

Conocimiento y amor: la novedad de *Lumen fidei*

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA*

SUMMARY: The Encyclical Lumen fidei presents the cognitive value of love, which is fraught with pastoral and theological consequences. The reference to love is born of an initial human experience that is very important to the human being and radically open to faith. In it God manifests himself in a way that transforms life. The article offers an initial reflection on the characteristics of this way of knowing, in particular the fact that it overcomes emotionalism and affirms the believer's Christian identity; it is the foundation of his union with other human beings in building up the common good. It presents initial research into affective and virtuous knowledge, which is essential in order to recognize the vocation to love and the truth of it in communicating the moral good.

“Mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?” (Is 43,18). La profecía del deuterocanónico incluye una entera lección de la pedagogía divina de salvación. En medio de la historia del pueblo de Israel puesto a prueba por las sucesivas invasiones mesopotámicas, la palabra de Dios no centra la atención en los acontecimientos externos llenos de incertidumbres, envueltos con cambios muy radicales casi impredecibles, sino en la necesidad de reconocer una novedad diferente que germina dentro del pueblo y en la que Dios se manifiesta. La llamada de atención del profeta quiere conducir a un nuevo modo de conocimiento. Es

* Profesor Ordinario de Teología Pastoral de Matrimonio y de la Familia en el Pontificio Instituto Giovanni Paolo II, Roma.

necesario percatarse de esa acción interna de Dios para poder descubrir la auténtica esperanza que no viene de los avatares políticos ni de las fuerzas humanas.

La primera consecuencia de esta pedagogía tan peculiar es que el hombre experimenta una profunda liberación. Lo esencial de la vida no consiste en responder al actualismo frenético que surge de constatar las urgencias que emergen en tiempos de cambios bruscos como eran aquellos que vivía el reino de Judá en la espera de su restauración. La historia de Israel está llena de épocas turbulentas en las que se pasa del triunfo más grande a la mayor de las desolaciones con una rapidez inusitada. En medio de esa vorágine de sucesos de signo contrario, difíciles de interpretar, aquél que quiere vivir de la voz de Dios mira de un modo diferente la propia vida y es capaz de responder a la voluntad de Dios precisamente en cuanto salvífica. El profeta no busca iluminar las inteligencias con verdades eternas sobre la divinidad, sino conseguir que los verdaderamente fieles puedan oír la voz de Dios que les interpela y que pide de ellos una respuesta activa dentro de una historia de salvación. Esto conduce a enmarcar la acción del creyente dentro de una lógica distinta de la que podemos obtener por la sucesión de los hechos que parecen marcar la historia de los pueblos.

La llamada a *la novedad* como anhelo del cumplimiento de un bien prometido es un signo característico de la religión de Israel que vuelca sobre el futuro la esperanza de una actuación divina. Es un pueblo que ha aprendido a vivir de *las promesas de Dios* como las claves para comprender la propia historia. Esto sucedía en un entorno cultural-religioso que concebía el tiempo de forma muy diferente al del pueblo elegido. En la idiosincrasia cananea la experiencia religiosa se caracteriza por el ciclo vital entre la generación y la muerte. En este misterio de una fecundidad que nace de una agonía, se encerraba el tiempo en un ciclo de generaciones en donde no cabe novedad alguna, pues todo consiste en un regenerarse aparente dentro de ciclos absolutamente determinados por un eterno retorno¹. Por su parte, las religiones astrales greco-romanas, centradas más bien en el dominio político, asumen una concepción fatalista de un mundo que degenera y del que no se puede esperar ninguna renovación.

1 O el mito del eterno retorno: cfr. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid³ 2000, 546-572.

El tiempo muestra que las cosas se gastan y que caminamos a una ruina inevitable. Este χρόνος que inexorablemente devora a sus hijos queda vencido por la palabra del profeta que hace presente una novedad continua en la historia porque la Palabra de Dios nunca es algo del pasado², ni se reduce a un recuerdo que puede ser interpretado por claves ajenas a su acontecer³.

Es aquí donde la luz de la fe caracterizada por ser respuesta a la Palabra de Dios, permite entender la historia de una forma diferente, porque el plan de salvación de Dios es más grande que el pensamiento humano y lo dirige por su revelación. Lo mejor de cada vida y de la misma historia está siempre por venir. En los tiempos actuales, cuando los signos del fin de la modernidad son manifiestos⁴, la necesidad de clarificar la visión propia de la fe es un punto clave para la evangelización. Es allí donde reside la *novedad del evangelio*, que no proviene de los acontecimientos exteriores, sino de la percepción de una grandeza divina presente en la historia de los hombres que estos han de descubrir y hacer suya. De otro modo, la cultura poscristiana predominante siempre impondrá las claves fundamentales para entender el mundo. De tal suerte, la fe queda marginada *a priori* como un sentimiento privado, incapaz de responder los grandes interrogantes de una humanidad que se ha de construir a sí misma.

1. EL SUJETO CREYENTE

El mensaje del profeta está dirigido al pueblo, pero en Isaías se hace patente la necesidad de formar a un *pueblo bien dispuesto* (cfr. *Lc* 1,17) que forma ahora parte integrante de su propia misión. La gran masa de Israel no es consciente de la situación de abandono porque no vive pendiente de la palabra de Dios y se contenta con las prácticas rituales. En este estado de cosas, la tentación idolátrica proveniente de la cultura circundante

2 Cfr. A. M. PELLETIER, “Temps et histoire au prisme de l’écriture prophétique”, en D. DORÉ (ed.), *Comment la Bible saisit-elle l’histoire?*, Le Cerf, Paris 2007, 87-114.

3 Como ocurre con: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, Universidad de Navarra, Pamplona 1999.

4 Como ya pronosticó: R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna*, Cristiandad, Madrid 1958. Esta obra aparece citada frecuentemente en: FRANCISCO, C. Enc. *Laudato si'*, nn. 105, notas 83-85; 108, notas 87-88; 115, nota 92; 141, nota 144; 219, nota 154.

es muy fuerte. El entorno pagano presenta de un modo muy sencillo y asequible la seguridad que supone una relación con la divinidad que es predecible. Un ídolo está siempre a mano y se le puede contentar fácilmente siguiendo unas prescripciones claras por las que, a cambio, se le puede exigir la custodia de las necesidades del pueblo. El *Dios vivo* de Israel rompe este círculo vicioso. El recurso que tiene el profeta para realizar la voluntad del Señor es la llamada a la *conversión* como renovación de la Alianza⁵, esto es, pedir con toda fuerza una unión personal con un Dios que debe guiar al pueblo hacia la realización de la promesa.

La presencia del profeta, que incluye siempre acciones señaladas que sirvan de signo para el pueblo, está unida a la necesidad de incluir el elemento conversivo en su misión, porque es el único medio de pedir una implicación personal⁶. El *nebí* de Israel reclama una respuesta que nunca puede estar suficientemente institucionalizada, sino que requiere una renovación permanente que configura un modo propio de vivir desde la iniciativa impredecible de Dios. Plantea con todo su brío la dificultad de relacionarse *con un Dios vivo*. Entendemos ahora que ha sido por medio de la predicación profética a la conversión como se ha llegado a comprender la responsabilidad moral *personal* más allá de la sola colectiva⁷.

Lo que caracteriza al pueblo elegido desde su origen es que tiene que vivir *en la escucha* de la palabra de Dios que lo constituye y lo guía⁸. Se trata de un modo nuevo de concebir la existencia, en donde lo fundamental es la *respuesta a una voz que llama*. La fe consiste, no en transmitir una idea de Dios determinada, sino en introducir al modo de vivir según dicha respuesta. De aquí el valor paradigmático de Abrahán que lo constituye en verdadero “padre en la fe” (cfr. *Rom* 4,11-18)⁹, más allá de la simple paternidad física. El hecho central del sacrificio de Isaac es el modo de confirmarlo como máxima expresión de una vida según la fe¹⁰.

5 Cfr. J. A. SOGGIN, “שוב, *šūb*. Zurückkehren”, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Zwei Bände*, Chr. Kaiser Verlag-Theologischer Verlag, München-Zürich 1976, 888.

6 Cfr. P. BOVATI, “*Così parla il Signore*”. *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008, 77-104.

7 Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982, 265.

8 Cfr. P. BOVATI, “*Così parla il Signore*”, cit., 26: “l’atto che definisce religiosamente Israele è quello dell’ascolto”.

9 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 8.

10 Cfr. FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 11: “La gran prueba de la fe de Abrahán, el sacrificio de su hijo Isaac, nos permite ver hasta qué punto este amor originario es capaz

La persona humana se comprende ahora a sí misma desde la respuesta a esa llamada. Abrahán con el camino que emprende desde la fe, conoce un mundo diferente, porque Dios llama en medio de su caminar y le concede unas dimensiones nuevas. Rompe con las seguridades humanas, para vivir del don de Dios. Esto incluye un valor de trascendencia que configura al ser humano como oyente de la palabra en su misma existencia¹¹.

En el camino que emprende Abrahán con su sí a la voz divina, aparece una lógica nueva que no es exclusivamente la de un imperativo divino que el hombre escucha, sino que se vive a modo de un *diálogo* en donde el hombre es también interlocutor en su respuesta y su invocación a Dios. Esto pide la aclaración gnoseológica proveniente del pensamiento dialógico que dirige su reflexión a partir de la realidad de la comunicación entre las personas como configuradora de todo conocimiento y, mediante él, de la persona humana en su integridad. Su mejor exponente, Rosenzweig, lo considera como *nuevo pensamiento* que cambia la lógica anterior: ya sea la deductiva cartesiana cuanto la dialéctica hegeliana¹². Para el filósofo de Kassel, el principio dialógico se remonta a la creación por la Palabra, de modo que todo lo creado habla al hombre en clave de revelación¹³. Esta dimensión tan importante, que conlleva un nuevo modo de conocimiento, ha sido incorporada al magisterio ante todo en la constitución dogmática *Dei Verbum*. En ella el diálogo sirve de esquema básico para la comprensión de la revelación divina, que se toma bajo la luz de la comunicación amorosa: “En esta revelación, Dios invisible, por la abundancia de su caridad, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”¹⁴.

de garantizar la vida incluso después de la muerte”. Lo analiza: V. POSSENTI, *Filosofía e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999, 99-101.

- 11 Como analiza con profundidad: K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967, 73: “La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre”.
- 12 Como aparece en el libro en el que quiere mostrar su lógica: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‘Stern der Erlösung’* (1925), traducción en F. ROSENZWEIG, *Il Nuovo Pensiero*, a cura di G. BONOLA, Arsenale Editrice, Venezia 1983.
- 13 Cfr. S. MOSÈS, *Système et révélation: La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, Paris 1982.
- 14 CONCILIO VATICANO II, Cons.Dog. *Dei Verbum*, n. 2. Destaca esta dimensión dialógica: J. RATZINGER, “Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione «Dei verbum»)”, “Kommentar zum I. Ka-

Por eso, la vocación de Abrán se ha de considerar el nacimiento del *sujeto teológico*. En esta llamada se nos muestra que el hombre descubre el sentido de su vida en su respuesta a Dios. Se realiza aquí la emergencia de la persona en cuanto tal, que llega a ser consciente de su identidad en la llamada divina que incluye un vínculo que se va a manifestar a modo de Alianza¹⁵.

De este modo la fe adquiere un carácter personal. Aquí Dios no se manifiesta como el Dios de un lugar, ni tampoco aparece vinculado a un tiempo sagrado determinado, sino como el Dios de una persona, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, capaz de entrar en contacto con el hombre y establecer una alianza con él¹⁶.

La fe nace en un contexto de alianza como clave de comprensión del propio hombre. Se convierte así en un principio que configura la identidad humana y en el cual la relación con Dios es un principio determinante. No es fácil comprender toda la repercusión antropológica que esto supone. Una de las dimensiones fundamentales que aparece en este sujeto *creyente es la libertad*, que en su expresión antropológica es una de las novedades del pueblo hebreo¹⁷. No se puede exagerar la importancia que tiene esta dimensión en el modo como el hombre se comprende a sí mismo. Esto implica una forma distinta de conocerse, con un nuevo fundamento en el que apoyarse en la vida. Sin duda, nos hallamos ante una de las claves que explica por qué el cristianismo buscó distinguirse con claridad de cualquier vertiente gnóstica para defender la radicalidad de la libertad cristiana¹⁸. Se ha de afirmar con Rahner que: “la libertad real, es decir, la libertad que no se da solamente porque al hombre no se le hace desde fuera violencia alguna, sino porque se le exige una libre decisión sobre sí mismo, la que, por tanto, es antes exigencia y

pitel”, en *Des zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche* 13, Freiburg - Basel - Wien 1986, 504-515.

15 Cfr. P. BEAUCHAMP, “Persona, elezione e universalità nella Bibbia”, en V. MELCHIORRE (a cura di), *L’idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 33-50.

16 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 8.

17 Cfr. M. ELIADE, *L’épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Belfond, Paris 1978, 134: “Ces expériences religieuses furent dévaluées par le monothéisme mosaïque, et surtout par les prophètes. Cela n’avait aucun sens, après Moïse et les prophètes, de revenir vers une religiosité de type cosmique”.

18 Cfr. P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos*, Las, Roma 1995.

encomienda que «libertad», se percibe con claridad por primera vez en el cristianismo”¹⁹.

Es necesario destacar la dimensión cognoscitiva que conlleva esta realidad antropológica. La falta de una profundización en ella ha conducido a la perniciosa dialéctica entre verdad y libertad que ha caracterizado la cultura moderna y que, en su irresolución, se ha llegado a extremar en los primeros intentos “postmodernos” en una clara clave de postcristianismo hasta el punto de querer borrar la verdad como referente para la vida del hombre²⁰.

2. EL PRINCIPIO DE NOVEDAD QUE INTERROGA EL MUNDO

Comprendemos la novedad enorme que contenía esa forma peculiar de vida en alianza característica del pueblo de Israel que destaca todavía más por la manifiesta contraposición que supone respecto de su entorno. Entraba en conflicto con las claves culturales que le rodeaban en las que la idolatría era una parte esencial de la existencia también de la sociedad. Marion ha llamado la atención de la relación intrínseca entre idolatría y poder, por la fuerza social que requiere internamente el fenómeno²¹. Esta mutua implicación la experimentaron los judíos después del destierro con las guerras seleúcidas y la extensión de las persecuciones religiosas. De algún modo, hemos de ver en ellas un antecedente a las persecuciones sufridas por los primeros cristianos en el entorno helenista, dentro de la amenaza disolvente del poder político con un sincretismo religioso que rechazaba cualquier pretensión universal que procediera de la experiencia de la religión.

Nos hallamos ante una novedad que emana de la dinámica interna de la peculiaridad de la fe que caracteriza al pueblo hebreo y que determina su concepción de la historia en cuanto dirigida por Dios. En la cosmovisión griega, la consideración del círculo o de la esfera como signo de lo perfecto configura una idea del cosmos cerrada a lo auténticamente

19 Cfr. K. RAHNER, “Teología de la libertad”, en *Escritos de Teología*, VI, Taurus, Madrid 1969, 211.

20 Cfr. R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006.

21 J.-L. MARION, *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999.

trascendente²², esto es, que no podía ni siquiera considerar un espacio para la acción de Dios entre los hombres. Tal convicción impide una auténtica novedad, en el fondo, como ya pasaba con la reminiscencia platónica, que llegó a influir en Orígenes²³, todo estaba dado en un principio no habría nada nuevo bajo el sol. La historia sería una manifestación determinada de algo ya dado.

En un registro muy diferente, el primer Isaías expresa la novedad de la intervención de Dios mediante el anuncio en el nacimiento de un niño: “un hijo nos ha nacido un niño se nos ha dado” (Is 9,6). Algo que se recoge posteriormente como la bendición de la descendencia: “derramaré mi espíritu sobre tu estirpe, y mi bendición sobre tus vástagos” (Is 44,3). La aparición de una persona que reclama ser acogida y pide ser amada por sí misma²⁴, da consistencia al tiempo, que alcanza un principio de intelección que parte de la consideración del misterio personal que contiene. En este punto, hemos de recordar siempre a San Agustín por su profunda intelección de la novedad de la persona humana que rompe con el determinismo que le atormentó como maniqueo. “*Hoc ergo ut esset [initium] creatus est homo, ante quem nullus fuit*”²⁵.

Con gran perspicacia, Hannah Arendt supo destacar la lógica amorosa que contenía esta intención del Santo de Hipona²⁶. El amor, en cuanto dirigido al ser de la persona, es el que introduce la auténtica novedad en el mundo. Se ha de reconocer en su propuesta una intuición judeo-cristiana que no pertenece al pensamiento griego y que no se halla en la interpretación racionalista ni en la Ilustración.

En el itinerario que hemos seguido, el hecho de apreciar la profunda novedad propia de la existencia personal, nos conduce a destacar la *inteligencia amorosa* como un principio de conocimiento del todo necesario

22 Cfr. la crítica de: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 236: “El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros”.

23 Cfr. J. M. RIST, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

24 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 24.

25 SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, l. 12, 21 (CCL 48,379).

26 Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind. Vol. II - Willing*, Harcourt Bruce, New York 1978, 104-217; S. KAMPOWSKY, *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2008.

para una comprensión auténticamente *humana* del mundo que nace y se desarrolla en el cristianismo.

Hemos de ser conscientes de las implicaciones de esta conclusión a nivel teológico. Si el diálogo con la modernidad que se hizo desde la *nouvelle théologie* tuvo como punto clave la cuestión de la libertad, ahora, en cambio, una visión más exacta de las implicaciones de la historia de salvación, nos conduce más bien a centrarnos en el conocimiento amoroso como la gran novedad que puede aportar el cristianismo para iluminar la realidad humana y social dentro del plan de Dios. Una lectura del interesante libro de Jeanrond en el que intenta hacer una síntesis de lo que los grandes teólogos del siglo XX han expuesto sobre el amor, nos lleva a constatar la gran carencia que supone no haber tratado suficientemente la dimensión epistemológica amorosa²⁷.

Parece claro que esta recuperación del amor en cuanto cognoscitivo es la intención de la encíclica *Lumen fidei*. Aunque en la recepción de este documento no se ha prestado casi atención a esta dimensión, en cambio, la remisión al amor y su relevancia ha sido una referencia constante en casi todas las cuestiones que se han despertado después a consecuencia de los debates acerca de la pastoral familiar habidos en torno a los Sínodos. Ya hemos hecho alusión en otra parte sobre el *amor verdadero* como el punto clave de toda la exhortación apostólica *Amoris laetitia*²⁸. No es difícil comprender que es la *luz* que permite ordenar muchos de los puntos que necesitan clarificación en el documento postsinodal del Papa Francisco. Son muchas las voces que han insistido en la necesidad de profundizar en la dinámica amorosa para comprender de verdad la novedad contenida en este texto²⁹. La importancia que alcanza en la exhortación el estudio de los afectos es, desde luego, una invitación a este camino³⁰.

Los temas epistemológicos son complejos por naturaleza y, por prudencia, es normal que sean los últimos en ser abordados una vez que se han asentado otras cuestiones. Es lógico que en momentos de controversia en el calor de los debates se olviden estas cuestiones. La tarea de la

27 Cfr. W. G. JEANROND, *Teologia dell'amore*, Queriniana, Brescia 2012. El mismo autor no da un papel suficiente a esta dimensión cognoscitiva.

28 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, "Amoris laetitia una nueva pastoral: el amor verdadero como respuesta a los deseos humanos", en *Anthropotes* 32/2 (2016), 313-334.

29 Como se ve por ejemplo en: M. SEMERARO, *IL Sinodo della famiglia raccontato alla mia Chiesa*, Mitter Thev, Albano 2016.

30 Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, nn. 143-146.

teología es saber reponer estas cuestiones a modo de fundamento, no porque resuelvan directamente los problemas, sino porque nos enseñan dónde está la luz que ilumina estas dificultades y nos permite superarlas.

En este caso, además, la deriva social en la situación actual nos impulsa a tomar en consideración un aspecto crucial como es el valor de la persona humana, una cuestión de la que todos hablan, pero que de nuevo está puesta en cuestión. El conocimiento amoroso es la gran defensa de la persona y, además, siempre en relación con Dios. Desde luego, se ha de afirmar que: “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor”³¹.

La consecuencia primera que se desprende es clara: si el racionalismo consideraba el amor como carente de verdad e incapaz de ser defensa de los pilares de la sociedad, por el contrario, una buena comprensión de la dimensión cognoscitiva del mismo nos asegura que es el camino privilegiado para ello. Es necesario romper la prevención que existe en tantos pensadores sobre la capacidad veritativa del amor. Es, sin duda, uno de los contenidos fundamentales de la encíclica que es el objeto de nuestro estudio.

Es necesario constatar que, a pesar de todo lo que últimamente se ha hablado del amor, esta dimensión tan básica no está todavía asumida en el pensamiento teológico y mucho menos en la pastoral. Incluso hay que decir que en todo lo que se ha escrito sobre la misericordia en el año santo recién acabado, apenas si se encuentra alguna referencia a esta aportación tan importante del amor como fuente de conocimiento. Es ahora, posiblemente la mejor contribución que puede hacer la teología a la misión evangelizadora de la Iglesia. Es la razón por la que el Papa Francisco da algunas indicaciones en esta dirección: “La caridad del Iglesia nos empuja entonces a desarrollar – en el plano doctrinal y pastoral – nuestra capacidad de leer e interpretar, para nuestro tiempo, la verdad y la belleza del diseño creador de Dios. La irradiación de este proyecto divino, en la complejidad de la condición actual, pide una especial inteligencia de amor”³².

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

32 FRANCISCO, *Discorso al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II*, (27-X-2016): “La carità della Chiesa ci impegna pertanto a sviluppare –sul piano dottrinale e pastorale– la nostra capacità di leggere e interpretare, per il nostro tempo, la verità e la bellezza del disegno creatore di Dio. L’irradiazione di questo progetto divino, nella complessità della condizione odierna, chiede una speciale intelligenza d’amore”.

3. UNA LUZ EN LA EXPERIENCIA CON SU VALOR PERSONAL

Hablar del amor como luz indica ante todo una referencia a un *saber experiencial*. Se trata de un principio teológico que ha sido aceptado y estudiado³³; pero que no se tiene todavía en cuenta en lo que se refiere ni a su *contenido antropológico*, ni a su vertiente epistemológica que tiene una repercusión grande en el amor.

En lo primero, se ha insistido suficientemente en que el saber experiencial no es simplemente objetivo, porque *incluye la percepción que el sujeto tiene de sí mismo*. Pero, en cambio, no se ha profundizado bastante en la clarificación sobre el modo como esta percepción configura al mismo tiempo cómo *actúa el sujeto*. Este aspecto se ha relegado por estar ligado a la practicidad y muchos lo entienden a modo de una mera aplicación de unos principios teóricos anteriores. En verdad, en la experiencia de la acción se experimenta una conjunción específica de los elementos subjetivo y objetivo que es singular. Este camino de pensamiento fue inaugurado por Maurice Blondel³⁴ y hemos de considerarlo un principio muy importante de renovación. La realización del sujeto en su acción como revelación de la persona es una dimensión ineludible de la experiencia humana, un principio de reflexión en el que el hombre puede asumirse a sí mismo con una plenitud. Karol Wojtyła con su propuesta metodológica de una experiencia integral ha ayudado a progresar en este campo³⁵. Son pasos importantes para un nuevo análisis de la experiencia en donde los afectos juegan un papel esencial en la acción humana y, por consiguiente, en el modo como la persona se realiza a sí misma y descubre el sentido de su existencia.

Esta referencia que inserta el amor dentro de la obrar del hombre³⁶, ayuda a ver el obstáculo que supone el influjo *romántico* respecto de la experiencia del amor. El romanticismo ha dado una primacía evidente

33 Es fundamental el libro de: J. MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier Montaigne, Paris, 1952.

34 Cfr. M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 15-530.

35 Cfr. el estudio de: J. M. BURGOS, *La experiencia integral. Un método para el personalismo*, Palabra, Madrid 2015.

36 Como ha sido tratado en: D. GRANADA CAÑADA, *El alma de toda virtud. "Virtus dependet aequaliter ab amore": una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás*, Cantagalli, Siena 2016.

a la experiencia del amor, pero colocándola como una experiencia más, eso sí la más sublime, entre otras experiencias³⁷.

Es precisamente por esta interpretación reductiva por lo que en definitiva se privaba al amor de su valor cognoscitivo y, con ello, de su verdadera fuerza para construir la vida de las personas. Absolutizar alguna dimensión del amor en detrimento de las otras, debilita mucho el modo como la experiencia amorosa puede guiar al hombre a su plenitud, precisamente por dos características propia de su dinamismo: la integridad y la unidad³⁸. La dinámica del amor de por sí tiende a integrar todos los dinamisismos humanos. Cualquier modo fragmentario de comprender la experiencia amorosa como si se redujese a algunos actos especiales, separa el amor de su verdadera raíz por lo que impide nutrirlo adecuadamente. De igual manera, el amor da unidad a la diversidad de las experiencias humanas en cuanto implica la persona en su identidad. Nunca se puede reducir el amor personal a un conjunto de cualidades, y mucho menos a una amalgama de funciones; este tipo de reduccionismo racionalista ha sido muy pernicioso y ha marginado el amor de ámbitos enteros de la vida humana. En particular se ha menospreciado su dimensión de construcción social, por el fenómeno de privatización que ha sufrido³⁹.

Comprobamos hasta qué punto de forma inexorable se interpretaba el amor como una experiencia particular presente en algunos campos de la realidad humana, mientras se la excluía en otros. En los últimos años, precisamente debido a la emergencia del valor de los afectos, algunos pensadores han destacado el empobrecimiento humano que se ha producido con su marginación. Se trata de un fenómeno muy obvio en la filosofía⁴⁰, y que alcanza tintes dramáticos en lo que corresponde a la determinación de la economía o del pensamiento político. Estos dos ámbitos, separados radicalmente de la experiencia amorosa, pierden su humanidad y generan grandes malestares en la sociedad humana y en la relación entre los pueblos. Es el punto principal de la propuesta social

37 Cfr. P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Glossa, Milano 2001, 18-21.

38 Para este aspecto del conocimiento amoroso: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011, 403-414.

39 Como se vive de forma dramática en la cuestión de la familia: cfr. P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 2001.

40 Como muestra: M. C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York - Oxford 1990.

que hizo Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* y que ha tenido una gran repercusión, también en el pensamiento laico⁴¹.

Esta es la clave con la cual nuestra encíclica habla de *luz*: se refiere a cómo el hombre descubre en su experiencia el sentido de la propia existencia como una realidad que se le muestra de forma directa y en cierto modo incuestionable y que la fe asume en su totalidad. Es donde *el amor y el conocimiento que nos ofrece son imprescindibles*. Por eso mismo, la primera reflexión que *Lumen fidei* hace de la luz y de las dificultades que existen en la actualidad para acogerla concluye diciendo:

Por tanto, es urgente recuperar el carácter luminoso propio de la fe, pues cuando su llama se apaga, todas las otras luces acaban languideciendo. Y es que la característica propia de la luz de la fe es la capacidad de iluminar *toda* la existencia del hombre. Porque una luz tan potente no puede provenir de nosotros mismos; ha de venir de una fuente más primordial, tiene que venir, en definitiva, de Dios. La fe nace del encuentro con el Dios vivo, que nos llama y nos revela su amor, un amor que nos precede y en el que nos podemos apoyar para estar seguros y construir la vida. Transformados por este amor, recibimos ojos nuevos, experimentamos que en él hay una gran promesa de plenitud y se nos abre la mirada al futuro⁴².

Podemos considerarla la primera gran afirmación de la encíclica en la que la posición del amor es central, aunque se corre el peligro de que, precisamente por la fuerza de la afirmación, no se comprenda de verdad la aportación específica del amor. Es él que da los “ojos a la fe”. El Papa usa aquí una expresión es esencialmente cognoscitiva, ya que elige una terminología que ha sido un referente importante en la renovación de la teología fundamental. Su origen parte de la conocida reflexión de Roussetot, de la que no siempre se ha sabido destacar que procedía en última instancia de la profunda reflexión del jesuita francés sobre la teología del amor⁴³. Es un aspecto fundamental para poder hablar de conocimiento

41 Cfr. A. M. ROUCO, “Prólogo”, en R. RUBIO DE URQUÍA – J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, BAC, Madrid 2014, XIX-XXXV.

42 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 4.

43 Cfr. P. ROUSSELOT, “Les yeux de la foi”, en *Recherches des Sciences Religieuses* 1 (1910), 241-259 y 444-475. Recoge aquí las reflexiones anteriores que había hecho sobre el amor y la inteligencia en: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster 1908 e ID., *L'in-*

amoroso y en el que apoyamos todo nuestro estudio posterior. Así lo tomamos del texto pontificio que se expresa con gran claridad en este punto:

La fe cristiana, en cuanto anuncia la verdad del amor total de Dios y abre a la fuerza de este amor, llega al centro más profundo de la experiencia del hombre, que viene a la luz gracias al amor, y está llamado a amar para permanecer en la luz⁴⁴.

4. LA RENOVACIÓN DEL MUNDO Y LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES

La relación entre la Iglesia y el mundo ha sido de nuevo puesta en relieve con la llamada a la conversión pastoral por parte del Papa Francisco y ha estado presente como una cuestión central en todos los debates en torno a los sínodos sobre la familia⁴⁵. De hecho, esa cuestión, que fue un eje en el Concilio Vaticano II, se ha ido centrando, cada vez más en la realidad de la familia y del amor⁴⁶. La evangelización tiene que saber responder a estas cuestiones en las que el amor pasa a ser el punto nodal.

Esta relación se proyecta sobre el futuro de la historia y constantemente aparece nuestros ojos el interrogante de hacia dónde va la humanidad⁴⁷. En el fondo, es una pregunta por *la esperanza* tal como Juan

Intellectualisme de Saint Thomas, Beauchesne, Paris 1924² (1ª edición de 1908). Para comprender un poco mejor su relación: cfr. J. M. McDERMOTT, *Love and Understanding. The Relation of Will and Intellect in Pierre Rousselot's Christological Vision*, PUG, Roma 1983.

44 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 32.

45 Así se evidencia en la interpretación de: A. SPADARO, "Una Chiesa in cammino sinodale. Le sfide pastorali sulla famiglia", en *La Civiltà Cattolica* n. 3945 (2014/IV), 209-212.

46 Dentro del Instituto Juan Pablo II se ha tratado por extenso en: J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-mondo nel 50° della Gaudium et spes*, Cantagalli, Siena 2016.

47 A partir de la famosa expresión de: JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 86: "¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia!". Que está en correlación con: CONCILIO VATICANO II, Cons.Pas. *Gaudium et spes*, n. 47: "El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar".

Pablo II manifestó al hablar de Europa⁴⁸ y, luego, Benedicto XVI quiso exponer por extenso en su encíclica *Spe salvi*.

Nuestro mundo aparentemente está volcado en lo nuevo. La razón profunda de ello proviene de un anhelo que esconde una insatisfacción de lo presente, por lo que el deseo del cambio se convierte casi en una obsesión. Son momentos de incertidumbre semejantes a los que vivió el primer cristianismo⁴⁹, en ellos se siente la necesidad de responder a esa angustia en la que viven muchos hombres. El profeta daba respuesta a esta realidad al proclamar la *salvación de Dios* en medio de los hombres, por eso avisa la Escritura: “Si no hay profetas, el pueblo se desmanda” (*Prov 29,18*)⁵⁰. Pero tal salvación, testimoniada por los profetas, en gran medida se ha hecho incomprensible para muchos de nuestros contemporáneos que, por eso mismo, son incapaces de entender el mensaje de la Iglesia.

En primer lugar, los planteamientos utópicos y los teleologistas coinciden en poner la esperanza de la humanidad en la edificación futura de *un mundo mejor*, pero en ese intento caen en la gran ambigüedad de no especificar que esto requiere *hombres mejores*. Se trata, por una parte, de la consecuencia de la concepción pactista de la sociedad que determina la sociedad “mejor” mediante un sistema procedimental⁵¹. La sociedad será buena si cuenta con buenos medios para llevar a cabo los pactos adecuados para cada momento. Por otra parte, cuenta con la confusión entre el hombre concreto y la humanidad en general que pierde el valor singular de la persona tal como ocurrió con Hegel⁵². En todas estas concepciones se baraja una propuesta secularizada de salvación que está al alcance de las solas fuerzas de los hombres. Esto es precisamente lo que el

48 Cfr. JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Ecclesia in Europa*, n. 2: “La profundización en el tema de la esperanza fue desde el principio el objetivo principal de la II Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos”.

49 Cfr. E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid 1975.

50 Cfr. S. GRYGIEL, “Profezia, evangelizzazione e dialogo”, en J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La famiglia, luce di Dio in una società senza Dio. Nuova evangelizzazione e famiglia*, Cantagalli, Siena 2014, 19-33.

51 Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1993, 104-129.

52 En especial en: G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1966.

mensaje profético quiere romper al hacer presente la realidad novedosa de la intervención de Dios como la única que abre a la gran esperanza⁵³.

La respuesta necesaria para esta cuestión central de la evangelización, de nuevo tiene un fundamento afectivo. Tras el modo de presentar el *sujeto teológico* que hemos hecho precedentemente, se comprende bien que un *sujeto secular*⁵⁴ vive dentro de unas claves reductivas que le impiden la realización plena de su identidad. Lo destaca el Papa Benedicto al hablar de la sociedad y la política, de modo que: “esta «redención», el restablecimiento del «paraíso» perdido, ya no se espera de la fe, sino de la correlación apenas descubierta entre ciencia y praxis. Con esto no es que se niegue la fe; pero queda desplazada a otro nivel – el de las realidades exclusivamente privadas y ultramundanas – al mismo tiempo que resulta en cierto modo irrelevante para el mundo”⁵⁵. Hemos de recordar que la *esperanza* antes de ser una virtud es un afecto⁵⁶ y que, en relación a este propósito, la modernidad ha proyectado una concepción racionalista de esperanza que ignora esta dinámica básica del corazón del hombre⁵⁷.

Hemos de ver en ello la configuración de la esperanza humana desde la dinámica del *deseo* que nunca puede ser su satisfacción⁵⁸. De nuevo tomamos como maestro a Maurice Blondel, quien ha sabido descubrir el quicio de esta dificultad al hablar de *la salvación del deseo*⁵⁹. El pensador francés muestra con agudeza la realidad dinámica del deseo que conduce

53 Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Spe salvi*, n. 27: “En este sentido, es verdad que quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cfr. *Ef* 2,12). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando «hasta el extremo», «hasta el total cumplimiento» (cfr. *Jn* 13,1; 19,30)”. Frente a las falsas esperanzas secularizadoras de las que habla en: *ibidem*, nn. 16-23.

54 Abbà identifica el nacimiento de este sujeto secular con Lutero: cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., 141-145.

55 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Spe salvi*, n. 17.

56 Como lo recuerda J. PIEPER, *La esperanza*, en Id., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, 376. Para un estudio sobre esta dimensión: B. N. SCHUMACHER, *Une philosophie de l'espérance: la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Universitätsverlag – Herder, Freiburg Schweiz – Freiburg 2000.

57 Benedicto XVI no deja de destacar el cambio que Lutero supone en torno a la subjetivización de la cuestión de la esperanza cristiana en relación al mundo: cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Spe salvi*, n. 7.

58 Cfr. P. SEQUERI, “Il desiderio nell’orizzonte teologale”, en L. ANCONA – C. VIGNA – P. SEQUERI, *L’enigma del desiderio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 85-112.

59 Cfr. C. IZQUIERDO, “Dinamismo de la volontà e crisi del desiderio”, en *Il desiderio della salvezza, la salvezza del desiderio*, en *Rivista Teologica di Lugano* 3 (1998), 291-305.

a una auténtica *paradoja*: por una parte, el deseo nunca se satisface del todo, por otra, se une de tal modo al sujeto que este no puede aniquilar el deseo en él. De esta forma, la realidad desiderativa del hombre apunta a una verdad que le supera y que no puede dominar. Es el famoso *método de la inmanencia* que nuestro autor toma como itinerario para poder conocer al Dios vivo⁶⁰.

Es una verdad que afecta a todo hombre, que ha de ser capaz de comprender que toda la dinámica del deseo apunta a un *amor que está en su origen* y contiene la fuerza de manifestar su verdad plena, también de modo cognoscitivo⁶¹. Es el marco adecuado para poder hablar de forma significativa de salvación del hombre. Se trata, sin duda, de un amor más grande que el hombre y que el mundo entero, que se comunica a cada persona para que pueda responder a él. Ya lo destacaba Juan Pablo II al proponer la *vía del amor* como luz para la falta de esperanza en Europa, en un sentido de misión y de signo de la presencia de Dios en la historia⁶². Por su parte, ha sido Hans Urs von Balthasar el que ha insistido en el amor como vencimiento de los reduccionismos antropológicos que ha impuesto la modernidad⁶³.

De nuevo hemos de remitirnos al amor para enfocar una cuestión tan fundamental. Al final siempre se vuelve a él para intentar responder a los temas principales de la vida, porque en ellos está implicada la persona en cuanto tal. Si comparamos la comprensión del amor de Ludwig Feuerbach con la de Søren Kierkegaard, se aprecia bien el sentido cristiano de persona que defiende el pensador danés, que lo refiere a una relación con un amor divino que es vocación y que le permite al hombre conocerse a sí mismo⁶⁴. En él era un modo de superar el problema de Lessing

60 Cfr. H. VERWEYEN, "Inmanencia. Método de la", en R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 720-725.

61 Cfr. L. MELINA, "Amor, deseo y acción", en L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 319-344.

62 Cfr. JUAN PABLO II, Ex.Ap. *Ecclesia in Europa*, n. 83: "Para servir al Evangelio de la esperanza, la Iglesia que vive en Europa está llamada también a seguir el camino del amor. Es un camino que pasa a través de la caridad evangelizadora, el esfuerzo multiforme en el servicio y la opción por una generosidad sin pausas ni límites". La descripción de esta "vía del amor" la realiza en los nn. 84-105.

63 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

64 Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, en ID., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, 289: "Poiché l'uomo è una sintesi di tempo e di eternità". Compárese con el aspecto impersonal de: L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca

que diluía el cristianismo en un devenir histórico sin más fin que un mundo más evolucionado en una historia humana autorreferencial⁶⁵. En el amor se esconde la verdadera clave de todo ello. Se comprende bien su importancia en lo que se refiere al sentido de vivir, pues solamente: “quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente «vida»”⁶⁶. Pero para defender su aportación al pensamiento, es necesario reflexionar sobre su valor cognoscitivo como paso previo. De otro modo, cualquier argumentación que parta del amor se tomará como una cuestión retórica que busca impresionar al sujeto que la escucha, pero que no se sostiene por sí misma.

5. LA LUZ DE LA FE COMO CAMINO DE VERDAD

La introducción precedente es el marco donde emerge con toda nitidez el valor de la encíclica *Lumen fidei*. Nos ayuda a comprender que no nos hallamos ante una cuestión más o menos neutra que se puede resolver sin otras implicaciones. Por el contrario, responde de forma directa a las grandes cuestiones que actualmente se levantan en la relación Iglesia-mundo.

Ante todo, de esta luz depende la forma de aceptar la cuestión de la *verdad* en su valor humano y el papel de la *fe* en las relaciones sociales. Son como los dos pilares que se apoyan en la roca de la dimensión cognoscitiva del amor humano y que cimientan a su vez la misión de evangelización de la Iglesia, esto es, “escuchar la palabra de Cristo y ponerla en práctica” (cfr. *Mt* 7,24) que tiene en sí un fundamento amoroso⁶⁷. Son dos cuestiones muy estrechamente relacionadas. La encíclica

1975, 29: “El amor solo puede fundarse sobre la unidad del género, de la inteligencia, sobre la naturaleza de la humanidad”.

65 Cfr. A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, Mursia, Roma 1997², 107-130.

66 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Spe salvi*, n. 27.

67 BENEDICTO XVI, *Discurso en ocasión del XXV aniversario del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios del matrimonio y la familia*, (11-V-2006): “La comunión de vida y amor que es el matrimonio se configura como un auténtico bien para la sociedad. Evitar la confusión con los otros tipos de unión basados en un amor débil se presenta hoy con una especial urgencia. Solo la roca del amor total e irrevocable entre un hombre y una mujer es capaz de fundar la construcción de una sociedad que llegue a ser una casa para todos los hombres”. Cfr. L. MELINA, *La roccia e la casa. Famiglia, società e bene comune*, San Paolo, Cininello Balsamo (MI) 2013.

Lumen fidei es bien consciente de que nos hallamos en la actualidad ante una: “crisis de la verdad”⁶⁸, que se vive por una primacía de la verdad funcional, pragmática o tecnológica y que margina la fe a ser una realidad privada que no puede pretender tener relevancia alguna en la comunicación entre los hombres. Se comprende bien el impacto terrible que causa este reduccionismo sobre la misión de la Iglesia en cuanto se quiere medirla por el principio de que “es verdad porque funciona y así hace más cómoda y fácil la vida”⁶⁹. Con esta concepción utilitaria, queda relegado como irrelevante prácticamente todo lo que la Iglesia quiere ofrecer, si se excluye una dimensión de ayuda social a las personas necesitadas que sí puede tener un reconocimiento práctico. Todo parece que va bien, porque al menos existe una primera aceptación, pero se produciría esa situación terrible para la Iglesia que ha denunciado con tanta fuerza el Papa Francisco: “Podemos caminar cuanto queramos, podemos edificar muchas cosas, pero si no confesamos a Jesucristo, algo no funciona. Acabaremos siendo una ONG asistencial, pero no la Iglesia, Esposa del Señor”⁷⁰.

Por otra parte, la individualización de la fe la corrompe por dentro, pues la separa de la relación que le da vida y que ahora se hace depender del propio criterio. En consecuencia, se infecta de ese principio de individualismo actual que daña a las personas y es fuente de tantas desigualdades y marginaciones dentro de la sociedad. Es un mundo “herido por un difuso individualismo que divide a los seres humanos y los enfrenta unos contra otros en pos del propio bienestar”⁷¹. Estos desórdenes proceden de un modo inadecuado de conocerse a sí mismo y las relaciones humanas⁷².

Desde el amor se puede recuperar la cuestión de la verdad de un modo que se comprenda en toda su riqueza humana y espiritual. En la medida en que se comprenda la grandeza que tiene para el hombre el *amor verdadero*, la necesidad que tiene el hombre de buscar la verdad se

68 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 25.

69 *Ibid.*

70 FRANCISCO, *Homilía a los cardenales*, (14-III-2013).

71 FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelií gaudium*, n. 99.

72 Cfr. G. K. CHESTERTON, *What's wrong with the World*, Kessinger Publishing, Kila, Montana 2010, el original es de 1910. En cuanto a la idea del “yo” es necesario referirnos a: C. TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989.

hace más próxima y, sobre todo, más unida a la vida concreta. Lejos de ver la verdad como una especie de impedimento externo que corta posibilidades, o una imposición de una instancia ajena, se convierte en un motor fundamental de la vida que pide una clarificación y que necesariamente rompe cualquier posición individualista o monológica.

Juan Pablo II hizo de la relación entre libertad y verdad una de las claves de su magisterio⁷³ que llegó a su cumbre en las encíclicas *Veritatis splendor*⁷⁴ y *Fides et ratio*. Con ello, quería recuperar el papel de luz que tiene la verdad y que es necesaria para guiar la vida, sin la cual cualquier acto humano se realiza en las tinieblas. Parece algo muy básico, pero no se puede perder esta referencia cuando en público se defiende constantemente la necesidad de superar la categoría de verdad como un concepto inadecuado, o simplemente se recomienda tener de ella un concepto “débil” que se pueda manipular. Hemos de mantener como punto firme la importancia de señalar la correlación entre ambos términos porque “verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente”⁷⁵. En su mutua implicación se puede proponer la especificidad de la *verdad del bien* que requiere su propio modo de conocimiento. Por ello, la racionalidad práctica se ha de considerar una clave de unión entre ambas encíclicas⁷⁶.

Juan Pablo II expuso detalladamente el fundamento antropológico y teológico de tal relación, pues en él se juega la concepción fundamental sobre el hombre y la sociedad; pero no llegó a desarrollar en todo su alcance la especificidad de la “verdad del amor” en ese punto. La importancia grande que tiene el amor en el magisterio del Papa Wojtyła⁷⁷, hacía fácil introducirse en ese camino de investigación, es lo que llevó a cabo desde el principio de su pontificado Benedicto XVI⁷⁸.

73 Un estudio en: L. MELINA – J. LARRÚ (a cura di), *Verità e libertà nella Teologia Morale*, Lateran University Press, Roma 2001.

74 Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 84: “La *cuestión fundamental* que las teorías modernas recordadas antes plantean con particular intensidad es la relación entre la libertad del hombre y la ley de Dios, que, en último término, se reduce a la cuestión de la *relación entre libertad y verdad*”.

75 JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, n. 91.

76 Cfr. L. MELINA, “«Verità sul bene». Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale. Da «Veritatis splendor» a «Fides et ratio»”, en *Anthropotes* 15 (1999), 125-143.

77 Cfr. L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

78 Para este argumento es necesario referirse a: L. MELINA, *Azione epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

Al explicitar directamente el papel del amor en lo esencial del cristianismo⁷⁹, el Papa alemán no sólo mostraba su centralidad para la inteligencia de lo auténticamente cristiano, sino que es necesario una “mirada de amor” para reconocerlo. Así hablaba del “corazón que ve”⁸⁰ como lo propio de la vida cristiana con una clara dimensión operativa. Precisamente, en esta capacidad de mover el corazón, donde ver y actuar se unen, parece que está el quicio de la especificidad del amor en cuanto capaz de guiar una vida. Se puede decir que luz y amor que eran la clave fundamental de *Deus caritas est*⁸¹ aparecen aquí en toda su dimensión veritativa. Es la cuestión de la verdad la que está en juego y da una dimensión nueva a esa relación. Es cierto, como dice Benedicto XVI: “Luz y amor son una sola cosa. Son la fuerza creadora primordial que mueve el universo”⁸². La raíz de ese conocimiento amoroso tiene que ver con la inteligibilidad del mundo y el Amor originario de Dios que tiene al hombre como centro.

Este es un punto nuevo que se clarifica en la encíclica *Lumen fidei* y que está en la base de toda su estructura. El mismo título de “*lumen*” así lo indica: es la luz intelectual que depende de la luz primordial, lo primero creado por Dios que tiene que ver con el camino de la vida que el hombre sólo puede recorrer si está iluminado: “Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija”⁸³. Es imposible en esta concepción perder la referencia divina, por ello podemos decir a Dios: “tu luz nos hace ver la luz” (*Sal* 36,10). La comunicación divina del bien por medio de la dinámica amorosa sobreabundante es fundamental en este punto con todo su valor

79 Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 1: “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”. Aparece citada en: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 7.

80 Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, 31 b: “El programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un «corazón que ve»”.

81 Cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 39: “El amor es una luz –en el fondo la única– que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica”.

82 BENEDICTO XVI, *Discurso a Cor unum*, (23-I-2016).

83 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 3.

cósmico. Para su articulación dinámica sirve como referencia la conjunción que desarrolla Dionisio de la providencia divina y la conversión de las criaturas como un movimiento amoroso que se origina y acaba en Dios⁸⁴.

La unidad de providencia y conversión es una aportación esencial de la luz amorosa, porque en ellas se juega el sentido de la vida humana con la relevancia de que el hombre es capaz de percibirlo. Es vital para cualquier persona reconocerse amado y llamado a amar. No puede dudar de que eso está lleno de significado. La fe forma parte del su dinamismo cognoscitivo en la medida en que la plenitud inicialmente vista no está ya dada, sino solo en calidad de *promesa*. Hemos de unirnos a San Juan que nos regala una frase llena de verdad y conocimiento: “hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (1 Jn 4,16)⁸⁵.

El vínculo personal que sostiene la fe da unidad a la verdad y el amor en la historia de cada hombre, porque dirige ambos hacia una plenitud. Al conducir su existencia el hombre ha de vivir de la verdad y el amor de forma armónica como luz que le guía en el camino. Esto es posible porque tienen una dimensión comunicativa que se abre a la sociedad, en donde verdad y amor tienen un papel esencial. Este reconocimiento es una afirmación de base que evita cualquier consideración extrínseca de una verdad que no tuviera que ver con la libertad humana, o de un amor incapaz de responder con verdad a los interrogantes que surgen al hombre. La forma cristiana de presentarlas, unidas a la persona de Cristo – “camino, verdad y vida” (cfr. Jn 14,6) – es esencial para poder entender la riqueza humana que contiene el evangelio. Es esencial no perder este vínculo bíblico que cuenta con un claro fundamento cristocéntrico que, extrañamente, en la teología se ha tratado más desde la verdad⁸⁶ que con la perspectiva amorosa.

Sólo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. Esta luz es simultáneamente

84 Cfr. J. LARRÚ, “La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino”, en J. J. PÉREZ-SOBA – E. STEFANYAN (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337.

85 Citado como frase de inspiración de: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 1; FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 8.

86 Recordemos el famoso libro de: I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean, I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité*, Biblical Institute Press, Roma 1977.

la de la razón y la de la fe, por medio de la cual la inteligencia llega a la verdad natural y sobrenatural de la caridad, percibiendo su significado de entrega, acogida y comunión. Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Éste es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal. En la verdad, la caridad refleja la dimensión personal y al mismo tiempo pública de la fe en el Dios bíblico, que es a la vez «*Agape*» y «*Lógos*»: Caridad y Verdad, Amor y Palabra⁸⁷.

Se ha de hablar entonces del “*logos del agape*”⁸⁸ como la unidad existencial que permite al hombre dirigir su vida hacia la felicidad auténtica y reconocerse a sí mismo en la identidad que le ofrece una relación de amor. Así lo recoge nuestra encíclica con gran sencillez: “Si el amor necesita la verdad, también la verdad tiene necesidad del amor. Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada”⁸⁹.

En particular, en esa iluminación, el amor incluye una lógica que no es dialéctica, sino que sigue la propia naturaleza de su movimiento que es de integración dinámica de la unidad en la diferencia, muy diversa a la de separar los conceptos enfrentándolos. Sin duda, la dimensión de diferencia polar que existe entre amante y amado tiene un carácter interpersonal muy claro⁹⁰. Aquí el vínculo intersubjetivo entre las personas se expresa como fundamento de comunicación en el bien.

87 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 3.

88 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA – L. GRANADOS (a cura di), *Il logos dell’agape. Amore e ragione come principi dell’agire*, Cantagalli, Siena 2008.

89 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

90 Como se desprende del modo como Santo Tomás interpreta la famosa definición dionisiaca “*amor est virtus unitiva et concretiva*”: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 12 (n. 455): “*Concretio autem ad amorem pertinet, secundum*

6. EL CONOCIMIENTO AMOROSO COMO PRINCIPIO TEOLÓGICO

Todo lo escrito anteriormente conduce a destacar que el papel central que tiene el amor en la encíclica *Lumen fidei* no es casual, sino que era una exigencia de todo el magisterio inmediatamente anterior. El fundamento teórico, por ello, es la necesidad del conocimiento amoroso el que nos sirve para poder comprender mejor el papel de la fe en la vida del hombre. De este modo, se inserta en una visión concreta y articulada de la evangelización de la Iglesia en la actualidad, donde el mismo papel de la fe está fuertemente cuestionado con el peligro de quedar disuelta entre un racionalismo excluyente y un emotivismo disolvente. Mientras el par razón-fe ha sido ampliamente tratado en la teología del siglo XX⁹¹, la díada emoción-fe se ha estudiado mucho menos. En verdad hemos de constatar que es el amor el que da la respuesta adecuada a ambos pares. El interés por la dimensión cognoscitiva del amor nace pues del intento de responder a las graves cuestiones pastorales de fondo, ante todo, a la misma capacidad del cristianismo de ser entendido en nuestro mundo de hoy. El marcado sentido apologético que estructuraba internamente la encíclica *Deus caritas est*, encuentra en la nuestra su máximo desarrollo.

La afirmación fundamental de *Lumen fidei* parte de una referencia tradicional que ha sido un referente en la historia de la teología. Se trata de la famosa frase de San Gregorio Magno que se refiere al conocimiento de Dios que en sí incluye un amor: “Cuando amamos lo que oímos sobre las cosas celestiales, ya conocemos lo que amamos, porque el mismo amor es conocimiento”⁹². La verdadera aportación de la encíclica respecto de la afirmación gregoriana es que deja de tomarla como una referencia de orden místico, reservada para casos especiales, y se la presenta, en cambio, como una exigencia básica para la vida del hombre. Para ello, el Pontífice concluye diciendo que el amor: “lleva consigo

quod ea quae sic uniuntur quantum ad aliquid distincta remanent, scilicet quantum ad divisionem amantis et amati”.

91 Teniendo como cumbre: JUAN PABLO II, C.Enc. *Fides et ratio*, (14-IX-1998).

92 SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelio libri duo*, l. 2, h. 27, 4 (CCL 141,232): “Dum enim audita supercaelestia amamus, amata iam nouimus, quia amor ipse notitia est”. Citada en: FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27. Analiza con cuidado la fórmula gregoriana: A. MEIS, “Razón y amor en la teología medieval incipiente: Aproximación desde la confluencia de las fuentes griegas y latinas”, en *Teología y Vida* 43 (2002), 544-546.

una lógica nueva. Se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas”⁹³.

Ni siquiera habla de tal conocimiento como algo a tener en cuenta exclusivamente en el ámbito teológico, más bien lo pone como fundamento de cualquier modo de conocimiento humano. El motivo es que la relación con el amado es vinculante en la experiencia humana amorosa y es por esta razón por la que Dios se ha revelado por medio de una historia de amor, de un modo que el hombre puede conocerlo.

Es más, aquí el documento pontificio retoma lo que había señalado desde el inicio: la fe recibía los ojos del amor que señalábamos antes como la comprobación mayor de la centralidad del conocimiento amoroso. Ahora, para profundizar en ello, sigue la hermosa exposición de Guillermo de Saint Thierry, el cual toma inspiración en la expresión gregoriana⁹⁴. En su enseñanza sobre los “ojos del amor”⁹⁵ explica de qué forma es *toda la persona* la que se vincula a ese conocimiento en una unidad singular que se establece entre la potencia intelectual y volitiva: “Estos dos ojos, explica Guillermo, son la razón creyente y el amor, que se hacen uno solo para llegar a contemplar a Dios, cuando el entendimiento se hace «entendimiento de un amor iluminado»”⁹⁶.

Como es natural, la unión de ambos ojos en una única visión se realiza por la dinámica de los afectos en esa especial conjunción de lo sensitivo y espiritual que se da en ellos. Para comprender esta armonía hemos de tener en cuenta que nuestro autor tiene en mente la significativa expresión de San Bernardo que ilumina esta dimensión del amor cuando dice “Así ser afectado es la deificación”⁹⁷. En el amor se da la si-

93 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

94 Que transforma al decir: GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum*, lec. 10, 54 (CCCM 87,47): “Amor ipse intellectus est”. Cfr. J. M. DÉCHANET, “«Amor ipse intellectus est». La doctrine de l’amour-intellection chez Guillaume de Saint Thierry”, en *Revue du Moyen-Âge Latin* 1 (1945), 349-374.

95 En referencia a: FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 27: “cuando comenta el versículo del Cantar de los Cantares en el que el amado dice a la amada: «Palomas son tus ojos» (*Cant* 1,15)”.

96 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 27. La referencia es: GUILLERMO DE SAINT THIERRY, *Expositio super Cantica Canticorum*, lec. 19, 90 (CCCM 87,69).

97 SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, 10, 28, en ID., *Sancti Bernardi Opera, III: Tractatus et opuscula*, ed. J. LECLERCQ – H. M. ROCHAS, Ed. Cistercienses, Romae 1963, 143: “Sic affici deificare est”.

nergia entre la acción de Dios y la recepción humana en un movimiento basado en el afecto que es cognoscitivo.

La reivindicación gnoseológica del amor de nuestra encíclica es, pues, un llamamiento a continuar la indicación que ya apareció en *Humanae generis* sobre el papel del conocimiento por connaturalidad en referencia a la investigación teológica. Parece claro que Pío XII, para hacer tal afirmación, se apoyó en los trabajos de Jacques Maritain⁹⁸ que reivindicaba así un papel específico a la mística⁹⁹. A pesar del primer eco que tuvo esta mención en los ambientes teológicos¹⁰⁰, en el Concilio Vaticano II no se hallan rastros de esta dimensión que desaparece absolutamente en los grandes debates postconciliares.

Ahora constatamos que con *Lumen fidei* se abre de nuevo un camino de profundización en el conocimiento amoroso en relación con la fe, desde un panorama amplio que permite descubrir horizontes importantes para la teología y la vida de la Iglesia. Al menos podemos mostrar unas primeras indicaciones de este camino en los límites impuestos por la brevedad de un artículo.

7. LA ESPECIFICIDAD DE DICHO CONOCIMIENTO

El amor nos introduce en un conocimiento particular de carácter existencial en el que se manifiesta a sí mismo: no se deduce de ninguna realidad previa, ni su significado es la suma de sus componentes. Es una

98 Cfr. el artículo prácticamente contemporáneo a la encíclica de: J. MARITAIN, “De la connaissance par connaturalité”, en J. et R. MARITAIN, *Ceuvres complètes*, IX, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint-Paul Paris, Fribourg - Paris 1990, 980-1001. Su primera incursión en este tema es un brevísimo artículo: Id., “Le jugement par mode d’inclination”, en J. et R. MARITAIN, *Ceuvres complètes*, XVI, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint-Paul Paris, Fribourg - Paris 1999, 294-295 (original de 1923). Para el tema: P.-A. BELLEAY, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Pierre Téqui, Paris 2005.

99 Cfr. p.ej. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, en J. et R. MARITAIN, *Ceuvres complètes*, IV, Éditions Universitaires Fribourg Suisse - Éditions Saint-Paul Paris, Fribourg - Paris 1983, 730-736.

100 Hace referencia a esta cuestión: H. U. VON BALTHASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1995⁴, 136, nota 5: “lo puso de relieve Tomás de Aquino al fundar la *visio* de la *connaturalitas*, pero coordinándola más con el *donum sapientiae* (que presupone el amor) que con el *donum scientiae*”; ya hace una mención sobre este tema: K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963, 322.

característica propia del amor que se ha de tomar en todo su alcance. Ya lo dice el Aquinate, al que seguimos en este punto: “Todo amor se manifiesta a sí mismo por medio de signos y efectos del amor”¹⁰¹. Esta afirmación primera da sentido al modo como el Doctor Angélico afronta el tema del amor en donde tiene en cuenta esta dimensión de conocimiento que impregna toda su teología¹⁰². Esta propiedad del amor alcanza un valor específico en el caso de Dios. Santo Tomás llega a servirse de tal rasgo para explicar la atribución del nombre de amor al mismo Dios: “pues también se dice que Dios es amor, en cuanto es manifestativo de sí mismo por sí mismo, esto es, por su propia virtud”¹⁰³.

La peculiaridad del conocimiento amoroso es grande. En primer lugar, no acaba en un juicio, sino que, en cuanto manifestativo, aparece con la forma de una *llamada*, de tal suerte que la experiencia amorosa en el hombre tiene siempre la característica de ser una *respuesta*¹⁰⁴. El carácter dialógico está entonces presente de forma radical en el amor. Benedicto XVI lo tiene muy presente en todo su magisterio y deja su impronta en nuestra encíclica cuando se afirma que la autoconciencia no es la luz originaria en el hombre¹⁰⁵. Al mismo tiempo, el teólogo Ratzinger era bien consciente de que el amor incluía un aspecto nuevo que no se puede reducir a la experiencia del diálogo, un aspecto que no siempre había sido suficientemente asumido por los autores dialógicos, en especial, por Martin Buber¹⁰⁶. De aquí se articula la estructura analógica del amor que

101 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 11 (n. 448): “omnis amor est manifestativus sui ipsius per signa et effectus amoris”.

102 Cfr. al menos: T. G. CASSIDY, *Experience and Theology. A Study of the Influence of Love on Knowledge in the Theology of St. Thomas*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinatis in Urbe, Romae 1984.

103 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 4, lec. 11 (n. 448): “dicitur etiam Deus amor secundum quod est manifestativus sui ipsius per seipsum, idest sua propria virtute”.

104 Con lo que esto supone de referencia a Dios: cfr. BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 17: “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”.

105 Cfr. FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 38: “Incluso el conocimiento de sí, la misma autoconciencia, es relacional y está vinculada a otros que nos han precedido: en primer lugar nuestros padres, que nos han dado la vida y el nombre”.

106 Cfr. J. RATZINGER, “Credo in Dio padre omnipotente”, en *Id.*, *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communion*, Jaca Book, Milano 2006, 8-16. Algo sobre lo que ya llamó la atención: H. U. VON BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum*, Jacob Hegner, Köln 1958. Cfr. N. ROTENSTREICH, “The Right and the

se expresa de modos diversos en una unidad de dinamismo, entre un amor originario creativo y un amor que es respuesta a una promesa¹⁰⁷.

Además, nos hallamos ante un conocimiento *dinámico*, que incluye una acción por parte del hombre como respuesta a esa llamada inicial proveniente de un amor que le precede. Por ello, requiere saber tomar la perspectiva adecuada de la inclinación que se activa en el hombre, pues en ella es donde se percibe la implicación del sujeto que siempre se vincula internamente con el amor que le mueve¹⁰⁸. El proceso de la identificación afectiva que se produce aquí tiene que ver mucho con el conocimiento propio que se adquiere al responder al amor y convertirse en amante.

Esta inclusión de la *atracción* hace que sea un conocimiento finalizado, en donde la intencionalidad es una realidad esencial. Lo que caracteriza esa finalización es *la unión con el amado*. Es un argumento que tiene un valor enorme respecto de Dios: si partimos de la intención divina de unirse con el hombre, se hace patente la importancia que adquiere su manifestación por medio de la llamada a una unión amorosa. La lógica de connaturalidad que desarrolla Santo Tomás va en esa dirección cuando habla de la relación que establece entre la sabiduría y la caridad: “Este tipo de compasión o connaturalidad a las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une a Dios, según aquello de I a Cor VI [v. 17]: «quien se une a Dio se hace un espíritu con él»”¹⁰⁹. De tal manera, se vincula el conocimiento amoroso con *la Alianza* y se expresa necesariamente como *fidelidad*. Ambos aspectos están íntimamente relacionados por la fuerza del vínculo personal que contienen.

Sin duda, la revelación bíblica refuerza estas dimensiones con un marchamo divino, de forma que verdad y fidelidad llegan a identificarse

limitations of Buber’s Dialogical Thought”, en P. A. SCHILPP – M. FRIEDMAN (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, Open Court, La Salle Illinois 1967, 97–132.

107 Ofrece una primera visión: L. MELINA, “Analogía dell’amore”, en E. MOLINA – T. TRIGO (eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento*, EUNSA, Pamplona 2011, 69–76.

108 Cfr. R.-T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1980.

109 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2: “Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor VI [v. 17]: «qui adhaeret Deo unus spiritus est». Cfr. T. F. RYAN, “Revisiting Affective Knowledge and Connaturalty in Aquinas”, en *Theological Studies* 66/1 (2005), 49–68.

y se proponen con una extensión que alcanza a todos los hombres con una universalidad sorprendente: “Por eso, en la Biblia, verdad y fidelidad van unidas, y el Dios verdadero es el Dios fiel, aquel que mantiene sus promesas y permite comprender su designio a lo largo del tiempo. Mediante la experiencia de los profetas, en el sufrimiento del exilio y en la esperanza de un regreso definitivo a la ciudad santa, Israel ha intuido que esta verdad de Dios se extendía más allá de la propia historia, para abarcar toda la historia del mundo, ya desde la creación. El conocimiento de la fe ilumina no sólo el camino particular de un pueblo, sino el decurso completo del mundo creado, desde su origen hasta su consumación”¹¹⁰.

El amor concede al conocimiento un horizonte en el que la persona está implicada desde el inicio en la cuestión sobre el sentido de su amor y de su vida. De aquí que el tema de la verdad adquiere una importancia decisiva que ni siquiera puede borrar la posición cínica más radical. La fuerza del amor en su propia manifestación se impone en cierta medida al hombre, porque ya está presente como realidad en su interior. Ricardo de San Víctor, por ello, ponía como primer grado de amor que: “el alma no puede resistir su deseo”¹¹¹. Por otra parte, el amor introduce al hombre en una historia en la que todos los hombres están insertos, por ello cuenta con un horizonte universal sustentado en el plan de Dios. Comprendemos bien la importancia que la encíclica concede a esta condición del amor que responde a las fracturas humanas que hemos visto en precedencia. Para sostener este valor singular, el conocimiento del que tratamos contiene dos dimensiones de especial relevancia que hemos de tratar.

8. EL RE-CONOCIMIENTO DE LA PERSONA

El Papa destaca dentro de la dinámica del amor la presencia en su base del vínculo con el amado como la realidad fundamental que caracteriza el amor. En este punto, se presenta un principio de concreción se dirige a un amado y no a otro. Esto obliga que no se pueda nunca abstraer el

¹¹⁰ FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 28.

¹¹¹ Cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De quatuor gradibus violentae charitatis*, (PL 196,1213): “Primus ergo violentiae [charitatis] gradus est, quando mens desiderio suo resistere non potest”.

amado del acto del amor y que el *reconocimiento del mismo* sea una parte esencial. No cabe un amor *anónimo* que siempre pide ser superado¹¹². Así se descubre el aspecto insustituible de la *persona* que debe ser amada por sí misma y que obliga a una consideración del valor de las acciones humanas que no puede reducirse a la utilidad. “Cuando se oscurece esta realidad [del amor de Dios creador], falta el criterio para distinguir lo que hace preciosa y única la vida del hombre. Éste pierde su puesto en el universo, se pierde en la naturaleza, renunciando a su responsabilidad moral, o bien pretende ser árbitro absoluto, atribuyéndose un poder de manipulación sin límites”¹¹³.

Cuanto decíamos del carácter revelador del amor tiene aquí su puesto, la misión principal de un acto de amor es darnos a conocer al amado en cuanto tal, es decir, como unido al amante, al cual lo atrae por amor y lo transforma internamente¹¹⁴.

La categoría de *vocación* es la que da el contexto adecuado para la comprensión real de esta dimensión del conocimiento de la persona¹¹⁵. Tiene que ver con la originalidad de que la persona tiene *un nombre propio* que lo identifica y al cual responde, que no solo es funcional, sino que expresa una finalidad y un destino. Tal identificación personal tiene que ver con el modo como Dios nos revela su propio nombre para poder ser invocado dentro de un contexto de Alianza y de entrega al hombre¹¹⁶. En nuestra encíclica esta referencia se pone en continuidad con la llamada de Abrahán y la realidad del sujeto creyente: “La fe es la

112 Es un aspecto central para superar cierta posición de Rahner respecto del amor: cfr. E. C. VACEK, *Love, Human and Divine. The Heart of Christian Ethics*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1994.

113 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 54.

114 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1: “ipsam unionem amantis ad amatum quae est facta per transformationem affectus amantis in amatum”.

115 Tal como lo reclaman con justicia los personalistas: cfr. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil, Paris 1961, 528: “Cette unification progressive de tous mes actes, et par eux de mes personnages ou de mes états est l’acte propre de la personne. Ce n’est pas une unification systématique et abstraite, c’est la découverte progressive d’un principe spirituel de vie, qui ne réduit pas ce qu’il intègre, mais le sauve, l’accomplit en le créant de l’intérieur. Ce principe vivant et créateur est ce que nous appelons en chaque personne sa *vocation*”.

116 Cfr. M. NÉDONCELLE, “L’irruption du nom propre dans la prière et la réflexion”, en *Id.*, *Explorations personalistes*, Aubier Montaigne, Paris 1970, 98.

respuesta a una Palabra que interpela personalmente, a un Tú que nos llama por nuestro nombre”¹¹⁷.

De aquí la importancia de acoger la “*vocación al amor*” como fuente de identidad personal. Es una categoría que, desde Juan Pablo II se ha vuelto central en el magisterio¹¹⁸ y que encontramos, cómo no, formulada de nuevo en nuestra encíclica. Se halla en una de sus expresiones más incisivas al lector. El Pontífice con ella quiere hacerle consciente de que se está hablando de su propia vida, de una realidad radicada en la experiencia y que necesita ser comunicada: “La fe no es un refugio para gente pusilánime, sino que ensancha la vida. Hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades”¹¹⁹.

En el caso de la fe cristiana, esta relación con el amado se tematiza en su dimensión del *credere Deo* que incluye necesariamente un *credere in Deum*. Aquí reside la especificidad personal de la fe que toma de las personas las características de unicidad, totalidad y profundidad propias de las relaciones personales¹²⁰. La encíclica lo explica de un modo cristológico, que acentúa la unión personal que se realiza en la fe, siguiendo en ello el sentido de creer joánico:

La importancia de la relación personal con Jesús mediante la fe queda reflejada en los diversos usos que hace san Juan del verbo *credere*. Junto a «creer que» es verdad lo que Jesús nos dice (cfr. *Jn* 14,10; 20,31), san Juan usa también las locuciones «creer a» Jesús y «creer en» Jesús. «Creemos a» Jesús cuando aceptamos su Palabra, su testimonio, porque él es veraz (cfr. *Jn* 6,30). «Creemos en» Jesús cuando lo acogemos personalmente en

117 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 28.

118 Las referencias claves son: JUAN PABLO II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 10; ID., Ex.Ap. *Familiaris consortio*, n. 11; y la de: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 1: “Todos los hombres perciben el impulso interior de amar de manera auténtica; amor y verdad nunca los abandonan completamente, porque son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano”. Para un estudio de esta categoría: M.T. CID VÁZQUEZ, *Persona, amor y vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*, Edicep, Valencia 2009.

119 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 53.

120 Como lo desarrolla: cfr. J. MOURoux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Du Cerf, Paris ²1961, 21-22: “Dieu n’est pas seulement l’objet et la fin de la foi ; il en est le témoin, et l’acte de foi est toujours un *credere Deo*: c’est parce que Dieu me parle que je crois”.

nuestra vida y nos confiamos a él, uniéndonos a él mediante el amor y siguiéndolo a lo largo del camino (cfr. *Jn* 2,11; 6,47; 12,44)¹²¹.

Es más, se puede describir esa dinámica de la fe por medio de una relación erótica, del mismo modo que la Sagrada Escritura se refiere al ἔρωσ para describir la relación del creyente con la sabiduría¹²². La Biblia se refiere a ella desde una llamada de amor que seduce al hombre porque lo envuelve en una atracción que le vence. Lo hace mediante la promesa de una vida grande que queda definida por el conocimiento interior que solamente la sabiduría concede.

De aquí depende en definitiva la relación que existe entre el amor a Dios y al prójimo que son objetos distintos de amor en la unidad de la comunicación amorosa que se da en el corazón del hombre¹²³. Es una realidad que tiene en el Buen Samaritano su expresión más importante, con una dimensión cognoscitiva que nace de las entrañas de misericordia y que se expresa de una forma activa como responde a la invitación que hace Jesucristo “¡Haz tú lo mismo!” (*Lc* 10,37)¹²⁴. Tal aspecto será desarrollado posteriormente por el Papa Francisco en su enseñanza sobre la misericordia, en cuanto es la virtud mayor en relación con el prójimo; pero que nace necesariamente de la caridad divina¹²⁵.

121 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 18. Se refiere a las expresiones: πιστεύω εἰ y πιστεύω ἐν.

122 Cfr. *Prov* 4,8: “ámala [la sabiduría]”, “ἐράσθεις αὐτῆς”; y *Sab* 8,2: “y llegué a ser un apasionado de su belleza”, “καὶ ἐραστῆς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς”.

123 Cfr. A. QUERALT, “Todo acto de amor al prójimo incluye necesariamente el amor a Dios? Investigación crítica del pensamiento de Sto. Tomás sobre la caridad”, en *Gregorianum* 55 (1974), 273-317.

124 Cfr. FRANCISCO, *Mensaje para la XVII Jornada Mundial de las comunicaciones sociales*, (1-VI-2014): “El buen samaritano no solo se acerca, sino que se hace cargo del hombre medio muerto que encuentra al borde del camino. Jesús invierte la perspectiva: no se trata de reconocer al otro como mi semejante, sino de ser capaz de hacerme semejante al otro. Comunicar significa, por tanto tomar conciencia de que somos humanos, hijos de Dios”.

125 Ya menciona esta característica en: FRANCISCO, Ex. Ap. *Evangelii gaudium*, n. 37. En el sentido anterior del Samaritano: cfr. A. SPADARO, “Radici, struttura e significato della prima esortazione apostolica di Papa Francesco”, en FRANCESCO, *Evangelii gaudium. Testo integrale e commento de “La Civiltà Cattolica”*, Ancora - La Civiltà Cattolica, Milano 2014, 166: “Il Papa aveva rinconosciuto nella parabola del Buon Samaritano un modello di riferimento”. La referencia de base es: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II,II, q. 30, a. 4: “inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia”.

En la tradición cristiana este aspecto personal del amor de Cristo se ha expresado en relación al amor del Buen Pastor que es muy diverso del salteador y del mercenario, porque entrega su vida¹²⁶. El Buen Pastor llama por su nombre a cada oveja, porque la conoce por el amor con que se ha entregado a ella y la ha hecho suya¹²⁷: “conozco a las mías y las mías me conocen” (Jn 10,14). De hecho, se basa en un conocimiento amoroso con un fundamento trinitario que da sentido a la entrega del Pastor: “igual que el Padre me conoce, y yo conozco al Padre” (Jn 10,15).

9. LA COMUNICACIÓN DEL BIEN

La otra dimensión cognoscitiva que está presente en el amor es el conocimiento singular del bien que procura el amor. Se trata de una dimensión operativa, pero que está necesariamente ligada a una primera comunicación del bien de carácter creativo. Una realidad de tanta importancia que la encíclica se refiere a ella con la audaz expresión de “amor originario” en una de las afirmaciones claves de la misma:

La fe nace del encuentro con el amor originario de Dios, en el que se manifiesta el sentido y la bondad de nuestra vida, que es iluminada en la medida en que entra en el dinamismo desplegado por este amor, en cuanto que se hace camino y ejercicio hacia la plenitud del amor¹²⁸.

Es más, esa “bondad” radical de la luz amorosa a la que hace referencia el Pontífice, se entiende de modo real y concreto como el contenido fundamental de las relaciones humanas que permiten comprender de verdad el significado de plenitud que está inicialmente contenido en ese “origen” (que hemos de comprender a modo de ἀρχή) que encierra el misterio del amor; porque el amor es siempre creativo¹²⁹. Así explica el Pontífice la luz que ese amor originario vuelca sobre la vida humana:

126 Es la distinción que domina la reflexión de: SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, 7, 17, l.c., 133: “Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est”.

127 Cfr. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, III, J. Gabalda et C^{ie}, Paris 1959.

128 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 51.

129 Cfr. D. DIETZ, *The Christian Meaning of Love. A Study of the Thought of Anders Nygren*, Pontificia Universitas S. Thomae de Urbe, San Antonio, Texas 1976, cit., 49: “The grandeur of generous love is that it is creative”.

La luz de la fe permite valorar la riqueza de las relaciones humanas, su capacidad de mantenerse, de ser fiables, de enriquecer la vida común. La fe no aparta del mundo ni es ajena a los afanes concretos de los hombres de nuestro tiempo¹³⁰.

Podría parecer extraño simplemente aceptar la posibilidad de pensar el amor desvinculado de la categoría de bien moral, cuando en principio están tan unidas en la experiencia; pero esta postura, que violenta la raíz misma de la dinámica amorosa, es lo más habitual de nuestros días. La dramática ausencia de la referencia al bien en el amor, es una consecuencia del vaciamiento romántico que interpreta la verdad del amor por la mera intensidad de la emoción¹³¹. Con ello, se ha quebrado la capacidad amorosa de edificar una vida que la caracterizaba en otro tiempo y se falsifica la promesa de plenitud que lleva consigo con el aspecto de oscuridad irracional que caracterizó el primer romanticismo¹³². Tal ruptura con el bien que se impone culturalmente incluye entonces la opción decidida por la irracionalidad¹³³: no se sabe a dónde nos lleva el amor que deja de indicar un camino y ser una invitación a andar. Es muy distinto el modo cristiano de entender el ἀγάπη en su capacidad de *conocer el bien* que tiene como referencia principal la famosa expresión de San Pablo: “el conocimiento engríe, mientras la caridad edifica” (1 Cor 8,1), que se ha de comprender desde esta capacidad cognoscitiva¹³⁴.

En este contexto se puede comprender la hermosa interpretación que ofrece la encíclica de la expresión agustiniana “si no creéis no comprenderéis” con la que traduce *Is 7,9*, que es central en la argumentación de nuestro texto¹³⁵. El Pontífice presenta una síntesis entre la visión hebrea de sostenerse (“subsistir”) en Dios por su fidelidad a la Alianza y la griega de un conocimiento necesario para comprender la vida, y la

130 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 51.

131 Cfr. K. S. POPE, “Defining and Studying Romantic Love”, en K. S. POPE and Associates, *On Love and Loving, Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco - Washington - London 1980, 1-26.

132 Cfr. I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, Adelphi, Milano 2001, 85-86.

133 Cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987.

134 Cfr. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, II, J. Gabalda et C^{ie}, Paris 1959, 48-53.

135 Sirve de inspiración para todo el capítulo segundo de la encíclica que toma su título de esta traducción agustiniana.

conduce, mediante una mediación amorosa, a expresar plenamente el valor personal de la fe.

San Agustín ha hecho una síntesis de «comprender» y «subsistir» en sus *Confesiones*, cuando habla de fiarse de la verdad para mantenerse en pie: «Me estabilizaré y consolidaré en ti (...), en tu verdad». Por el contexto sabemos que san Agustín quiere mostrar cómo esta verdad fidedigna de Dios, según aparece en la Biblia, es su presencia fiel a lo largo de la historia, su capacidad de mantener unidos los tiempos, recogiendo la dispersión de los días del hombre¹³⁶.

La fe ha de ser cognoscitiva y no meramente emotiva para poder dar razón de la vida del hombre y la verdad que se pone en juego dentro del entramado de relaciones personales que la confirma y en las que Dios tiene un puesto clave. Cualquier impresión particular que el hombre recibe en su sensibilidad afectiva, siempre estará en relación con la plenitud a la que está llamado, mediante una relación que toma su luz del *amor verdadero*.

Aquí es el amor en su vinculación con el *bien de la persona* el que da unidad a la relación existente entre el conocimiento y la fe en un sentido preciso, no emotivizado, ni privatizado. La persona necesita este entendimiento para comprenderse a sí misma y poderse guiar en el camino de la vida. Es un principio de una relevancia moral máxima¹³⁷ a tener en cuenta en cualquier referencia al amor que se haga con un sentido plenamente cristiano. Se trata pues de una luz para comprender mejor el sentido y el orden de la diversidad de bienes a los que el hombre ha de responder dentro de una referencia personal que les da todo su valor moral.

No podemos extrañarnos que Santo Tomás hable del conocimiento por connaturalidad mediante una especial referencia a la virtud de la

136 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 23. La cita de San Agustín (nota 17) es: SAN AGUSTÍN, *Confesiones* XI, 30, 40 (PL 32,825): “et stabo atque solidabor in te, in forma mea, veritate tua”.

137 Como argumenta con gran precisión en una de sus afirmaciones principales: JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 78: “Por tanto, el acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella”.

castidad¹³⁸, por todo lo que significa de *integridad humana* y de relación con la plenitud de la vida del hombre. Nos hace ver el intenso contacto con la realidad que tiene tal conocimiento que se pone por ello en una clara continuidad con lo que nos dice la encíclica.

Además, esta realidad no está separada de la tensión amorosa hacia una comunión de personas hacia la cual el amor dirige las acciones humanas¹³⁹. Esta dimensión amorosa está reforzada en la revelación de Dios por el valor directamente comunitario de la llamada divina que caracteriza siempre la fe en un “nosotros” que tiene una valencia social. Un aspecto que es trasversal en todo nuestro texto, que encuentra apoyo para ello en la historia de Israel: “El acto de fe individual se inserta en una comunidad, en el «nosotros» común del pueblo que, en la fe, es como un solo hombre, «mi hijo primogénito», como llama Dios a Israel (*Ex* 4,22). La mediación no representa aquí un obstáculo, sino una apertura: en el encuentro con los demás, la mirada se extiende a una verdad más grande que nosotros mismos”¹⁴⁰.

Por último, no podemos dejar de referirnos a una consecuencia del estudio sobre el conocimiento del bien: ha de iluminar el juicio sobre la bondad del *acto de fe*¹⁴¹. En este acto tan especial, se une un juicio humano con el impulso de la gracia en lo que la tradición teológica ha denominado el “*pius credulitatis affectus*”¹⁴². El hombre es capaz de juzgar que es bueno para él creer, siempre movido por una luz interna de la gracia que le marca un camino marcado por la tensión a creer y siempre apoyado en la atracción del bien que le sostiene:

138 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2: “Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic igitur circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis, sed rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti”.

139 Cfr. L. MELINA, “Actuar por el bien de la comunión”, en L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 379-401.

140 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 14. Es la dimensión social de la fe que mostraba con gran fuerza: H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, en *Œuvres complètes*, VII, Cerf, Paris 2003.

141 Habla de su fundamento afectivo: P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002, 205-209.

142 Me permito dar la referencia a: J. J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*, BAC, Madrid 2014, 489-494.

Al configurarse como vía, la fe concierne también a la vida de los hombres que, aunque no crean, desean creer y no dejan de buscar. En la medida en que se abren al amor con corazón sincero y se ponen en marcha con aquella luz que consiguen alcanzar, viven ya, sin saberlo, en la senda hacia la fe. Intentan vivir como si Dios existiese (...). Quien se pone en camino para practicar el bien se acerca a Dios, y ya es sostenido por él, porque es propio de la dinámica de la luz divina iluminar nuestros ojos cuando caminamos hacia la plenitud del amor¹⁴³.

10. LA UNIDAD E INTEGRIDAD PERSONAL Y EL VENCIMIENTO DEL EMOTIVISMO

No podemos olvidar el contexto en el que se presenta la frase de San Gregorio en nuestra encíclica, porque es ilustrativo del camino de conocimiento al que se abre. Esto nos permite entender en un ámbito más concreto lo que habíamos expuesto del conocimiento amoroso:

En realidad, el amor no se puede reducir a un sentimiento que va y viene. Tiene que ver ciertamente con nuestra afectividad, pero para abrirla a la persona amada e iniciar un camino, que consiste en salir del aislamiento del propio yo para encaminarse hacia la otra persona, para construir una relación duradera¹⁴⁴.

Por una parte, se habla del grave error que supone la reducción del amor a ser un sentimiento pasajero sin más raíces antropológicas¹⁴⁵, por otra, se ve el papel de enriquecimiento personal que aporta el amor. Este es el criterio fundamental que a la vez une la experiencia humana con la revelación divina, precisamente como consecuencia de la comprensión del amor esencialmente como *vocación*, porque aquí la razón de discernimiento de la verdad de la llamada es el reconocimiento del propio yo como un ser amado por otro que siente la capacidad para realizar la promesa de amor recibida. Ya en *Deus caritas est* se mencionaba todo ello en la implicación personal que le da sentido:

143 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 35.

144 *Ibid.*, n. 27.

145 Cfr. J. NORIEGA, “La chispa del sentimiento y la totalidad del amor”, en L. MELINA – C. ANDERSON (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Monte Carmelo – Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006, 267-278.

Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. (...) Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad¹⁴⁶.

Esta frase ocupa una posición estratégica en este documento, pues aparece como introducción al modo como Dios se ha revelado como amor en la historia de la salvación. La capacidad del amor de vincular a la persona en totalidad es necesaria para que el amor sea capaz de revelar la identidad personal con todo lo que esto conlleva para el conocimiento personal.

La cuestión de fondo es antropológica y vinculada directamente al amor. David Hume ocasionó una auténtica ruptura en el modo de entender la identidad personal al proponer una comprensión del “yo” humano reducido a ser un mero correlato subjetivo de una experiencia emotiva y guiado sólo por creencias sensitivas¹⁴⁷. Para él no hay un principio de unidad que le dé una identidad verdadera. Para superar este desafío es fundamental partir de la afirmación cristiana que nos asegura desde la experiencia que el amor permite de verdad descubrir la persona en la unidad que le identifica.

El amor verdadero, en cambio, unifica todos los elementos de la persona y se convierte en una luz nueva hacia una vida grande y plena. Sin verdad, el amor no puede ofrecer un vínculo sólido, no consigue llevar al «yo» más allá de su aislamiento, ni librarlo de la fugacidad del instante para edificar la vida y dar fruto¹⁴⁸.

No es una frase descriptiva de una función que el amor realice espontáneamente, el Papa nos muestra aquí el convencimiento de la existencia de un contenido cognoscitivo que da sentido a las diversas percepciones afectivas de la persona. Surge entonces una unificación de las mismas en una dirección donde la identidad personal está implicada siempre en referencia a la vivencia de los vínculos personales que configuran la vida

146 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 17.

147 Cfr. David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book I, part IV, sec I, Penguin, London 1984, 232: “belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our nature”.

148 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 27.

del hombre. Por tanto, la “*luz nueva*” de la fe en un amor no es ajena al “*caminar*”¹⁴⁹, sino que está intrínsecamente ordenada a la construcción de una historia personal en la que Dios actúa como fundamento y firmeza y en donde el amor tiene una relación directa con la fe:

el hombre tiene necesidad de conocimiento, tiene necesidad de verdad, porque sin ella no puede subsistir, no va adelante. La fe, sin verdad, no salva, no da seguridad a nuestros pasos. Se queda en una bella fábula, proyección de nuestros deseos de felicidad, algo que nos satisface únicamente en la medida en que queramos hacernos una ilusión. O bien se reduce a un sentimiento hermoso, que consuela y entusiasma, pero dependiendo de los cambios en nuestro estado de ánimo o de la situación de los tiempos, e incapaz de dar continuidad al camino de la vida¹⁵⁰.

Detrás del aviso de los peligros que comporta la sola pretensión de un amor sin verdad, no podemos sino reconocer una acusación contra la plaga del *emotivismo* que impide descubrir en el amor un contenido mayor que la emoción que nos despierta. Es una crítica que encontramos también en *Amoris laetitia* de modo que nos revela la importancia que hay que dar a tal hecho por la recurrencia con que aparece en documentos muy diversos. En esta exhortación apostólica se nos da casi una definición de tal fenómeno cuando dice: “Crear que somos buenos sólo porque «sentimos cosas» es un tremendo engaño”¹⁵¹. Nunca se puede reducir el conocimiento del bien moral a la impresión emocional que nos causa, se trata de un error de muy graves consecuencias. Esta advertencia está en una unión profunda con la invitación que hace la exhortación a comprender mejor el amor pasional dentro de la relación hombre mujer, en donde se refiere al tratado de las pasiones de Santo Tomás de Aquino¹⁵².

En particular, esto implica una superación clara de cualquier dualismo espíritu-cuerpo aplicado al conocimiento que suele expresarse con una diferenciación radical entre el amor espiritual y el amor carnal que

149 Cfr. *ibid.*, n. 9: “La visión que la fe da a Abrahán estará siempre vinculada a este paso adelante que tiene que dar: la fe «ve» en la medida en que camina, en que se adentra en el espacio abierto por la Palabra de Dios”.

150 *Ibid.*, n. 24.

151 FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 145.

152 Cfr. *ibid.*, n. 142-146.

ha sido muy negativa para la teología como ya se ha comprobado en el estudio de los diversos planteamientos dualistas sobre el amor¹⁵³. Se trata de divisiones falsas que han impedido reconocer al amor su auténtica posición de motor de todos los actos humanos. Ya en *Deus caritas est* se alertaba de la inadecuación de proyectar estas dualidades sobre el amor cristiano que, no por ser divino, deja de ser plenamente humano¹⁵⁴.

Aquí cobra una especial importancia lo que la encíclica sobre la fe destaca acerca de los *sentidos* en relación con el conocimiento¹⁵⁵. Por una parte, nos abre a la realidad corporal, pero de una forma sentiente en donde la persona en cuanto tal está implicada¹⁵⁶. Es parte de la denominada teología del cuerpo: pero con un punto nuevo gnoseológico que requiere una profundización adecuada.

Por otra parte, en este contexto amoroso la relación con Cristo se impone de modo natural como fuente de un nuevo conocimiento plenamente humano en donde la comunicación humana con Él es básica: “¿Cómo se llega a esta síntesis entre el oír y el ver? Lo hace posible la persona concreta de Jesús, que se puede ver y oír. Él es la Palabra hecha carne, cuya gloria hemos contemplado (cfr. *Jn* 1,14). La luz de la fe es la de un Rostro en el que se ve al Padre”¹⁵⁷.

De este modo, Cristo aparece como Amado y el fin de la intención del creyente y, al mismo tiempo, este se sabe precedido por la acción del

153 Para comprender la diferencia entre la dualidad del amor y los dualismos que lo falsifican: cfr. M.C. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicorn a Study in Eros and Agape*, Faber and Faber Limited, London 1954.

154 Como ocurre con la oposición de Nygren entre *έρως* y *ἀγάπη* a la que se implícitamente se refiere en: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 7: “Con frecuencia, ambas se contraponen, una como amor «ascendente», y como amor «descendente» la otra”. Se trata de: A. NYGREN, *Érós et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 Vol., Aubier Montaigne, Paris 1952 (original sueco de 1930-1937).

155 Cfr. J. GRANADOS, “El que cree, ve: la lógica de la fe es la lógica de los sentidos”, en J. GRANADOS – J. LARRÚ (coed.), *El que cree ve. En torno a la encíclica Lumen fidei del Papa Francisco*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 29-49.

156 Insistió mucho en ello: X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1991⁴.

157 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 31. La expresión está en continuidad con: BENEDICTO XVI, *Discurso a Cor Unum*, (23-I-2006): “En realidad, más conmovedora aún que esta revelación de Dios como círculo trinitario de conocimiento y amor es la percepción de un rostro humano, el rostro de Jesucristo, que se le presenta a Dante en el círculo central de la Luz”. La cita es de: DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia, Paraíso*, XXXIII, vv. 112-114, en *La divina comedia*, en *Obras completas de Dante Alighieri*, BAC, Madrid 1980⁴, 534.

Amor de Cristo que *transforma* su corazón humano, según la conocida ley del amor: “pues esta es la fuerza del amor que transforma el amante en el amado”¹⁵⁸. Esto es posible porque de algún modo el amado precede en su donación el afecto presente en el corazón del amante y, de esta forma, crea en él la atracción que conduce a una unión más profunda. En todo ello hay un valor cognoscitivo amoroso que Santo Tomás destaca de un modo que se puede considerar una explicación que hay que considerar en continuidad con nuestra encíclica: “el amante se dice que está en el amado según el conocimiento en cuanto no se contenta con un conocimiento superficial de él, sino que se empeña en discernir en lo íntimo de cada cosa que pertenece al amado y así se introduce en su interior”¹⁵⁹.

La primacía que da la encíclica al *tacto* tiene que ver mucho con la afectividad y con un tipo de conocimiento en donde la unión con el amado tiene una inmediatez y fuerza impresionantes en Cristo. Así nos enseña que: “Con su encarnación, con su venida entre nosotros, Jesús nos ha tocado y, a través de los sacramentos, también hoy nos toca; de este modo, transformando nuestro corazón, nos ha permitido y nos sigue permitiendo reconocerlo y confesarlo como Hijo de Dios”¹⁶⁰.

De nuevo es Santo Tomás el que concede un valor extraordinario a ese “tacto” pues llega a decir que: “hay como un tacto del alma cuando se une a algunas cosas por amor”¹⁶¹. Sin duda, está pensando también en el conocimiento divino por la unión profunda que supone del hombre con Dios. En verdad, “es precisamente este «contacto» con la realidad divina en sí misma el que permite un «conocimiento singular» de la divinidad”¹⁶². En el caso del Aquinate, estas afirmaciones sobre los sentidos están ligadas al aspecto cognoscitivo de las virtudes que integran los afectos y que tienen como fin la unión con Dios que se realiza por el

158 HUGO DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de arrha animae* (PL 176,954): “Ea est vis Amoris, ut transformet amantem in amatum”.

159 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 2: “Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur a singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur”.

160 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 31.

161 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 86, a. 1: “Est autem quasi quidam animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem”.

162 J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Mursia, Roma 2000, 233.

amor¹⁶³. Es una dimensión de la acción moral que está reforzada por los dones del Espíritu Santo que conceden al creyente un gusto divino que lo guía hasta Cristo.

Es esencial entonces tener en cuenta que esa dimensión de conocimiento procede de la dinámica de la gracia. En ella comprendemos la forma específica como el amor trinitario de Dios se hace presente en el hombre y lo transforma. La categoría teológica de la presencia que explica la inhabitación de las Personas divinas, tiene un claro fundamento afectivo¹⁶⁴. El vínculo nuevo con la Trinidad se ha de comprender a modo de “un conocimiento experiencial”, tal como el mismo Santo Tomás explicaba en referencia a su comunicación amorosa cuando decía: “no cualquier conocimiento basta para que sea una misión, sino solo aquel que se toma por algún don apropiado a la persona, por el que se realiza en nosotros la unión con Dios, según el modo propio de aquella persona, es decir, por amor cuando se da el Espíritu Santo. Por lo que este conocimiento es casi experimental”¹⁶⁵.

Es una invitación a seguir el camino abierto por los estudios centrados en el conocimiento afectivo que hasta ahora, normalmente se han aplicado más a las virtudes que al conjunto de la teología, a pesar de la importancia que hay que reconocer a la caridad y el amor para la comprensión de los misterios de nuestra salvación¹⁶⁶.

163 Es el fin que define la caridad respecto de cualquier otra virtud: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 3: “ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis: sicut etiam supra dictum est de fide et spe”.

164 Cfr. G. PHILIPS, *L'Union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Gembloux, Duculot 1974.

165 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3: “non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando spiritus sanctus datur. Unde cognitio ista est quasi experimentalis”. Cfr. A. PATFOORT, “*Cognitio ista est quasi experimentalis* (I Sent, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3 m)”, en *Angelicum* 63 (1986) 3-13. Se trata de una explicación de la expresión clásica “mitti est cognosci quod ab alio sit”: Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 4, 20, 29 (CCL 50,199).

166 Con la salvedad de: M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo. Su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona 1953.

11. EL BIEN COMÚN

El aspecto cognoscitivo del amor, además, pide con fuerza su reconocimiento como una realidad clave de la construcción social¹⁶⁷. En la medida en que el racionalismo y el pactismo se impusieron en las teorías políticas modernas, el amor quedó relegado a la esfera de lo privado con graves consecuencias para la teoría política. La reflexión sobre este hecho es todavía pequeña, a pesar de la enorme necesidad que se siente de una reforma profunda en la sociedad y las relaciones humanas.

Es patente que la privatización del amor ha conducido a la privatización de la fe que ha sido excluida en muchos lugares del debate social; ambas marginaciones se retroalimentan. La misma pérdida de la cuestión de la verdad dentro del diálogo social está muy relacionada con esto, en la medida que se extiende la convicción de la conveniencia de un diálogo sin presupuesto alguno, definido solamente a partir de algunas consideraciones formales de procedimiento y cooperación. La postura de nuestra encíclica es muy diversa, porque defiende la relevancia personal que se inscribe en la verdad que mueve las preguntas vitales del hombre que nunca son privadas o individuales. Así nos dice: “En efecto, la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro «yo» pequeño y limitado. Es la pregunta sobre el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común”¹⁶⁸.

El caso es paradigmático en lo que corresponde a la economía¹⁶⁹ y la política donde el amor cristiano supone, sin duda, una gran aportación al tejido social. Solo en la medida en que se reconozca el aspecto cognoscitivo del amor dentro de su epistemología se podrá decir con propiedad que son ciencias auténticamente humanas y, entonces, se reconocerá el marco de referencia suficiente para poder afrontar la construcción de una sociedad a la medida del hombre.

167 Cfr. J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1Cor 8,1)*, Cantagalli, Siena 2011.

168 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 25.

169 Cfr. p.ej.: R. RUBIO DE URQUÍA “«Amor de preferencia por los pobres» y dinámica económica del cristiano”, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia católica*, Unión Editorial, Madrid 1996, 597-695.

La marginación del amor como realidad social ha conducido a un creciente vaciamiento del concepto de *bien común*, paralelo a la construcción de una ética sin referencia al bien como emprende primero Kant y luego casi toda la ética teleológica. Es allí donde se juega el sentido de cualquier autoridad humana en la fe en el amor que, por el contrario, en el cristianismo se comprende que “nos enseña a identificar formas de gobierno justas, reconociendo que la autoridad viene de Dios para estar al servicio del bien común”¹⁷⁰.

La larga sección de la encíclica que trata de hecho sobre la *fe y el bien común* (nn. 50-57)¹⁷¹, tiene como base anterior la novedad enorme que supuso en su momento la redefinición de bien común que apareció en la encíclica *Caritas in veritate*. En ella, el Papa Ratzinger se fundamentaba precisamente en la lógica del amor que estamos glosando. Estas son las palabras de Benedicto XVI:

Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común¹⁷².

Nuestra encíclica desarrolla esta idea en el sentido de dejar más clara la correlación entre amor y fe dentro de este ámbito social. Con ello, no hace sino confirmar el modo como el amor permite a los hombres conocer de una forma que ilumina directamente el contenido de bien de las relaciones personales más básicas; y al mismo tiempo señala que se trata, como es natural, de un tipo de conocimiento cuyo quicio es la fe interhumana. Es fácil entender entonces que, sin una comprensión adecuada del conocimiento amoroso, la siguiente afirmación del documento, queda privada de significado. Es la que habla del modo como ilumina la *vida común* que se debe siempre a la existencia de un amor de base:

170 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 55.

171 Cfr. I. DE RIBERA, “Construyendo esta ciudad de los hombres: la luz de la Fe y el bien común”, en J. GRANADOS – J. LARRÚ (coed.), *El que cree ve. En torno a la encíclica Lumen fidei del Papa Francisco*, cit., 145-155.

172 BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 7. Cfr. J. BALLESTEROS, “Del bien común al bien de la comunión”, en R. RUBIO DE URQUÍA – J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, BAC, Madrid 2014, 283-3034.

Sin un amor fiable, nada podría mantener verdaderamente unidos a los hombres. La unidad entre ellos se podría concebir sólo como fundada en la utilidad, en la suma de intereses, en el miedo, pero no en la bondad de vivir juntos, ni en la alegría que la sola presencia del otro puede suscitar. La fe permite comprender la arquitectura de las relaciones humanas, porque capta su fundamento último y su destino definitivo en Dios, en su amor, y así ilumina el arte de la edificación, contribuyendo al bien común. Sí, la fe es un bien para todos, es un bien común; su luz no luce sólo dentro de la Iglesia ni sirve únicamente para construir una ciudad eterna en el más allá; nos ayuda a edificar nuestras sociedades, para que avancen hacia el futuro con esperanza¹⁷³.

La alusión a esta nueva comprensión amorosa de la sociedad no se queda en una simple referencia, sino que, además, la encíclica glosa algunas de sus aplicaciones prácticas. En los ámbitos concretos de la existencia se aprecia de modo patente la importancia de ese conocimiento amoroso que aporta la fe, con una repercusión tan grande para poder comprender una vida humana en toda su grandeza. La encíclica se refiere a ellos desde la explicitación del papel de la fe; pero se evidencia en todo momento que usa una lógica amorosa que se hace patente en todos.

Nuestro documento habla en primer lugar de la centralidad de la familia, como expresión privilegiada de la vocación al amor que experimenta todo hombre. La referencia familiar se toma en toda su radicalidad, es decir, en el valor antropológico que une el amor a la identidad personal¹⁷⁴. Es un eco de lo que afirmaba Benedicto XVI al tratar de la “nueva evangelización”: “Hay una evidente correspondencia entre la crisis de la fe y la crisis del matrimonio. Y, como la Iglesia afirma y

173 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 51.

174 Como lo afirma en términos precisos: BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, (21-XII-2012): “Así se ha hecho patente que en el tema de la familia no se trata únicamente de una determinada forma social, sino de la cuestión del hombre mismo; de la cuestión sobre qué es el hombre y sobre lo que es preciso hacer para ser hombres del modo justo. Los desafíos en este contexto son complejos. Tenemos en primer lugar la cuestión sobre la capacidad del hombre de comprometerse, o bien de su carencia de compromisos. ¿Puede el hombre comprometerse para toda la vida? ¿Corresponde esto a su naturaleza? ¿Acaso no contrasta con su libertad y las dimensiones de su autorrealización? El hombre, ¿llega a ser sí mismo permaneciendo autónomo y entrando en contacto con el otro solamente a través de relaciones que puede interrumpir en cualquier momento? Un vínculo para toda la vida ¿está en conflicto con la libertad? El compromiso, ¿merece también que se sufra por él?”.

testimonia desde hace tiempo, el matrimonio está llamado a ser no sólo objeto, sino sujeto de la nueva evangelización”¹⁷⁵. Por ello, la familia representa entonces el puente necesario para el reconocimiento de la dimensión social de la fe y dentro de la *vocación al amor* que es la luz principal que hemos seguido en nuestra exposición:

El primer ámbito que la fe ilumina en la ciudad de los hombres es la familia. Pienso sobre todo en el matrimonio, como unión estable de un hombre y una mujer: nace de su amor, signo y presencia del amor de Dios, del reconocimiento y la aceptación de la bondad de la diferenciación sexual, que permite a los cónyuges unirse en una sola carne (cfr. *Gén 2,24*) y ser capaces de engendrar una vida nueva, manifestación de la bondad del Creador, de su sabiduría y de su designio de amor. Fundados en este amor, hombre y mujer pueden prometerse amor mutuo con un gesto que compromete toda la vida y que recuerda tantos rasgos de la fe. Prometer un amor para siempre es posible cuando se descubre un plan que sobrepasa los propios proyectos, que nos sostiene y nos permite entregar totalmente nuestro futuro a la persona amada. La fe, además, ayuda a captar en toda su profundidad y riqueza la generación de los hijos, porque hace reconocer en ella el amor creador que nos da y nos confía el misterio de una nueva persona¹⁷⁶.

Detrás de estas afirmaciones emerge el papel central de la familia por el contenido humano que posee y que sólo desde una perspectiva amorosa puede ser conocido adecuadamente. Esta es, sin duda, la luz principal que el Papa Francisco ha tomado para su exhortación apostólica *Amoris laetitia* que hay que considerar centrada en la comprensión del *amor verdadero* a partir de la doble convicción de que los hombres son capaces de comprenderlo y de que Dios da la fuerza suficiente para vivirlo¹⁷⁷. Hemos de ponerlo en continuidad con su enseñanza en las

175 BENEDICTO XVI, *Homilía de apertura del Sínodo de Obispos, (7-X-2012)*. Esta correspondencia ha sido puesta de relieve por: M. EBERSTADT, *How the West Really Lost God: A New Theory of Secularization*, Templeton Press, West Conshohocken 2013.

176 FRANCISCO, C. Enc. *Lumen fidei*, n. 51.

177 Como se evidencia en lo que podemos considerar su párrafo emblemático donde recuerda: FRANCISCO, Ex. Ap. *Amoris laetitia*, n. 294: “lo que hizo Jesús con la samaritana (cfr. *Jn 4,1-26*): dirigió una palabra a su deseo de amor verdadero, para liberarla de todo lo que oscurecía su vida y conducirla a la alegría plena del Evangelio”.

catequesis sobre la familia que tantas luces toma de ese conocimiento amoroso¹⁷⁸.

El siguiente ámbito vital que menciona es la *ecología*. La comprensión del entorno del hombre no es ajena a la visión de un amor que se expresa en ella¹⁷⁹. Podemos comprender entonces por qué el Papa Francisco posteriormente ha insistido mucho en el bien común desde esta perspectiva hasta llegar a ser un punto fundamental en la encíclica *Laudato si'*. En ella se habla del “principio del bien común” como guía de la vida humana¹⁸⁰.

Es evidente que los referentes principales de este bien común que configura la sociedad son la política y la economía¹⁸¹, en donde el amor tiene mucho que decir. Se configura así una totalidad que se puede expresar como una auténtica *ecología humana* que nace con la familia y se ha de extender a todo el entorno donde el hombre vive la historia de amor en que consiste su vida. El Papa Francisco da a esta categoría un profundo valor moral: “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza”¹⁸².

El último ámbito al que se refiere la encíclica es el del *dolor*. Es allí donde el conocimiento amoroso da una contribución de grandísimo

178 Cfr. PAPA FRANCESCO, *Famiglia in cammino. Le catechesi sulla famiglia di Papa Francesco commentate da Juan José Pérez-Soba*, Cantagalli, Siena 2016.

179 Cfr. FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 55: “La fe, además, revelándonos el amor de Dios, nos hace respetar más la naturaleza, pues nos hace reconocer en ella una gramática escrita por él y una morada que nos ha confiado para cultivarla y salvaguardarla; nos invita a buscar modelos de desarrollo que no se basen sólo en la utilidad y el provecho, sino que consideren la creación como un don del que todos somos deudores”.

180 Que desarrolla en: FRANCISCO, C.Enc. *Laudato si'*, nn. 156-178. Ya está presente en el apartado “El bien común y la paz social” de: FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 217.

181 Que debe comprenderse como realidades morales tal como lo pedía: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. [...] Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es sólo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas”; con la especial insistencia en que: *ibidem*, n. 36: “El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente”. En referencia al conocimiento amoroso: cfr. J. J. PÉREZ-SOBA, “La primacía de la caridad, un principio epistemológico”, en R. RUBIO DE URQUÍA – J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*, cit., 5-57.

182 FRANCISCO, C.Enc. *Laudato si'*, n. 155. Antes (*ibid.*, n. 5) cita como referente: JUAN PABLO II, C.Enc. *Centesimus annus*, n. 38.

valor que supera cualquier otra. Es más, sólo el amor es capaz de entrar en su misterio de suerte que, de otro modo, el sufrimiento se puede convertir en principio de destrucción de las personas. Allí donde la debilidad del hombre es máxima, se da una revelación especial del amor que descubre su dignidad y se reconoce un nuevo espacio donde Dios se manifiesta. El punto final es que llega a iluminar el misterio de la muerte que la encíclica liga de nuevo con la llamada a Abrahán: “Incluso la muerte queda iluminada y puede ser vivida como la última llamada de la fe, el último «Sal de tu tierra», el último «Ven», pronunciado por el Padre, en cuyas manos nos ponemos con la confianza de que nos sostendrá incluso en el paso definitivo”¹⁸³.

12. UNA PROVOCACIÓN PARA PENSAR

Hemos visto una dimensión cognoscitiva del amor cargada de sentido. Cuando el Papa Benedicto dio a luz la encíclica *Deus caritas est*, algún autor la comprendió con gran perspicacia que era una “provocación para el pensamiento”¹⁸⁴. Ahora sabemos que nos introducía en un camino que luego ha sido jalonado con *Caritas in veritate* y *Lumen fidei* en las que se han desarrollado otros temas dentro de la misma dirección. En este artículo hemos querido progresar en ese camino de responder a un amor que nos hace ver el bien y el sentido de la vida personal. Somos conscientes de aquella advertencia de San Agustín: “ves la Trinidad, si ves la caridad”¹⁸⁵, con el significado que recuerda la encíclica: “El amor inagotable del Padre se nos comunica en Jesús, también mediante la presencia del hermano. La fe nos enseña que cada hombre es una bendición para mí, que la luz del rostro de Dios me ilumina a través del rostro del hermano”¹⁸⁶.

El pensamiento tiene sus tiempos y es importante tener un horizonte que sabe ver más allá de los cambios coyunturales de cada momento,

183 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 56.

184 Cfr. G. ANGELINI, “*Deus caritas est*. Una preziosa sollecitazione al pensiero teologico”, en *Teologia* 31 (2006), 3-10.

185 S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 8, c. 8,12 (CCL 50,287); citado en: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Deus caritas est*, n. 19. Cfr. J. GRANADOS, “*Vides Trinitatem si caritatem vides*. Vía del amor y Espíritu Santo en el *De Trinitate* de san Agustín”, en *Revista Agustiniiana* 43 (2002), 23-61.

186 FRANCISCO, C.Enc. *Lumen fidei*, n. 54.

para descubrir el motivo más profundo de cualquier cambio, la razón más genuina de cualquier novedad que es “el amor que mueve el sol y las demás estrellas”¹⁸⁷.

187 DANTE ALIGHIERI, *El paraíso*, XXXIII, 145, en *l.c.*, 534.