



Un corazón que ve: el amor tiene sus propias razones

Juan de Dios Larrú

1. INTRODUCCIÓN: LA LUZ DEL AMOR ORIGINARIO

“Dijo Dios: “Haya luz” y hubo luz” (Gn 1, 3)

En el primero de los relatos de la creación que contiene el libro del Génesis aparece la luz como lo primero que Dios crea. La luz no es, por tanto, para la fe bíblica objeto de veneración cultural. El Sol y la Luna no son los ojos de la divinidad sino que son luminarias colocadas en la bóveda celeste por el Creador¹. La luz es invisible, pero es lo que permite que veamos y distingamos todo lo que nos rodea.

La lógica “creación-separación”² que domina esta narración bíblica es significativa para mostrar cómo cada criatura, siendo distinta, se encuentra unida a las demás en una armonía maravillosa. De este modo, es posible distinguir en lo unido en la unicidad del acto creador divino. El plan creador de Dios está marcado, así, por un dinamismo de comunicación en el bien que se refleja en la repetición reiterada de la expresión: “Vio Dios que era bueno” (Gn 1, 10.12.18.21.25.31) y que tiene como destinatario último el hombre, como varón y mujer. De este modo, el acto de la creación tiene como fin una persona.

El relato del principio del cielo y la tierra testimonia, por consiguiente, una primera acción amorosa de Dios que inscribe todo lo real en una intencionalidad divina de comunicar su bien a las criaturas y de un modo totalmente singular al hombre. Todo lo creado remite a la intención primera de Dios que es inequívocamente positiva. Dios crea el universo para entablar con los hombres una historia de amor. Como afirma la encíclica *Deus caritas est*: “Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser, pero este principio creativo de todas las cosas -el *Logos*, la razón primordial- es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor”³.

La creación, obra común de la Trinidad Santa, tiene como motivo el amor divino. La creación se nos revela, así, como un acto de amor originario. Dios (Padre) crea por medio de su Palabra (el Hijo) y su Amor (el Espíritu Santo). El amor creador no es un amor impersonal, indiferenciado, sino que es un amor trinitario, interpersonal, por el que el Padre y el Hijo se aman mutuamente en el Espíritu. El amor originario es, por tanto, un amor de comunión. Existe una comunión originaria de la que surge todo amor.

Esta cosmovisión original del cristianismo es fruto de su contacto con la Revelación y la Sagrada Escritura⁴. “La Sagrada Escritura revela que la vocación al amor forma parte de esa

¹ J. RATZINGER, “Luz”, en *Conceptos fundamentales de la Teología II*, Cristiandad, Madrid 1966, 561 – 572.

² Un estudio exégetico reciente sobre el primer capítulo del Génesis puede verse en: P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005.

³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 10: AAS 98 (2006) 226.

⁴ Los Padres de la Iglesia elaboran una primera teología de la creación, mostrando la originalidad de la misma: ver, simplemente como botones de muestra de una bibliografía inabarcable: F. YOUNG, “Creatio ex nihilo: a Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation”, *Scottish Journal of Theology* 44 (1991) 139 – 151; J.J. AYÁN, *Antropología de S. Justino. Exégesis del mártir a Génesis I-III*, Facultad Teológica del Norte de España, Burgos 1988; ID., *La promesa del cosmos. Hilvanando algunos textos de S. Ireneo de Lyon*, Facultad de Teología S.

auténtica imagen de Dios que el Creador ha querido imprimir en su criatura, llamándola a hacerse semejante a él precisamente en la medida en la que está abierta al amor”⁵. La creación contiene una enseñanza sobre el Amor y la Sabiduría creadora y, por tanto, un profundo mensaje moral dirigido a cada hombre como criatura. Ahora bien, es preciso que el hombre aprenda a leer esta “gramática” natural, que se ejercite en leerla e interpretarla adecuadamente, pues de lo contrario se puede convertir en algo irrelevante para su vida cotidiana, que desemboca en una honda desorientación respecto al sentido de las cosas y de su propia existencia.

Tratar de mostrar en qué modo en la actividad humana se hace presente, operante y visible la actividad divina, siempre activa, ha sido indicada como la *magna quaestio* de la moral⁶. Se trata, por tanto, de mostrar que en el camino moral del hombre se revela la luz del amor que le puede conducir a un horizonte de eternidad, en el misterio de la comunión con Dios y con los demás hombres.

Para iluminar esta cuestión, vamos a seguir como hilo conductor el título que se nos ha propuesto desarrollar. De este modo, intentaremos comprender, en primer lugar, cómo el amor originario solicita una respuesta por parte del hombre; en segundo lugar, intentaremos mostrar la importancia de la disposición afectiva y el significado moral de la expresión “un corazón que ve”, para a continuación afrontar la cuestión de la racionalidad moral y el papel de las virtudes en ella, en orden a percibir cómo el amor se convierte en una acción que realiza a la persona y la dirige racionalmente a su destino definitivo.

2. LA VOCACIÓN AL AMOR

“Pues el mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo” (2Co 4, 6)

Este versículo es como la respuesta a la súplica del salmista “Resplandezca sobre nosotros la luz de tu rostro” (Sal 4, 7). La traducción griega y latina (de la Vulgata) de este versículo, “la luz de tu rostro está sellada (impresa) en nosotros”, convierte la súplica en una respuesta a la pregunta inmediatamente precedente: ¿Muchos dicen: quién nos hará ver el bien? (Sal 4, 6). Conviene notar cómo la encíclica *Veritatis splendor*, tras titular la introducción: “Jesucristo, luz verdadera que ilumina a todo hombre”, cita inmediatamente a continuación a este versículo Sal 4, 7, el versículo Jn 1, 9: “La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo”⁷.

El versículo de la segunda carta de S. Pablo a los Corintios nos introduce en el dinamismo por el que a través del Espíritu, el amor originario alcanza el corazón del hombre para que, atraído por el Padre, realice un encuentro personal con Cristo. Como afirma *Deus caritas est*: “Dios 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”⁸.

Dámaso, Madrid 2005; G. ROSSI, “La dottrina della creazione in Origene”, *La Scuola Cattolica* 20 (1921) 339 – 357; 427 – 435; E. RAVIGNANI, *La creazione nell’Adversus Hermogenem di Tertulliano*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1963; R. ARTEAGA, *La creación en los comentarios de S. Agustín al Génesis*, Monografías de la Revista “Mayéutica” n. 2, Marcilla (Navarra) 1994; M.A. VANNIER, “Creatio”, “Conversio”, “Formatio” chez S. Augustin, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg²1997.

⁵ BENEDICTO XVI, “Discurso al Instituto Juan Pablo II para estudios sobre matrimonio y familia, (11.05.2006)”, en J. GASCÓ, *El Papa con las familias*, BAC, Madrid 2006, 38 – 41.

⁶ J. RATZINGER, “Glaube als Weg: Hinführung zur Enzyklika des Papstes über die Grundlagen der Moral”, *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 22 (1993) 564 – 570.

⁷ Se inspira para ello, en el comentario de Sto. Tomás de Aquino al prólogo del Evangelio de S. Juan: Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Ev. Io.*, I, III: n. 101-104.

⁸ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 17: AAS 98 (2006) 231.

De este modo, el amor originario, fundante, anterior y diferente a los demás, se dirige de modo totalmente singular al hombre hasta el punto que cada persona humana puede afirmar: “diligor, ergo sum”⁹. El amor nunca es estático ni unidireccional, sino que es profundamente dinámico y tiende a una creciente reciprocidad. La primera forma de reciprocidad es la acogida del amor creador. El amor primero del hombre es, por consiguiente, el amor filial. La experiencia de la filiación revela que cada persona humana es fruto de un acto explícito de amor de Dios. La creación en Cristo es fundamentalmente la consideración de Cristo como el Hijo Amado. En Él Dios ama a cada hombre como hijo en el Hijo. Esta elección divina directa de cada hombre hace que la esencia de la paternidad y maternidad humanas puedan verse bajo la forma de un “voto creador”¹⁰.

De este modo, la plenitud del amor divino nos introduce en una lógica del don, como afirma el conocido aforismo medieval: “amor habet rationem primi doni”¹¹. Conviene notar cómo se trata de una lógica de la sobreabundancia, que supera una simple lógica deductiva, y que nos sitúa en una perspectiva comunicativa del bien entre diferentes personas. La sobreabundancia, en su doble aspecto de fecundidad (dimensión eficiente) y difusividad (dimensión final), nos permite también comprender que la radical comunicación de Dios a los hombres es compatible con su inabarcabilidad y su incomprensibilidad.

El amor originario no es un simple impulso que pone en marcha el mundo¹², sino que es un amor electivo, una llamada a la amistad e intimidad con Dios. El misterio de la creación revela al hombre que su origen más profundo es una persona que le ama. El amor es vocación, una llamada personal que solicita una acogida como respuesta primigenia. La íntima relación entre amor, vocación y persona es decisiva para comprender la lógica amorosa¹³. Conviene aclarar, por tanto, que el término vocación tiene un significado originariamente teológico: es, ante todo, una iniciativa de Dios en la vida del hombre que le llama y elige. Por consiguiente, la vocación no es reducible únicamente a un gusto, a un sentimiento, a una aptitud, a un estado de perfección particular, a una atracción según unas inclinaciones subjetivas, o a una función o rol que uno desempeña en el plano psicológico de su existencia.

A partir del amor originario descubrimos que Dios no solamente nos ha creado por amor sino que, al mismo tiempo, nos llama al amor. Dios nos ama primero y esta precedencia del amor divino nos hace comprender que nuestro amor es siempre una respuesta a un amor primero. El amor humano, en su dimensión apetitiva, nace de este principio de movimiento que nos viene ofrecido.

El origen del amor no se encuentra en el hombre mismo, sino que la fuente originaria del amor es el misterio de Dios mismo que se revela y sale al encuentro del hombre¹⁴. Es precisamente porque el amor originario tiene una fuente escondida, por lo que el hombre no cesa de buscarla con ardor.

Si la fuente del amor no somos nosotros mismos, la medida y la verdad del amor no es el deseo humano. Esto no implica en absoluto una reducción del deseo humano, sino que más bien redimensiona el deseo en una dinámica capaz de iluminar su paradoja¹⁵ y conducirlo a la salvación.

⁹ M. LOCHBRUNNER, *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg 1981, 290.

¹⁰ G. MARCEL, *Homo viator. Prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*, Éditions Montaigne, Aubier 1944, 135 – 170.

¹¹ ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologiae*, l. 3, Pars III, inq. 1, Trac. 1, q. 2, a. 2.

¹² Cfr. J. GRANADOS, “Love and the Organism: A Theological Contribution to the Study of Life”, *Communio. International catholic review* 32, (2005): 435 – 469.

¹³ J.J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004; J. BARRACA, *Vocación y persona. Ensayo de una filosofía de la vocación*, Unión Editorial, Madrid 2003.

¹⁴ Cfr. L. MELINA, “L'amore: incontro con un avvenimento”, en L. MELINA-C.A. ANDERSON, *La Via dell'Amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rai-Eri, Città del Vaticano 2006, 1 – 11.

¹⁵ H. DE LUBAC, *Paradoxes suivis de nouveaux Paradoxes*, Éditions du Cerf, Paris 1959. Sobre la relación paradoja y misterio en este autor puede verse: N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1980.

Descubrir un amor que nos precede, un amor que es más grande que nuestros deseos, un amor mayor que nosotros mismos, nos hace comprender que aprender a amar consiste, en primer lugar, en recibir el amor, en acogerlo, en experimentarlo y hacerlo propio como recordó Juan Pablo II en *Redemptor hominis*¹⁶. Por ello, “el amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano”¹⁷. El amor originario que implica siempre esta singular iniciativa divina nos previene contra toda concepción voluntarista del amor.

3. “UN CORAZÓN QUE VE”. LA MEDIACIÓN DE LA AFECTIVIDAD

“Yo soy la luz del mundo: el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 8, 12)

El hombre descubre la luz del amor originario y su vocación al amor en lo más profundo de su corazón. Pero hemos de dar un paso más, y ver cómo esta presencia de Dios en el corazón humano, se enciende en el encuentro con Cristo y es capaz de iluminar la vida entera del hombre.

La primera parte del título de esta correlación, “Un corazón que ve”¹⁸, se inspira en la encíclica *Deus caritas est* que afirma que éste es el programa del cristiano, siguiendo a Jesús e imitando al Buen Samaritano. La propia encíclica explicita que la expresión se refiere a la actividad caritativa del creyente en Cristo, que es capaz de ver dónde se necesita amor y actuar en consecuencia.

En el famoso relato de *El Principito*, el zorro le dice a su amigo antes de separarse: “He aquí mi secreto. Es muy simple: no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”¹⁹. Pero ¿no ven acaso los ojos de nuestra cara? Ciertamente, pero mirar no es simplemente ver. Conocemos, pero muchas veces somos incapaces de reconocer quién es quien nos llama, quién nos habla. Es preciso, por tanto, abrir “los ojos del corazón” (Ef 1, 18)²⁰. En el lenguaje amoroso se ha vinculado con frecuencia el sentido de la vista con el principio de todo amor; así, por ejemplo, Ricardo de S. Víctor afirma: *Amor oculus est et amare videre est* (“El amor es el ojo y amar es ver”)²¹. Desde esta perspectiva cabe asimismo destacar cómo algunos filósofos contemporáneos han desarrollado una fenomenología del amor²², y una sugerente fenomenología de la mirada en estrecha relación con la experiencia del amor²³.

¹⁶ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* n. 10: AAS 71 (1979) 274.

¹⁷ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 11: AAS 74 (1982) 92.

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 31: AAS 98 (2006) 245: “Christiani propositum –id est propositum boni Samaritani, propositum Iesu- “cor est quod videt”. Hoc cor videt ubi opus sit amoris et congruo agit modo”. Sobre este texto puede verse la reflexión de M.L. DI PIETRO, “Carità e formazione del cuore”, en L. MELINA-C.A. ANDERSON, *La Via dell’Amore. Riflessioni sull’enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rai-Eri, Città del Vaticano 2006, 297 – 307.

¹⁹ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *El principito*, Alianza, Madrid 1987, 72.

²⁰ Cfr. J. NORIEGA, “Los ojos de la caridad”, en L. MELINA-J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 699 – 713.

²¹ RICHARDUS DE SANTO VICTORE, *Tractatus de gradibus charitatis*, PL 196, 1203: “Custus profecto columbinusque oculus amor est... Iste est oculus qui non clauditur... Oculus rectus, oculus vere dexter, quem nulla seorsum avertit sinistra intentio, nulla deorsum inflexit terrena affectio... Amor enim vehemens, ut ait veatus Augustinus, non potest non videre quem amat, quia amor oculus est, et amare videre est... Et horum duorum dexter oculus est amor qui requirendo vulnerat... Sublato enim amore, qui dexter oculus est, ad solum errorem remanet intellectus quem sinistrum diximus”.

²² Es el caso de Max Scheler que subraya la diferencia entre el amor como acto personal y la simpatía como reacción afectiva.

²³ Cfr. J. L. MARION, *Dieu sans l’être*, Communio/Fayard, Paris 1982, 15 – 37; ID., “L’intentionnalité del amour”, en J. ROLLAND (ed.), *En hommage à Emmanuel Lévinas*, Paris 1984, 225 – 245; ID., “El conocimiento de la caridad”, *Communio* 16 (1994) 384 – 396.

Antes de intentar explicar el significado moral de tal expresión es importante preguntarse por el sentido del término corazón. En el ámbito bíblico, el término corazón (en hebr. leb; en gr. kardía) 24 designa el centro de la persona, “lo más profundo del ser” (Jr 31, 33), lo más íntimo del hombre donde se decide a seguir o rechazar la verdad, se decide o no por Dios²⁵. Para el Catecismo de la Iglesia Católica²⁶ es la sede de la personalidad moral pues “de dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones” (Mt 15, 19; Mc 7, 21-23). Es la sede de la sabiduría, el espacio donde se derrama el amor de Dios al hombre (Rm 5, 5). El corazón es expresión, también, de las pasiones, centro de la sensibilidad y afectividad humanas.

El estoicismo, cuya ética tanto influyó en el cristianismo primitivo, sostenía una teología y antropología del corazón muy características. El corazón era, para ellos, como el órgano desde el que se irradia el calor vital a todo el organismo, el sol del cuerpo, el logos en nosotros. Frente al intelectualismo platónico, y pese a su claro riesgo naturalista, esta concepción ofreció nuevas posibilidades para los Padres (particularmente Orígenes) en orden a comprender mejor el misterio de Cristo y realizar una nueva síntesis²⁷. A diferencia de la ética estoica, para el cristianismo el horizonte del corazón no es la autoconservación, sino la donación, pues el corazón de Cristo salva donándose y nos invita a unirnos a Él.

El corazón se convierte en el lugar del encuentro salvífico con el Logos²⁸. Como es bien conocido, el tema de la conversión del corazón es central para comprender el itinerario a la fe de S. Agustín²⁹. El dinamismo de la conversión está dominado por el término “ordo” que supone a la vez un orden en la ascensión hacia Dios cuanto una ordenación interior del hombre mismo³⁰.

En el inicio de la vida moral se encuentra la experiencia de la conversión del corazón. La invitación a la conversión está contenida en las primeras palabras públicas de Jesús: “Se ha cumplido el tiempo, el Reino de Dios está cerca, convertíos y creed en el Evangelio” (Mc 1, 15). Tal experiencia no es un instante en la vida del hombre sino que constituye un proceso de purificación interior que se ha de interpretar, por tanto, como un permanente “camino de conversión”. Se trata de un cambio de disposición que comporta una preparación para recibir el Reino de Dios. Jesús en sus palabras incide en el cambio del corazón por encima de las prácticas externas. La resistencia a la conversión se indica en la tradición bíblica con el término “dureza de corazón” (sklerokardía) referido con frecuencia a la ruptura de la alianza o al falso cumplimiento de la misma. La conversión ha de enmarcarse en el misterio de la vocación y la llamada de Dios al hombre y expresa, por ello, un específico modo de respuesta a la iniciativa divina que brota del amor originario que es la llamada fundamental que permanece siempre.

Agustín al comentar la bienaventuranza “Dichosos los limpios de corazón porque ellos verán a Dios” (Mt 5, 8)³¹, afirma que son insensatos los que buscan a Dios con los ojos del cuerpo, sabiendo que

²⁴ H. CAZELLES, “El corazón en la Biblia”, en R. VEKEMANS (ed), *Cor Christi. Historia-Teología-Espiritualidad y pastoral*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1980, 215 – 221.

²⁵ Cfr. Dt 6,5; 29,3; Is 29,13; Ez 36,26; Mt 6,21; Lc 8,15; Rm 5,5.

²⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2517.

²⁷ Véase sobre este tema: E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 85 – 88; J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso. Fondazione teologica di una cristologia spirituale*, Jaca Book, Milano 2005, 58 – 61.

²⁸ Como manifiesta Agustín: “redeamus ad cor, ut inveniamus Eum”

²⁹ G. FERLISI, *Il cammino agostiniano della conversione*, Quaderni di Spiritualità Agostiniana, Roma 1983; C. BASEVI, “La conversión como criterio hermenéutico de las obras de S. Agustín”, *Scripta Theologica* (1986) 803-826.

³⁰ Sobre esta cuestión y la centralidad del “ordo” en la teología de S. Agustín, puede verse: A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez Saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, 523 – 565.

³¹ S. AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte Libros Duos*, I, 2, 8: CCL 35, 6: “Quam ergo stulti sunt qui Deum istis exterioribus oculis quaerunt, cum corde uideatur, sicut alibi scriptum est: *Et in simplicitate cordis quaerite illum!* Hoc est enim mundum cor quod est simplex cor. Et quemadmodum lumen hoc uideri non potest nisi oculis mundis, ita nec Deus uidetur nisi mundum sit illud quod uideri potest”.

sólo se le puede ver con el corazón, como recuerda el inicio del libro de la Sabiduría: “Buscad al Señor con sencillez de corazón” (Sb 1, 1). Para el obispo de Hipona el corazón limpio, el “corazón que ve” es el corazón simple, un corazón purificado: “Toda nuestra obra en esta vida, hermanos, consiste en curar los ojos del corazón para que puedan ver a Dios”³². El corazón es fuente de conocimiento verdadero del camino hacia Dios. El corazón debe estar iluminado para que pueda reconocer este camino con rectitud, por encima de las oscuridades en las que encierra el pecado y las equivocaciones³³.

Podemos decir que S. Agustín ha penetrado en esa vía beatitudinis ascendente (ascendere intra te supra te) hacia el misterio trinitario, a través del camino del corazón³⁴. El motor del deseo, sed del alma, que está unido a la experiencia de alzar la mirada hacia las estrellas, culmina en la más alta sabiduría como una perfecta unidad de conocimiento y amor. La presencia interior del Espíritu Santo en nosotros es la raíz de todo amor, y cuando el amor se va enraizando en el interior del hombre va produciendo siempre frutos de buenas obras.

La precedencia del amor sobre cualquier otro afecto y la intuición de la diferencia entre el amor y el deseo son contribuciones decisivas de la teología agustiniana. No obstante, en su interpretación dinámica de la vía interioritatis, S. Agustín va a conceder una primacía particular al autoconocimiento.

Será el pensamiento monástico y medieval el que desarrolle la vía de la amistad a través de un proceso de “cristianización” de la amistad clásica, desde una dinámica del don y de la comunicación, que permita mostrar toda la importancia que tiene el conocimiento afectivo en la acción humana³⁵. La experiencia de la amistad humana va a tener un referente cristológico fundamental (Jn 15, 15) que va a consentir penetrar en el misterio de la caridad a través del hilo conductor de la afectividad.

En efecto, en el corazón de la persona aparece el amigo que engendra un modo de presencia intencional que implica, al menos, un conocimiento sensitivo. El amado (Cristo es el Amado por excelencia) aparece ahora como un fin singular que transforma el corazón humano y se convierte en principio de movimiento que moviliza a la persona afectada a salir de sí. La vulnerabilidad del hombre en su corporalidad, que lo sitúa siempre en lo concreto de la espacialidad y la temporalidad, indica su capacidad de recibir el influjo de tantos bienes ante los que va respondiendo dinámicamente. El afecto señala, por tanto, el primer contacto de la persona con la realidad que le circunda, particularmente la realidad de la persona amada. Para experimentar esa comunión de amor a la que todo el hombre está llamado, es necesaria la mediación de todo un proceso afectivo por el cual el amor al amado crezca en su búsqueda y vaya impregnando todo el corazón del hombre.

El afecto no es un simple impulso sino que es propiamente una búsqueda. El amor afectivo, por tanto, completa al amor natural al surgir de la impresión que me produce el amado, es decir, de la aparición del amado como alguien conocido. El afecto comienza siempre con un conocimiento primero pues “nada es amado que no sea conocido previamente”.

Pero al mismo tiempo el afecto genera un nuevo conocimiento de la persona querida. El reconocimiento afectivo del amado no se da hasta el momento de la complacencia. Su importancia

³² S. AGUSTÍN, *Sermo 88*, PL 38, 542: “Tota igitur opera nostra, fratres, in hac vita est, sanare oculum cordis, unde videatur Deus”, a propósito del pasaje Mt 20, 30-34, donde los dos ciegos sentados al borde del camino gritan misericordia al Señor.

³³ Cfr. Mt 6,22-23: “La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”; S. AGUSTÍN, *De sermone Domini in monte libros duos*, II, 13, 45: CCL 35,136: “Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus quidquid facimus. Quae si munda fuerit et recta et illud aspiciens quod aspiciendum est, omnia opera nostra quae secundum eam operamur necesse est bona sint.”

³⁴ S. AGUSTÍN, *Confessiones VII*, 10, 16: CCL 27, 103-104. Cfr. W. BEIERWALTES, *Regio beatitudinis. Zu Augustinus Begriff des glücklichen Lebens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1981.

³⁵ Para mostrar la evolución histórica de este tema, véase: A. PRIETO, *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*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007.

radica en ser el primer momento plenamente consciente del amor, donde se origina el movimiento de la libertad como aceptación amorosa del amado.

La dinámica afectiva no se detiene en la contemplación del amado, sino que está llamada a ir más allá de sí misma ya que tiene en sí una intención unitiva que la guía interiormente como manifestación de la primera “unión afectiva” de la que surge³⁶. Esto implica el hacer práctica la percepción del amado como fin, ya no sólo como referencia del afecto sino como destinatario de la acción. Esta aparición de un nuevo concepto de fin va a marcar internamente la dinámica afectiva que va a ser capaz de estructurar el momento de la intención dentro de la acción humana. El momento de la intención está fundado en su articulación básica en el momento afectivo. Es en él donde la presencia personal se convierte en un fin que dirige la atracción de los bienes que sirven de comunicación con la persona amada.

4. LA RACIONALIDAD DEL AMOR. LAS VIRTUDES COMO “ARMAS DE LA LUZ”

“Quien realiza la verdad se acerca a la luz” (Jn 3, 21)

Del encuentro con Cristo no solamente brota la conversión del corazón, sino que se va a desplegar y desarrollar toda la amistad con Él a través de la realización de acciones que hagan crecer el horizonte de comunión que se ha vislumbrado en el momento afectivo. Las virtudes, que tienen un contenido cristocéntrico fundamental, van a consentir esas acciones excelentes que van haciendo crecer a la persona en la amistad con Cristo. Veamos brevemente cómo se genera esta racionalidad práctica transida por la luz del amor.

La segunda parte del enunciado del título evoca la conocida sentencia de Blaise Pascal: “Tiene el corazón sus razones, que la razón desconoce”³⁷. Para este filósofo francés, defensor del valor existencial de la persona y de su trascendencia en la acción humana³⁸, el término corazón tiene un sentido muy particular: se trata de la facultad de conocer ciertas verdades de modo intuitivo (“l’esprit de finesse”), a diferencia de la razón, como capacidad de conocer la verdad de modo discursivo (“l’esprit de géométrie”).

La sentencia de Pascal es como una especie de antídoto ante el olvido y marginación del afecto que se inicia con su coetáneo Descartes en pro de una “pura razón”³⁹. El método cartesiano, fundado en la introspección, dificulta el acceso a la esfera afectiva y tiende a reducirlo a una realidad puramente física⁴⁰. Ignorar las razones del corazón de forma que la experiencia del hombre quede relegada a lo estrictamente racional ha conducido a un planteamiento de la moral excesivamente alejado de su experiencia específica, con un predominio del racionalismo e intelectualismo. Como afirma Von Hildebrand, que denuncia este descuido y desconfianza respecto del afecto en la modernidad: “la experiencia de la felicidad es algo afectivo, porque es el corazón quien la experimenta, y no el entendimiento ni la voluntad”⁴¹.

³⁶ Insiste en esta “intención unitiva”: D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, Gesammelte Werke III, Regensburg 1971.

³⁷ B. PASCAL, *Pensées*, fragment 397, Gallimard, Paris 2004, 251: “Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses”.

³⁸ B. PASCAL, *Pensées*, fragment 122, Gallimard, Paris 2004, 115: “l’homme passe infiniment l’homme”.

³⁹ Una visión de la moral cartesiana puede verse en: J. MARSHALL, *Descartes’s Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca and London 1998; G. RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1998.

⁴⁰ Puede verse, al respecto: S. PINCKAERS, “Les passions et la morale”, en *Revue de Recherches de philosophiques et théologiques* 74 (1990) 379 – 391 y L.T. SOMME, “La résurrection des passions”, *Revue Thomiste* 104 (2004) 655 – 666; y más particularmente: C. TALON-HUGON, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains* Vrin, Paris 2002.

⁴¹ D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Franciscan Herald Press Chicago 1977, 53.

Ahora bien, no basta con denunciar el racionalismo si no se explican y articulan las implicaciones morales que contiene la sentencia pascaliana. Como es bien conocido, la posterior reacción romántica conduce al extremo contrario, a una recaída en el emotivismo irracional, donde la absolutización del sentimiento, que mide su verdad por la intensidad del amor sensible, conduce hacia una separación del mismo de la dinámica de las acciones humanas⁴².

En el apartado anterior hemos visto cómo el corazón por su dinámica afectiva se encuentra en el origen de la intencionalidad de la acción humana. Es importante recordar cómo dentro de la teoría de la acción el momento de la intención se ha revalorizado notablemente gracias a los estudios de varios autores encuadrados en la corriente denominada “racionalidad práctica”⁴³. Todos estos trabajos han contribuido a superar las deficiencias de un planteamiento precedente que, habiendo perdido la originalidad de la racionalidad práctica, se concentraba en la formulación de las normas o de los principios morales.

La originalidad del conocimiento moral se funda en que se dirige a la verdad práctica, a la verdad sobre el bien, que es una verdad personal en cuanto que la persona se revela en su obrar. De este modo la persona conoce actuando. El conocimiento del bien se inicia, más allá del conocimiento de lo mandado, en la percepción afectiva del bien de la persona amada.

La racionalidad práctica se desarrolla, por consiguiente, en el ámbito de la experiencia del amor. Si para Aristóteles el fin moral es siempre inmanente a la acción, para Sto. Tomás de Aquino se trata de un fin trascendente, es decir, Dios mismo. La novedad que implica la caridad en la vida del hombre afecta a todos los dinamismos propiamente humanos. La relación entre caridad y razón en la teología moral de Sto. Tomás de Aquino ha sido objeto de diversos estudios⁴⁴. Con la presencia de la caridad en la acción humana, la estructura de la racionalidad práctica queda elevada pero no anulada. En este sentido, según Flp 1, 9-11, la capacidad de discernimiento es una dilatación de la caridad, la cual, al unirnos a Dios como fin de nuestro deseo, permite percibir mejor incluso el valor de las realidades humanas como vías para alcanzarlo. De este modo, el amor de Dios que el Espíritu Santo ha derramado en nuestros corazones (Rm 5, 5) va a consentir “realizar la verdad en el amor” (Ef 4, 15). El Espíritu, gracias al instinto espiritual que inclina al afecto, hace al hombre capaz de dirigir su acción hacia el fin último, estableciendo la proporción entre el origen primero de la acción y la comunión a la que tiende⁴⁵.

El origen de esta luz del Espíritu se encuentra en el misterio pascual, por el que la acción de Cristo ha traspasado el umbral de la muerte. La acción salvadora de Cristo ha de consumarse en cada uno de nosotros. En la experiencia de la amistad con Cristo se nos comunica una nueva potencialidad para alcanzar la comunión con Dios y con los hombres como fin último de nuestra existencia.

A este respecto, al comentar el versículo Rm 13, 12, en el que el apóstol S. Pablo exhorta a los fieles, -dada la proximidad del día de la salvación-, a abandonar las obras de las tinieblas y revestirse con las armas de la luz, Sto. Tomás de Aquino interpreta la expresión “armas de la luz” como referida a la

⁴² Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990.

⁴³ A partir de la obra de G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1966, se podrían señalar los trabajos, entre otros, de W. Kluxen, G. Abbà, M. Rhonheimer, L. Melina, M.C. Nussbaum.

⁴⁴ Cfr. C.A.J. VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*, Drukkerij Gebr. Janssen, Nijmegen 1956, que afirma la existencia de una doble rela en la acción humana: la razón y la caridad; T. HORVÁTH, *Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1966, que rastrea el significado de la afirmación de Sto. Tomás de Aquino en *III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3; y *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 1: “Caritas est in ratione per quamdam affinitatem voluntatis ad rationem”; M. SHERWIN, *Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Cua Press, Washington DC 2005.

⁴⁵ Cfr. Y. CONGAR, “Le saint Esprit dans la théologie thomiste de l'agir morale”, en *TAQVIII* t. 5, 11; J. NORIEGA BASTOS, “Guiados por el Espíritu”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2000.

virtudes⁴⁶. En el texto de la Expositio a los Romanos en el que comenta el versículo citado⁴⁷ ofrece tres razones por las que considera acertado denominar a las virtudes como “armas de la luz”. En primer lugar, porque perfeccionan e ilustran la luz de la razón. Se apoya, para ello, en el versículo Pr 4, 18: “la senda de los justos es como la luz del alba”⁴⁸ y, de este modo, se pone de relieve el valor epistemológico que tienen las virtudes para el conocimiento del bien. En segundo lugar, porque requieren el examen de la luz, dado que el que realiza la verdad se acerca a la luz (Jn 3, 21). Es decir, las virtudes han de ser probadas y ejercitadas, ya que dado su valor dinámico no son algo que simplemente se posee una vez para siempre. En tercer lugar, porque las obras virtuosas iluminan a otros (Mt 5, 16). Con ello se subraya el carácter apostólico que poseen los actos virtuosos.

De este modo, el don de la gracia se dinamiza en esta “armadura” virtuosa que integra la multiplicidad de los bienes humanos, cuyas potencialidades en cuanto bienes operables son ahora reconocidas de un modo original en conformidad con la rectitud del apetito. La comunión con Dios y con los hombres crece en la medida en que la mediación de estos bienes humanos se hace más plena y verdadera.

Las virtudes iluminan la experiencia moral cristiana que consiste en un caminar con Cristo, que nace del encuentro con Él, de la llamada a su seguimiento⁴⁹, y se concentra en llegar a ser discípulo. Seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana (VS 19). Este seguimiento supone un abandonarse a Él, un dejarse transformar por su gracia, un dejarse renovar por su misericordia (VS 119).

De este modo, en la amistad con Jesús, el cristiano puede participar de las virtudes de Cristo y comunicar su luz al mundo⁵⁰. En efecto, el principio de todo seguimiento es un acto de fe. La fe como un contacto con el misterio inefable de Dios implica la apertura del corazón humano ante la autocomunicación de Dios por el Espíritu Santo. No se trata simplemente de un aprendizaje de las actitudes de Cristo sino de una verdadera participación en su obediencia filial.

La fe engendra la esperanza, virtud propia del peregrino, que espera alcanzar la meta prometida, la plenitud de vida que se ha intuido en la contemplación de la acción de Cristo. La atracción y la fascinación por Cristo permiten al discípulo adherirse al misterio de Jesús por medio de la amistad con Él en la comunión con los hombres. Es en esta amistad con Cristo que es la caridad, donde llegamos a descubrir el origen último de esta atracción: el amor del Padre, Luz inextinguible y Bien supremo⁵¹.

5. CONCLUSIÓN: DE LA LUZ DEL AMOR A LA LUZ DIVINA

En los relatos evangélicos de la Resurrección llama la atención cómo los discípulos no reconocen, en primera instancia, al Resucitado. Es Jesús quien repetidamente va a ir abriendo los ojos de su corazón para que puedan reconocerlo (Lc 24, 31-32). Mostrándoles sus llagas, Cristo invita a sus discípulos a que penetren con su mirada desde lo visible a lo invisible. El corazón que ve lo invisible en lo visible realiza, así, una experiencia pascual.

⁴⁶ La interpretación de las virtudes como “armas de la luz” se encuentra ya en la *Glossa* de Pedro Lombardo, pero la imagen se extiende solamente a aquellas virtudes que exigen una luz, como la fe. PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in Epistolas S. Pauli, In Epistolam Ad Romanos*, PL 191, 1510 C: “*Et induamur; tamquam ornamentum, arma lucis, id est virtutes quae sunt arma, quae exigit lux, id est fides*”.

⁴⁷ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Ad Rom.*, XIII, III: n. 1072. Cfr. J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Lup, Roma 2004, 372 – 386.

⁴⁸ El versículo se utiliza como introducción en el prólogo al comentario a la carta a los Filipenses.

⁴⁹ Para la importancia del tema del seguimiento y la imitación en la teología moral, puede verse: G. ANGELINI, “Sequela e imitazione. La qualità cristiana dell’agire”, *Teologia* 28 (2003) 183 – 214; L. MELINA-O. BONNEWIJN, *La Sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell’esperienza cristiana*, Lup, Roma 2003.

⁵⁰ Puede verse, al respecto: L. MELINA, *Sharing in Christ’s virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, CUA, Washington 2001, 115 – 136.

⁵¹ Para la relación entre Luz y Bien como nombres divinos, puede verse PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 693 B – 701 C.

El Evangelio de S. Juan culmina con el encuentro y el diálogo entre Jesús y Pedro acerca del amor. La escena, situada en el amanecer, está transida de una renovada luz: La pregunta reiterada de Cristo: ¿me amas?, ¿me amas más que éstos? (Jn 21, 15) pertenece al misterio pascual, al centro de nuestra fe. Es Cristo glorioso quien la formula, pues la resurrección de Cristo orienta al hombre hacia lo que no muere, hacia lo que es más fuerte que la muerte, hacia lo que permanece eternamente.

La lógica del amor va a dominar todo el relato. En efecto, a la pregunta de Cristo sobre el amor, Simón Pedro responde: “Sí Señor, tu sabes que te quiero”. Pedro, tras haber experimentado el amor misericordioso de Cristo, se remite, más que al testimonio de su propia conciencia, a su unión afectiva con el Maestro, a lo que Cristo conoce de él: “Señor, tú conoces todo, tú sabes que te quiero” (Jn 21, 17). Pedro ha aprendido que no conoce directamente el amor, sino que el amor siempre le precede. Por tanto, no es una realidad que él pueda dominar (“si alguien ofreciera todos los haberes de su casa por el amor, se granjearía desprecio” Ct 8, 7), y mucho menos un fenómeno que pueda observar a modo de un espectador. Pedro sabe qué es el amor siguiendo a Cristo, es decir, dejándose conducir por el don del Espíritu. La clave del seguimiento se encuentra, así, en la docilidad al Espíritu.

Para progresar en su vocación al amor, a Pedro se le invita a recorrer este camino del seguimiento de Cristo que tiene como expresión última el martirio. De este modo, la llamada del Señor interpela la libertad humana para recibiendo y acogiendo con corazón dócil el amor de Cristo pueda conducir al hombre a la plenitud del don de sí.

La experiencia petrina de que únicamente en el seguimiento es posible permanecer en el amor es paradigmática para la Iglesia, como lugar vivo y dinámico de la comunión entre Dios y los hombres. La fecundidad de la misión de Pedro va a estar unida a este seguir de cerca a Cristo, lo cual implica saber reconocer en sus acciones una paternidad más grande que la suya, la paternidad divina que se vislumbra y a la que nos da acceso el misterio pascual de Cristo como revelación plena del misterio del amor originario. ■