esta perspectiva integral es afirmada, al mismo

<sup>21</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 59-61; 131-132.

<sup>22</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Persona, amor, y moral», en *Cuadernos de Pensamiento 16*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, 349.

<sup>23</sup> Cf. C. CAFFARRA, «Introducción general», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 24.

tiempo, la naturaleza dramática del hombre según la antropología adecuada<sup>24</sup>.

## 2.2. Lenguaje de la persona en acción

La reflexión teológica de las *Catequesis sobre el amor humano* plantea toda una *antropología adecuada*, el modo como la persona se comprende a sí misma en Cristo. Una antropología que no es ni deductiva ni descriptiva sino *dramática*<sup>25</sup>, en la que la libertad está incluida desde el principio. El dramatismo consiste en la necesidad de construir una *historia* por medio de la libertad. Es en su experiencia donde la persona percibe su propia identidad, lo esencial del *humanum*, que incluye lo absoluto y lo relativo en el hombre. Es así como el hombre se descubre como sujeto de sus acciones. El lenguaje de la persona en acción dice que el hombre siempre está situado históricamente. En la historia la experiencia elemental del hombre llega a ser descifrable, y lo es en cuanto llamada dirigida a la libertad finita por parte del misterio trascendente. Una *llamada* dirigida a la libertad finita por parte del misterio trascendente. El misterio genera la persona en su naturaleza constitutiva (*corpore et anima unus*) constituyéndola en el dinamismo yo-tú a partir de las relaciones familiares (*hombre-mujer*), que la abren a pertenecer a un *nosotros* (*individuo-comunidad*).

El lenguaje elemental que constituye el *logos* de la experiencia humana es sintetizado por A. Scola en tres términos decisivos<sup>26</sup>. En

<sup>24</sup> Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*, o.c., 3-27.

<sup>25</sup> El concepto de antropología *dramática* lo desarrolla H. U. VON BALTHASAR: «No podemos preguntar al hombre sobre su esencia más que en la realización de su existencia dramática. No existe otra antropología que la *dramática*», *Teodramática* (t. 2, Encuentro, Madrid 1992, 311).

<sup>26</sup> Cf. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental. La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005, 32-42.

primer lugar, la *afirmación de la persona* dentro de la experiencia elemental, utilizando el lenguaje del cuerpo como expresión de la unitotalidad de la persona individual. Precisamente el cuerpo, en cuanto sacramento de toda la persona, revela su irreductibilidad última y radical. En segundo lugar, la persona se desvela como constituida originariamente por y destinada a la *communio personarum*. Se anuncia la segunda palabra con la que se expresa el lenguaje de la experiencia elemental: el *hombre-mujer*<sup>27</sup>.

En el carácter insuperable de la *diferencia sexual* que orienta al don recíproco de sí (al amor), que, siendo el hombre «uno» en alma y cuerpo, tiende a generar la vida, se evidencia de modo experimental la *diferencia ontológica* en la que cada uno de nosotros está constituido: «Esta *diferencia* consiste, en última instancia, en la cotidiana presencia del Misterio en cada acto de nuestra libertad invitándola a ir al encuentro del otro para cumplirse»<sup>28</sup>. En tercer lugar, considerando con atención el hombre-mujer anticipa también el tercer vocablo decisivo del lenguaje de la experiencia elemental: la relación *persona-comunidad*. En efecto, el hombre-mujer constituye la forma más elemental de *societas* precisamente porque es el lugar eminente de la libertad. La verdad del hombre es que éste es creado, caído, redimido, y llamado a la gloria; una verdad que implica un llamamiento a la libertad de la persona misma.

### 3. EL CUERPO, TESTIGO Y EXPRESIÓN DE LA PERSONA

#### 3.1. El cuerpo sacramento primordial

Juan Pablo II indaga sobre el hombre en cuanto «uno en cuerpo

<sup>27</sup> Cf. Id., *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 31-88.

<sup>28</sup> Cf. ID., *La experiencia humana elemental*, o.c., 36.

y alma» (GS 14) partiendo de la afirmación de que el cuerpo es *sacramento* de toda la persona: «El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto cuerpo, mediante su visible masculinidad y feminidad. El cuerpo, en efecto, y solamente él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir en la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo»<sup>29</sup>. La mujer amada es la “realidad” respecto a cualquier otra belleza de mujer, pero también no es otra cosa, en el fondo, que un signo que apunta a otro sitio: el Amor infinito y absoluto. El amor es un signo, es decir, sacramento. Precisamente el cuerpo, en cuanto sacramento de toda la persona, revela su irreductibilidad última y radical: la trascendencia de la persona, y la Trascendencia divina.

Así, el misterio de cuerpo es la vía elegida por Dios, a través de la cual la creación entera manifiesta su sustancia de don y su tendencia al don. Es decir, es a través del cuerpo humano como el valor del don impreso en la creación adquiere conciencia y dignidad personales. Esto es verdadero contemplando al hombre singular en cuanto ser espiritual/corpóreo, pero se hace todavía más evidente observando el cuerpo humano en cuanto sexuado (masculino/femenino) dado que la misma conformación sexual expresa la necesidad de donarse y de ser acogido. El cuerpo manifiesta el yo interior, y se plasma según la voluntad de manifestarse del yo interior. A su vez, también el cuerpo va plasmando lentamente el espíritu.

El cuerpo tiene un lenguaje propio, es el lenguaje del amor. El cuerpo habla para decir que el hombre no es un ser aislado, que recibe su identidad en el encuentro y relación con los otros. Podemos considerar

<sup>29</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 144.

el cuerpo según tres coordenadas<sup>30</sup>. En primer lugar, el *cuerpo* tiene un *sentido filial*, porque representa la relación del hombre con su Creador y Padre. En segundo lugar, el cuerpo tiene un significado *nupcial*, unitivo que se ordena a la unión de los esposos, en él se manifiesta el amor entre el hombre y la mujer en su ser masculino y femenino. Expresa la vocación del ser humano a convertirse en esposo. En tercer lugar, tiene un *significado procreativo*, porque la unión de los esposos se abre al don de la vida. Estas tres dimensiones son inseparables, pues en su unidad constituyen el dinamismo del amor.

El hombre y la mujer pueden amarse de verdad solo si van más allá de sí en un don mutuo (significado unitivo); este don es posible porque los esposos enraízan su amor en el Creador común, fuente del amor y de la vida (significado filial); de este modo, una vez que el amor esponsal está en conexión con la fuente del amor, puede dar un fruto que va más allá de ambos cónyuges (significado procreativo).

Por tanto, la vocación y el destino de la persona humana –llamada a ser hijo, esposo y padre– está inscrita en su cuerpo<sup>31</sup>. El cuerpo hace visible y eficaz el proyecto de comunión. 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 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>30</sup> Cf. J. GRANADOS, C.A. ANDERSON, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 156.

<sup>31</sup> M.T. CID VÁZQUEZ, «Etapas existenciales de la vocación al amor», en E. MOLINA, T. TRIGO (eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento*, EUNSA, Pamplona 2011, 89-114.

### 3.2. Libertad corporal y lenguaje simbólico

El hombre expresa muchas cosas sin palabras, con su postura y gestos. El cuerpo tiene un lenguaje que revela al hombre el sentido de su vida, si no lo tiene en cuenta no puede entender su camino por el mundo. ¿Qué es lo que el cuerpo dice cuando uno está atento a su lenguaje? Solo el cuerpo vivo tiene *interioridad*, puede sentir íntimamente el mundo. Se llega así a la primera palabra que nos dice el lenguaje del cuerpo, si uno está atento a él. El cuerpo es, por un lado, la forma en que participo en el mundo, pero por otro lado, el cuerpo es también parte de mi propia identidad. Gracias al cuerpo el hombre está inmerso en la realidad.

El cuerpo es mucho más que un instrumento o una posesión, podríamos compararlo con una casa que habitamos, no la casa como edificio sino en la casa como el hogar, como el sitio donde cada uno es él mismo. En el hogar se está a gusto porque la persona se sabe aceptada, acogida. Y por eso el hogar la hace capaz también de recibir a otros. Y así la persona que tiene un hogar lo lleva consigo adonde quiera que vaya, porque ese hogar forma parte de su propio ser.

Podemos entender el cuerpo como el primer hogar. En su cuerpo el hombre experimenta cómo el mundo lo recibe y acoge. Tener un cuerpo es estar presente a los hombres y abierto a ellos, capaz de sentirse acogido y de acoger a otros en la propia intimidad. Alguien ha dicho que el hombre moderno es un hombre sin hogar, aunque acaso viva en apartamentos de lujo<sup>32</sup>. Esto coincide con una dificultad para entender el sentido de su cuerpo, que es mirado como un mero objeto del que podemos extraer placer y podemos transformar a nuestro capricho. Y es que solo el que acepta su cuerpo como parte de sí mismo, puede sentirse a gusto en el mundo.

<sup>32</sup> Cf. J. GRANADOS, C.A. ANDERSON, *Llamados al amor*, o.c., 16.

Esta falta de hogar se encuentra en la raíz de la crisis ecológica que sufre nuestro mundo<sup>33</sup>. De hecho la palabra “ecología” viene de otra griega que significa “casa”. El hombre ha dejado de mirar el mundo como a un hogar y lo ha querido transformar en una gran fábrica de producción. El hombre necesita escuchar de nuevo el lenguaje del cuerpo, primer hogar del hombre. El cuerpo nos revela, si sabemos escucharlo, que estamos en el mundo como en un hogar. Esto implica también que nuestra vida está abierta a los otros hombres.

*La libertad humana* es una libertad que surge *vinculada al cuerpo*<sup>34</sup>; y el cuerpo, en cuanto personal, es expresión de libertad. Toda pretendida “libertad pura”, entendida a modo de una “libertad fundamental” en la que no entre el cuerpo, o que sea consecuencia de una pretendida “conciencia fundamental” separada de la corporeidad; nos conducirá a una comprensión falsa de la libertad<sup>35</sup>. La verdad que la corporeidad manifiesta en la acción del hombre consiste fundamentalmente en la inseparabilidad de la libertad de las *tendencias naturales* que le son características<sup>36</sup>. Una de estas tendencias básicas es la sexualidad, que en el hombre es portadora de unos significados propios<sup>37</sup>.

El cuerpo no es un simple límite de la libertad, una cárcel del alma, sino el medio de apertura de la persona, y un medio necesario para el libre despertar del amor en el encuentro con el otro. Es aquí donde se

<sup>33</sup> Cf. G.K. CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, Ciudadela Libros, Madrid 2006.

<sup>34</sup> Se percibe ya en la morfología del cuerpo mucho más inespecializado que el del resto de los animales, por su posición erecta, deja libres las manos y la cabeza: J.V. ARREGUI –J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1993<sup>3</sup>, 72-75.

<sup>35</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011, 163 ss.

<sup>36</sup> Cf. L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 309-310.

<sup>37</sup> Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. XXIX, o.c., 198-200.

puede entender el sentido del *lenguaje del cuerpo*<sup>38</sup> que consiste en la expresión de la persona por la mediación corporal al establecer una relación en la cual la verdad de la vida personal está en juego<sup>39</sup>. La libertad corpórea en su mismo despliegue dinámico incluye siempre una referencia simbólica propia del amor que la suscita y sostiene<sup>40</sup>. Es más, la sexualidad, que es el elemento distintivo del amor esponsal, tal como la experimenta el hombre, acentúa todavía más este lenguaje simbólico, pues lo requiere como uno de sus elementos imprescindibles. Lo incluye en su experiencia básica en cuanto la sexualidad es algo que promete mucho más de lo que da<sup>41</sup>. Por esto mismo, remite a una realidad que no contiene en sí misma, pero que sugiere con tal fuerza, que puede llegar a confundirse con ella y pretender sustituirla.

El simbolismo trasciende siempre la realización concreta de las acciones, al mismo tiempo que descubre el porqué de las mismas; para ello, remite a algunos puntos fundamentales y permanentes que pertenecen a la experiencia humana que actúan como marcos de sentido y apuntan a una cierta totalidad en donde se percibe lo *humanum* en cuanto tal<sup>42</sup>. El símbolo se inserta en la llamada al hombre a construir una historia de amor. Es en la propia historia, donde los significados amorosos alcanzan su pleno valor personal. El sentido hacia el que apunta el símbolo aporta un marco de referencia que debe ser interpretado y, en el caso del amor, es precisamente en la acción donde esto se realiza. Por eso, no se puede reducir la experiencia del amor a la categoría de ser un mero símbolo,

<sup>38</sup> Cf. L. MELINA, *Por una cultura de la familia: el lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009, 85-103.

<sup>39</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, o.c., 166.

<sup>40</sup> Cf. G. ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Città Nuova, Roma 1991.

<sup>41</sup> Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, 9.

<sup>42</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, o.c., 199.

pues incluye en sí una fuerza de realización que supera a aquel<sup>43</sup>. La imprescindible referencia simbólica contenida en la sexualidad, está unida a la necesidad de construir una historia de amor en la que se hagan realidad los significados apuntados. De hecho, el fin escondido en todos los simbolismos sexuales se centra en último término en *una unión*; pero, al tratar de concretar el modo de unión que se establece con la sexualidad, surgen las divergencias simbólicas más grandes: fusión corporal, disolución espiritual, transformación ideal, etc.

En esta cuestión, la revelación cristiana, en cuanto es ante todo la revelación de una historia, ofrece una luz importantísima, en ella el simbolismo sexual no se separa de la experiencia fundamental del amor y de la libertad en la dramática contenida en la expresión: "serán los dos una sola carne" (cfr. *Gn 2,24*). La unión no niega nunca la alteridad, la personalidad de cada uno de los amantes se ve afectada por la unión amorosa, pero nunca desaparece. Ningún simbolismo la puede poner en cuestión. La irreductibilidad de la persona es la confirmación del amor como "*unidad en la diferencia*"<sup>44</sup>. Con ello, se rechazan todas las interpretaciones simbólicas que acentúan el sentido de  *fusión* y que acaban siempre en un planteamiento de aniquilación y de muerte.

La dualidad de sujetos incluida en la diferencia sexual y que desde una absolutización de la misma se presenta como infranqueable, solo podría ser vencida cruzando el umbral de la muerte. En cambio, si se apunta a esta dualidad de la que surge el amor esponsal como la llamada personal a construir una comunión permanente, la dualidad deja de considerarse como una limitación del amor pleno, para comprenderse como una fuerza interior del mismo. Así, «el simbolismo sexual debe cuidar

---

<sup>43</sup> *Ib.*, 202.

<sup>44</sup> O identidad y diferencia de la que habla A. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre y mujer*, Encuentro, Madrid 1989.

en todo momento no perder su capacidad de ser constructor de una historia de amor, que no le falte el contacto con una libertad empeñada en un fin personal. El amor trasciende el símbolo cuando sabe reconocer el valor *singular* de la persona en su valor irremplazable. Solo así se descubre cómo el amor no es un simple impulso, sino que se encuadra en la aceptación libre de una persona, fruto de un acto de amor de Dios»<sup>45</sup>.

### 3.3. Significado esponsal del cuerpo

El análisis de las experiencias originarias nos ha permitido llegar a la comprensión de lo que es esencial e irreductiblemente humano en el hombre, está expresado por el significado esponsal del cuerpo humano, el cual ofrece un nuevo criterio de interpretación de la corporeidad humana, que Juan Pablo II denomina hermenéutica del don. La hermenéutica del don nos permite captar el significado más profundo de la unión entre el hombre y la mujer: la comunión de las personas humanas, hombre y mujer, es el reflejo de la comunión intratrinitaria de las Personas divinas. El cuerpo se convierte en sacramento primordial, manifestación visible de una realidad invisible.

Masculinidad y feminidad son como dos encarnaciones de lo que significa ser hombre, y ambas se dan en una relación constitutiva. La visión que el varón y la mujer tienen de sí mismos es la que les conduce, a través de su corporeidad, a la percepción de su propia persona como don o regalo para el otro: «El cuerpo, que expresa la feminidad “para” la masculinidad y viceversa, la masculinidad “para” la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia humana. Esto es, el cuerpo es testigo de la creación como un don fundamental y, por

<sup>45</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, o.c., 204.

tanto, testigo del Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar. La masculinidad-feminidad -es decir, el sexo- es el signo originario de una donación que lleva al hombre, varón y hembra, a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de modo originario. Éste es el significado con el que sexo entra en la teología del cuerpo»<sup>46</sup>.

El significado esponsal del cuerpo consiste en la capacidad de expresar el amor: precisamente este amor en el que el hombre-persona se convierte en don y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir. A la luz del principio, la masculinidad y la feminidad eran el signo del significado esponsal de la corporeidad-personalidad del hombre. El significado esponsal del cuerpo consiste en la capacidad de expresar el amor: precisamente este amor en el que el hombre-persona se convierte en don y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir. A la luz del final, el significado esponsal indica la vocación a la comunión, pero no ya como vocación necesariamente expresada en la vida matrimonial. El significado esponsal del cuerpo pertenece, pues, a los significados inmutables que constituyen el *integrum humanum*.

¿Cuál es el significado último de la persona humana en cuanto sexualmente diferenciada? El acto creador, considerado en su íntima esencia, es un acto de amor. En el hombre se expresa toda la verdad de la creación como acto de Amor. Descubrimos la razón última de la creación de la humanidad como pareja varón-mujer. En su comunión interpersonal, orientada intrínsecamente a la vida, se expresa, dentro del universo creado, la íntima naturaleza del Acto creador: se manifiesta la Gloria de Dios.

La persona humana, como criatura de Dios, deseada por Dios por amor, es donada a sí misma y, al mismo tiempo, llamada al don de sí. Esta vocación al don sincero de sí implica a la persona en su totalidad:

---

<sup>46</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 121.

cuerpo y alma. De esta verdad originaria se da testimonio en el cuerpo y allí se manifiesta. Mediante el cuerpo, la comunión interpersonal del varón con la mujer posee una primordial sacramentalidad en el orden de la creación. Ésta, gracias a su visibilidad, constituye el signo originario del Amor creador de Dios.

La fenomenología hermenéutica ha puesto de relieve el carácter *simbólico* del cuerpo vivido. Mediante el lenguaje de los instintos, de las emociones y de la afectividad, el cuerpo expresa significados que la conciencia está llamada a reconocer y a vivir a nivel propiamente personal. El lenguaje es obra del hombre, pero no arbitraria. Parte de un dato previo que implica significados espontáneos, naturalmente dados, que como reglas estructurales de la comunicación, están enraizadas en la corporeidad. La libertad de la persona es una libertad encarnada, está llamada a comunicarse sobre la base de los significados objetivos de la corporeidad, que no crea arbitrariamente sino que encuentra ya dados, y que reconoce y plasma para poder expresar a la persona.

Una donación alcanza su perfección solo cuando el destinatario es consciente de la misma. Un universo creado del que estuviera ausente el espíritu, que es el único que posee la consciencia, sería un universo que no sabría que es un don del Amor creador de Dios. Descubrimos la razón última de la creación de la humanidad como pareja varón-mujer. En su comunión interpersonal, orientada intrínsecamente a la vida, se expresa, dentro del universo creado, la íntima naturaleza del acto creador de Dios, constituye un signo originario del amor creador de Dios.

#### 4. LA LUZ DE UN ROSTRO

«Esta vez sí que es hueso de mis huesos 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 mujer<sup>47</sup>. La alegría del encuentro hace salir de su mutismo al primer Adán, que ante los otros objetos que tiene presentes, el campo para cultivar y los animales para dominar, solo obtiene ese sueño espiritual de la tristeza de encontrarse solo. Ese «adam» que ponía nombre a todos los animales (Gn 2, 19-20) en señal de dominio solo puede conocer su nombre en el *encuentro* con otra persona. El encuentro nos revela, pues, una identidad en una diferencia. Por una parte, la diferencia sexual nos revela sobre todo el *límite* y la dependencia constitutiva de toda persona. Todo ser humano realiza sólo en parte la humanidad y siempre tiene ante sí la otra versión diferente y, en cierto modo, inaccesible. En su carne experimenta entonces un límite, un vacío. Por otra parte, ante la persona del otro sexo, el hombre descubre con estupor que la diferencia es también un *bien*: es una promesa de plenitud a través de la relación.

La clave del relato de este encuentro es el de una *nueva creación*. El hombre no solo es creado, sino que se recrea en el descubrimiento de la mujer. 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. Nos indica uno de los rasgos más relevantes de la experiencia amorosa: esta aparece a la conciencia humana como un *despertar*. Este despertar está unido a la *claridad de un rostro* que habla por sí mismo y tiene su propia luz.

La luz del amor que nos permite descubrir el camino hacia la plenitud. Después de crear a la mujer, dice el texto bíblico que Dios «la conduce hasta el hombre»: la mujer es donada por Dios al hombre. La palabra bíblica «la conduce» connota significados muy profundos<sup>48</sup>. Una

<sup>47</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 195 y ss.

<sup>48</sup> Cf. M.T. CID VÁZQUEZ, «Humanizar la sociedad. El carisma de la mujer», *Cuadernos de pensamiento 17*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, 229-243.

persona no puede ser donada como se dona una cosa. Ella debe consentir en 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 vocación<sup>49</sup>. 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 trinitaria<sup>50</sup>.

El encuentro entre hombre y mujer se constituye en la *unidad en la diferencia*, a través del don sincero de sí, en el cual cada uno es acogido «por sí mismo». 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.

#### 4.1. Una mirada que crea comunión

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 de los dos», por la que todo su ser se entiende en referencia al otro. Vive una experiencia amorosa con propios significados: una *presencia* anterior a la conciencia, que indica el ser como un hacerse presente; un *reconocimiento* de la otra persona, en el *encuentro personal* que impone el nombre; y una entrega amorosa en el don de sí que deja «padre y madre» para llegar a ser «una sola *carne*» (Gn 2, 24). Es el comienzo real de una *historia de amor* que hasta entonces estaba escondida.

<sup>49</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 261.

<sup>50</sup> Cf. D. TETTAMANZI, *El poderoso ha hecho obras grandes por mí. Comentario y texto de la carta apostólica Mulieris dignitatem*, Edicep, Valencia 1992, 207.

Cuando la persona se encuentra con un *tú* que la atrae, el enamoramiento comienza en ese mismo momento de sorpresa y admiración y es reconocible ya en la mirada. Tal transformación, que aflora de inmediato en la mirada, invade la totalidad de la persona: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban el uno del otro» (Gn 2, 25). El hombre y la mujer se veían en su desnudez, esa *mirada* era ciertamente algo muy profundo: una mirada que logra alcanzar al otro como *persona* y conlleva además un movimiento de la voluntad mediante el cual el otro es amado por sí mismo.

La desnudez originaria consiste en aquella simplicidad y plenitud de visión en la que la comprensión del significado del cuerpo nace casi en el corazón mismo de la comunión. La conciencia o visión interior que el hombre tiene de sí mismo como sujeto (significado de la soledad originaria), llamado a entrar en la comunión interpersonal (significado de la unidad originaria hombre-mujer) implica también la visión del otro, en la paz total de una mirada sobre la persona: «una mirada que crea comunión. Se comprende, por tanto, que éste es el tema clave. Es en y mediante este verse, como el hombre y la mujer se comunican desde dentro de sí mismos, justo a través de su ser masculino-femenino, haciéndose don el uno para el otro»<sup>51</sup>.

Se trata de una mirada que es capaz de penetrar el *misterio* que encierra la *corporeidad*, sin avergonzarse, precisamente porque se centra en su significado esponsal, esto es, de referencia a la comunión entre ambos. En la reacción de su cuerpo ante la presencia de la mujer, Adán descubre en qué manera su cuerpo es propio, es «su cuerpo». Se trata de una reacción ante un cuerpo *sexuado*, por lo que implica una intencionalidad concreta de comunión que no se había dado anteriormente con los

<sup>51</sup> Cf. C. CAFFARRA, «Introducción general», en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 33.

demás seres creados. En esta reacción ambos descubren en qué manera tienden con todo su ser, alma y cuerpo, el uno hacia el otro.

Así, en el cruce de miradas de Adán y Eva es como ambos pudieron descubrir su *intimidad*, que antes aparecía velada. La intimidad contiene una dimensión interpersonal intrínseca: en la soledad no se descubre lo que es la intimidad. La intimidad hace referencia a la propia interioridad y subjetividad de la persona en cuanto se hace consciente de la realidad que le impacta y reclama una respuesta. La intimidad implica, por tanto, una autoconciencia de sí mismo, un «estar presente a sí mismo» como sujeto que es llamado a tomar una postura ante tal situación. Por eso, la intimidad no puede interpretarse como algo que se posee con anterioridad e independencia del encuentro con la realidad y, especialmente, del encuentro con las personas.

«Un corazón que ve»<sup>52</sup> solo puede alcanzarse con la purificación del amor que, en el caso de la sexualidad, no es sino la virtud de la *castidad*. Es ella la que expresa el modo como el hombre llega a integrar todos los afectos para dirigirlos a un amor más grande que responda a la plenitud humana. La castidad es vivir en el orden del corazón<sup>53</sup>. Ese orden nos permite el desarrollo de las manifestaciones afectivas en el significado propio de ellas, es decir, realiza el significado esponsal del cuerpo y de ese modo expresa la libertad del don. Por eso, «en cuanto tal, no significa en modo alguno, represión del instinto o del afecto por la continencia o ausencia de relaciones sexuales y afectivas. Se trata más bien de ordenar, integrar los dinamismos instintivos y afectivos en el amor a la persona»<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> BENEDICTO XVI, encíclica *Deus caritas est*, 31.

<sup>53</sup> Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid 2005.

<sup>54</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Inst. past. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, n. 55.

La luz que se encuentra en la experiencia del amor, no es sino el motivo primero que permite al hombre construir sus acciones y explica el valor moral de las mismas. Es lo propio del conocimiento afectivo que se puede considerar como lo propio de la «luz del amor»<sup>55</sup>. La luz nos permite hablar de que en el hombre existe una intimidad que también debe ser iluminada ahora en un orden del amor que procede de ser éste siempre un acto preferencial. Es aquí donde el valor de la luz propio de la experiencia humana alcanza todas sus dimensiones. No solo es un principio de armonía entre las cosas, de unidad específica en las mismas que las reviste de una belleza que atrae, ahora es, al mismo tiempo, un principio interior de luz que habita en el propio hombre y que tiene que ver con su propia vida. Es el discernimiento del bien el que nos permite ser dueños de nuestra existencia y afrontar las contrariedades sin perder el camino, permanecer en el bien en medio de nuestras carencias y la fragilidad que nos envuelve.

El amor es una luz porque no solo ilumina una realidad actual, sino que tiene el significado único de ser una promesa y, por ello mismo, una guía para el futuro, un modo de construir una vida en común, nacida de un amor de entrega que nace con la pretensión de incondicionalidad, esto es, de precedencia respecto de cualquier condición posterior. De esta manera el hombre es capaz de reconocerse en su amor: éste no es algo que «le pasa» simplemente, sino que lo vive como propio y puede decir con toda verdad que se trata de su amor. Es decir, el amor permite iluminar el primer momento de la libertad del hombre, precisamente en el momento en el que podría parecer que el hombre es arrebatado sin ella. En la experiencia del encuentro, la libertad se siente implicada en una forma original: porque es llamada

---

<sup>55</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La caridad: luz que ilumina a todo hombre», *Cuadernos de Pensamiento* 18, Fundación Universitaria Española, Madrid 2007, 16.

a construir aquello que se la ha desvelado: «Su subjetividad 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>56</sup>.

El valor de esta revelación de la experiencia amorosa es decisivo, porque nos permite comprender el sentido de la libertad. Si somos 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. Este 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>57</sup>.

#### 4.2. La fragilidad del amor

El despertar del hombre por medio del encuentro personal está enmarcado en un entorno moral, el del mandato divino (Gn 2, 16-17) inmediatamente anterior a la escena del encuentro. Con el pecado, este encuentro con Dios se vuelve dramático en el silencio ante la llamada divina. Adán y Eva tras el pecado se esconden uno del otro (Gn 3, 7), su ocultamiento no es sino la expresión de una oscuridad interna, que les

<sup>56</sup> J. NORIEGA, *El destino del eros*, o.c., 60.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 89.

conduce a una ruptura. La comunión inicial se resquebraja y el malestar interior causado por la culpa se vuelve contra el otro percibido como cómplice, y se acusan mutuamente.

Tanto Adán como Eva quedan solos. Si entendíamos detrás del amor de un hombre y de una mujer, una imagen, un destello del amor divino, dentro de ese amor primero que vivíamos como una promesa de una historia, había una garantía de Dios. Ahora esa *imagen está resquebrajada*. Es como un espejo roto: al mirarse en él, se percibe una multitud de fragmentos y es difícil apreciar la unidad de la imagen. No es que lo que se ve no sea verdadero, sino que es muy difícil ver la belleza de su unidad.

El desencuentro exterior es la manifestación de una fragmentación interior en el orden de los deseos: «Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará» (Gn 3, 16). Esta realidad es la que Jesucristo va a calificar como «dureza de corazón» (Mt 19, 8) y que impide al hombre comprender el misterio de su vida; no porque el misterio desaparezca, sino porque queda como sepultado bajo la capa de los intereses y las frustraciones<sup>58</sup>. Esa dureza de corazón que proviene de entender la vida como exclusivamente para sí. De esta manera, se pierde como horizonte aquello que estaba inscrito de manera originaria que es el don de sí.

El amor humano lleva las señales de un desorden que es consecuencia del pecado. Éste es la ruptura de la alianza con Dios Creador, que provoca una herida interna en el hombre. En su íntima esencia el pecado es un acto de la libertad que no quiere reconocer la verdad, ni subordinarse a la misma: a la verdad de Dios, a la verdad del hombre, y a la verdad de las cosas. El hombre ya no se ve a sí mismo con un don que proviene de las manos de Dios, sino, por el contrario, como alguien que se pertenece exclusivamente a sí mismo, desaparece del horizonte

<sup>58</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 168.

intencional del hombre la idea de que su origen o creación es un don o regalo amoroso; en su lugar, suplantándola, el hombre coloca en su horizonte intelectual una afirmación de sí mismo contra el Creador.

La vuelta a la soledad en la que acaba la escena, la ruptura de la comunión que motivaba el cántico inicial, nos abre a esa extraña situación del hombre que se mueve entre el esconderse de la voz de Dios, el temor ante el otro y la preocupación por el mañana. El plan de Dios queda oscurecido e incierto. No podemos extrañarnos de que un análisis sobre el encuentro concluya en la debilidad del mismo. Es la misma paradoja a la que se ve conducido Adán tras la caída. Es un hombre perplejo porque permanece en un estado en el que ha vivido un encuentro con la mujer y ha roto la comunión con Dios. Esta comunión perdida queda en él como un anhelo y una tarea, pero pesa sobre él la sospecha de no poder realizarla en plenitud en su vida. Frente a esta situación de desamparo le queda la promesa de una comunión, una promesa divina de reconciliación por encima de las fuerzas humanas. Promesa fundada en la realidad de este encuentro en la fecundidad de una mujer por obra del amor humano. En la redención del amor se esconde la esperanza del hombre<sup>59</sup>.

Queda, pues, la esperanza en una promesa que permanece, la bendición inicial de la fecundidad (Gn 1, 28). Es ésta la que provoca un segundo canto, esta vez el de la mujer: «De Yahwéh he recibido un hijo» (Gn 4, 1)<sup>60</sup>. Dios da al hombre una promesa de redención que está vinculada a la estirpe de la mujer, es ella la que pisará la cabeza de la serpiente (Gen 3, 15). Dios promete al hombre una salvación que se ha de dar en el nacimiento de un hijo. El nacimiento es la clave de cualquier esperanza,

<sup>59</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Spes salvi*, 26: «No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de "redención" que da un nuevo sentido a su existencia».

<sup>60</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 202.

pero como Dios mismo declara a la mujer, está de nuevo unido al dolor (Gen 3, 17).

El amor conyugal aparece como liberado del egoísmo de la concupiscencia y del dominio en la medida en que permanece abierto a la vida. A una trascendencia que lleva al hombre a vivir, no para sí mismo, sino para los hijos, en una nueva entrega que le concede también un nuevo gozo. En el hombre permanece la esperanza como un don divino ligado a una fecundidad prometida. De la descendencia de la mujer (Gn 3, 15) vendrá la salvación que necesita el hombre. En la comunión familiar, sostenida por la comunión específica del matrimonio, a pesar de su fragilidad y la fragmentación del hombre, existe una promesa de Dios<sup>61</sup>.

#### 4.3. El don de una nueva vida

La diferencia sexual se muestra intrínsecamente ligada al amor conyugal (una *caro*, matrimonio)<sup>62</sup>, por una parte, y a la fecundidad (*familia*), por otra. El amor conyugal como una *caro* habla, al mismo tiempo, de la unión de los dos en el fruto (hijo) y del hecho de que hasta en el acto conyugal la diferencia entre hombre-mujer permanece insuperable.

<sup>61</sup> G. VON LE FORT, *La mujer eterna*, Rialp, Madrid 1965<sup>3</sup>, 28: «Si el signo de la mujer es el "hágase en mí", es decir, el querer concebir, o expresado en sentido religioso, el "querer ser bendita", la desgracia siempre se hallará donde la mujer no quiera concebir, no quiera ser bendita. Esto no solo cabe decirlo en sentido biológico. A la línea ascendente de la jerarquía de la entrega responde la línea descendente de la negación egoísta». Y más adelante añade: «La fe en la redención por los propios medios, como fe creadora, es locura masculina de nuestro tiempo secularizado y al mismo tiempo la explicación de todos sus fracasos. La criatura no es redentora en parte alguna, sino que debe ser corredentora. Lo realmente creador solo puede ser recibido. Pues si bien el mundo puede ser movido por la fuerza del hombre, en el verdadero sentido de la palabra solo es bendito en el signo de la mujer. La entrega a Dios es el único poder absoluto que posee la criatura: solo la *ancilla Domini* es la *Regina coeli*» (ibid., 33).

<sup>62</sup> Cf. Gn 2, 24; Mt 19, 6; GS 48.

Dicha diferencia, en efecto, mantiene el lugar del tercero (hijo). La reciprocidad no anula la diferencia porque es asimétrica, en cuanto que no existe en función de una unión andrógina de dos mitades, sino para la procreación del hijo, que es el fruto esencialmente del amor de los dos: «en el fruto de lo que se hizo una sola carne, la participación de ambos, en el plano biológico, psicológico y espiritual, ha llegado a ser indivisible. Con todo, ambos siguen siendo distintos, sin posibilidad alguna de confusión, y, precisamente por eso, pueden experimentar la unión corporal como unión de personas.

Esto significa que la sexualidad o se abre a la fecundidad o es incapaz de realizar su misión de amor. La fecundidad para la diferencia sexual deja de ser solo un límite en cuanto en ella no solo se perciba la transmisión biológica, sino que se comprenda como la llamada a fundar una comunión de personas que supere la díada hombre-mujer porque nunca puede ser perfecta: «en cierto sentido, la diferencia entre los dos (el hombre y la mujer) implica el lugar de un tercero: expresa, de nuevo, la alteridad»<sup>63</sup>. La fecundidad, por una razón interna no sometida al arbitrio humano, debe permanecer como un significado permanente en toda relación sexual entre personas. El modo como esto se alcanza es la unión, por medio de la fecundidad, entre la sexualidad y el amor. Se trata de una verdad antropológica que ilumina la «inseparabilidad del significado unitivo y procreativo» que la encíclica *Humanae vitae* proclama a nivel moral (HV 12), y que la instrucción *Donum vitae* supo iluminar para el caso de la denominada «reproducción asistida». Es la lógica interna que ha pasado del «sexo sin niños» a «niños sin sexo».

Se puede ver así la importancia de señalar la inseparabilidad de las tres dimensiones del misterio nupcial: diferencia sexual, amor y

<sup>63</sup> Cf. A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 138.

fecundidad. El modo de comprenderlas es ver su mutua implicación íntima que A. Scola llega a denominar «perijóresis» utilizando una analogía trinitaria<sup>64</sup>. Diferencia sexual, amor y fecundidad son tres factores esencialmente vinculados entre sí, de forma que no es posible, en sentido objetivo y absoluto, separar alguno de ellos de la objetiva perijóresis de los tres sin alterar sustancialmente su esencia<sup>65</sup>. Por tanto, romper la perijóresis entre amor, sexualidad y procreación conduce, «a reducir la procreación a reproducción mecánica, el amor a búsqueda del fantasma del andrógino y condena el yo al narcisismo»<sup>66</sup>.

La *llamada al amor* que resuena en el corazón del hombre no es meramente espiritual. El amor exige al hombre una respuesta en totalidad que implique a la persona en cuanto tal, en esa unidad única e indivisible. El amor esponsal<sup>67</sup> como acto libre de donación de sí, es a la vez corpóreo y espiritual, se comprende como la donación a modo de *promesa (spondere)* de una comunión perfecta. Con unas características plenamente personales. *Totalidad*: en la medida en que no admite una parcialidad en el compartir, se comparte la *vida* no solo algunos aspectos. *Corporalidad*: la entrega que se realiza al ser de la vida incluye la corporalidad. Con ello se indica una *intimidad* que tiene un valor corporal y afectivo<sup>68</sup>. *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.

En esa entrega está inscrita, por la fuerza de la naturaleza del amor,

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, 174.

<sup>65</sup> Cf. *Id.*, *La «cuestión decisiva» del amor: hombre-mujer*, o.c., 81.

<sup>66</sup> *Id.*, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, o.c., 174.

<sup>67</sup> Cf. JUAN PABLO II, «La revelación y el significado del cuerpo» (9-1-1980), en *Id.*, *Hombre y mujer lo creó*, o.c., 119.

<sup>68</sup> D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Análisis de la afectividad humana*, Palabra, Madrid 1997.

una promesa de *fecundidad*. El hijo es la expresión máxima de la comunión del hombre y de la mujer, de la recíproca acogida/donación que se realiza y se trasciende en una tercera persona, en el hijo. El hijo hace a los *esposos* eternamente padre y madre *suyos*. 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 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» (Juan Pablo II, *Mensaje de Navidad* 1979). 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.

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 sólo uno, y es cuando son uno que se convierten en tres” (M. Blondel). La encíclica *Humanae vitae* traducía con alegría este hecho al hablar del amor fecundo como de «un amor destinado a prolongarse» (HV 9).

El hijo nace de la donación no sólo 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. Diferencia sexual, amor y fecundidad, he aquí las tres características del *misterio* de la sexualidad humana que mutuamente se reclaman. La sexualidad se presenta así como una *vocación al amor*, en donde el hombre y la mujer

pueden alcanzar la felicidad.

La misión de los padres no termina cuando su hijo ha nacido. El fruto de su amor tiene que crecer y ser educado en el seno de ese mismo amor<sup>69</sup>. El sentido propio de las relaciones familiares es el camino que se nos abre para asumir la verdad de la vida como una verdadera educación al amor<sup>70</sup>. La afectividad está habitualmente desbordada, porque a las personas no se les enseña a vivir su propia afectividad, y los afectos se constituyen en fines sin saber cómo ni a dónde los dirigen, lo que hace que muchas personas se sientan tremendamente esclavas de sus propios afectos. De ahí la necesidad de una auténtica formación afectivo-sexual.

## 5. EDUCAR EN EL AMOR

### 5.1. Un camino de aprendizaje

La educación, en cuanto experiencia, se fundamenta en el deseo del educando y en la relación personal con el educador que es la que permite percibir en su autoridad un principio de excelencia. Desde la perspectiva del amor, esta relación tiene un valor interpersonal positivo, esto es, de *promoción* de la persona, de ayudarle a alcanzar su *madurez* humana. Tiene como tarea propia la *madurez personal*, es decir, todo aquello que permite a una persona dirigir su vida en su globalidad, que se haga cargo de los elementos fundamentales que implica y a los que debe responder. De aquí la relación estrecha que debe tener la educación y la familia,

<sup>69</sup> Cf. M.T. CID VÁZQUEZ, «El matrimonio y la familia como educación a la paternidad», en *Actas V Congreso Católicos y Vida Pública, ¿Qué cultura?* t. 2, Fundación San Pablo-CEU, Madrid 2004, 291-306.

<sup>70</sup> La expresión correlativa de “enseñar a amar” es propia de: JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994, 133; Cf. L. MELINA -S. GRYGIEL (eds.), *Amar el amor humano. El legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Edicep, Valencia 2008.

pues en ambas instituciones se entretujan los principios que configuran la vida de los hombres<sup>71</sup>.

Posiblemente, la causa principal de la crisis de la educación que padecemos desde hace algunos años es la de haber perdido la capacidad de ofrecer un horizonte de vida precisamente cuando el joven tiene más necesidad de él. Evidentemente, si educar consiste en enseñar a cada uno el camino de la vida, para educar adecuadamente a un hombre no basta con haberle enseñado a caminar, si no se le comunica al mismo tiempo algo grande hacia lo que dirigirse. Este punto es esencial para la enseñanza en el amor en la que hay que enmarcar cualquier educación sexual. El amor necesita un horizonte amplio para ser vivido adecuadamente, de otro modo, corre el peligro de cortar sus raíces, y agotarse en un momento, siendo incapaz de configurar el camino de la propia existencia<sup>72</sup>.

Como sucede en todo camino, lo primero que hay que dejar claro al emprenderlo es el fin del mismo. Haber perdido este fin es la causa principal del desorden que se observa en los ámbitos educativos. Se cambia frecuentemente de sistemas, se promueven constantes correcciones porque nadie afronta el problema de fondo, que tiene que ver con la misma concepción de la educación. En este sentido, la afirmación clave es que el fin de toda educación es la madurez de la persona y no una ambigua "autonomía"<sup>73</sup> que dificulta de hecho, si es que no llega a hacer

<sup>71</sup> Cf. J. GRANADOS, J. A. GRANADOS (eds.), «La comunidad educativa, garante del destino de la persona», en ID.: *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, Monte Carmelo, Burgos 2009, 187-215; J.J. Pérez-Soba, «Persona y personalización», en J.M. BURGOS, J.L. CAÑAS, U. FERRER (eds.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006, 135-146.

<sup>72</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «Prólogo», en N. GONZÁLEZ RICO, T. MARTÍN NAVARRO et. al., *Aprendamos a amar. Deseo querer y ser querido. Deseo vivir y dar vida*, 2 vols., CEPE, Madrid 2010, 17-22.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, 20.

imposible, un verdadero proceso educativo. No se puede hablar de educación en la afectividad sin tener una idea precisa de lo que significa la madurez humana pues es un elemento esencial de la misma. En cambio, una idea formal de "autonomía" aplicada a la educación que ha incidido casi exclusivamente en las capacidades intelectivas para resolver dilemas, ha conducido precisamente a una idea general de que para ello hay que dejar aparte los afectos como si fuera una esfera privada en la que el educador no debe entrar. Sobre todo, desde esta perspectiva se rompe el vínculo educativo que ha de unir al educador con el educando para que pueda llevarse a cabo la comunicación educativa. Esta fractura producida por una falsa sospecha de que cualquier elemento afectivo tiznaba de paternalismo el ámbito educativo ha llevado a la marginación de los afectos en el ámbito educativo como si fuera un material en sí mismo no educable. El fracaso de este modelo se hace visible en los graves problemas afectivos que sufren las personas y que llegan a ser uno de los malestares más notables en nuestra sociedad actual. Las crisis matrimoniales y familiares son consecuencias dramáticas de esta ausencia clamorosa en la educación a todos los niveles<sup>74</sup>.

Uno de los aspectos más ostensibles de esta carencia es que se ha olvidado en gran medida el papel central de la *amistad* para la educación, algo que sí tuvo su reconocimiento a lo largo de los siglos<sup>75</sup>. Aquí hay que hablar de amistad tanto en la relación entre el maestro y el discípulo, como en las relaciones entre los jóvenes que se ayudan y animan en un proceso de crecimiento. Es en la amistad donde se crea el lugar adecuado para la formación de las virtudes que, al fin y al cabo, son las que realizan la madurez afectiva de cada persona. Como nos indica el P. Morales: «Tienes

<sup>74</sup> J.J. PÉREZ-SOBA, O. GOTIA, (eds.), *Il cammino della vita. L'educazione: una sfida per la morale*, LUP, Città del Vaticano 2007.

<sup>75</sup> Cf. M.T. CID VÁZQUEZ, *Amistad y vocación a la santidad*, Horizonte, Madrid 2004.

que decirle a cada uno: tú también eres amado de Dios. No solo decírselo, sino portarte con él de modo que piense que hay en él algo de bueno, para que así despierte en él una nueva conciencia de sí. Esto no puedes hacerlo más que ofreciéndole tu amistad. Una amistad real, desinteresada, hecha de confianza y estima profundas [...] Es nuestra amistad lo que esperan, una amistad que les haga sentir que son amados y salvados en Jesús. Una amistad que les haga creer que pueden ser santos»<sup>76</sup>.

No basta con una simple proyección imaginativa por la que un hombre piensa que un sentimiento es capaz de superar cualquier obstáculo por la intensidad de las emociones; la dinámica de los afectos tiene sus propias reglas y requiere una conformación de los mismos por medio de la integración afectiva. Es el momento de la auténtica configuración del sujeto que se hace capaz de llevar adelante un ideal de vida. Nuestra cultura y educación que ha abandonado la tarea de acompañar a los adolescentes en su vida afectiva, ha conducido a la aparición de un sujeto emotivo utilitario muy débil en el momento de afrontar la vida como un todo, en especial en lo que es construir una nueva familia.

Si somos llamados a amar es porque podemos aprender a amar. La entrega de sí es una realidad existencial, y solo se comprende en su totalidad cuando se vive. En la familia se viven las 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*. Por tanto, la familia es el lugar privilegiado para aprender a amar<sup>77</sup>. En ella se desarrollan las relaciones personales y afectivas más significativas, llamadas a transmitir los significados básicos de la sexualidad. De ahí que

<sup>76</sup> T. MORALES, *Hora de los laicos*, BAC, Madrid 1985, 365.

<sup>77</sup> Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar*, EDICE, Madrid 2012.

la educación afectivo-sexual, acorde con la dignidad del ser humano, no pueda reducirse a una información biológica de la sexualidad humana, ni tampoco a unas orientaciones generales de comportamiento a merced de las estadísticas del momento. Sobre la base de una *antropología adecuada*, la educación debe consistir en la iluminación de las experiencias originarias o básicas que todo hombre vive y en las que encuentra el sentido de su existencia.

La educación afectivo-sexual ha de enmarcarse en algo más grande: la propia identidad personal de la que es una de sus dimensiones. El hilo conductor ha de ser la vocación al amor que responde a la originalidad de la persona, en el que la dimensión sexual es uno de sus dinamismos imprescindibles y solo se puede desarrollar en un entorno de relaciones personales. Para educar ahora no basta con la explicación de unos contenidos, hay que ayudar a los adolescentes a preguntarse por sí mismos, a descubrir con paciencia en las vivencias que más les impactan la promesa de un mundo mayor que solo lentamente se puede alcanzar. El objetivo del educador es, por ello, introducirse en el centro de su vivencia de amor que ahora cobra fácilmente las características de un enamoramiento y saber integrar en ella todo el significado de la sexualidad que en estos momentos alcanza un relieve singular.

Descubrir la verdad y significado del lenguaje del cuerpo permitirá saber identificar las expresiones del amor auténtico y distinguirlas de aquellas que lo falsean. Es necesario abrir a los jóvenes un camino de conocimiento de sí mismos, que, mediante la integración de las dimensiones implicadas en la sexualidad, les lleve a apreciar el don maravilloso de la sexualidad y la necesidad de vivirlo en su integridad. Se comprende, por tanto, que una educación afectivo-sexual auténtica no es sino una educación en la virtud de la castidad. Es necesario acompañar a los novios en el proceso de formación hasta la madurez que les haga

capaces del don sincero de sí<sup>78</sup>, inseparable de una educación completa en las virtudes. El elemento básico del concepto de virtud es una integración afectiva, que lleva a realizar actos excelentes y que expresa la persona en toda su dimensión. En esa formación de virtudes hay que integrar la formación afectivo-sexual dentro de una vida cristiana, que es precisamente donde encuentra su sentido completo.

Es propio de la sensibilidad adolescente que el reclamo sexual y la fascinación del amor no siempre se le presentan unidos, precisamente la educación de la afectividad en este momento consiste en gran medida en introducir en el proceso de su integración con confianza y libertad. Lo que está en juego en este momento es el ideal de vida que el joven se hace de sí mismo. Dentro de nuestro mundo dominado por un consumismo radical, el simple emotivismo de responder directamente a las impresiones más fuertes incapacita a tantos jóvenes a vivir con un auténtico horizonte de vida. No podemos defraudar las esperanzas nacientes de toda una generación de adolescentes que amanecen a un mundo asombroso pero lleno de contradicciones e intereses ocultos.

## 5.2. Una pedagogía del don

La configuración del sujeto que alcanza así un equilibrio suficiente en un camino de aprender a amar, tiene como uno de sus puntos fundamentales la comprensión de la lógica del don. Se trata de un descubrimiento esencial para la vida de cualquier hombre en la medida en que por ella se va configurando un auténtico sentido para vivir muy por encima de una especie de contabilidad de dones recibidos o entregados, y vinculado estrechamente con una experiencia profunda de felicidad<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Cf. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, EDICE, Madrid 2007.

<sup>79</sup> En este punto seguimos a: J.J. PÉREZ-SOBA, «Prólogo», en N. GONZÁLEZ RICO, T.

El modo de introducir al adolescente en un camino de aprender a amar comienza necesariamente en el reconocimiento agradecido de lo que ha recibido de sus padres. Este hecho que parece elemental, tiene un valor muy particular en lo que corresponde a la dinámica afectiva. Cualquier análisis afectivo debe partir de descubrir la fuente de los afectos pues es en este origen en donde se encuentra su verdad. Descubrir de qué forma el propio amor nace de un amor anterior ofrecido, es la mejor forma de animar al joven a vivir la alegría de dar. Así puede mirar más allá de sí mismo y reconocer la necesidad de sentirse amado dentro de un discernimiento de que no cualquier amor sacia tales ansias. Es la forma de asentar la propia identidad a partir de un amor incondicional primero que es el que va a permitir posteriormente ofrecer también un amor permanente a pesar de las dificultades.

Una vez que se avanza en esta dinámica, es como el joven puede percibir cómo la lógica del don conduce en sí misma a un "don de sí". En él se descubre la importancia única de aquello que se da, cuyo valor es tan grande que exige una madurez para formarla. Aquello que se ofrece es la propia intimidad en la que cada persona integra sus afectos y va conformando un mundo interior lleno de preferencias y valores. No se trata de un caos el que cualquier cosa cabe, más bien tiene que ver con una "morada" en la que uno vive consigo mismo y en la que da cabida a la presencia de las personas queridas. En este proceso, la libertad juega un papel esencial, nadie da lo que no tiene, y el poseerse a sí mismo es, por ello, esencial para cualquier auténtico don de sí. No se consigue esta libertad inmediatamente, es más, puede ser dañada cuando uno se "deja llevar" por lo más inmediato y no sabe dirigir sus afectos hacia lo más grande.

---

MARTÍN NAVARRO et. al., *Aprendamos a amar. Deseo querer y ser querido. Deseo vivir y dar vida*, o.c., 21-22; ID., «La famiglia, ambito della educazione morale», en *Anthropotes* 23/2 (2007) 269-287.

Podemos hablar entonces de una cierta "pedagogía del don", que incluye un cierto "don de sí" por parte del educador que responde a la misión de enseñar a amar. Es imposible hacerlo sin empeñarse en ello la propia intimidad. Se pone aquí en juego la fuerza del vínculo educativo que debe estar lleno de sinceridad y libertad, pues solo así se abre a otro horizonte en el que se puede interpretar la vocación al amor y en el que sin duda, Cristo es el gran Maestro. En palabras de Benedicto XVI: «Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano. Jesucristo purifica y libera de nuestras limitaciones humanas la búsqueda del amor y la verdad, y nos desvela plenamente la iniciativa de amor y el proyecto de vida verdadera que Dios ha preparado para nosotros. En Cristo, la caridad en la verdad se convierte en el Rostro de su Persona, en una vocación a amar a nuestros hermanos en la verdad de su proyecto»<sup>80</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

Se trata de que el joven sea capaz de descubrir en el amor y la sexualidad que está en juego la identidad de su existencia porque en ellos descubre y vive los vínculos esenciales de la vida donde puede encontrar la verdadera felicidad en una comunión de personas. Acompañar y ayudar a cada persona para que descubra la presencia de Dios que guía su vida y le llama interiormente a cumplir en plenitud su vocación al amor. De ahí que la tarea no se reduzca a la transmisión de unos contenidos, es necesario saber engendrar las virtudes, sostenidas y guiadas por la gracia de Dios y los sacramentos. No es otra cosa que enseñar a amar con la integridad del

---

<sup>80</sup> BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 1.

cuerpo y del alma. Es vivir y enseñar la vida como una vocación al amor<sup>81</sup>.

Esto requiere un *tiempo* suficiente de maduración y, ante todo, una amistad verdadera que permita interiorizar y animar el surgimiento y fortalecimiento de las virtudes. 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 hombre. El proceso de una educación afectiva es, al mismo tiempo, personal y comunional, tiene que ver con el propio ejercicio de las responsabilidades y el apoyo en una comunidad de referencia.

Se puede hablar entonces de una auténtica "verdad del amor" que está unida a los significados de la propia vida. La verdad que se propone no es impositiva, sino capaz de proponer modelos para la propia existencia, es por ello una verdad unida a la vida y en la que son esenciales las relaciones personales que son su soporte y guía. La propuesta decidida de esta verdad hace surgir una esperanza en los jóvenes porque se une de modo directo con los deseos de los hombres.

El amor, la libertad y la comunión están intrínsecamente unidas en la experiencia de la entrega así comprendida: «dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán una sola carne» (Gn 2,24). La entrega es siempre para una comunión, no para la desaparición propia, y no existe una comunión sin mantener las diferencias en una unión trascendente. Por ello, *la comunión* se convierte en una verdad fundamental para el hombre, que sólo puede descubrir en el ejercicio de su libertad. La comunión como realidad amorosa forma parte de la verdad moral del hombre y es en ella donde todo el significado de la esponsalidad obtiene su luz. Una entrega que no generara una comunión sería vacía. La fuerza del amor consiste en poder experimentar la plenitud enorme de

<sup>81</sup> Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, o.c., 143 ss.

la comunión de personas. Por ello Soloviev proclama que la verdadera liberación del hombre se encuentra en este tipo de amor: «La verdad, como fuerza viva que se apodera de la interioridad del hombre y lo libera de la falsa autoafirmación, se llama amor»<sup>82</sup>.

Por eso, aprender a amar es una asignatura que no termina<sup>83</sup>, pues para caminar siempre necesitamos vivir de una mirada que nos invite a ahondar en el amor y a sentirnos comprendidos y perdonados. Y es que la raíz del progreso o desarrollo en nuestra vida «no está solo en el amor, sino en el amor que se siente perdonado»<sup>84</sup>. La necesidad de amar se convierte así no en un lamento, sino en una invocación: «Permaneceréis “firmes en el Señor” (Flp 4,1) si, obedeciendo a Cristo vuestro Señor, tomáis a María como Madre [...] a Ella invocadla con más amor y confianza conforme la noche va pasando y el día se acerca (Rom 13,12)»<sup>85</sup>. María nos enseña a amar y a mirar a Cristo, fuente de todo amor.

---

<sup>82</sup> V. SOLOVIEV, *El significado del amor*, Monte-Carmelo, Burgos 2009, 54.

<sup>83</sup> Cf. L. MELINA, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.

<sup>84</sup> T. MORALES, *Hora de los laicos*, BAC, Madrid 1985, 557.

<sup>85</sup> *Ibid.* 587.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA PESO, R., *La luz que guía toda la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, EDICE, Madrid 2007.
- BENEDICTO XVI, carta enc. *Caritas in veritate* (29-VI-2009).
- \_\_\_\_\_, carta enc. *Deus caritas est* (25-XII-2005).
- \_\_\_\_\_, carta enc. *Spe salvi* (30-XI-2007).
- \_\_\_\_\_, *Discurso a los novios*, Ancona, 11-9-2011.
- BENEDICTO XVI-J. RATZINGER, *El amor se aprende. Las etapas de la familia*, Libreria Editrice Vaticana, Madrid 2012.
- CHESTERTON, G.K., *Lo que está mal en el mundo*, Ciudadela Libros, Madrid 2006.
- CID VÁZQUEZ, M.T., *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Madrid 2009.
- \_\_\_\_\_, «Etapas existenciales de la vocación al amor», en E. MOLINA, T. TRIGO (eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento*, EUNSA, Pamplona 2011, 89-114.
- \_\_\_\_\_, «Aprender a amar: amor y libertad», en *Revista Cuadernos de pensamiento*, n. 22, Fundación Universitaria Española, Madrid 2009, 81-109.
- \_\_\_\_\_, «Humanizar la sociedad. El carisma de la mujer», *Cuadernos de pensamiento*, n.17, Fundación Universitaria Española, Madrid 2005, 229-243.
- \_\_\_\_\_, «El matrimonio y la familia como educación a la paternidad», en *Actas V Congreso Católicos y Vida Pública, ¿Qué cultura?* t. 2, Fundación San Pablo-CEU, Madrid 2004, 291-306.
- \_\_\_\_\_, *Amistad y vocación a la santidad*, Horizonte, Madrid 2004.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legisla-*

- ción familiar*, EDICE, Madrid 2012.
- \_\_\_\_\_, Ins. past. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27-4-2001).
- \_\_\_\_\_, Ins. past. *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad. Materiales de trabajo*, EDICE (Madrid 2002).
- \_\_\_\_\_, *Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España* (21-11-2003).
- 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 el mundo* (31-5-2004).
- GRANADOS, J., *Signos en la carne. El matrimonio y los otros sacramentos*, Monte Carmelo, Burgos 2011.
- \_\_\_\_\_, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de la salvación*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- GRANADOS, C., GRANADOS, J., *El corazón. Urdimbre y trama*, Monte Carmelo, Burgos 2010.
- GRANADOS, J., ANDERSON, C.A., *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Burgos 2011.
- GRANADOS, J., GRANADOS, J.A. (eds.), *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, Monte Carmelo, Burgos 2009.
- GONZÁLEZ RICO, N., MARTÍN NAVARRO, T., et. al., *Aprendamos a amar. Proyecto de educación afectiva y sexual*, 3 vols., Encuentro, Madrid 2007.
- \_\_\_\_\_, *Aprendamos a amar. Deseo querer y ser querido. Deseo vivir y dar vida*, 2 vols., CEPE, Madrid 2010.
- GUERRERO, F., *El misterio del amor según las enseñanzas de Karol Wojtyła*, Ciudad Nueva, Madrid 2001<sup>2</sup>.
- HILDEBRAND, D. VON, *El corazón. Análisis de la afectividad humana*, Palabra, Madrid 1997.
- JUAN PABLO II, carta enc. *Redemptor hominis* (4-IV-1979).

- \_\_\_\_\_, Exh. apost. postsinodal *Familiaris consortio* (22-XI-1981).
- \_\_\_\_\_, *Hombre y mujer lo creó. Catequesis sobre el amor humano*, Cristiandad, Madrid 2010<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Tríptico romano. Poemas*, Universidad Católica San Antonio, Murcia 2003.
- \_\_\_\_\_, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994.
- LEWIS, C.S., *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 2005<sup>10</sup>.
- MELINA, L., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.
- \_\_\_\_\_, *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009.
- MELINA, L., ANDERSON, C.A., *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica 'Deus caritas est' de Benedicto XVI*, Monte Carmelo-P.I. Juan Pablo II, Burgos 2006.
- MELINA, L., GRYGIEL, S., *Amar el amor humano. El legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia*, Edicep, Valencia 2008.
- MELINA, L., NORIEGA, J., PÉREZ-SOBA, J.J., *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007.
- MORALES, T., *Hora de los laicos*, BAC, Madrid 1985.
- NORIEGA, J., *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.
- PELAJA, M., SCARAFFIA, L., *Dos en una sola carne. Iglesia y sexualidad en la historia*, Cristiandad, Madrid 2001.
- PÉREZ-SOBA, J.J., *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011.
- \_\_\_\_\_, *Amor, justicia y caridad*, EUNSA, Pamplona 2011.
- \_\_\_\_\_, *El corazón de la familia*, Publicaciones Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2006.

- \_\_\_\_\_, «Juan Pablo II, profeta del amor humano», en INSTITUCIONES ACADÉMICAS “SAN DÁMASO”, *Homenaje a Juan Pablo II*, Public. Facultad Teología “San Dámaso”, Madrid 2010, 15-39.
- \_\_\_\_\_, «El misterio de la sexualidad: entre la máscara del deseo y el rostro del amor», en M. LACALLE NORIEGA, P. MARTÍNEZ PERONI (coords.), *La ideología de género. Reflexiones críticas*, Ciudadela, Madrid 2009, 75-120.
- \_\_\_\_\_, «La esencia del amor: un análisis ético», en *Cuadernos de Pensamiento 20*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 11-33.
- \_\_\_\_\_, «La vía de la interioridad: conciencia y amor», en *Cuadernos de Pensamiento 21*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2008, 51-79.
- \_\_\_\_\_, «La caridad: luz que ilumina a todo hombre», en *Cuadernos de Pensamiento 18*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2007, 13-31.
- \_\_\_\_\_, «Persona, amor y moral», en *Cuadernos de Pensamiento 16*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2004, 345-364.
- \_\_\_\_\_, «La famiglia, ambito della educazione morale», en *Anthropotes* 23/2 (2007) 269-287.
- PÉREZ-SOBA, J.J., MAGDIC, M., (eds.), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat"*, Cantagalli, Siena 2011.
- PÉREZ-SOBA, J.J., GOTIA, O., (eds.), *Il cammino della vita. L'educazione: una sfida per la morale*, LUP, Città del Vaticano 2007.
- PONTIFICIO INSTITUTO JUAN PABLO II, *Aprender a amar. 30 preguntas para no equivocarse en la aventura más importante de la vida. Jornada Mundial de la juventud 2011*, BAC, Madrid 2012.
- SCOLA, A., *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001.
- \_\_\_\_\_, *Identidad y diferencia. La relación hombre y mujer*, Encuentro, Madrid 1989.

- \_\_\_\_\_, *La «cuestión decisiva»: hombre-mujer*, Encuentro, Madrid 2003.
- \_\_\_\_\_, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, Encuentro, Madrid 2005.
- SOLOVIEV, V., *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos 2009.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2011.
- \_\_\_\_\_, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000.
- \_\_\_\_\_, *El taller del orfebre. Meditación sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama*, BAC, Madrid 2003<sup>6</sup>.