

Un principio de pensamiento: la dinámica del amor

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN El artículo busca, en diálogo con el concepto de analogía que mostró en su Tesis Don Pablo Domínguez, abrir el camino para una lógica del amor como principio a tener en cuenta en los otros conocimientos. Desde la idea de la irreductibilidad del acontecimiento amoroso, se comprende la importancia del principio de incompletitud que desarrolló Pablo y se iluminan las características del amor que resuelven muchas de las aporías en las que cae el pensamiento “moderno”: unidad en la diferencia, relación entre lo universal y lo concreto, las unión entre lo teórico y lo práctico. Se abre así un camino para integrar el amor en la epistemología fundamental.

PALABRAS CLAVE Amor, lógica, principio, analogía.

SUMMARY *This article looks for opening the way for a logic of love as a principle to take into account for other knowledge. This search is done in connection with the concept of analogy shown by Pablo Dominguez in his thesis. From the idea of irreducibility of the “affectionate event” we understand the importance of the principle of incompleteness developed by Pablo and the characteristics of love which resolve lots of insoluble contradictions of the modern thinking: unity in the difference, relationship between the universal and the concrete, the union between the theory and the practice. A way to incorporate the love in the fundamental epistemology.*

KEY WORDS *Love, logic, principle, analogy.*

En mis conversaciones con Pablo sobre temas intelectuales era muy habitual terminar discutiendo sobre cuál era el principio (**arch**) más radical del pensamiento humano: si se trataba de la atracción a la verdad, que él defendía con firmeza; o era, en cambio, el amor creador tal como yo apuntaba audazmente. Era un modo de constatar que habíamos emprendido caminos intelectuales divergentes: Pablo, se había volcado en la vertiente filosófica, en su parte más teórica, dedicado a los problemas últimos del conocimiento y la capacidad de verdad por parte del hombre. Yo, en cambio, dirigía mis

estudios desde la perspectiva teológica en el campo de la moral, centrado en la racionalidad práctica y en la experiencia trascendente del amor. Estas diferencias, que sostenían nuestros diálogos dentro de una profunda comprensión mutua, nos manifestaban fehacientemente de qué forma los caminos más diversos nos conducen a un mismo misterio y cómo esto revela la grandeza enorme de la verdad que el cristianismo nos ofrece y que nos provoca interiormente en la hermosa tarea de pensar.

He de reconocer que Pablo conocía mucho mejor mi pensamiento que yo el suyo, de hecho él leyó mi tesis sobre el amor, mientras que yo he sido del todo incapaz de introducirme de forma adecuada en su teoría del contorno lógico y del pensamiento de Lukasiewicz o la escuela de Lvóv-Varsovia¹. Bien consciente de este límite, me ha parecido que el mejor homenaje que yo podía brindarle en estas páginas es el de darle la razón desde mi propio campo de investigación. Por tanto, voy a intentar mostrar cómo la estructura dinámica del amor contiene una verdad humana de tal naturaleza que supone la unión profunda de los caminos que cada uno de nosotros emprendimos.

1. LA INCOMPLETITUD COMO PRINCIPIO DE PENSAMIENTO

La gran intuición de Pablo que marcaba toda su investigación y que impregnaba toda su enseñanza es la del acceso a la verdad como manifestación de una realidad que nos desborda. Es decir, la presentación por todos los medios de un realismo crítico², abierto a un misterio que es central en la vida del hombre y se manifiesta en todas sus circunstancias existenciales.

Por una parte, le complacía enormemente hacer emerger la dinámica de la realidad en los acontecimientos más cotidianos de la vida humana, para mostrar por medio de la lógica de la coherencia vital y de la coincidencia de signos, la centralidad de la cuestión de la verdad para el hombre. Lo hacía de una forma tal que con su actuación convertía en real la definición que aparece en la encíclica *fides et ratio* sobre el hombre como “aquel que busca

1 Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, *Teoría del Contorno Lógico* (Madrid 1999).

2 Es decir, fundamentado ante el desmentido crítico moderno. El ejemplo sistemático de esta posición sigue siendo el de: É. GILSON, *El realismo metódico* (Madrid 1950).

la verdad”³. Por otra, comprendía la excepcional importancia epistemológica de este hecho, por lo que no podía por menos que entrar en ella de forma científica para “demostrar” la incoherencia de cualquier sistema que quisiera formarse a sí mismo sin “abrirse” a lo maravilloso de la existencia de una realidad exterior.

Su esfuerzo en el campo de la lógica en el que se movía con una soltura genial tenía como punto focal el teorema de Gödel y el de Löwenheim-Skolem⁴. Con esta especialización no quería de ningún modo quedarse en el prurito de sacar consecuencias nuevas de unos teoremas bastante desconocidos, aunque suficientemente asentados en el campo lógico. Su intención era descubrir detrás de ellos cómo se sostiene un nuevo “principio de pensamiento”, o mejor dicho, un nuevo modo de pensar.

Se posicionaba así en las antípodas del “sistema hegeliano” que negando cualquier entidad a la parte, disuelve la realidad en el “todo” del pensamiento a modo de un “momento parcial”, siempre superado. En el fondo, Pablo buscaba apoyarse en la profunda humanidad que se esconde en el hecho mismo de pensar, que supone en el hombre el reconocimiento de su propia condición. El ser humano es limitado, pero vive en relación a una realidad maravillosa que le provoca constantemente a la intelección. En tal desproporción entre lo intuitivo y lo conocido es donde se ha de insertar lo decisivo de la verdad para la vida humana.

La negación de la posibilidad de un sistema “completo”, esto es, la necesaria asunción de la dimensión de incompletitud en todo pensamiento humano, por consiguiente, no consiste tanto en una cuestión de límite cuanto en la de una condición. No se trata de la negación de no poder alcanzar algo que se desea y siempre se nos escapa de las manos, es más bien el modo de que el hombre reconozca que, por medio de su pensamiento se abre a una realidad que le desborda y cuya medida le supera, pues no la puede establecer por sus propios medios. Es por ello por lo que el hombre descubre con asombro que en el ejercicio de su pensamiento puede “ser más”, experimentando un crecimiento asombroso.

3 JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 28.

4 Para su enunciado: Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica: su posibilidad metodológica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas* (Madrid 2009) 164 ss.

Como es obvio, el valor dinámico que se desprende de esta condición es el que permite relacionar el principio de pensamiento con lo más radical de nuestra existencia, con el sentido de nuestro existir. Este “más” con el que la realidad impacta nuestra inteligencia es el fundamento de la libertad de pensar que parte de la capacidad de respuesta humana e ilumina así la relación entre verdad y libertad. Esta es esencial para la comprensión del hombre en nuestro tiempo, ante todo por la multitud de problemas que de una mala intelección de tal relación se desprenden: “En la base [de estos problemas] se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad”⁵.

A Pablo le era evidente el hecho de que pensar es una acción de máxima libertad, pero esto se debía, precisamente, a que no se trata de una actividad individual, realizada por un pensador aislado que contempla su propio pensamiento según el modelo del dios aristotélico que se piensa a sí mismo. Es una actividad radicalmente relacional, que surge con el lenguaje que se aprende en el diálogo con los demás y que, entonces, establece vínculos decisivos que unen a los hombres en la búsqueda de la verdad.

De aquí la pasión con la que Pablo trataba estos temas, su habilidad para en cualquier oportunidad convertirlos en ocasión de conversación, la forma como los empleaba a tiempo y a destiempo para hacer de ellos objeto de enseñanza en sus predicaciones, charlas, meditaciones, conferencias, etc. Estaba claro que se debía a que comprendía con una especial profundidad de qué modo se jugaba aquí la conformación de un mundo nuevo a la luz de la fe. Si la sociedad no se articula desde la comunicación franca en la búsqueda de la verdad, si en vez de provocar a los hombres a salir de sus estrecheces para confrontarse con una realidad que reclama pensamiento, las estructuras sociales les justifican en su estar dormidos en un sistema de ideas que les deja tranquilos, el hombre ha corrompido el primero de sus impulsos y su posible manipulación está a la puerta llamando. O una sociedad es capaz de reconocer la trascendencia de la verdad respecto de sus acuerdos,

5 JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 4. Pablo trató más por extenso este tema en: “Lógica, Verdad y libertad”: *Communio* 15 (1993/6) 477-487; “La verdad que nos libera”: *Revista Española de Teología* 67 (2007) 261-277.

o el peso de lo “políticamente correcto” pasa a ser un principio de verdadera esclavitud en los más diversos ambientes.

El principio de incompletitud, entonces, con su carácter apologético, no queda en su desnuda negatividad. Tiene en sí, si se observa mejor, un profundo valor propositivo que Pablo explotó con inusitada eficiencia. El que un sistema hecho por el hombre no pueda ser completo por sí mismo no es una negación, sino la presencia en el conocimiento del hombre de una afirmación primera que le excede y le impulsa. Lo que aporta es la realidad misma del acto de conocimiento como un verdadero acto humano, del cual el hombre es responsable. Se trata en definitiva de entender la falsedad de cualquier pretendido conocimiento “puramente objetivo” fuera del carácter personal de aquel que lo realiza.

“*Hic homo intelligit!*”⁶ Esta fue la experiencia fundamental que sirvió en la escolástica para mostrar lo erróneo de la suposición de un intelecto agente único defendida por el averroísmo latino de Siger de Bramante. En cuanto contestación, la expresión significaba personalizar el acto de conocimiento precisamente para encontrar en él la trascendencia fundamental que permite comunicarse a las personas. Estas no se relacionan por medio de ideas puras sin sujeto personal, sino por medio de la objetividad propia de la comunicación que requiere internamente la vinculación intersubjetiva de las personas.

Por esto mismo, la incompletitud de cualquier sistema de pensamiento no es sino el correlato intelectual de la verdad antropológica de que ninguna persona puede ser completa por sí sola⁷. Que existe una grandeza a la que le abre el conocimiento que es esencial para que la persona pueda encontrar su propia plenitud.

Pablo era especialmente consciente de que este hecho contradecía uno de los postulados básicos de la Ilustración, y que la defensa de este principio como eje necesario para cualquier pensamiento humano exigía, enton-

6 S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1. Afirmación cuyo contenido explica: C. FABRO, *Esegesi Tomistica* (Roma 1969) 432: “*hic homo intelligit*. L'intelletto (e il volere) è atto, perfezione individuale dalla quale dipendono tutti gli altri valori del singolo como uomo ch'è la persona: questa autocoscienza sta a fondamento di tutta la vita umana, dei doveri e dei diritti di ciascuno como uomo singolo.”

7 Es la tesis sostenida por: R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ,etwas' und ,jemand'* (Stuttgart 1998).

ces, un camino nuevo para la epistemología. En este sentido le gustaba contradecir el conocido principio kantiano: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro.”⁸ Contra este postulado Pablo clamaba que la guía del pensamiento no es simplemente una ayuda pasajera en un momento de infancia cognoscitiva, sino es el único modo de ser verdaderamente conscientes del modo de acceso a la realidad por la mediación de un marco de significado constituido por una tradición precedente. En ella, no solo se encuentran cosas que una persona puede conocer autónomamente, sino también el sentido de vivir que solo se realiza en relación con otras personas. Existe así un conocimiento experiencial, no puramente objetivable, que es esencial para que el conocimiento sea, así, verdaderamente propio del hombre.

De aquí la asunción en Pablo de tres elementos a modo de principios de pensamiento: la necesidad de una apertura a una tradición precedente; lo decisivo de la aceptación de la creación y, con ella, del valor central de la persona. Detrás de estas directrices, se apunta su intención real en todo su intento, en definitiva, la inclusión de la fe como realidad cognoscitiva en cualquier proceso racional auténticamente humano. Nada hay más comprobado en la experiencia que, cuando se quiere marginar la fe del pensamiento, no solo surgen monstruos, sino que muchos de ellos proceden de puras supersticiones que atormentan a las personas con su irracionalidad y sus temores. En cambio, abrirse a un conocimiento en el que el amor sea su alma, permite introducir en el mismo modo de conocer un principio de unidad y la referencia a un sentido que hace tan “humana” la fe.

2. EL PRINCIPIO DEL AMOR

El teólogo Ratzinger ha sido especialmente consciente de este hecho. Para su fundamentación teológica, a modo de síntesis, ha llegado a expresar como el punto central del pensamiento cristiano lo que él ha llamado: “el prin-

8 E. KANT, “¿Qué es la Ilustración?,” en: *Filosofía de la Historia* (México 1941) 25. La cita DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica*, 92 s.

cipio del amor” y que lo resume audazmente del siguiente modo: “cristiano no es el adepto a un partido confesional; cristiano es el que siendo cristiano se hace realmente hombre”⁹.

Entre otros aspectos fundamentales que se desprenden de la asunción del amor como principio, el teólogo alemán destaca sin duda el aceptar una lógica del don que hace variar radicalmente el modo como el hombre se comprende a sí mismo: “La fe cristiana afirma, sin embargo, que el hombre vuelve profundamente a sí mismo no por lo que hace, sino por lo que recibe. Tiene que esperar el don del amor y el amor sólo puede recibirlo como don, no podemos ‘hacerlo’ nosotros solos sin los demás, tenemos que esperar, dejar que se nos dé. El hombre sólo deviene plenamente hombre cuando es amado, cuando se deja amar”¹⁰.

No puedo pararme a desgranar las enormes consecuencias de este hecho, sino solo señalar que posiblemente, dentro del pensamiento de Ratzinger, el correlato principal de este principio del amor, sobre todo en lo que concierne a su aspecto epistemológico, sea el famoso aforismo que se citaba en referencia a San Ignacio: “*non coerceri maximo, contineri autem minimo, divinum est*” (no ser coaccionado por lo máximo, y ser en cambio contenido por lo mínimo es propio de lo divino)¹¹. Se trata de un principio de pensamiento, íntimamente relacionado con la incompletitud de la que hemos hablado. La comprobación racional de la imposibilidad de la razón de cerrarse en sí misma con el fin de vivir de su propia coherencia, manifiesta que la única posibilidad que le queda es descubrir en la maravilla de lo concreto un camino universal.

La importancia que el teólogo Ratzinger da a este principio, se debe a que asume las claves de la cuestión moderna, pero ordenándolas de modo inclusivo y no dialéctico, de forma que apunta a un fin del todo diverso al que la Ilustración indicaba y que tiene como centro el dilema de Lessing¹². La afirmación esencial de cristianismo es que en un hecho de amor concreto se ha producido la redención universal. Es la definitividad que Balthasar con-

9 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 92001) 225.

10 *Ibidem*, 222 s.

11 En: *Ibidem*, 124-125.

12 Cf. A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica* (Roma 21997) 107-130.

cede al “universal concreto” que es el mismo Jesucristo¹³. Todas estas reflexiones, aunque solo nos hayamos asomado a su contenido, nos impulsan con fuerza a adentrarnos en el camino que nos abre el amor como fuente específica de conocimiento, principio de pensamiento.

3. VERDAD DEL AMOR

A esta afirmación conducía todo aquello que Pablo investigaba y él me lo comunicaba con el sano orgullo del que sabe que entra en un campo fascinante que promete un horizonte de sentido verdaderamente renovador. En verdad, en sus escritos la cuestión de la especificidad de la verdad propia del amor no está desarrollada; pero sí que forma parte del camino que dejó suficientemente trazado. Así lo muestra sin duda alguna en su obra póstuma: *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas*. La clave de su *dissertatio* reside en que es el amor la referencia última del problema de la analogía¹⁴.

Creo por tanto que a él le hubiera encantado trazar las primeras líneas de una lógica del amor que consideraba absolutamente decisiva para unir el pensamiento y la vida en la historia personal de cualquier hombre. Esto significa introducirse en la existencia de una verdad propia del amor de la cual se desprenderían las claves básicas de tal lógica.

Aceptar esa verdad como principio conlleva al obligado reconocimiento, basado en la experiencia humana, de que cualquier acto de amor del hombre no es sino respuesta a un amor primero que ha recibido. De aquí se desprende, desde la lógica del amor de la que acabamos de hablar, la necesidad de la existencia de un amor originario que es el que ilumina y sostiene el amor humano por ser su principio, guía y fin del mismo¹⁵. Como se puede obser-

13 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Las Nueve Tesis*, tesis 2, en: *Comisión Teológica Internacional. Documentos 1969-1996* (Madrid 1998) 90: “La norma que está constituida por la existencia concreta de Cristo, es personal y al mismo tiempo universal porque en Él el amor del Padre para con el mundo se actualiza de una manera total, insuperable y concreta.”

14 Cf. DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica*, 321-324.

15 Cf. H. ARENDT, *El concepto del amor en San Agustín* (Madrid 2001) 71-107.

var fácilmente, se trata de una argumentación con un valor metafísico preciso. Es más, se trata de una realidad tal que abre la metafísica realista a la consideración del amor como principio porque la creación misma no puede entenderse sino como un acto de amor. Tal como afirmó audazmente Juan Pablo II: “el amor por su naturaleza es creador”¹⁶.

Es así como se puede explicar la característica más radical del amor que se descubre desde la interioridad agustiniana que liga la dinámica del amor a la revelación de la verdad del hombre: “no vayas fuera, vuelve a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad. Y si ves que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo”¹⁷.

De esta forma, San Agustín supo determinar el modo como la dinámica de la conciencia está dominada por la búsqueda de la verdad. Un estudio más detenido de las afirmaciones del Obispo de Hipona lleva a concluir que tal dinamismo es debido a una característica básica del amor: que el amante, por el amor, se transforma en el amado¹⁸. Esta es, para nuestro Santo, la verdad del amor, que es capaz de explicar la forma como el hombre busca, encuentra y vive la propia verdad de su vida.

Como es obvio, no podemos en este breve artículo ni siquiera mostrar someramente la importancia de la verdad del amor como motor de la acción humana¹⁹. Sí que cabe hacer alusión a las características de la dinámica del amor que plantean una perspectiva profundamente novedosa, precisamente en cuanto se toma el amor como verdadero principio de pensamiento. Es más,

16 JUAN PABLO II, C.Enc. *Dives in misericordia*, n. 14 § 6. Cf. J. R. MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”* (Buenos Aires 1990).

17 S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 39, 72 (CCL 32, 234): “Noli foras ire, in teipsum redi. In interiore hominis habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum”. Esta afirmación aparece citada en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 15.

18 Cfr. S. AGUSTÍN, *De diversibus quaestionibus*, q. 35, 2 (CCL 44 A,52): “Et quoniam id quod amatur, afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic quod aeternum est aeternitate animum afficiat.”

19 Lo he procurado mostrar en: J. J. PÉREZ-SOBA, “La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral (I)”: *Revista Española de Teología* 68 (2008) 341-378 y (II): *Revista Española de Teología* 69 (2009) 63-97; como un modo de explicar más detenidamente algunos de los presupuestos básicos del manual: L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana* (Madrid 2007).

procuraré ceñirme a aquellos puntos principales que están en una conexión estrecha con el principio de incompletitud al que antes Pablo nos ha introducido. De aquí fluyen copiosas luces para muchos de los problemas que se desprendían de una forma de pensamiento racionalista, ya sea en su vertiente idealista-dialéctica o formalista-trascendental, y que tanto han influido para hacer de hecho imposible el papel de la fe dentro del conocimiento humano²⁰.

4. UNIDAD EN LA DIFERENCIA

La primera de las características del amor proviene de su esencia, que se descubre en el mismo modo de constituirse en el hombre. El hombre percibe el amor de una forma peculiar como un cierto tipo específico de unión, en la que tanto el amado como el amante conservan su propia identidad²¹. Se ofrece así una nueva categoría para el pensamiento: la de una unidad que mantiene la diferencia, dentro de un proceso dinámico de transformación mutua, porque en su dinamismo se conforma una nueva realidad en el amor que es precisamente la mutua reciprocidad de los amantes.

Es imposible comprender la verdad interna de esta dinámica si no se ve el sentido diverso de unión que alcanza el amor en sus distintos niveles, esto es, sin descubrir el significado analógico que existe entre ellos. En primer lugar, no se puede comprender la unión a la que nos estamos refiriendo sin una intelección profunda de la originalidad propia de la naturaleza del afecto. En este sentido, hay que tener en cuenta que, por un prejuicio racionalista todavía excesivamente presente en nuestra cultura y un posterior irracionalismo romántico, se ha perdido en gran medida un estudio adecuado de la realidad afectiva²². Esta carencia se observa incluso en grandes teólogos que no saben insertar en su concepción del amor la naturaleza afectiva con la que surge en la experiencia humana. En cambio, en Santo Tomás, como

20 De aquí las profundas críticas que sobre ellas hace Pablo: Cf. DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica*, 92-109.

21 Según la conocida afirmación de: DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 4 § 15 (PG 3,713b): "unitivam quendam et concretivam intelligimus virtutem".

22 Así lo destaca: D. VON HILDEBRAND, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (Madrid 1997).

síntesis de una larga tradición de estudios sobre el carácter afectivo del amor, podemos encontrar una doctrina muy articulada del mismo²³. Así describe el Aquinate la unión a la que nos hemos referido: “es propio (...) del amor que una según el afecto, cuya unión se entiende al modo como el hombre considera a su amigo como otro yo y le quiere el bien como a sí mismo”²⁴.

Se trata de un tipo especial de unión en la cual se da una presencia intencional del amado en el amante, que es el inicio de una dinámica en la cual se busca profundizar en dicha unión y que se puede expresar del siguiente modo: “el amor siempre pone la complacencia del amante en el amado. Cuando alguien se complace en algo, se mueve hacia ello y se une con él cuanto puede, hasta hacerlo suyo; y de allí procede que es propio del amor unir el amante y el amado”²⁵.

Se han de distinguir entonces dentro de la unidad dinámica que muestra el amor, tres sentidos distintos de esta unión: uno primero, en el que se constituye la unión afectiva en cuanto tal y que consiste en la aparición del afecto; el segundo aparece en la medida en que se fija conscientemente el afecto en el amado como reconocimiento de una intención que acaba en él; y un tercer significado procede del modo como esta atracción amorosa es una llamada a un crecimiento en la misma unión, lo cual se ha de interpretar a modo de la constitución de una auténtica comunión de personas.

Se aprecia así la existencia de un triple nivel amoroso: afectivo, antropológico y moral, que permite iluminar significados distintos en las realidades humanas implicadas en el amor según su relación con la verdad del hombre. Esto es decisivo en lo que concierne a la libertad, al acto humano y las relaciones personales.

23 Cf. A. PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino* (Madrid 2007).

24 S. TOMÁS DE AQUINO, *QD De caritate*, q. un., a. 2, ad 6: “de ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quae scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi.”

25 S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent.*, d. 10, q. un., a. 3: “amor semper ponit complacentiam amantis in amato. Quando autem aliquis placet sibi in aliquo, trahit se in illud et coniungit se illi quantum potest, ita ut illud efficiatur suum; et inde est quod amor habet rationem uniendi amantem et amatum”.

La novedad estructural que plantea el amor con su valor único de unidad en la diferencia se convierte aquí en un punto central para el reconocimiento de la identidad personal del hombre. Esta no se puede comprender de ningún modo como una identificación con uno mismo sin más, como si la autoconciencia fuera en verdad el principio de la propia identidad. Por el contrario, en el amor a otra persona percibimos el valor relacional de la misma, en la medida en que nuestra intimidad (“mismidad” en el lenguaje de Ricoeur²⁶) es originada por las relaciones personales que sostienen nuestra existencia.

Desde esta perspectiva, podemos comprobar con mucha más fuerza el valor paradigmático que alcanza así la afirmación central de *Gaudium et spes*, n. 24, que ha sido uno de los puntos recurrentes del magisterio de Juan Pablo II: “El hombre, que es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo, sino en el sincero don de sí”²⁷.

Vemos aquí de qué forma la búsqueda de la propia identidad, que se sostiene en el hecho de ser persona con un valor metafísico debido al acto creador divino que “quiere a la persona por sí misma”, solo se puede obtener en último acto de amor que es de entrega a otro a modo de un “sincero don de sí”²⁸. De aquí que se deba volver a esta realidad amorosa, porque “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor”²⁹. La verdad del hombre está, por consiguiente, unida estrechamente a esta dimensión del amor; el propio conocimiento requiere una apertura a la relación con otras personas. Este hecho se puede expresar también diciendo que el hombre por sí mismo no es completo en su propia identidad sino que requiere el encuentro con los demás para poderse conocer a sí mismo³⁰. La incompletitud, a la que nos referimos aquí incluye, entonces, una vulnerabili-

26 Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Paris 1990).

27 Cf. P. IDE, “Une Théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et spes*, n. 24, §3 chez Jean Paul II”: *Anthropotes* 17 (2001) 149-178; 313-344.

28 Cf. R. T. CALDERA, “El don de sí”, en: A. ARANDA (Ed.), *Trinidad y Salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II* (Pamplona 1990) 275-287.

29 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31.

30 Cf. E. ORTIZ –J. I. PRATS –G. AROLAS, *La persona completa. Aproximación desde la antropología la psicología y la biología* (Valencia 2004).

dad radical de poder ser afectado por los otros de un modo indeducible y que no está en el dominio arbitrario de la persona.

La dificultad actual de un hombre que no sabe quién es, que ha perdido su identidad³¹, se vive por el profundo influjo que realiza una estructura social centrada casi exclusivamente en la defensa de una igualdad formal dentro de una diversidad de referencias propia de un pluralismo sin horizonte. En este planteamiento se ve con sospecha cualquier mención a la diferencia a modo de un protagonismo que rompería la igualdad; por otra parte, esa unidad que se percibe no se sabe conjugar con la diversidad que se toma como dato originario sin conocimiento de su origen o de su fin.

Detrás de este modo de pensar, se observa la pobreza resultante del largo proceso de privatización del principio del amor, como si fuese una experiencia solo relevante a nivel individual y alejada de cualquier consideración social. Es una tendencia que comenzó en el siglo XVII y que ha llegado hasta nuestros días. No podemos por menos que reconocer en la límpida propuesta de Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* precisamente una llamada urgente a superar la clausura anterior³². Por eso mismo, una persona aislada, que vive encerrada en su propia soledad, no puede comprender este principio dinámico propio del amor en un ámbito comunicativo amplio. Es más, le parecerá sospechosa la argumentación empleada en este apartado porque hace depender excesivamente algo tan importante como es la identidad de unas relaciones que la persona individualista ve con indiferencia. La respuesta a esta objeción es fácil: así piensa quien ha separado precisamente el principio de su pensamiento del amor. Aquel que no sabe que la propia conciencia surge de un amor primero vivido a modo filial y que conlleva un principio de incondicionalidad, no es capaz de comprender la

31 Cf. R. GARCÍA DE HARO, "In memoriam": *Anthropotes* 12 (1996) 8: "Mi viene in mente un altro ricordo di quella giornata a Castelgandolfo. Il Santo Padre, che alla fine dell'atto accademico ci aveva invitati a cena, era -ripeto- visibilmente stanco. Avevamo appena terminato quando si produssero alcuni istanti di silenzio, che -eravamo pochi, più o meno una dozzina di persone- nessuno rompeva. Allora, con un mormorio che poteva essere un pensare a voce bassa o meglio un colloquio contemplativo con Dio, il Santo Padre disse: *la tragedia dell'uomo di oggi è che si è scordato chi è: non sa più chi è.*"

32 Cf. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2: "En el ámbito social, jurídico, cultural, político y económico, es decir, en los contextos más expuestos a dicho peligro, se afirma fácilmente su irrelevancia [de la caridad] para interpretar y orientar las responsabilidades morales."

auténtica identidad personal, no es la complacencia en una autoconciencia solipsista, sino más bien el gozoso reconocimiento de una vocación al amor. Se trata de vivirla en la unión en la diferencia propia del amor y que se puede expresar existencialmente del siguiente modo: “Este itinerario, ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre expresa el conjunto de las relaciones humanas básicas que establecen esos vínculos personales –no solo de naturaleza que enmarcan las acciones de los hombres.”³³ Así se determina una identidad abierta vivida en una historia de amor que se va realizando en la respuesta a la llamada de tantas personas y especialmente a la del Amor originario que se encuentra detrás de tantas voces.

5. UNIVERSAL Y CONCRETO

Tenemos acceso así al amor como principio de conocimiento y ahora el mismo hecho de encontrar en él un fundamento afectivo nos abre a consideraciones de una gran novedad. Acercarse al conocimiento desde el amor, implica una primera característica que asombra poderosamente. Hablar del amor hace emerger una universalidad insospechada. Lejos de ser el principio parcial que nos encierra en la intimidad de nuestra experiencia amorosa, tal como lo creía Hume y, con Kant, el romanticismo posterior, el amor nos introduce en un ámbito comunicativo de una universalidad sin parangón³⁴.

Comprendemos así la perspectiva reductiva que se sigue a la identificación de lo universal con la “pura razón”. El desprestigio en que ha caído en los ámbitos culturales esta propuesta racionalista ha sido definitivo para la aparición de la reacción que se ha querido denominar “postmodernismo”. El débil recorrido que ha tenido este último movimiento se debe simplemente al carácter negativo de sus afirmaciones que no ha sabido superar. En verdad hay que volver a la experiencia radical de la comunicación entre los hombres de un modo que se asuma lo válido de situar el diálogo en el nacimiento

33 MELINA –NORIEGA –PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor*, 165.

34 Cf. A. ÁLVAREZ LACRUZ, *El amor: de Platón a hoy* (Madrid 2006) 131-189.

mismo del pensamiento³⁵, pero vinculándolo a la experiencia radical del amor que es el único que explica el sentido de la comunicación entre las conciencias. Posiblemente, haya sido Nédoncelle el que mejor ha sabido desarrollar las consecuencias metafísicas propias de la comunicación personal que se desprenden de esta maravilla asombrosa que solo el amor nos muestra³⁶.

La universalidad a la que nos asoma el amor no pierde, por eso, el valor concreto de la realidad afectiva que en esta dinámica específica del amor es un correlato de lo original e irreductible de la persona. Se funda así en la experiencia indudable de que solo se conoce de verdad a una persona en cuanto se la ama³⁷. Esto supone reconocerla en su insustituible concreción y en este reconocimiento es donde se da la auténtica percepción del bien en toda su trascendencia como el “bien de la persona”³⁸, unido a la experiencia del amor como “voluntad de promoción”³⁹.

De esta forma, se asumen algunas dimensiones humanas que la modernidad ha despreciado y que, en cambio, tienen una importancia decisiva en el momento de comprender la verdad de la persona humana. Me refiero en primer lugar a la corporeidad y, junto con ella, a la necesaria referencia a una historia concreta, para la comprensión del significado de la vida. De aquí lo insustituible de una tradición que cada uno considera propia y que es fundamento para el crecimiento personal.

Respecto de lo primero, la asunción de la corporeidad humana ha sido uno de los aspectos en los que el pensamiento contemporáneo ha insistido como corrección necesaria a un racionalismo espiritualista que la ignoraba o la consideraba como algo opaco al conocimiento⁴⁰. Precisamente, esta ignorancia respecto del sentido personal del cuerpo condujo a su reducción a la

35 Así lo reclama el pensamiento dialógico: Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, *El poder del diálogo y del encuentro* (Madrid 1997).

36 Cf. M. NÉDONCELLE, “Sur quelques conditions d’une ontologie personaliste”, en: *Id.*, *Explorations personalistes* (Paris 1970) 41-47.

37 Sirva como ejemplo: J. LACROIX, *Personne et amour* (Paris 1955).

38 Expresión recurrente en la encíclica *Veritatis splendor*, con el significado: “del bien que es ella misma y su perfección” (n. 79).

39 Cf. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique* (Paris 1963) 29.

40 Ya en: M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945); más recientemente M. HENRY, *Incarnation. Une Philosophie de la chair* (Paris 2000).

condición de ser un simple material sin más significado que el que el hombre le quiera atribuir arbitrariamente. La existencia de la mediación corporal en todo conocimiento, tal como ya lo afirmaba Aristóteles, no es una negación de la comunicabilidad de la verdad conocida, como si fuera meramente sensible, sino, por el contrario, forma parte de la asunción de la incompletitud del pensamiento que debe volver siempre a lo real concreto para no perder su camino en la búsqueda de la verdad. Qué consciente era de esto Pablo, sobre todo mediante su uso pedagógico de los ejemplos, insertos siempre en lo más ordinario de la vida para descubrir en ellos la emergencia de las verdades universales más básicas que permiten comunicarnos.

Por lo tanto, al hablar de corporeidad hay que saber asumir el contenido personal de su manifestación, como una auténtica “epifanía de la persona” que se produce precisamente por la “mirada del amor” que permite descubrir la persona⁴¹.

Ligada a la manifestación y la comunicabilidad del bien que emerge de la dinámica del amor que hemos bosquejado, está la importancia decisiva del concepto de tradición para el pensamiento de las realidades humanas. Esta categoría, despreciada sistemáticamente por la Ilustración, ha sido reivindicada últimamente como un elemento necesario para la comprensión de los términos morales⁴². Tal rehabilitación significa que: “la comunicación de las ideas morales es, en el fondo, una comunicación de personas; la exigencia de la razón no se separa de la realización de una comunidad intersubjetiva”⁴³. Lo que la tradición ofrece a la persona es la capacidad a abrirse a aquello que, a la vez, es la señal de la realidad de la incompletitud y el camino para crecer en el conocimiento, me refiero a la dimensión simbólica del conocimiento humano. Los símbolos que el hombre percibe crean un universo de significados integrados en una tradición que los relaciona a modo de gramá-

41 Para esta interpretación no podemos sino referirnos a: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino* (Madrid 2000); un estudio desde el amor: L. MELINA, *Azione epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo* (Siena 2008).

42 En especial, por la propuesta de: A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (London 1985); ID., *Whose Justice? Which Rationality?* (London, 1988); ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (London 1990). En otro sentido: S. HAUERWAS, *A Community of Character* (London 1981).

43 M. NÉDONCELLE, *Conscience et loges. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste* (Paris 1961) 31.

tica. Sin los símbolos el hombre no es capaz de constituir la cosmovisión que le es necesaria para asumir su propia verdad personal⁴⁴.

De esta aportación del amor al modo de conocer propiamente humano surge el valor singular que tiene la familia para la búsqueda del hombre de su propia identidad y su realización en la verdad. En el ámbito familiar cobran valor los significados paradigmáticos en los que se juega la vida humana, en especial por el papel único que en ellos tiene el amor: “Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados [del amor] destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor.”⁴⁵

6. TEÓRICO Y PRÁCTICO

Junto con el principio anterior, el amor es una luz poderosa para solucionar una de las fragmentaciones que más ha dañado el mundo del pensamiento en la modernidad. Se trata de la ruptura que se produjo, ya en el siglo XIV, entre el pensamiento teórico y el práctico. Esta desintegración ha conducido a perder la originalidad de la acción en la cual se le revela al hombre la importancia del crecimiento propio y del sentido del propio vivir⁴⁶.

Esto todavía ha sido más destructivo en el ámbito del pensamiento cristiano con la separación radical que se ha producido primero, entre la que se

44 Cf. P. DOMÍNGUEZ PRIETO, “La cosmovisión cristiana y la creación”, en: A. ARANDA (ed.), *Identidad cristiana* (Pamplona 2007) 193-196.

45 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 2.

46 No podemos nunca olvidar el genial comienzo de: M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses* (Paris 1995) 15 [VII]: “Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans savoir souhaité de vivre. Sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis.”

llamó “teología mística” y la que se juzgaba como “teología escolástica”⁴⁷ y, después, entre la “teología dogmática” y la “teología moral”⁴⁸.

En estas divisiones hemos de reconocer el germen de lo que califica el Concilio Vaticano II como: “La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo”⁴⁹. Tal como lo señala la encíclica *Veritatis splendor*, allí está el principio de la posterior separación entre la verdad y la libertad⁵⁰, con efectos nocivos sobre todo en lo que concierne a la consideración de la persona en cuanto tal.

En el mundo práctico que mide el valor de los actos, todo se ha reducido a la eficacia y muchos han perdido de vista el sentido de la personalización, específico del crecimiento en la virtud, cuyo resultado es inmanente al hombre y no consiste en ninguna obra exterior. Se ha olvidado así la dimensión contemplativa intrínseca de la vida humana, que conlleva reconocer que el fin del hombre, su medida más íntima, no es él mismo.

Por su parte, lo teórico se ha convertido, cada vez más, en algo separado de la vida común. Tantas veces, se lo valora como una actividad inútil, a no ser que sea ideológica y que sirva para la manipulación de las personas. Hemos caído cada vez más en un pensamiento justificativo de los propios deseos e intereses, por lo que muchos lo aprecian solo a modo de una “corrección política” oculta a la que conviene plegarse por motivos en el fondo utilitarios. No hay que insistir en la pobreza enorme que esto supone para el pensamiento riguroso y la libertad de pensar.

Además, esta división de la experiencia cristiana ha afectado directamente a la vida eclesial con la fragmentación que se produce entre lo espiritual, lo teológico y lo pastoral, como si fueran mundos distintos que obedecen a razones distintas, por lo cual cada cristiano elegiría arbitrariamente a qué grupo apuntarse. Se evidencia así hasta qué punto se ha perdido en mu-

47 Cf. S. PINCKAERS, *La vida espiritual según San Pablo y Santo Tomás*, “AMATECA, 17/2” (Valencia 1995) 30-34.

48 Cf. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin* (Regensburg 1970).

49 CONCILIO VATICANO II, Const. Pas. *Gaudium et spes*, n. 43.

50 Cf. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 88: “La contraposición, más aún, la radical separación entre libertad y verdad es consecuencia, manifestación y realización de *otra dicotomía más grave y nociva: la que se produce entre fe y moral.*”

chos fieles la dimensión profundamente unitaria de la vocación cristiana, en contraste a como los Padres de la Iglesia eran a la vez, santos, teólogos y pastores, por ser el único modo de responder a la misión que la Iglesia les encomendaba.

El amor es, al mismo tiempo, contemplativo y práctico porque esencialmente consiste en la unión intencional con el amado por medio de bienes relevantes para la construcción de una comunión de personas. Contiene así una tensión hacia la belleza del amado que va más allá de cualquier acción humana, tal como definía Platón al *erw* en *El Banquete*: “el deseo de engendrar en la belleza”⁵¹. Junto a esta dimensión, e indiscernible de ella, está su carácter de motivación de la que brotan las acciones humanas. San Gregorio Magno lo afirmaba solemnemente, al referirse a su raíz divina, cuando dice: “Nunca el amor de Dios es ocioso, obra mucho si está y si renuncia a obrar es que no está el amor.”⁵² A esta unión profunda de la contemplación y la acción obedece, a mi parecer, la estructura de la encíclica *Deus caritas est* en la unidad entre sus dos partes en la que Benedicto XVI insiste con gran fuerza⁵³ y que, por eso mismo, se ha de considerar un principio de gran importancia para la renovación de la teología y su relación con la vida cotidiana de los fieles.

En definitiva, la unidad profunda de lo teórico y lo práctico en el amor no se debe a una mera aplicación voluntarista de unos principios, obedece a una actitud vital determinada, la que se ha venido a llamar “unidad de vida”⁵⁴. No puedo por menos en este punto que dar testimonio de que este modo

51 PLATÓN, *El banquete*, 206 E: “*Thj gennhsewj kai. tou/ tokou en tw/ kalw'*”

52 S. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum In Evang.*, l. 2, h. 30, 2 (CCL 141,257): “Numquam est Dei amor otiosus. Operatur etenim magna, si est; si uero operari renuit, amor non est.”

53 Lo asegura en: BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio “Cor Unum”* (23.I.2006): “Una primera lectura de la encíclica, quizá, podría dar la impresión de que se divide en dos partes poco vinculadas entre sí: una primera parte teórica, que habla de la esencia del amor; y una segunda, que trata de la caridad eclesial, de las organizaciones caritativas. Pero a mí me interesaba precisamente la unidad de los dos temas que solo se comprenden bien si se ven como unidad.” Lo he explicado así en: J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “La lógica del amor: unidad en la diferencia,” en: E. TORAÑO –J. PRADES (eds.), *Dios es amor* (Madrid 2009) 39-59.

54 Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 14; JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Christifideles laici*, n. 17 a.

de vivir fue algo que Pablo aprendió en el Opus Dei⁵⁵ y que procuró vivir con naturalidad, como parte muy fundamental de sus convicciones intelectuales, sin duda de aquí proviene su admirable capacidad de persuasión que ponía en sus enseñanzas. Es la razón por la que pudo escribir con todo convencimiento: “El tema de la verdad es el tema de la vida”⁵⁶.

7. UNA LUZ A SEGUIR

“Luz y amor son una sola cosa”⁵⁷, con esta afirmación Benedicto XVI quería señalar sobre todo el carácter cognoscitivo del amor, tal como lo reflejaba en la encíclica *Deus caritas est*, sobre todo, mediante el testimonio de San Gregorio Magno⁵⁸. Pero, al mismo tiempo, quería señalar con la ayuda de la fantástica narración de la visión de Dante en el último canto del Paraíso de la Divina comedia las características peculiares de este conocimiento⁵⁹.

El marco de comprensión de esta escena es ciertamente cósmico y trinitario, pero, al mismo tiempo, cobra un carácter personal muy particular que destaca el Papa al señalar: “En realidad, más conmovedora aún que esta revelación de Dios como círculo trinitario de conocimiento y amor es la percepción de un rostro humano, el rostro de Jesucristo, que se le presenta a Dante en el círculo central de la Luz.”⁶⁰ Hablar de la luz del amor es, ciertamente, una comprensión que ilumina todo lo creado; pero es algo más, se trata igualmente de una luz interior que reflejan los ojos y que ilumina por medio de la mirada humana. Nos acercamos, pues, a un rostro que manifiesta su propia verdad. La luz de nuestro rostro, según el recorrido que hemos hecho, es

55 Para su comprensión he de referirme al magnífico artículo de: I. DE CELAYA, “Unidad de vida y plenitud cristiana”, en: AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei* (Pamplona 1982) 303-322.

56 DOMÍNGUEZ PRIETO, *La analogía teológica*, 315.

57 BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio “Cor Unum”* (23.I.2006).

58 Citado en: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 7.

59 Un análisis de este texto en: S. GRYGIEL, “‘El amor que mueve el sol y las demás estrellas’: luz y amor”, en: L. MELINA –C. ANDERSON (Eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI* (Burgos 2006) 31-39.

60 BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio “Cor Unum”* (23.I.2006).

el reflejo de otro rostro que nos ha iluminado con anterioridad y que nos ha permitido reconocernos a nosotros mismos. De aquí que todo el Discurso de Benedicto XVI al Pontificio Consejo *Cor Unum* tenga un fin cristocéntrico: “destaca también la novedad que supera toda búsqueda humana, la novedad que sólo Dios mismo podía revelarnos; la novedad de un amor que ha impulsado a Dios a asumir un rostro humano, más aún a asumir carne y sangre, el ser humano entero.”⁶¹

Es el fin de cualquier itinerario de búsqueda de la verdad, como respuesta al anhelo interior que nace siempre de un amor. En palabras de Pablo: “Este atrevimiento y esta osadía en la búsqueda de la verdad es lo que el *logos* cristiano sigue aportando a todo aquél que se interroga por el fundamento de su existencia y por el sentido de lo que existe. Es una palabra siempre antigua y siempre nueva porque es tan omnipresente como el Verbum que se hizo Carne.”⁶²

El amor primero a la verdad, en cuanto brota de la caridad, no es sino la experiencia real de la mirada de Cristo a cada cristiano de forma que se puede decir con el Aquinate: “*per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*” (por el ardor de la caridad se da el conocimiento de la verdad)⁶³. Existe un cierto valor extático en este tipo único de conocimiento que requiere la respuesta propia de la fe, esto es: “por la que el hombre se confía todo él libremente a Dios prestando ‘a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad’.”⁶⁴

Posiblemente sea Ricardo de San Víctor el que más ha insistido en este aspecto extático y transformante del amor. Aunque, por lo audaz de sus expresiones, no siempre se ha entendido su explicación del amor como un camino de conocimiento real del amado⁶⁵. A mi parecer, lo genial de su exposición consiste en el modo como destaca de qué forma todo ese conocimiento

61 *Ibidem*.

62 P. DOMÍNGUEZ PRIETO, “La verdad que nos libera”, en: J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL –J. LARRÚ RAMOS –J. BALLESTEROS MOLERO (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural. Madrid, 22-24 de noviembre de 2006* (Madrid 2007) 258.

63 S. TOMÁS DE AQUINO, *In Evangelium Ioannis.*, c. 5, lec. 6, 6 (n. 812).

64 CONCILIO VATICANO II, Const. Dog. *Dei Verbum*, n. 5.

65 Cfr. P. CACCIAPUOTI, “*Deus existentia amoris*.” *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore* (Tourhout 1998).

íntimo comienza por un afecto y depende de la lógica afectiva. Comienza así con esta valiente exclamación: “Soy una caridad herida. Pensemos pues qué significa la supereminencia de la caridad de Cristo”⁶⁶. ¡“Vulnerata charitate ego sum”! Todo el itinerario ascendente al que nos invita su escrito se basa en esa peculiar característica del afecto de hacernos vulnerables, de que nos permite “ser tocados” (“*afficimur*”) por la realidad de un modo tal que nos saca de nosotros mismos y nos impulsa a buscar al amado del que procede la herida de amor. La referencia que tiene en mente Ricardo para formular su clamor no es otra que el Cantar de los cantares, cuando la amada se dirige al amado diciéndole: “*Vulnerasti cor meum*”: “Heriste mi corazón” (Ct 4,9). Este es un amor primero que se hace notar e impulsa a la esposa a buscar a su amado y preguntar a todo aquel que se le cruza: “¿habéis visto al amor de mi alma?” (Ct 3,3). Este relato amoroso es una descripción excelsa del amor como principio de pensamiento.

Hemos llegado así a reconocer la importancia de “un corazón que ve”⁶⁷, que sabe conocer con una integridad humana y que ilumina con una luz peculiar el propio corazón del hombre y el de aquellos que se encuentran con él. Es el éxito del que ha remontado la corriente de la sabiduría para beber de su fuente y hacer partícipes a los demás de la misma. Esto es lo que Pablo buscó en su vida y repartió generosamente a aquellos que tuvimos la dicha de encontrarnos con él.

Pablo reconocería en estas líneas tantos argumentos sobre los que hemos conversado largamente y que hemos compartido con gozo; también porque algunos de ellos de él los he aprendido. Desde el momento que ambos nos dedicamos con clara conciencia y de forma decidida a encontrar caminos nuevos de pensamiento en nuestro estudio⁶⁸, ambos lo hemos vivido en

66 RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor gradibus violentæ charitatis*, (PL 196,1207): “Vulnerata charitate ego sum. Cogitemus ergo quæ sit illa supereminencia charitatis Christi”

67 Es la expresión de: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 31, b; Id., *Carta a Mons. Livio Melina en ocasión del 40º aniversario de la encíclica Humanæ vitæ* (2.X.2008): “La técnica no puede sustituir la maduración de la libertad, cuando está en juego el amor. Es más, como bien sabemos, ni siquiera basta la razón: es necesario que sea el corazón el que vea. Solo los ojos del corazón alcanzan a comprender las exigencias propias de un gran amor, capaz de abrazar la totalidad del ser humano.”

68 Que yo recuerde esto se remonta al año 1985 a partir del cual compartimos distintos avatares en el complejo itinerario de nuestros estudios.

el ámbito de una profunda amistad. En la convicción de la necesidad de la misma para poder caminar por los vericuetos de esta misión, es donde hemos podido experimentar en estos años con un peculiar deleite la verdad fundamental que Aristóteles destaca para el aprendizaje del virtuoso, y que Santo Tomás, experto en amistad⁶⁹, supo poner como principio de esperanza por aplicarlo a la amistad con Cristo: “Lo que podemos por nuestros amigos de algún modo lo podemos por nosotros mismos”⁷⁰. Hemos podido muchas cosas en la compañía de Pablo, cuya compañía era un impulso formidable para afrontar obras grandes; ahora hemos de poder dar fruto a partir de lo que él nos dejó, conservando y haciendo crecer esa asombrosa capacidad de amistad que él vivió con pasión. Es muy importante vivir profundamente esta amistad en el ámbito intelectual, para afrontar nuestro trabajo académico como un auténtico servicio a la Iglesia. En ese amistoso intercambio mutuo experimentamos de qué forma estábamos insertos en un misterio de comunión más grande que nosotros mismos y que vale la pena dedicar la vida a esta misión. De este modo, impregnados de tal amistad, el pensamiento fluye natural, del amor que lo anima como su principio.

69 Cf. A. D'ACHILLE, “Una fervida amicizia nella vita di San Tommaso d'Aquino. (Fra Reginaldo da Piperino)”: *Memorie Dominicane* 41 (1924) 97-113.

70 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. 3, c. 3 (1112b27 s.). Santo Tomás la cita en: *Summa Theologiae* I-II, q. 5, a. 5, ad 1; q. 109, a. 4, ad 2; QD *De Spe*, q. un., a. 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 17, a.1; *Sententia Libri Ethicorum*, l. 3, lec. 8 (n. 477).