

La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral (parte II)*

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral

FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO

MADRID

RESUMEN Esta segunda parte del artículo trata los puntos fundamentales para una “moral del amor” que se desprenden de la encíclica *Deus caritas est*. El amor es un acontecimiento que no es deducible y que sólo se puede conocer por experiencia, de aquí se desprende una primacía en la moral del conocimiento experiencial sobre el deductivo. Desde esta perspectiva se introduce en una lógica del amor que nos ilumina las bases de una metafísica del amor, que exige internamente una fenomenología adecuada. El valor cognoscitivo del amor, a la vez universal y concreto, supone un repensamiento de la racionalidad práctica que incluye un cierto valor contemplativo. Se puede así revisar a partir de la dinámica del don divino la estructura misma de la acción humana, que nos abre a la necesidad de una mediación: cristológica, eclesial y sacramental. La consideración profunda de la “verdad del amor” es así, con su valor experiencial y metafísico, el fundamento esencial para poder llevar a cabo una auténtica renovación moral, verdaderamente cristiana y teológica.

PALABRAS CLAVE caridad, amor, metafísica, moral.

SUMMARY *This second part of the article is focussed on the fundamental matters for a “morals of love” which come from the Encyclical letter Deus caritas est. Love is a non-deducible event which only can be known by experience; from this statement we can infer a primacy of the morals of experiential knowledge above the deductive knowledge. From this perspective, we enter in a logic of love that gives us light about a metaphysics of love which internally demands an appropriate phenomenology. The cognoscitive value of love, universal and concrete at the same time, implies a “re-thinking” of the practical rationality that includes some contemplative value. From the dynamics of the divine gift it’s possible to revise the very structure of the human action which opens us to the need of a mediation: christological, ecclesial and sacramental. The deep consideration of the “truth of love” is, with its experiential and methaphysical value, the essential foundation that enables to carry out an authentic moral renewal, deeply christian and theological.*

KEY WORDS *charity, love, metaphysics, moral.*

* El artículo ha sido redactado por el autor según las indicaciones y contando con la revisión de los profesores: D. Livio Melina y D. José Noriega.

IV. LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*

Podemos ahora intentar presentar las grandes novedades que aporta la encíclica *Deus caritas est* para el tema moral. Necesariamente lo haré de forma sucinta para indicar los puntos que deben ser desarrollados por prometer una especial fecundidad.

Por eso procederé en este punto de una forma semejante a la que aparece en las “Tesis y cuestiones acerca del estatuto de la teología moral fundamental”. En ellas ya se insiste en la necesidad epistemológica de proponer el amor como aspecto central que unía las dos grandes cuestiones que articulaban la *Veritatis splendor*: la relación teológica entre la fe y la moral y la filosófica entre la verdad y la libertad. El libro *Una luz para el obrar* quería precisamente mostrar primeros estudios realizados en esta dirección en conjunto con los profesores D. Livio Melina y D. José Noriega¹. Para nosotros la lectura de la primera encíclica de Benedicto XVI ha supuesto una confirmación de este camino y una llamada urgente a configurar de modo sistemático los presupuestos y desarrollos de una “moral del amor”.

1. LA EXPERIENCIA DE UN ACONTECIMIENTO

“No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE 1)². Esta frase, verdaderamente provocativa, marca una perspectiva inicial que va a recorrer todo el documento pontificio y que se ve reflejada en su mismo modo de argumentación. A pesar de ser de una linealidad asombrosa, la encíclica tiende

1 L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, “Prólogo”, en: Id., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana* (Madrid, Ediciones Palabra, 2006) 11: “es el hilo conductor del amor el que da la luz principal a toda esta propuesta incluso en cuestiones bastante determinadas”.

2 Un análisis de este texto en: L. MELINA, “El amor: encuentro con un acontecimiento”, en: L. MELINA –C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI* (Burgos, Monte Carmelo –Instituto Juan Pablo II, 2006) 1-12; L. MELINA –J. NORIEGA –J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, II.1 (Madrid, Ediciones Palabra, 2007) 323. De ahora en adelante nos referimos a esta obra como *Caminar*.

a seguir un orden marcado por las exigencias mismas de la experiencia originaria del amor, en vez de ofrecer un sistema deductivo a partir de conceptos. De hecho, realiza la aclaración terminológica, tan necesaria para acercarse al tema amoroso, mediante la fidelidad al modo como Dios ha querido revelarse como manifestación de su amor.

El encuentro único con la persona de Cristo al que remite el Papa como centro del cristianismo, por tanto, se ha de entender como una *experiencia*. Es esta la que se muestra con el valor de un verdadero *acontecimiento*, un evento que se vive como un principio de sentido que acaece y que se presenta de forma inesperada e indeducible. Tiene las características de ser un hecho revelador de la propia *identidad* personal, y que se da en un marco en el que el hombre lo percibe como una llamada a su *libertad*, con el fin de realizar la verdad a la que se siente identificado.

Esta perspectiva ha sido decisiva para la renovación de la teología en el siglo XX³, en cambio, no ha sido desarrollada todavía de forma sistemática en la moral. La gran aportación que ofreció a la ciencia teológica fue la superación de una metodología teológica deductivista que centraba el trabajo del teólogo en la deducción progresiva de conclusiones a partir de los distintos dogmas. Por ello, se perdía el hecho mismo de la revelación, que es un don de la libertad de Dios, como fundamento primero de conocimiento teológico. En un encuentro personal, tal como nos lo describe Benedicto XVI, no cabe ninguna deducción; para conocerlo en profundidad, se ha de volver siempre al acontecimiento como un hecho de libertad en el cual la misma persona está implicada en su identidad.

La experiencia moral contiene, además, una nueva dimensión con un *sentido personal* específico, porque en ella la persona se experimenta a sí mis-

3 Una inquietud que comienza con: J. MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie* (Paris, Aubier, 1952) 21: "l'expérience est l'acte par quoi la personne se saisit en relation avec le monde, soi-même ou Dieu". Y luego pasa a ser un principio teológico reconocido: cf. A. BERTULETTI, "Il concetto di «esperienza» e la teologia": *Teologia* 6 (1981) 85-116; y de modo especial con Juan Pablo II: cf. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del Magistero di Giovanni Paolo II* (Genova-Milano, Marietti, 2003); que es una consecuencia del estudio profundo del tema en: K. WOJTYLA, *Persona y acción* (Madrid, BAC, 1982).

ma en cuanto llamada a una perfección. Esta emergencia personal en la experiencia llega a ser definitiva en el amor. Cualquier experiencia amorosa tiene un contenido interpersonal que la califica internamente, hasta llegar a ser un aspecto fundamental de la identidad personal, en la cual se muestra con su originalidad e irrevocabilidad. Pero lo es de un modo dinámico, como “llamado a ser más” por medio del “don de sí mismo” (cf. GS 24).

De este modo, junto a la experiencia primera de amor que se descubre en un encuentro, la categoría de “vocación al amor”, tan querida por Juan Pablo II⁴, aparece entonces como clave imprescindible para la comprensión de la fundamentación de la moral. En ella se une la iniciativa divina con la respuesta humana que requiere una integridad específica pues está llamada a responder *personalmente* con una cierta totalidad: “¡aquí estoy!”⁵.

Es precisamente por medio de esta implicación personal que nace de un acto de libertad y que responde a una primera invitación surgida del encuentro personal, como se puede comprender que la racionalidad, que parte del reconocimiento de este encuentro amoroso, *incluye la fe*. Este es uno de los aspectos más importantes de la *Deus caritas est* que se apoya en la exclamación de San Juan: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (Jn 4,16) y que el Papa considera: “una formulación sintética de la existencia cristiana” (DCE 1).

De aquí se desprenden dos puntos fundamentales: el carácter cognoscitivo del amor que desarrollaremos epistemológicamente en el 4.2. y el modo como se abre a una acción divina que es la que permite que conozcamos en tal amor al mismo Dios y es el aspecto que hemos de tratar ahora (4.1.1.).

4 Cf. JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 10; Id., Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 11; VS 18. 112.

5 Cf. E. MOUNIER, *Personnalisme et Christianisme*, en *Œuvres*, I (Paris, Éditions du Seuil, 1961) 738: “Adsum. L’exigence la plus immédiate d’une vie personnelle, celle qui s’adresse aussi à l’incroyant qu’au croyant, à l’athée qu’au fidèle, c’est celle de notre engagement: «dites oui, oui, non, non; le reste vient du démon»”.

El amor es una revelación: una lógica del amor

Lo primero que se desprende de la experiencia originaria del amor es el hecho de que “revela a la persona”⁶. En este aspecto concreto el amor alcanza una originalidad única, pues ninguna otra experiencia personal se le puede igualar. Por una parte, no se puede predecir un encuentro amoroso: este aparece y con su presencia llama a la persona a responder a su invitación. Para ello, muestra un contenido que no es meramente intelectual, sino que envuelve a la personalidad del que lo recibe de modo que la transforma hasta el punto de poderla llamar, con toda exactitud, un sujeto “amante”.

Desde el amor como principio cognoscitivo, se ha de asumir la originalidad de una “lógica del amor” que impide cualquier intento de reducción a un sistema racionalista. En verdad, es imposible querer “deducir” el amor, pues jamás aparece como la conclusión de un razonamiento. El mismo significado del término amor es incomprensible para cualquier persona que no lo haya experimentado de un modo relevante y, cuando se nos habla de amor, nos remitimos a nuestras experiencias amorosas para apoyarnos en su sentido.

El conocimiento propio, y el reconocimiento real de lo que significa “ser persona”, son entonces incomprensibles sin el amor⁷. De hecho, solo en la tradición cristiana en la que el amor ha sido su eje central, ha podido constituirse el concepto actual de persona que es una carencia de la filosofía griega. Toda moral que pretenda en verdad fundarse en la persona ha de seguir entonces la lógica interna a la dinámica amorosa como la guía fundamental de sus propios significados.

Amar, esto es “ser amante”, significa entrar en un mundo con una lógica peculiar, la propia del amor que tiene sus propias razones. Es necesario profundizar en la misma, ver toda una serie de exigencias que contiene el amor

6 Cf. *Caminar*, I.1.1, 136-146. En el sentido de: *Gaudium et spes*, n. 22: “revela al hombre al propio hombre”, que recoge esta realidad desde un planteamiento cristocéntrico.

7 Recordemos: JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 10: “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente”.

y que nos revelan otros tantos elementos fundamentales para la identidad personal. Las relaciones personales constitutivas de tal identidad como son la filiación, la sponsalidad y la paternidad, pasan a ser los ejes constitutivos de la propia existencia y las fuentes primeras de significado para el hombre. En ellas el hombre percibe los vínculos básicos que constituyen sus primeras obligaciones que conforman el fundamento real para la percepción de cualquier deber moral.

La “constitución del sujeto moral”, que ya veíamos como esencial en la virtud, alcanza ahora todo su sentido. Lo hace, además, aportando un significado del todo nuevo, de carácter principalmente divino: solo el amor es capaz de superar los defectos y restañar las heridas y el hombre experimenta radicalmente la fuerza que tiene en su vida el perdón⁸. El perdón es aquí un aspecto moral básico, incomprensible desde la sola virtud y la dinámica de las potencias.

Por último, el conocimiento real del amor como revelación es esencial para comprender el modo y contenido de la misma revelación divina. Se trata de un principio muy sencillo, tantas veces preterido y que, en cambio, ha pasado a ser central en la teología con el Concilio Vaticano II, cuando dice en la *Dei Verbum*: “En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”⁹. Esta afirmación conciliar tan densa de contenido y que supuso tomar una dirección muy determinada de comprensión de la revelación, invitaba desde el primer momento a tomar el amor como el principio experiencial, por el cual conocer el modo y el contenido de la revelación cristiana que cuenta con sus peculiaridades. En especial, retoma la primacía que siempre se ha concedido en la teología al amor, de forma que conocemos más a Dios por el amor que por la inteligencia¹⁰.

⁸ Cf. la profunda reflexión fenomenológica de: J. LAFFITTE, *Le pardon transfiguré* (Paris, Desclée-Éd. Emmanuel, 1995).

⁹ CONCILIO VATICANO II, Const. Dogmática *Dei Verbum*, n. 2. El texto está citado en: JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 10. Una explicación en: J.J. PÉREZ-SOBA, “La credibilità dell’amore: *Fides et ratio*”, en: MELINA –GRYGIEL (eds.), *Amare l’amore umano*, 209-224.

¹⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 82, a. 3: “melior est amor Dei quam cognitio”.

Su valor metafísico y su aproximación fenomenológica

La primacía indiscutible de la experiencia amorosa en la conciencia humana está ligada a un hecho universal e ilustrativo: el amor en el hombre es siempre originariamente *una respuesta a un amor que nos precede*. De aquí que el pensamiento sobre el amor, desde su inicio, se ha centrado en el *origen del amor en el hombre*¹¹. No se puede olvidar este hecho, porque el romanticismo ha buscado antes dejarse llevar por la fuerza del amor, que dilucidar su principio que es, en cambio, lo que ha hecho el cristianismo con una profunda sabiduría sobre el amor humano.

Es imposible asumir la primacía del amor en el pensamiento, sin comprender e integrar su valencia *metafísica*¹². Benedicto XVI hace alusión a ella mediante el símil de la luz, al aclarar este punto de la encíclica en su discurso al Pontificio Consejo *Cor unum*: “Luz y amor son una sola cosa”¹³. El valor metafísico que el amor tenía en todo el pensamiento clásico, como se ve en Aristóteles¹⁴, no se pierde en el cristianismo, sino que este lo lleva hasta el extremo por la revelación de un Dios que ama al hombre por el misterio del acto creativo, a pesar de que el ser humano esté envuelto en un mundo contingente e imperfecto. Es imposible entender la verdad cristiana sin una profunda metafísica del amor¹⁵. Esta fabulosa realidad se puede resumir en esta frase referida a la pregunta sobre el ser: “podemos decir que la respuesta a este interrogante no está en una «razón» sino en algo que trasciende a todas

11 Ya sucede así con los griegos que consideran al ἔρωσ ἢ ἀρχή: Cf. A. PRIETO LUCENA, “Eros y ágape: la dinámica única del amor”, en MELINA –ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, 193-206.

12 Recordemos la afirmación de: K. WOLTYLA, *Amor y responsabilidad* (Madrid, Palabra, 2008) 91: “hemos calificado este análisis general de «metafísico» ya que el amor tiene un sentido manifiestamente analógico”. Cf. *Caminar*, I.1.4.1.1, 168-171.

13 BENEDICTO XVI, *Discurso al Congreso Internacional organizado por el Consejo Pontificio “Cor unum”* (23-I-2006).

14 Cf. *Ibidem*: “el pensamiento de Aristóteles, que veía en el *eros* la fuerza que mueve el mundo”; lo., C.Enc. *Deus caritas est*, n. 9: “Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo-, pero ella misma no necesita nada y no ama, solo es amada.” La cita es (nota 6): ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7 (1072 b3): “[dios] mueve todas las cosas en cuanto amado”, “κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον”.

15 Una profunda reflexión de este hecho en un diálogo con el pensamiento contemporáneo es el artículo de: J. GRANADOS, “Love and the Organism: A Theological Contribution to the Study of Life”: *Communio (USA)* 32 (Winter 2005) 1-37.

las razones: en el amor. Hay ser antes que no-ser porque hay amor”¹⁶. La racionalidad de este aserto se inscribe en la realidad de la creación como un acto de amor originario que nace de la libertad de Dios. Metafísicamente, supone la necesaria superación del principio de razón suficiente que no es válido para el hecho primigenio de la creación por amor¹⁷, y obliga a ir más allá de cualquier sistema de pensamiento solo deductivo incapaz de explicar el ser finito y su dinamismo. En cambio, el amor es el principio explicativo de una doctrina auténticamente cristiana de la participación, como un principio dinámico en el hombre¹⁸. La creación, como nos enseña la dogmática, no se puede deducir necesariamente de la esencia de la divinidad¹⁹, sino que solo se puede comprender adecuadamente como el comienzo de una historia de amor con el hombre.

Una metafísica del amor nace entonces de la dimensión de don que contiene tal hecho creativo²⁰, que reafirma el aspecto antropocéntrico de la creación material, por lo que el valor único de la persona no constituye solo su ápice, sino también su razón interna. Dios puede amar la creación con amor de amistad, el modo de amor perfecto, porque existen en ella personas, y la comunicación del bien a estas es una cierta razón de tal creación²¹. Así lo ha recibido el cristianismo, de forma que ha defendido siempre que el concepto de persona tiene en sí un valor metafísico y referido al hecho mismo de la creación; cualquier otro planteamiento ya sea naturalista o sociológico no es

16 F.D. WILHELSEN, *La Metafísica del amor* (Madrid, Rialp, 1964) 158.

17 Como lo demuestra: J.R. MÉNDEZ, “Principio de razón o fundamento de amor”: *Stromata* 46 (1990) 153-162.

18 Cf. la explicación exhaustiva de: J.R. MÉNDEZ, *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1990). El autor sigue el pensamiento de Fabro. Ya trató la participación en relación al amor: P. ROUSSELOT, *L’intellectualisme de Saint Thomas* (Paris, Beauchesne, 1924).

19 Cf. CONCILIO VATICANO I, Cons. Dog. *Dei Filius*, c. 1 (DH 3002) y canon, 1.5 (DH 3025).

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

21 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 20, a. 2, ad 2: “Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad racionales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eas indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem”.

válido, por ser reductivo, pues la persona exige de por sí una lógica de amor que le asegure²².

La centralidad personal de la creación es, además, un punto necesario para la apertura a un verdadero “cristocentrismo objetivo” en el que se vea la encarnación como la razón final que integra todas las demás posibilidades presentes en tal acto de amor creativo primero²³.

Un personalismo consciente de sus raíces cristianas ha procurado siempre desarrollar un concepto metafísico de persona, pero fundado en una metafísica del amor que tiene sus propias características. Tenemos un ejemplo preclaro en Nédoncelle, que supo poner como principio la percepción del amor originario como fundamento de la propia personalidad del hombre dentro de una profunda relación interpersonal. Así, salió al paso de algunas carencias de los sistemas de pensamiento que reducían a la persona a una consideración solo intersubjetiva, o apartada de lo que es la valencia metafísica del ser²⁴. Entre otras cosas, supo integrar el indudable valor metafísico del bien en una visión más amplia que el de la apetibilidad de las tendencias, de forma que incluía la experiencia de perfección personal que solo se da en el amor y que incluye entonces la libertad humana desde un principio. Hay que afirmar, entonces, la correlación entre la persona, el amor, la comunicación en el bien y la libertad, como una unidad dinámica de raíces metafísicas en las que se funda la moralidad²⁵.

Esta verdad primera de un amor que precede al hombre y lo constituye como persona ha de ser reconocido por esta a partir de la experiencia del

22 Cómo solamente el amor supera tales reduccionismos es el argumento central de: H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963).

23 Cf. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno* (Milano, Jaca Book, 1994).

24 Cf. M. NÉDONCELLE, “L’intersubjectivité d’après Martin Buber et Emmanuel Lévinas”, en : *Id.*, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste* (Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1974) 365-374. Para él, por tanto: *Id.*, *Personne Humaine et Nature. Étude logique et métaphysique* (Paris, Aubier, 1963) 9: “Il convient, (pour terminer), d’employer délibérément le mot de métaphysique et non pas seulement celui de phénoménologie”.

25 Cf. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal* (Pamplona, EUNSA, 1987) 109: “Es el amor electivo el que introduce la moralidad, la perfección última de la persona creada, porque solo ese amor es libre. Y la grandeza de la libertad consiste precisamente en poder querer el bien objetivo, el bien para otro en cuanto otro (y para uno mismo en cuanto es «otro» para Dios que le ama generosa y liberalmente). Toda la ética está aquí”.

amor, es decir, la metafísica del amor exige para su adecuado dinamismo por parte del sujeto amante una fenomenología consecuente con su lógica. Esta debe partir de la plenitud de una verdad del amor, y no de un principio distinto del amor mismo que aplicar a este desde el exterior²⁶. Por ello, solo fenomenológicamente, desde la experiencia del amor en un encuentro personal, el hombre se despierta a los significados escondidos en la dinámica amorosa y se puede explicar cómo el hombre es capaz de introducirse en esa comunicación de amor en una historia por la cual Dios le llama a la plenitud.

No cualquier fenomenología sirve para ello, pues muchos métodos fenomenológicos no son capaces de dar cabida al valor metafísico de la persona que contiene el amor²⁷, debe ser “una fenomenología crítica, por ser consciente de su propia racionalidad; pero siempre abierta internamente a un don primero que recibe el sujeto cognoscente y remite esta experiencia a algo que la trasciende”²⁸.

La apertura a una presencia y el amor sobrenatural

Entonces, la dinámica de comunicación que el amor incluye, nos conduce a la articulación que debe existir entre un amor que nos precede y la respuesta que nos pide. Precisamente, esta llamada se corresponde al paso que hay que dar entre el nivel metafísico del amor y el afectivo. El hombre puede ac-

26 Cf. M. NÉDONCELLE, *Explorations personalistes* (Paris, Aubier Montaigne, 1970) 39: “Toute phénoménologie n’est pas métaphysique; mais toute métaphysique est phénoménologie. Car: a) le phénoménologue ne décrit pas toujours des sentiments aveugles et quand il le fait il n’est pas obligé de rester à leur surface; b) en toute expérience humaine il y a une amorce d’universalité et de nécessité absolues qui empêche la séparation radicale de la conscience et de l’être; c) la description phénoménologique du travail métaphysique se confond à limite avec la métaphysique même; d) l’au-delà de l’expérience est encore une expérience: celle d’une régulation qui provoque notre dépassement; donnée par l’absolu, elle nous fait communier à lui en dépendance de lui”.

27 P.ej. así se puede resumir la carencia principal de dos fenomenologías del amor, por otra parte tan interesantes como son las de: M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, en: *Max Scheler. Gesammelte Werke*, VII (Bern und Manchen, Francke Verlag, 1973); y la de: J.-L. MARION, *Le phénomène érotique* (Paris, Grasset, 2003); aunque es muy importante saber integrar sus aportaciones en una lógica del amor más amplia.

28 *Caminar*, I.2.2.3, 204. Una explicación más detallada de un método adecuado para la metafísica del amor aquí delineada se encuentra en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista* (Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2004) 173-242.

ceder a responder a las exigencias metafísicas que el amor le presenta, desde su modo propio de conocimiento que es el principio del amor afectivo²⁹. La misma relación que se apunta en la encíclica *Deus caritas est* entre el *ἔρωσ* y el *ἀγάπη* se realiza dentro de la naturaleza afectiva que tiene el amor humano en cuanto motor de las acciones con un profundo valor teológico³⁰. Benedicto XVI cita como una de sus fuentes al Pseudodionisio³¹, precisamente en el punto donde afirma la especial divinidad del *ἔρωσ* por su contenido pasional, ya que es este el que convierte al hombre capaz de obrar según Dios³². De esta forma, se abre el espacio a una sinergia con un valor muy significativo entre el hombre y Dios por medio del amor.

Por una parte, con esta mención del afecto peculiar en el que hay que reconocer el nacimiento de la caridad³³, se nos manifiesta con una claridad especial la categoría de presencia que en los análisis anteriores no había quedado suficientemente explícita. Es cierto, que la articulación global del amor la postula dentro de su dinamismo, pero su asunción a modo de principio es una gran contribución para ver la relación única que se establece entre un primer don de amor y su asunción completa en el hombre. El modo como Santo Tomás describe tal presencia: “como el amante está en el amado”, expresa su aspecto dinámico e intencional y se funda en la realidad primera de que previamente “el amado está en el amante”³⁴. El hecho de que el Angélico use esta

29 En el sentido de la perfectividad de la unión que requiere la intencionalidad: cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, 1, c. 91 (n. 760): “affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu”.

30 Cf. GRANADOS, “Love and the Organism”, 34 s.: “The flesh, weak and vulnerable, becomes the point where the Spirit touches the creature and moves it towards a wider horizon. At the level of man this flesh includes especially the passions and all the world of human affectivity; moved by the Spirit of God, the passions disclose a horizon of transcendence within man can walk towards the complete communion”.

31 En DCE 9, nota 7 hace referencia a: DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4 §§ 12-14 (PG 3,709-713).

32 Cf. DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 2 §9 (PG 3,648b): “non solum discens, sed et patiens divina”, “οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα”. Por lo que hace al hombre amador de Dios: cf. *Ibidem*, c. 4 §13 (PG 3,712a): “ὡς ἀλήθης ἐράστης καὶ ἐξεστηκῶς”; “sicut verus amator et extasim passus”.

33 Es esencial para ello, la magnífica explicación de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 27, a. 2.

34 Cf. A. COMBES, “«Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante». Essai d'exégèse thomiste”, en: AA.VV., *Miscellanea Antonio Piolanti*, I (Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, 1963) 111-137.

analogía para el estudio de la Trinidad³⁵, nos hace ver hasta qué punto es importante la afectividad como expresión genuina de una relación interpersonal, y llega a ser la comprensión principal de su tratado sobre la gracia³⁶.

Precisamente, este modo de presencia que vincula al amado y el amante en un dinamismo tendente a una cierta reciprocidad acaba en la relación de amistad con la cual se define a la caridad en cuanto sobrenatural. Esta formulación es el resultado de una larga tradición teológica en la que se muestra como una analogía privilegiada³⁷ para descubrir esa presencia de Dios en el acto humano hasta hacerlo capaz de llegar a Dios, por realizarse desde el amor no fuerza el modo humano de obrar sino que, por el Espíritu Santo, lo guía con el don de la sabiduría hasta una identificación total con Cristo³⁸. De este modo se puede investigar “la colaboración de las acciones humana y divina en la plena realización del hombre”³⁹, que se puede considerar el tema esencial de toda la moral cristiana.

2. EL ASPECTO COGNOSCITIVO DEL AMOR COMO PRINCIPIO INTEGRADOR

Este modo de introducirnos en el misterio del amor, se apoya en el supuesto de que *el amor es fuente de conocimiento*. Por esta característica suya, querer proyectar e imponer al amor un conocimiento fuera de su dinamismo, es un modo de perder la profundidad y originalidad del amor como luz. En la encíclica papal se comienza precisamente con la afirmación “hemos conocido el amor” (1Jn 4,16) que nos indica de qué forma se vincula esta expresión a la revelación divina.

35 Por primera vez en: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. 4, c. 19 (n. 3563); donde ya muestra una síntesis muy bien trabada; después se encuentra en: *Id.*, *STh.*, l. q. 27, a. 1; *Id.*, *Compendium Theologiae*, l, cc. 45-50.

36 Así lo analiza: J. PRADES, “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”: el misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de santo Tomás (Roma, Analecta Gregoriana, 1993).

37 Cf. el magnífico estudio de: 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, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2007).

38 Cf. J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino* (Roma, PUL-Mursia, 2000).

39 J. RATZINGER, “La fe como camino: Introducción a la encíclica «Veritatis splendor» sobre los fundamentos de la moral”, en: *Id.*, *La fe como camino* (Barcelona, EUNSA, 1997) 64.

Profundizar en el modo propio de conocimiento amoroso nos permite entonces descubrir de qué modo se abren en él determinadas características que son esenciales para la perspectiva teológica. Con ello, no se desprende ningún rechazo a otras fuentes de conocimiento que no procedan del amor, pero sí debe quedar clara la primacía cognoscitiva del amor como eje vertebrador de un pensamiento auténticamente teológico. Es un hecho que aparece con toda nitidez en la famosa expresión de San Gregorio Magno: “Pues cuando amamos lo que oímos de las cosas celestiales, ya conocemos lo que amamos, pues el mismo amor es conocimiento”⁴⁰, en la cual quiere recoger la importancia del amor como fuente de contemplación del misterio, sin perder por ello su capacidad de ser motor de la acción⁴¹. La gran aportación que nos da esta dimensión, es la integración de la verdad del afecto que es dinámica y motora de la acción, en relación íntima con el reconocimiento personal que percibe a la persona en posición de fin. Pasemos a desarrollar brevemente las características de este tipo de conocimiento.

Lo universal en lo concreto

El primer elemento que aporta el conocimiento amoroso es una extraña universalidad. Cuando se habla del amor, aunque las personas no comprendan exactamente la misma realidad, todos captan que es algo que les afecta profundamente y que es fuente de sentido para su existencia, dos características esenciales para cualquier planteamiento moral. Se trata de una universalidad muy diversa de la que procede de la pura racionalidad, ya sea deductiva como la de Descartes, o trascendental como la kantiana. En estos dos casos, encontramos la búsqueda de un principio de pensamiento que margina el amor y que luego no sabe integrarlo. Es más, precisamente por la importancia decisiva que alcanza la universalidad para la propuesta moral desde el descu-

40 SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l. 2, h. 27, 4 (CCL 141, 1207): “Dum enim audita super coelestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est”.

41 Un sentido que engloba así las referencias a San Gregorio que aparecen en la encíclica y que tiene que ver con su conjunción de la vida contemplativa y la activa en la caridad pastoral: cf. DCE 7, notas 4 y 5: que hacen referencia a: SAN GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, l. 2, c. 5 (SC 381, 196.198).

brimiento de América y el intento de fundamentación de los derechos humanos, se ha marginado el amor de cualquier posición de privilegio para el pensamiento moral, por haberlo entendido como un principio de particularismo.

Hemos de reconocer en esta marginación un resultado de la reducción romántica del amor a un hecho privado, ajeno a las realidades comunitarias de forma que no puede contar de ningún modo en el momento de construir una sociedad. Es el argumento que la encíclica *Deus caritas est* intenta superar en su segunda parte, mediante la relación que establece entre justicia y caridad, que presenta de una forma diversa a la usual⁴². En verdad, esto se debe en gran medida a que el romanticismo quiso destacar frente al universalismo ilustrado el aspecto *concreto del amor* como un modo específico de contacto con la realidad siempre individual, algo que se había perdido en el racionalismo abstracto anterior y que, en gran medida, tenía que ver con el valor irreductible de la persona.

Precisamente por ello, la investigación acerca de la importancia de la unión de estas dos características ser universal y ser concreto, ha constituido una de las claves fundamentales de la teología del siglo XX, que ha encontrado en esta unión la respuesta real al problema de Lessing⁴³. Es, pues, el principio que permite reconocer en el evento de Cristo su auténtico valor escatológico. Las consecuencias morales de este principio han sido puestas de relieve por von Balthasar⁴⁴. Por eso mismo, es de trascendental importancia centrar la atención en que no son sino una manifestación de la lógica propia del amor en cuanto fuente de conocimiento, en la que se integra lo original de la presencia personal con la comunicación universal del amor como una llamada a “la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (*Lumen gentium*, n. 1).

42 DCE 26-29. Para este tema es un libro de referencia: L. MELINA –D. GRANADA (eds.), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia* (Roma, Lateran University Press, 2005).

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

44 Cf. H.U. VON BALTHASAR, “Las nueve tesis”, I, 1, en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* (Madrid, BAC, 1998) 88-89.

En particular, esta dimensión propia del carácter cognoscitivo del amor, corrobora que se trata de un conocimiento ligado a una experiencia del todo especial en la cual, sin perder para nada la implicación original e insustituible de la persona, se realiza en una comunicación del bien en la que se aprecia con nitidez lo universal de la misma. Detrás de este hecho, se aprecia su fundamentación metafísica en un amor originario creativo que se expresa detrás de cualquier acto de amor humano, y que reclama un nuevo tipo de conocimiento por el que el hombre pueda llegar a descubrir su propia vocación en relación a una comunión que cuenta con un horizonte universal: la Iglesia. Nos parece que se trata de un modo mucho más real, y profundo de comprensión de la indudable dimensión universal de la ley natural⁴⁵; pero que requiere una profundización en el conocimiento práctico visto desde el amor.

Un nuevo conocimiento práctico

El aspecto cognoscitivo intrínseco al amor, se convierte entonces en un elemento fundamental a incorporar dentro de la teoría de la “racionalidad práctica”. De hecho, esta insiste que incluso para hablar de “rectitud”, no basta con un conocimiento objetivo de la norma, es necesaria la buena disposición de los afectos en lo que se ha de denominar “integración afectiva”. Pero luego, este punto no se desarrolla desde una cierta verdad inherente al afecto. Por eso, no se ha logrado todavía la integración del indudable conocimiento por connaturalidad propio de las virtudes, con la especificación del acto que lleva a cabo la razón práctica⁴⁶. A nuestro parecer, se ha de reconocer la originalidad personal del momento afectivo de la complacencia que precede a la intención, para localizar el momento decisivo de tal integración; en ese momento la persona acepta el amado como un fin dentro de una cierta vinculación dinámica con la verdad del bien implicada en ella. Se trata de algo

⁴⁵ Cf. L. MELINA, “Experiencia, amor y ley”, 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, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, 2007) 319-338.

⁴⁶ Se ha realizado algún intento a partir de una perspectiva psicológica: cf. V. JANKÉLÉVITCH, *Les vertus et l’amour*, 2. vol. (Paris, Flammarion, 1986).

esencial para el dinamismo de las virtudes. Por este motivo se puede decir que la virtud: “depende de algún modo del amor; pues depende de la voluntad cuyo primer afecto es el amor”⁴⁷.

En concreto, aquí queremos señalar algunos aspectos característicos del conocimiento amoroso que iluminan la dinámica específica de la racionalidad práctica⁴⁸, y que, por las especiales características del amor y su lógica, reafirman la autonomía de esta racionalidad en cuanto moral⁴⁹.

Este conocimiento, ya en ese mismo momento originario, es “transformador” del hombre. El principio es de una claridad asombrosa: por el amor “el amante se transforma en el amado”⁵⁰. Este aspecto tan desarrollado por el ejemplarismo clásico, sostenido en una profunda teología de la imagen⁵¹, está unido a la dinámica amorosa que lo funda y lo convierte en un principio básico de la acción humana.

La interpersonalidad que fundamenta esta relación es decisiva para comprender su dinamismo, es decir, la originalidad del conocimiento personal, a modo de un “reconocimiento” de la identidad de una persona, cuenta con la característica de ser irreductible, por contener siempre un principio de intersubjetividad, esto es, una relación sujeto-sujeto. Esta es una dimensión de una enorme importancia, tanto en lo que corresponde a la relación entre la acción concreta y la conformación de una comunión de personas, como de principio de analogía teológica que constituye un acceso privilegiado para el conocimiento de Dios⁵².

47 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I-II, q. 56, a. 3, ad 1: “dependet aliquantulum ab amore, in quantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor”. Cf. la tesis de: D. GRANADA, sobre este tema pendiente de publicación.

48 Para un desarrollo más cuidado de esta parte: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Status quaestionis: l’amore ci fa pensare”, en: J.J. PÉREZ-SOBA-L. GRANADOS (eds.), *Il logos dell’agape: amore e ragione come principi dell’agire* (Siena, Cantagalli, 2008).

49 Así se explica en: J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Operari sequitur esse?”, en: MELINA –NORIEGA –PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano* (Madrid, Palabra, 2001) 65-83.

50 Desde la dinámica afectiva: cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1: “Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse *unitivam et concretivam virtutem*.”

51 De modo especial en: SAN BUENAVENTURA, *Collationes in Hexamerón*, XI, 16.

52 Cf. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona* (I, q. 37, a. 1). *Estudio sobre la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino* (Roma, Mursia, 2001).

Desde la comunicación del bien incluida en la dinámica amorosa, se integran entonces las exigencias propias de la naturaleza humana en cuanto racional que son la luz propia de la ley natural y que encuentra en el amor su más plena fundamentación⁵³. Y se descubre, además, el papel específico de la unión con el amado, en forma de una comunión, como una realidad interna al dinamismo de las virtudes. Es un punto que permite aclarar más profundamente la relación entre las virtudes humanas y la caridad⁵⁴.

El mandamiento y el amor

La dificultad mayor para admitir todos los pasos anteriores que de por sí son muy sugerentes y luminosos, es la sospecha por la que algunos moralistas acostumbrados a reducir la certeza a la argumentación puramente racional, les cuesta aceptar el amor como fundamento de los mandamientos, pues lo consideran como algo subjetivo. Es lógico que, tras el influjo de un iusnaturalismo excesivo, que por haber expulsado a Dios creador de la fundamentación de una moral pública entendida "*etsi Deus non daretur*", la ética dedicó todas sus fuerzas a deducir de una naturaleza secularizada las exigencias morales. Nos hallamos, sin duda, ante un punto de vista muy reductivo de la experiencia moral en el que no se responde a la pregunta cínica: "¿por qué he de ser moral?". Precisamente, esta es la pregunta que no tiene sentido ante el amor. Cuestionarse: "¿por qué he de amar?" es inadmisibile como una pretendida justificación de la licitud de la indiferencia ante la llamada del amor a responder en un acto de amar; solo es comprensible en la medida que se comprenda como la búsqueda de un camino para amar. Consciente de la fuerza del acto de amar, Jesucristo mostró quién era el prójimo por medio de un imperativo: "haz tú lo mismo" (Lc 10,37).

El enfrentamiento entre la lógica del amor y la del mandamiento recorre dramáticamente el pensamiento occidental desde la llegada del romanticismo. Se dan así los dos extremos: el de entender el amor desde el manda-

53 Para una comprensión más profunda de esta fundamentación: cf. MELINA, "Experiencia, amor y ley", especialmente: 328-338.

54 Cf. L. MELINA, "Obrar por el bien de la comunión", en: MELINA -NORIEGA -PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, 379-401.

to divino como lo hace Kierkegaard⁵⁵, o el reducirlo por su sentido de gratuidad a una espontaneidad tal que excluye cualquier asomo de lo obligatorio como ocurre con Scheler⁵⁶. A partir de ello, incluso se ha propugnado un cierto dualismo entre una ética que consistiría en la determinación de lo obligado entre los hombres, y una moral cristiana que viviría en una lógica de gratuidad en la que no cabría ninguna referencia a esta obligación⁵⁷. Por la importancia de este debate, Benedicto XVI lo ha hecho un punto de reflexión en la *Deus caritas est* que se lo pregunta explícitamente: “¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea? Y, por otro lado: ¿Se puede mandar el amor?” (DCE 16). La pregunta la formula precisamente en el apartado en el que se pregunta por la dimensión práctica del amor.

La respuesta no se puede dar por descontada. Si vimos que San Agustín la afirma con rotundidad, en cambio, no es tan fácil descubrir el modo exacto de la relación que puede existir entre el amor y la ley. En verdad, aquí se juega un punto esencial de la comprensión del cristianismo, porque es allí donde se ha discernido la aportación del mismo respecto de la Alianza con Israel: “pues la breve diferencia entre el Nuevo y el Antiguo Testamento es la que existe entre el temor y el amor”⁵⁸. La expresión es perfecta como formulación sintética, pero hay que comprenderla en todo su alcance.

La primera luz al respecto viene desde una pedagogía divina que nace de la Alianza y que tiene como fin la unión con Cristo. En este sentido se dice: “La ley está precedida por un «Eres amado» y seguida por un «Amarás». «Eres amado»: fundación de la ley, y «Amarás»: su superación. Quien abstrae

55 Cf. S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore* (Milano, Rusconi, 1982) 170: “questo è il distintivo dell'amore cristiano e la sua caratteristica, (...) che l'amore è un dovere”.

56 Cf. M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Madrid, Caparrós, 2001) 308: “Si, por ejemplo, se manda una cosa que se halla situada en la dirección de nuestro amor, ese mandato es en sí un hecho que sentimos como una grave ofensa”.

57 Como lo propugna desde una cierta concepción del ἀγάπη plenamente luterana de: J.-D. CAUSSE, *L'instant d'un geste. Le sujet, l'éthique et le don* (Genève, Labor et fides, 2004).

58 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Evangelium Ioannis*, c. 13, a. 7 (n. 1836): “Nam brevis differentia Novi et Veteris Testamenti est timor et amor”; que cita a: SAN AGUSTÍN, *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, c. 17, 2 (PL 42,159): “Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum: timor et amor; illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet, utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque coniunctum”.

la ley de este fundamento y de este final, amará lo contrario de la vida, al fundar la vida sobre la ley en vez de fundar la ley sobre la vida recibida. La ley pervertida de esta forma se convierte en una red tanto más asfixiante y mortífera cuanto más densa sea su maya”⁵⁹.

Santo Tomás en casi todas las ocasiones en las que trata la lógica de la ley natural recogida en el Decálogo, lo hace desde la articulación entre el amor a Dios y el amor al prójimo⁶⁰. Con ello, simplemente sigue la indicación evangélica que el Doctor sabe ilustrar con un conocimiento profundo y preciso del amor. El máximo desarrollo de esta lógica se encuentra en la *Summa contra gentiles* donde, desde la pedagogía divina de Dios como sapiente ordenador, descubre en ella una lógica interior que solo se aclara en un amor con profundas raíces en la creación: “Todo el que obra intenta la perfección en lo que obra. Por eso el fin de todo legislador es que el hombre ame a Dios”⁶¹.

Benedicto XVI en la *Deus caritas est* intenta responder desde la dinámica del don tal como la introduce desde el principio a modo de luz de comprensión de toda la encíclica: “Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. 1 Jn 4,10), ahora el amor ya no es solo un «mandamiento», sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro” (DCE 1)⁶².

59 P. BEAUCHAMP, *La loi de Dieu. D'une montagne à l'autre* (Paris, Éditions Du Seuil, 1999) 109: “La loi est précédée par un «Tu es aimé» et suivie par un «Tu aimeras». «Tu es aimé»: fondation de la loi et «Tu aimeras»: son dépassement. Quiconque abstrait la loi de ce fondement et de ce terme, aimera le contraire de la vie, fondant la vie sur la loi au lieu de fonder la loi sur la vie reçue. La loi ainsi pervertie devient filet d'autant plus asphyxiant et mortifère que ses mailles sont fines”. Cf. *Caminar*, I.4.1.2, 291. Es interesante en este tema la reflexión de: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (Milano, Glossa, 1999) 271-279.

60 Cf. *Super ev. Mat.*, c. 22, lec. 4 (n. 1819); *Super ep. ad Gal.*, c. 5, l. 3; *De perfectione spiritualis vitae*, c. 14; *Super ep. ad Rom.*, c. 13, l. 2; y especialmente en su catequesis: *Collationes in decem praeceptis* donde comienza con la teología de la ley, para acabar con una profunda teología del amor como marco adecuado para la presentación del Decálogo.

61 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I. 3, c. 116 (n. 2892): “Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislatoris, ut homo Deum amet”. Los cc. 115-117 del I. 3 tratan por extenso este tema.

62 Así la recoge después como respuesta a la pregunta anterior: DCE 16: “Así, pues, no se trata ya de un «mandamiento» externo que nos impone lo imposible, sino de una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros”. En la carta a *Familia cristiana* a la pregunta “¿el amor puede ser impuesto?»: responde: “Él [Dios] no solo nos ha ofrecido el amor, sino que lo ha vivido primero y llama de tantos modos a nuestro corazón para suscitar nuestro amor de respuesta. [...] Sí, podemos [amar al prójimo extraño o incluso antipático], si somos amigos de Dios”.

Con esta respuesta, se determinan los dos principios fundamentales que deben considerarse campos abiertos de investigación. En primer lugar, de qué modo en la dimensión de respuesta propia de la experiencia del amor se articulan los elementos decisivos de los que brota la obligación moral. Estos son: la existencia de una autoridad como referencia personal para los propios actos, la fuerza de una verdad del bien que es la que permite inicialmente la ordenabilidad del acto, y de qué forma se da la vinculación con un bien interpersonal que es fuente de un vínculo que se considera moralmente relevante, como ocurre con la filiación, la amistad, la veracidad, la honestidad, pues todos ellos se sostienen en un modo específico de comunicación entre personas. Son estos principios los que permiten hablar de un “orden del amor” que es la base primera para cualquier normativa moral, y que todavía no se ha ubicado adecuadamente dentro del conocimiento práctico⁶³.

En segundo lugar, apunta a la dinámica interna del don como fuente de amor. Sólo Dios puede “mandar amar” porque sólo Él es su fuente originaria⁶⁴. La centralidad del mandato del amor es una forma de reconocer la autoridad divina en todo amor, y permite al hombre dirigirse a esa escuela de amor que es el seguimiento de Cristo. Aquí el papel del Espíritu Santo en los corazones (cf. Rom 5,5) es esencial. Se puede entrever así el orden moral definitivo fundado en la caridad como razón profunda de la propia historia personal.

En concreto, este planteamiento conduce a descubrir la dimensión de obligación⁶⁵ a modo de reconocimiento de un amor primero que vincula la persona y que integra un afecto que hace mover al sujeto. Esta explicación,

63 Cf. J. NORIEGA BASTOS, “Ordo amoris e ordo rationis”, en: MELINA –GRANADA (eds.), *Limiti alla responsabilità? Amore e giustizia*, 187-205.

64 Cf. DCE 17: “Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta”.

65 Que proviene de “ob-ligare”, ligarse con algo objetivo: cf. E. LIO, “Annotazioni al testo riportato da San Tommaso (I-II, q. 90, a.1) «*lex dicitur a ligando*»”: *Divinitas* 2 (1957) 372-395.

incomprensible desde una perspectiva emotivista del afecto⁶⁶, en cambio, es de una fuerza enorme para Santo Tomás que defiende la fundamentación afectiva de la gracia, por medio de la categoría de presencia y la dirige a la amistad dentro de la asunción de la ley de la reciprocidad⁶⁷.

Moral y espiritualidad: el amor perfecto

Queda entonces, como paso sucesivo a esta visión dinámica que nace de un afecto y tiende a un don, la reconsideración de la unión de la moral y espiritualidad por medio de la perfección de la caridad. Un tema que está muy claro como ideal, pero oscuro en el momento de articularlo internamente. Se ha de superar para ello, una idea de espiritualidad todavía influida por un cierto emotivismo, y una comprensión de la caridad ajena al dinamismo humano más profundo⁶⁸. Detrás de estos problemas permanece la fractura inicial que desgajó la espiritualidad de una teología excesivamente racionalista (con la *devotio moderna*), y la posterior desvinculación de la moral respecto de la dogmática (ausencia de la gracia en la reflexión moral).

Por una parte, desde el amor se integra la nueva dimensión del conocimiento espiritual por medio de los dones del Espíritu Santo como parte del dinamismo propio de la gracia, común a todos los bautizados, y no como un don especial reservado a los perfectos⁶⁹.

Por otra parte, introduce la lógica de la recepción del don, en la cual la iniciativa divina pide siempre una reciprocidad humana, dentro de un camino de transformación en Cristo. En el amor se da, al mismo tiempo, en su única dinámica, una dimensión contemplativa que mira la belleza del amado que le mueve, y otra práctica que tiende a una unión más profunda con el amado. Se superan así las falsas interpretaciones espiritualistas que, o caen

66 Que se reduce a la posición que recuerda la encíclica: DCE 16: "el amor no se puede mandar; a fin de cuentas es un sentimiento que puede tenerse o no, pero que no puede ser creado por la voluntad".

67 Cf. A. CAÑIZARES LLOVERA, "L'orizzonte teologico della morale cristiana", en: L. MELINA - J. NORIEGA (eds.), "*Camminare nella luce*". *Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor* (Roma, Lateran University Press, 2004) 54-61.

68 Cf. S. PINCKAERS, *La vida espiritual según San Pablo y Santo Tomás*, "AMATECA, 17/2" (Valencia, Edicep, 1995).

69 Cf. NORIEGA, "*Guiados por el Espíritu*".

en un quietismo inicial, o bien, acaban en una simple comprensión “aplicativa” de la acción cristiana que pierde así su originalidad pneumatológica⁷⁰.

En la caridad, en sus dos dimensiones contemplativa y práctica, se da un principio que trasciende absolutamente al hombre, aunque sin violentar la racionalidad humana que supera⁷¹. Sobre todo, se observa una profunda unidad en los dinamismos que evita cualquier fragmentación en dos niveles, uno lo simplemente obligado, y otro lo perfecto como superrogatorio. Solo desde la unidad profunda del movimiento de la voluntad se accede a una dinámica que nace de la caridad y que por sí misma explica su propia perfección.

La lógica última es llegar a comprender la “vocación al amor” como la que integra en un significado personal y de amistad con Cristo todas las circunstancias de la propia vida como un camino de perfección dentro de la comunión eclesial.

3. LA IDENTIDAD HUMANA EN LA SUPERACIÓN DE DUALISMOS

Esta última consideración de la “vocación personal” que se pone en juego en el amor, nos conduce a buscar el modo preciso cómo el amor despeja los distintos dualismos con los que una cierta razón ideologizada fragmenta al hombre. Esta percepción, que es una constante en la historia, se radicalizó primero con el racionalismo y después con el idealismo de una forma que se amenazaba la misma identidad personal del hombre con una radical “alienación”. De aquí que, para apuntar simplemente la aportación del amor en este campo, sea bueno repasar las tres dualidades constitutivas de la identidad humana⁷², para ver en ellas la dinámica interna del amor como “unidad en la

70 Cf. S. PINCKAERS, “L’instinct et l’Esprit au cœur de l’éthique chrétienne”, en: C.J. PINTO OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae* (Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1991) 213-223.

71 Cf. C.A.J. OUWEKERK, *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d’après s. Thomas d’Aquin* (Nijmegen, Drukkerij Gebr. Janssen, 1956).

72 Cuya primera sistematización se halla en: G.W. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. Nuestro acercamiento es deudor de: H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios* (Madrid, Encuentro, 1992) 322-367, bajo la guía de: E. PRZYWARA, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Nürenberg, Glock und Lutz, 1958). Es un principio fundamental para entender la vocación humana: cf. *Caminar*, III.6.1.1, 862-864.

diferencia". De este modo, el estudio sigue una perspectiva propia de la lógica amorosa, que analiza las experiencias sin confusión ni división y se abandona una perspectiva racionalista que pretendiendo distinguir para unir, al final se vuelve tantas veces en principio de dualismos empobrecedores⁷³.

El afecto como principio de unión alma-cuerpo

Uno de los hilos conductores de toda esta presentación, ha sido la centralidad que tiene el afecto dentro de la experiencia amorosa, como inicio de un dinamismo que contiene su propia verdad, aunque requiera para ser efectiva la interpretación racional. Ante la complejidad del fenómeno, cada vez se hace más necesaria una investigación interdisciplinar sobre los afectos por ser de una máxima importancia para la comprensión unitaria de la vida humana⁷⁴.

En particular, pesa sobre este tema una reducción de todo lo afectivo a lo simplemente sensitivo, como ajeno al dinamismo espiritual humano; consecuencia de un dualismo anterior que concibe el alma y el cuerpo como realidades totalmente separadas, o todo lo más, unidas misteriosamente en la persona⁷⁵. Un análisis más profundo de los afectos revela, en cambio, una especial implicación personal en los mismos que es básica para el significado de la corporeidad y el descubrimiento de la propia identidad personal.

Un estudio congruente de los afectos que reúna una sana antropología y una fenomenología adecuada, conduce, en cambio, a reconocer en esta relación alma-cuerpo los sentidos característicos de la moralidad humana. Así se evidencia en el fenómeno de la responsabilidad de indudable valor moral⁷⁶,

73 Un principio metodológico que hemos considerado fundamental dentro del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia: L. MELINA (ed.), "Perspectivas de investigación y de enseñanza", en: *Identidad, misión y proyecto* (Madrid, P.I. Juan Pablo II, 2007) 34: "Se ha de mantener la perspectiva de la unidad en la diferencia («distinguir en lo unido») y el método de la inseparabilidad sin confusión".

74 Es ejemplar en este sentido: F. BOTTURI –C. VIGNA (eds.), *Affetti e legami* (Milano, Vita e Pensiero, 2004).

75 Como el caso paradigmático de Descartes. Un análisis interesante de sus posiciones para superar esta fractura es el de: A. MALO, *Antropologia dell'affettività* (Roma, Armando Editore, 1999).

76 El punto fundamental de la reflexión de: E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1974) 12: "ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui".

del agradecimiento que es la respuesta experiencial ante el don⁷⁷, del apego, pertenencia y posesión, sin cuya mediación es imposible la identidad personal consciente y, cómo no, de la empatía como forma de comunicación afectiva⁷⁸. No son más que algunos ejemplos del campo inmenso que es la afectividad para la revelación de la verdad del amor. Todo ello, requiere la aceptación decidida de una esfera espiritual de la afectividad. Algo que es propio de la tradición eclesial por ser esencial para el conocimiento místico.

De esta forma, se ha de entender el cuerpo como “epifanía de la persona”⁷⁹ y, por eso mismo, con una relevancia moral de primera categoría. La mediación afectiva que hemos señalado, es así necesaria para el despertar de la conciencia humana y, por consiguiente, el papel de la connaturalidad que conlleva, ilumina la misma conciencia moral pues explica el nacimiento de la “intimidad”⁸⁰ donde la persona asume los significados de las acciones. Es aquí donde es esencial la categoría de presencia y filiación. Solo así, desde esta visión más global, se puede comprender que ha sido el rechazo del valor epistemológico del afecto inicial, el que ha acabado con una emotivización de la conciencia de funestas consecuencias morales⁸¹.

En esta perspectiva abierta al don inicial y en la que el hombre descubre el significado de su propia vida, es donde se ha de fundamentar una bioética que tome el amor a la persona como su luz fundamental a modo del reconocimiento de la *dignidad humana y del sentido sagrado de la vida*⁸².

77 Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética* (Madrid, Encuentro Ediciones, 1983) 57: “en el agradecimiento, el valor moral es más una condición necesaria que su objeto formal”.

78 Cf. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses, 1917); y que es el principio de una original fenomenología del espíritu que realiza en: Id., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, en: *Edith Steins Werke*, II (Freiburg, Herder, 1986).

79 Como lo hace Lévinas con la *mirada*: cf. E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier, Fata Morgana, 2^a 1978) 47: “Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante propre, (...) le *phénomène* qu'est l'apparition d'Autrui, est aussi *visage*”.

80 Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Paris, Éditions du Seuil, 1990).

81 Cf. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “Experiencia moral y experiencia religiosa”, en: PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL –LARRÚ RAMOS –BALLESTEROS MOLERO (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo*, 339-366.

82 Cf. el principio que señala: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Donum Vitae*, Introducción, 3: “la dignidad de la persona humana, llamada a corresponder a la vocación divina al don del amor y al don de la vida”.

Hombre y mujer como principio del valor sacramental del cuerpo

Precisamente, a partir del don inicial de la vida descubierto por la mediación afectiva el hombre se abre a la asunción de ese “don de uno mismo” que es necesario para “encontrarse a uno mismo” (GS 24). Es aquí donde el amor alcanza un nuevo sentido en el que es especialmente relevante la “diferencia sexual”, porque indica en su asunción un valor trascendente de la corporeidad que solo un amor extático es capaz de iluminar y que representa un valor del todo singular para el hombre⁸³.

Es un sentido de llamada a la libertad personal que pide una acción de entrega lo que concede ahora a la corporeidad humana, diferenciada sexualmente, un valor de auténtica “sacramentalidad”⁸⁴, confirmando en su trascendencia la sacralidad de la existencia humana.

En este punto esencial para la verdad del amor de la persona humana, ha sido decisiva la aportación de Juan Pablo II en su reflexión sobre el amor humano en el plan divino. Ha supuesto el inicio de una profunda reflexión sobre el valor antropológico de la unión entre amor, diferencia sexual y fecundidad⁸⁵, que es esencial para la comprensión de la moral sexual cristiana⁸⁶.

Aquí se revela el sentido más profundo de la intimidad humana en la conjunción de la experiencia del pudor y de la honestidad que son las guías más profundas del sentido de la virtud de la castidad⁸⁷. Son sentidos que se despiertan a la conciencia del hombre por medio del encuentro con la persona del otro sexo, que se interpreta como una llamada al amor. Aquí, la vocación al amor se entiende como la necesidad de formar las disposiciones

83 Cf. DCE 2: “Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados 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”.

84 Cf. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cat. LXXXVII, 477.

85 Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna* (Roma, PUL-Mursia, 1998).

86 Cf. A. SCOLA –L. MELINA, “Profezia del mistero nuziale. Tesi sull’insegnamento dell’Humanae vitae”: *Anthropotes* 14 (1998) 155-172.

87 Una comprensión de la moral sexual desde esta perspectiva en: J. NORIEGA, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual* (Madrid, Palabra, 2005).

adecuadas para la “verdad del don de sí”, donde el deseo de fecundidad forma parte de esa entrega. Emerge entonces cómo es por medio de un don de sí en el que el cuerpo mismo está implicado, como se vive humanamente esta fecundidad y reaparece así la unión inseparable entre el significado univo y procreador desde la luz del amor esponsal⁸⁸.

Benedicto XVI ha realizado un paso más en esta dirección, al dirigir su atención al valor teológico de revelación de Dios que tiene este hecho con un sentido descendente al decir: “A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano” (DCE 11).

Con esta indicación, se apunta precisamente a la decisiva orientación del amor hacia la construcción de una comunión de personas, lo que evita una de las más perniciosas corrupciones del amor esponsal y familiar que es la privatización del mismo.

Lo público y lo privado desde la lógica del amor: amor y justicia

La división entre una esfera privada y otra pública de la vida humana, de profundas raíces éticas, es esencial para la comprensión de la intimidad humana, pero se ha convertido en problemática desde el siglo XVII. En esta época, por la aceptación del principio de tolerancia, se privatizó la conciencia y con ella la fe. De ese modo, se consagró una separación entre ambos ámbitos hasta el punto de considerar que estarían guiados por principios distintos: la justicia sería la medida del público, y el amor-conciencia la del privado. Esta fractura, que se hace radical con la aparición del romanticismo que entiende el amor como impulso irracional, condujo al progresivo empobrecimiento de ambas racionalidades. En un proceso de involución derivaron: una, al utilitarismo social y económico y al consecuente positivismo jurídico; y la otra, a la emotivización de la conciencia y la sentimentalización de la fe.

⁸⁸ Cf. PABLO VI, C.Enc. *Humanae vitae*, n. 12.

Es del todo necesario desenmascarar el olvido casi total del amor en la esfera pública de nefastas consecuencias sociales. Se llega a pensar que los hombres no están unidos por una llamada inicial al amor, y creer que las comunidades humanas se constituyen mediante un cierto pacto a partir de los individuos. La artificialidad de esta explicación está en el fundamento de un cierto sentido de sociedad que se quiere explicar a sí misma “como si Dios no existiera”. Precisamente, la experiencia más profunda del hombre y la posibilidad de una comunicación entre las conciencias humanas que no son solip-sistas⁸⁹ conduciría al principio contrario, la necesidad de tratar a los hombres socialmente “como si Dios existiera”, como un modo previo y dispositivo al encuentro con Dios⁹⁰.

Ha sido la insistencia de Benedicto XVI en la dimensión social del amor que no es rival de la justicia (DCE 26-29), la que pide un repensamiento profundo del papel del amor en la vida social en sus distintos ámbitos. Sin duda, debe ser el principio de una profunda renovación de la moral social con una promesa de especial fecundidad.

El amor se da en un ámbito de comunicación universal que cuenta con su propia lógica, desde esta perspectiva se comprende mucho más profundamente el principio “del destino universal de los bienes” (GS 69)⁹¹. A este respecto hemos de introducirnos en la dinámica de la comunicación del bien. Para ello, hemos de recordar que la primera traducción latina del término griego *κοινωνία* (comunión) fue la de *communicatio*, y cómo Santo Tomás, al darle a este término un sentido primordialmente activo, supo articular una pro-

89 Como lo defiende desde una profunda metafísica del amor: M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne* (Paris, Aubier Montaigne, 1942).

90 Tal como lo postula: J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 2005) 47: “tendremos que dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera. Ese es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes, y ese es el consejo que también nosotros querríamos ofrecer a nuestros amigos no creyentes”.

91 Uno de los principios fundamentales de la *Doctrina Social de la Iglesia* tal como se halla recogido en: PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 171-184 (Madrid, BAC-Planeta, 2005) 86-92.

funda teoría de la *communicatio beatitudinis* como contenido de la caridad⁹² que abre a una intelección profunda de la relación entre la comunión de personas y la comunicación en el bien entre ellas. Así, la comunicación de bienes diversos conforma internamente distintas comuniones centradas en las tres principales: familiar, laboral y social. Nos sugiere así la tarea de desarrollar más detenidamente el papel de la “comunión de personas” dentro de la acción humana. Es preciso, entonces, recuperar el valor decisivo del “bien común” en la vida social y de cada comunidad humana⁹³.

Con esta primera aproximación, se pueden investigar más profundamente las “acciones humanas” que construyen esas comuniones, y determinar los bienes concretos que especifican tales acciones. Se ofrece así un principio epistemológico de gran alcance que, a partir de una teoría de la acción, puede proyectar una luz importante a ámbitos como la acción política o la acción económica.

Este aspecto activo de comunicación universal en el bien que requiere el reconocimiento del prójimo en cuanto tal, aparece de modo fehaciente en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) que es un eje vertebrador de la encíclica⁹⁴; el sentido cristológico que encierra queda reafirmado, además, en la del juicio final (Mt 25,31-46) que es la otra gran parábola que toma *Deus caritas est* como centro de sus reflexiones (DCE 15, 31 a, 40).

4. LA PRIMACÍA DEL DON DIVINO: COMO PRINCIPIO ARTICULADOR DE LA ACCIÓN HUMANA

Hemos de completar la importancia decisiva de la primacía del don como la propia de la lógica del amor, y la que asegura un campo nuevo de com-

92 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 23, a. 1. Para la terminología: cf. A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologia sul tema di 'communicare' in Tommaso d'Aquino* (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1998).

93 Recordado como principio social en DCE 29. Cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, nn. 164-170, *l.c.*, 83-86. En referencia a Santo Tomás y la comunicación en el bien: C. CARDONA, *Metafísica del bien común* (Madrid, Rialp, 1966).

94 Aparece en: DCE 15, 25, 31 a y b. Cf. R. TREMBLAY, “La figura del buon Samaritano, porta d'ingresso nell'enciclica di Benedetto XVI *Deus caritas est*”: *Studia Moralia* 44 (2006) 395-411.

preensión en la moral cristiana. Apenas si se puede en este breve artículo esbozar las implicaciones contenidas en esta dinámica que hemos procurado desarrollar más por extenso en el Manual⁹⁵. Pero consideramos necesario hacer explícita esta dimensión de don que, además, ha sido objeto de atención creciente por parte de la filosofía.

La intención del donante y la comunicación en el bien

Lo primero que nos aporta una lógica de don, es que toda donación nace de un ámbito comunicativo que incluye la intención del donante. Esta pasa a tener la primacía en la dinámica del don porque es la razón más profunda de su realización, y explica el modo concreto elegido para ello.

Situar entonces el don como previo a la elección por parte del hombre de su propia acción, es de vital importancia para que la intención del receptor tenga en cuenta y se abra progresivamente a la anterior del donante. Esta es la dinámica interna de la concordia a la que concede tanta importancia la *Deus caritas est*⁹⁶.

Esta intención se especifica al menos, por la elección del receptor por parte del donante (“Te he llamado por tu nombre y tú eres mío” Is 43,2), la comunicación con él en un bien (“¿Qué tienes que no hayas recibido?” 1Co 4,7), y la conformación de una cierta vinculación activa entre ellos para llevar el don a plenitud (“Cuanto más los llamaba, tanto más se alejaban de mi presencia”, Os 11,2). Lo primero apunta en último término a la elección de Dios de cada persona en el misterio de la predestinación en Cristo⁹⁷. Lo segundo, a la ordenación racional de los bienes en vista de la *communicatio beatitudinis* de modo universal, y lo último, a la acción interna de Dios en la acción humana con su específica sinergia.

⁹⁵ Cf. *Caminar*, III.1, 655-704.

⁹⁶ Cuando cita: DCE 17: “idem velle, idem nolle”; tomado de: SALUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4. Es hermoso al respecto el comentario de: D. ORSUTO, “La concordia en el amor «idem velle atque idem nolle»”, en: MELINA –ANDERSON (eds.), *La vía del amor*, 257-265.

⁹⁷ Cf. A. RUIZ RETEGUI, “Un Dios de elección”, en: AA.VV., *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 9-11 de Abril de 1997)* (Pamplona, EUNSA, 1998) 579-597.

La recepción del don y la “ley de la reciprocidad”

Todo don, para serlo en verdad, debe ser recibido, y lo es “al modo del recipiente”⁹⁸. Es el modo cómo, desde esta dinámica, se puede articular la manera específica por la que la libertad divina gratuita (necesaria para el don⁹⁹) y la libre recepción humana intervienen en el acto humano. En la tradición cristiana, esta ha sido la clave para poder hablar de la “gracia creada”¹⁰⁰ y ver en su dinamismo una relación directa con la caridad como amistad a modo de respuesta a Dios por parte del hombre.

Emerge en este momento el problema trágico de la posibilidad de rechazar el don y es aquí de modo fundamental, donde hay que saber enmarcar la comprensión cristiana del pecado¹⁰¹. La referencia al pecado como ruptura con un don que engendra una alianza personal, es un principio más radical que el de la sola racionalidad práctica que explica un error de la inteligencia práctica, pero que debe insertarse en la lógica de la donación donde la primacía es la intención divina.

Por tanto, nunca se puede olvidar la exigencia interna de cualquier don de ser recibido, pues algunas concepciones teológicas para destacar el “amor puro”, han querido proponer el amor no correspondido como el más grande de los amores. De este modo se ha perdido en la ideosincrasia católica común la importancia central de la “ley de la reciprocidad” dependiente de la dinámica del don. Se trata de un principio teológico de gran alcance que todavía está por recibir dentro del pensamiento teológico, tal como lo señaló Juan Pablo II al decir: “En la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida por el hombre, ha demostrado a qué altura y

98 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, I, q. 75, a. 5: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”.

99 Es la categoría de la “liberalidad” que tiene como fuente: AVICENA, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, trac. 6, c. 5, en: *AVICENNA LATINUS: V-X* (Louvain-Leiden, E. Peeters-E.J. Brill, 1980) 342: “Verbum autem *liberalitas* et consimilis ex sua prima impositione apud omnes linguas est donator tribuens alii extra se donum non propter retributionem”.

100 G. HIBBERT, “Created and Uncreated Charity. A Study of the Doctrinal and Historical Context of St Thomas’s Teaching on the Nature of Charity”: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 31 (1964) 63-84.

101 De aquí depende su profundo valor teológico, unido al “sentido de Dios”: cf. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, n. 18 §3: “Junto a la conciencia queda también oscurecido *el sentido de Dios*, y entonces, perdido este decisivo punto de referencia interior, se pierde el sentido del pecado”.

profundidad puede llegar esta ley de la reciprocidad. Cristo, con el don de su Espíritu, da contenidos y significados nuevos a la ley de la reciprocidad, a la entrega del hombre al hombre”¹⁰².

La mediación del don: cristológica, eclesiológica y sacramental

Como un tercer aspecto de la dinámica de la donación, hay que destacar que la relación entre el donante y el receptor se realiza por una mediación. La mediación depende de la intención del donante en vista de la naturaleza del recipiente. Nunca se puede olvidar este punto, en especial por la dificultad que a veces tiene el receptor de reconocer la mediación del don. Cuando la recepción es de un don que afecta la conciencia, como es el caso de los dones divinos, existe el peligro de creer que tal don se recibe sin mediación alguna, o creer que estas mediaciones son externas al don mismo. Desde el planteamiento de una conciencia solipsista que hizo Lutero, esta inmediatez de la conciencia que excluye cualquier mediación, se ha convertido en un principio repetido numerosas veces y que ha afectado internamente a la comprensión del cristianismo.

Se puede explicar esta desviación porque el Reformador centra el conocimiento de uno mismo en la autoconciencia y no en la comunicación amorosa. En esta la mediación del bien se convierte en esencial, y la comunión de los amantes no está impedida sino enriquecida por tal mediación presente constantemente en su relación mutua. Por otra parte, a veces algún pensamiento dialógico ha perdido de vista este sentido de mediación¹⁰³, que es esencial para integrar en él toda la dinámica natural del receptor, pues configura internamente cualquier recepción y es un principio a tener en cuenta para comprender la dinámica del don.

Solo así puede emerger de un modo más pleno la primacía de la intención del donante: unirse al amado personalmente. Tal tipo de unión supone la admisión de una medida nueva que puede superar la naturaleza del donan-

¹⁰² JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 76.

¹⁰³ Como ocurre por ejemplo con: M. BUBER, *Ich und Du. Um ein Nackwort erweiterte Neuausgabe* (Heidelberg, Verlag L. Schneider, 1958) 16: “Die Beziehung zum Du ist unmittelbar”.

te que, por el amor, “vive en el amado” y puede como San Pablo exclamar: “¡Mi vivir es Cristo!” (Flp 1,21).

Por tanto, desde una lógica de donación, aparece mucho más clara la única mediación de Cristo, “de cuya plenitud todos hemos recibido, gracia tras gracia” (Jn 1,16). La gracia de Cristo, de ser amado “como Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad” (Jn 1,14), es de la que recibimos nosotros “a la medida de Cristo” (cf. Ef 4,7)¹⁰⁴. El cristocentrismo moral del que ya hemos hablado, se funda en este doble dinamismo de la acción humana de Cristo en la tensión a su glorificación “para manifestar el amor del Padre” (GS 22), y su misión “*propter nos homines*”, en un amor esponsal a su Iglesia que se convierte en amor de amistad para cada hombre.

La existencia de una medida no natural, relacionada con el modo de recepción de un único amor que nos hace hijos, explica la “comunidad de amor” que es la Iglesia¹⁰⁵, que se configura entonces como una fraternidad con un sentido universal y salvador, el “lugar” donde los hombres se insertan en la historia de amor divino que los salva. De aquí que sea imprescindible desarrollar el aspecto eclesiológico de la moral cristiana, un aspecto tantas veces olvidado, apenas presente en los manuales, pero esencial para la comprensión real y operativa del don de Dios en Cristo¹⁰⁶.

La temporalidad que se abre con la Iglesia como “contemporaneidad de Cristo respecto al hombre” (VS 25; cf. VS 7 y 117)¹⁰⁷, tiene su expresión pri-

¹⁰⁴ Para la mediación cristológica de la gracia: cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*, I, c. 214: “Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis precedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona; secundo gratia singularis, qua anima Christi pre ceteris fuit gratia et ueritate repleta; tertio gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat. Que tria Euangelista congruo ordine prosequitur: nam quantum ad gratiam unionis dicit: ‘Verbum caro factum est,’ quantum ad gratiam singularem dicit: ‘Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratie et ueritatis,’ quantum ad gratiam capitis subdit: ‘Et de plenitudine eius nos omnes accepimus’”.

¹⁰⁵ Una reflexión desde la correlación entre κοινωνία y *communicatio* en: J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004) especialmente pp. 39-93.

¹⁰⁶ Una primera sistematización que contiene al mismo tiempo un cierto “*status quaestionis*” la hemos ofrecido en: *Caminar*, II.4, 513-543.

¹⁰⁷ Cf. J. LAFFITTE, “Contemporanéité du Christ à l’homme de tous les temps dans le premier chapitre de l’Encyclique *Veritatis splendor*”, en: G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio Interna-*

vilegiada en determinadas acciones que se denominan sacramentos. Es el modo de integrar el tiempo de la acción del hombre con la única acción salvadora de Cristo, en el tiempo de la Iglesia. Los sacramentos conforman, pues, internamente las acciones humanas, en una tensión entre la conversión marcada por el bautismo y el sacrificio que crea la comunión eclesial en la Eucaristía. Así se realiza la misericordia de Dios con los hombres que vence la tragedia de la falta de reciprocidad debida al pecado, por el ofrecimiento de sí mismo de Cristo en el Misterio Pascual.

V. HACIA UNA "MORAL DEL AMOR"

En definitiva, el repaso tan breve de los aspectos morales a los que nos abre el amor, conduce a concluir que todavía no se puede ni siquiera apuntar el horizonte inmenso que se nos ha descubierto. Como confirmación de este desbordamiento, es bueno recordar esa apretada síntesis de un enorme valor teológico con la que San Ignacio de Loyola en su "meditación para alcanzar amor" y que es la razón profunda para que el ejercitante haga el don de sí¹⁰⁸: "traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina."¹⁰⁹

"El amor que mueve el sol y las demás estrellas"¹¹⁰. Con esta frase con la que Dante termina la *Divina comedia*, el Poeta quiere presentar el amor

zionale di Teologia di Lugano sul primo capitolo dell'enciclica "Veritatis splendor". Lugano 15-17 giugno 1995(Casale Monferrato, Facoltà di Teologia di Lugano, Piemme, 1996) 211-223.

108 Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* [234]: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta".

109 SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* [234].

110 DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia, Paraíso*, XXXIII, v. 145. Es la cita por la que empieza el discurso de: BENEDICTO XVI, *Discurso a "Cor Unum"* (23-I-2006), comienza sus argumentos en esta cita: GRANADOS, "Love an the Organism", 1-37.

como un principio más allá del cosmos y que mueve el universo entero¹¹¹. Aquello que mueve el sol es una luz mayor que la del astro matutino, porque nos hace ver más allá. Un observador desde la tierra veía moverse el sol y podía medir el arco que trazaba pero, después, al conocer mejor el movimiento de las demás estrellas, se consideró más razonable explicar las órbitas de estas con el sol, y no la Tierra, en el centro y, por último, desde una teoría de gravitación universal y posteriormente de la relatividad, se ha llegado a considerar que el mismo sol no es más que una estrella más en una galaxia. Pero hemos de decir, en verdad, que el movimiento de todo depende de una gravedad distinta: la del peso del amor. “Mi amor es mi peso, yo soy llevado adonde me lleva”¹¹².

Desde esta comparación podemos comprender el alcance de la propuesta contenida en este artículo. Los cambios en la astronomía que hemos apuntado se sucedieron por el esfuerzo de profundizar en las explicaciones sobre las apariencias. Se hizo de un modo articulado por el cual la nueva explicación englobaba la anterior y hacía comprender mejor otros fenómenos que no se tenían en cuenta antes. Como es lógico, en el paso de una a otra teoría se produjeron crisis e incomprendiones a veces difíciles, pero que se revelaron que no eran explicaciones irreconciliables, aunque en algún momento pudieran parecer “peligrosas”. Así ha sucedido también tantas veces en la moral. El amor se presenta en este sentido con una radicalidad y ultimidad asombrosas. Si ha existido una moral centrada en la ley como es la propia de la manualística, y se ha propugnado otra moral de la virtud, como se recoge en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, que, sin quitar nada de la anterior, la engloba en una síntesis superior; creemos que se ha de dar un paso más y llegar en la moral a la explicación más amplia que ofrece el amor. Y es aquí donde nuestra reflexión alcanza un valor muy peculiar. Por poco que pensemos en el amor, se nos descubre con gran seguridad que no puede haber

111 Hay que recordar al respecto la gran enseñanza del Qohelet: Qo 1,9: “nada hay nuevo bajo el sol”, para entender de donde procede esa única novedad en el mundo de un don divino.

112 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 13, 9, 10 (CCL 27,246s.): “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”. Cf. J.F. O'BRIEN, “Gravity and Love as Unifying Principles”: *The Thomist* 21 (1958) 184-193.

nada “más allá del amor”. Todo lo más, nos encontramos con un Amor que en verdad está en el origen, con un valor metafísico, en el que se apoya la experiencia humana y la comprende como una luz como principio de conocimiento. De aquí que el intento de una moral propuesta desde el amor, contiene en sí mismo una especial definitividad, no en cuanto construcción humana, sino como objeto estudiado.

Tomar una perspectiva tan radical supone siempre asumir un riesgo, aceptar el reto de partir de un principio nuevo, que abre a una interpretación más amplia, requiere el valor de afrontar un recorrido apasionante, pero también con difíciles vericuetos en los que se debe caminar despacio para no perder el camino. Pero a ello nos impele la reflexión que nos ha ofrecido Benedicto XVI en su encíclica. Por eso, no podemos sino recordar el aviso divino que acompaña toda invitación a una misión: “¡No tengas miedo!” (Lc 1,30). Hemos de perder el miedo a adentrarnos en caminos poco transitados; nos lo pide una mayor fidelidad al Evangelio. Solo así podremos dejarnos guiar por “la verdad del amor” porque: “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor” (DCE 31).