

José NORIEGA, El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual,  
Palabra (Madrid 2005), pp. 91-138

## PARTE II

### **APRENDER A AMAR: PASIÓN Y ELECCIÓN**

La experiencia amorosa nos revela una vocación, un destino.

El análisis fenomenológico nos ha ayudado a entender su sentido, su riqueza, su intencionalidad. Ahora nos interesa comprender no solo el sentido de una experiencia, sino «la realidad» de lo que es el amor: su estructura, sus cualidades, su intencionalidad, su verdad. Se trata en esta segunda parte de acercarnos a la realidad del amor desde una perspectiva más metafísica, ya que nos preocupa conocer lo que es el amor en sí y por qué es así, más allá de la experiencia que las distintas personas puedan tener de él.

Un análisis psicológico nos describiría todo el proceso del enamoramiento y la vivencia que de él tienen sus protagonistas según la sucesión de estados de conciencia y la vivencia sentimental que originan. No es esta tampoco nuestra preocupación. Por muy interesante que sea conocer el proceso psicológico del enamoramiento, no podemos olvidar que tal proceso se basa en algo que ocurre en el sujeto, en una realidad, la realidad del amor. Esa es la que nos interesa ahora.

El valor de este análisis metafísico se sitúa en que con él se desvela el dinamismo del amor y en qué manera se convierte en el motor de una vida. Si la experiencia amorosa nos promete una plenitud de comunión, esta comunión solo en las acciones del amor es posible vivirla, hacerla real, actualizarla. La comunión se construye con actos de amor, son ellos los que la hacen presente, actual. Ahora bien, ¿dónde se radican estos actos de amor? ¿Depende todo de la propia libertad, de la propia iniciativa, de lo que uno quiera? Es cierto que la libertad se nos muestra decisiva en la vida de las personas: actúo porque quiero, sí, pero, ¿por qué quiero? En este momento, la iniciativa formidable de la voluntad en el llevar adelante la vida de la persona se muestra incapaz de responder acudiendo a la simple libertad: es absurdo afirmar que quiero porque quiero, equivaldría a encerrarse en un voluntarismo radical. La libertad no tiene la primera palabra: si quiero algo es, en primer lugar, porque lo amo. Y si amo, es porque aquello que amo me ha robado el corazón, me ha impactado, me ha seducido.

Aparece así inmensa ante nuestra reflexión la importancia de las pasiones. Pero ¿no son estas un enemigo a controlar, a dominar? Así fueron consideradas durante mucho tiempo. Ahora bien, si son algo pasivo y,

por lo tanto, perteneciente al propio dinamismo humano, ¿no han sido acaso creadas también por Dios? Y si es así, ¿puedo prescindir de ellas, ignorarlas, reprimirlas? ¿Cuál es, pues, el papel que juegan en el dinamismo de la acción humana?

Pero hablar de amor es hoy francamente aventurado. Su sola mención evoca algo maravilloso, como cuando uno enuncia una palabra mágica, cuyo sentido, sin embargo, no es preciso; más aún, es ambiguo, incluso contradictorio. Por amor, las personas luchan, sufren, se esfuerzan, se superan, son capaces de la más noble entrega y heroicidad. Con el amor se pretende justificar la debilidad humana, la mezquindad y egoísmo, la falta de impulso hacia lo verdaderamente noble y magnánimo. Por amor se es fiel a la persona amada, aunque no se tenga reciprocidad, y por amor se abandona el matrimonio y la familia para iniciar una nueva aventura, para rehacer la vida; ¿acaso no tiene derecho a rehacer la vida? He aquí su ambigüedad.

¿Cuál es la verdad del amor? Siquiera esta pregunta choca a los oídos del hombre postmoderno que, en su debilidad, ni siquiera se atreve a plantearse la verdad de sus amores. *Sapere aude!* ¡Atrévete a saber!, fue todo un lema que pretendió históricamente rescatar el papel de la razón y sus capacidades, hoy encallado en el relativismo. Y sin embargo el reclamo a la verdad se escucha con claridad en la misma experiencia del amor.

La dificultad con la que nos encontramos es que se trata no, simplemente, de la verdad del «amor», como sustantivo gramatical, sino también de la verdad de «amar», como verbo, esto es, de nuestros actos de amor. Con ellos pretendemos construir una comunión de personas. Pero ¿qué significa construir una comunión con acciones concretas y tan variadas? Entendemos sin dificultad que ello significa construir determinadas acciones, como un acto de ternura, una unión conyugal, una atención a la persona. Ahora, si solo así fuera, el mismo amor quedaría arrinconado a determinados momentos de la vida, siendo incapaz de dar unidad a la misma. Pero ¿es el amor algo fragmentario? ¿Qué quiere decir amar a una persona?

Surge así la gran cuestión que es preciso aclarar para comprender lo que significa construir una comunión de personas, y es la relación que existe entre el amor, como pasión, y el amar, como elección libre. O, lo que es lo mismo, entre el don que se recibe y la respuesta libre que se da.

La importancia de este enfoque metafísico es tal, que, si no se llegara a apreciar la densidad y estructura de los actos de amor, todo el análisis fenomenológico de la experiencia amorosa quedaría reducido a un mero horizonte vital, a un ideal al que tender, pero sin influjo decisivo en el camino concreto y circunstanciado de las personas. En muchas de las publicaciones sobre temas de moral sexual se constata un verdadero hiato

entre el sentido de la sexualidad que descubren y las aplicaciones concretas que hacen, reflejando una verdadera divergencia<sup>1</sup>. ¿A qué se debe este desacuerdo? Falta, en muchos de los casos, una antropología adecuada. Cierto. Pero también, y sobre todo, falta una adecuada reflexión sobre lo que es el amor y la acción humana<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ha sido C. BRESCIANI, *Personalismo e morale sessuale, Aspetti teologici e psicologici*, Roma 1983, quien ha puesto en evidencia el hecho.

<sup>2</sup> Cf. TH. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

## Capítulo VI

### AMOR COMO PASIÓN

El aspecto más inmediato del amor es que es algo que padecemos. La misma experiencia de los enamorados lo manifiesta. Con ello se quiere expresar una realidad esencial del amor, y es la dimensión de un acontecimiento que transforma. Sus protagonistas lo viven originalmente como algo que se encuentran, que reciben dentro de sí, como una reacción singular ante algo que les sorprende y les enriquece. El amor implica una receptividad singular. ¿En qué manera se debe entender esta receptividad? ¿Por qué les transforma? ¿Qué implica afirmar que el amor es una pasión?

#### 1. ACLARACIONES PARA ENTENDERNOS

Antes de comenzar nuestra reflexión sobre el amor como pasión, es preciso aclarar dos cuestiones: por un lado, la terminología y, por otro lado, cómo se ha visto históricamente el tema de las pasiones.

##### a) La terminología

Pasión es sinónimo de afecto, de emoción y de sentimiento. Son palabras equivalentes, pero cada una de ellas ofrece matices diferentes que nos hacen posible entender la complejidad del fenómeno al que se refieren:

- Pasión viene de *passio*, derivado de *pati*, que implica un padecer el influjo de algo sin que se haya decidido previamente. Este influjo consiste, principalmente, en *ser atraído a algo que actúa en mí*. En la psicología moderna indica una tendencia o impulso de gran intensidad que rompe el equilibrio de la vida psíquica.

- Afecto o afectividad se deriva de *afficere*, ser afectado por algo, poner a uno en un estado determinado. Implica por ello una modificación

que acontece en el sujeto en razón de algo externo. Es, por ello, prácticamente sinónimo de pasión.

- Emoción viene, a través del francés, de *emovere*, entendido como desplazar, sacudir, con lo que se destaca el aspecto motivo e impulsivo que posee, por cuanto es capaz de mover al sujeto. Es visto por la psicología como aquello que provoca un movimiento interior en el psiquismo.

- Sentimiento procede de *sentire*, por lo que conlleva una vivencia psicológica o una toma de conciencia de lo que acontece en la propia subjetividad. Implica en sí mismo una mayor estabilidad psicológica que la emoción.

Se trata de palabras diversas para reflejar la riqueza de un hecho de la vida de los hombres: el primer momento de la interacción afectiva entre mundo y subjetividad. Ante la riqueza de este hecho, se explica que sean diversos los matices que una u otra expresión señalan, por lo que, en las diferentes ramas del saber, se tiende a privilegiar un determinado enfoque o aspecto. Más allá de una distinción neta entre estos términos, nos interesa destacar la realidad a la que señalan, esto es, el hecho de que el hombre es afectado por la realidad. Con ello se quiere indicar cómo la persona, en su dimensión corporal, es capaz de padecer un influjo singular del mundo exterior: esto es, es capaz de ser atraído a algo exterior (= un bien) o repelido de algo exterior (= un mal), creándose una relación singular entre el sujeto y aquello que le atrae o le repele. Por ello se usarán los términos indistintamente en razón de aquello que se quiera resaltar, pero sin pretender contraponerlos entre sí.

### b) La historia

Por lo que respecta a la visión que en la historia se ha tenido de las pasiones, es preciso entender que no han gozado de una línea continua y aceptada. Ellas han sido un punto clave no solo para discernir la unidad antropológica del hombre, sino también para comprender la unidad de acción. Basten estos retazos para hacerse una idea de este recorrido.

Para Aristóteles, las pasiones forman parte de un constitutivo antropológico esencial para la persona, susceptible de ser plasmado por la razón, por lo que se integra con los demás principios operativos, teniendo así un influjo decisivo en la acción. Por el contrario, los estoicos reaccionarán en forma negativa ante las pasiones, que consideran como un movimiento del alma irracional, un juicio de valoración falso, una inclinación desordenada, contraria a la naturaleza.

En santo Tomás encontramos una revalorización de las pasiones, que no solo retoma la perspectiva aristotélica, sino que la enriquece ahora

con la tradición neoplatónica del Pseudo Areopagita, por lo que apreciará su valor decisivo en la misma vida espiritual e, incluso, en la totalidad de la creación.

En el inicio de la modernidad nos encontramos con la obra de R. Descartes: *Tratado de las pasiones*, en el que realiza un análisis fisiológico de las pasiones y de su dimensión valorativa, por lo que se concentrará en el proceso corpóreo de su génesis y su influjo en el alma a través de la imagen: ellas son algo corporal. La separación que establece entre el cuerpo y el alma, la naturaleza y el espíritu le obliga a concebir las pasiones como algo a controlar, para evitar que la pura necesidad de las pasiones someta a la libertad. Por el contrario, D. Hume evidenciará el papel activo de las pasiones en la conducta humana, y cómo, ante este movimiento original de los sentimientos, la razón puede tener solo un papel instrumental, convirtiéndose en esclava de los sentimientos. Este aspecto es criticado fuertemente por I. Kant, quien considerará negativo todo influjo de las pasiones en la motivación de la acción, ya que inclinan la razón a un interés que corrompe la nobleza de sus motivos. Aparece así la contraposición entre pasión y razón típica de la modernidad.

En este contexto se comprende cómo la manualística católica considerase las pasiones como obstáculos a la voluntariedad del acto, potencial enemigo que podría destronar el imperio de la razón. Lo ideal sería eliminarlas, alcanzar así una situación de ausencia de influjo exterior, de indiferencia según el ideal estoico, o para llegar a la motivación pura del «deber por el deber» kantiano.

El rechazo moderno a las pasiones ha sido criticado ampliamente, ofreciendo una consideración más equilibrada del papel de las pasiones<sup>1</sup>. La reflexión fenomenológica ha puesto en evidencia su valor cognoscitivo, por lo que se aprecia que no son algo enteramente extraño a la razón. El mismo P. Ricoeur resalta el papel de «mediación» que los sentimientos juegan entre el *bios* y el *logos*, ofreciendo todo un campo de motivación decisivo para la acción<sup>2</sup>. También A. McIntyre, desde un punto de vista directamente ético, ha relevado la importancia de la recuperación de las pasiones para una adecuada teoría del juicio moral<sup>3</sup>. Junto a ellos es de señalar la importancia de la obra de M. Nussbaum que, desde otras perspectivas, intenta recuperar el valor cognoscitivo de las emociones<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Véase la obra F. BOTTURI-C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

<sup>2</sup> P. RICOEUR, «La fragilité affective», o. c.

<sup>3</sup> A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Eiusa, Barcelona 1994.

<sup>4</sup> M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.



En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se aprecia, asimismo, una gran valoración de las pasiones, hasta el punto de resaltar su necesidad en orden a la perfección: «la perfección moral consiste en que el hombre no sea movido al bien solo por su voluntad, sino también por su apetito sensible» (1770). Su valor, por lo tanto, es grande en la vida moral<sup>5</sup>.

La importancia que esta recuperación del valor de las pasiones tiene para el amor entre el hombre y la mujer es decisivo, ya que permite entender el lugar que ocupa la pasión sexual y el sentimiento y proponer un camino moral en el que este no es rechazado, sino integrado. Pero ¿qué son las pasiones en sí mismas? ¿Cuál es su estructura?

## 2. LA PASIÓN DEL AMOR

Un primer análisis del amor pone en evidencia su carácter objetivo. La pasión implica siempre *algo* que pone en marcha todo un proceso afectivo. Los valores corporales de la persona de sexo diferente nos inmutan, nos tocan, nos afectan, nos interesan. Como nos inmutan sus valores humanos ligados a la masculinidad y feminidad, y su valor como persona. No decidimos nosotros que nos afecten, como si dependiera de un juicio valorativo de su bondad y de una elección. No. El amor nunca comienza en nosotros: comienza siempre fuera de nosotros, con alguien, que, en sus valores, nos afecta, nos toca.

Pero impactándonos, nos seduce y nos atrae a sí, conduciéndonos hacia donde tuvo su comienzo: en la persona que poseía determinadas cualidades. Empieza fuera, entra dentro de nosotros y nos hace salir de nosotros.

Esta primera descripción, casi anatómica, de lo que es el amor como realidad nos permite darnos cuenta de que en el amor se da un dinamismo singular, que conlleva una cierta circularidad: termina donde empieza, fuera de nosotros, en el bien que nos atrae.

Pero en esa circularidad ocurren muchas cosas que es preciso apreciar<sup>6</sup>.

### a) La dinámica del amor

Son distintos los momentos o niveles de la circularidad del amor. Ello depende del tipo de reacción que se genera en el sujeto al verse afectado

<sup>5</sup> Cf. S. PINCKAERS, «Les passions et la morale», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 74 (1990) 379-391.

<sup>6</sup> Cf. S.Th., I-II, q. 26, a. 2. Ver la bella exposición que hace P. WADELL, *La primacía del amor*, Palabra, Madrid 2002, 145-166.

por determinados bienes de la persona y de la secuencia que se establece. Entre estos momentos podemos apreciar la unión afectiva, el deseo y el gozo<sup>7</sup>.

### 1. La unión afectiva

Algo nos impacta de la persona. Algo que está fuera ejerce sobre nosotros un influjo: sus valores corporales, su simpatía, su fortaleza, su ternura. Hay algo que nos toca, que nos afecta. Es el primer momento del amor, el momento de la *in-mutatio*. Por ello, se da un cambio en el sujeto que recibe este impacto: un cambio en su interior. Un cambio que ha sido producido por un agente externo. Algo se transforma en el sujeto<sup>8</sup>.

¿Cómo podríamos describir este cambio, esta transformación? La seducción activa que aquellos valores ejercían sobre nosotros despierta una especie de correspondencia con aquello que nos inmuta, como una cierta afinidad de sentimientos. La sensualidad de aquel cuerpo despierta una reacción sensual, así como el valor de la simpatía despierta una cierta simpatía en el sujeto, o la fortaleza, una cierta fortaleza. Lo que está fuera, estos valores, entran dentro del sujeto a través del conocimiento, casi sin que se dé cuenta, y, entrando, lo transforman, lo hacen en cierto modo similar a aquello que ha seducido: uno se transforma y, casi sin darse cuenta, se vuelve más simpático, más valeroso. Hay como un mutuo compenetrarse de los valores que entran y del sujeto que se transforma. El bien que entra en el sujeto se adueña de su afecto y lo hace similar a sí. El afecto del hombre es la dimensión humana que es capaz de recibir el impacto de determinados bienes concretos y particulares, siendo transformado a semejanza de ellos. Lo decisivo de esta transformación es que es una coadaptación: esto es, el bien que entra informa, coadapta mi apetito, plasmando en él su forma. Nos encontramos en la dimensión objetiva del amor como pasión, esto es, el momento en que se da una transformación del sujeto que lo asintila en cierta manera al bien. Por ello, esta dimensión del amor se llama *coaptatio*.

Esta transformación interior del sujeto supone una repercusión cognoscitiva que implica una alegría interior: esto es, una complacencia. Es la sacudida psicológica que el bien amado provoca en mí: me alegro de lo que ha ocurrido, porque supone un enriquecimiento de mi ser. Es la

<sup>7</sup> Cf. L. MELINA, «Amor, deseo y acción», en L. MELINA-J. NORIEGA-J. J. PEREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 319-344.

<sup>8</sup> Véase la descripción de la pasión de amor que hace A. SCOLA, *Hombre-mujer. El misterio nupcial*, Encuentro, Madrid 2001, 395-414.

toma de conciencia de una armonía entre aquellos bienes que me tocan y uno mismo. Este momento, por implicar una toma de conciencia de algo que ha ocurrido, corresponde a la dimensión subjetiva del amor. Es el momento de la *complacentia*.

*Inmutatio, coaptatio y complacentia* corresponde a un análisis metafísico profundo de lo que supone el amor como pasión. Lo importante en este análisis es que muestra que algo ha acontecido en el hombre. Y ha acontecido sin que intervenga hasta ahora la voluntad, sin que decida todavía nada. Se trata de determinados bienes que estaban fuera de uno y que ahora pasan a formar parte del propio patrimonio. La pasión implica, por ello, un enriquecimiento, un cambio interior, pasando algo del bien amado a la persona amante.

La característica mayor de esta transformación y su originalidad propia es que ella es posible porque se da una unión en el interior del sujeto con el bien que seduce. Por ello, estas tres dimensiones son dimensiones de la unión que se establece entre el bien y el sujeto: unión que recibe el nombre de *unión afectiva*, en cuanto que es una unión que se da en el afecto o interior del hombre, en aquella dimensión interior capaz de recibir el impacto del bien y de dirigirse hacia él, como veremos inmediatamente.

Pero, para que un bien pueda impactar al sujeto, es preciso que se dé una similitud originaria entre ambos. Esa similitud originaria es la condición de todo amor, aunque en sí no es suficiente para explicarlo. Y una vez que se da el impacto, se produce una nueva similitud, esta vez no originaria, sino existencial, por cuanto el ser que afecta deja plasmado en el sujeto algo de su propio modo de ser: su sensualidad, su simpatía, su fortaleza...

La comprensión última de la naturaleza de la unión afectiva se encuentra en percibir que se trata no simplemente de una unión entre el sujeto con un bien, sino en un modo de presencia de la otra persona con su bondad en la interioridad del sujeto. Hay un modo singular como el amado está presente en el amante, que no se refiere simplemente al hecho de la presencia de un bien que conviene, ni a la presencia cognoscitiva en la memoria o inteligencia, sino que se refiere a la presencia personal de uno en otro<sup>9</sup>. Se trata de una presencia singular, porque ha sido posible por la vulnerabilidad que implica la diferencia sexual y gracias a la conveniencia que favorece.

<sup>9</sup> Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*, Studia Theologica Matritensia 3, Publicaciones Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004.

## 2. El deseo

El segundo aspecto a resaltar, dentro de la circularidad que introduce el amor, es que la presencia del amado en el amante es una presencia dinámica, en modo alguno estática, como sucede en el conocimiento, ya que este no nos mueve a salir de nosotros. Por el contrario, la unión afectiva es solo un momento de la dinámica del amor; ya que, enriqueciendo en cierto modo al sujeto, lo mueve a buscar la plenitud de lo que se le ha dado.

Se le ha ofrecido una reacción sensual, y la persona busca ahora la experiencia de esa sensualidad del cuerpo, esto es, busca experimentar con el tacto lo que aprehendió como conveniente; se le ha ofrecido la reacción ante la simpatía, pero la persona busca ahora la presencia de una persona así de simpática o así de fuerte o así de inteligente. La unión afectiva mueve a buscar, genera el deseo.

El deseo es una configuración singular de la dimensión intencional del afecto que viene realizada en la unión afectiva gracias a la participación del conocimiento, en cuanto permite individuar el bien que ha seducido. Porque el bien que entra en mí se adueña de mi afecto y me dirige hacia sí en cuanto que lo aprecio.

El deseo, como hemos visto anteriormente (cap. V. 1.a), incluye en sí una dimensión sensible y afectiva, dirigiéndose a la persona en sus valores sensuales o afectivos, pero, a la vez, incluye una dimensión espiritual: esto es, deseando la satisfacción de su tendencia, desea también la felicidad. Por ello, el deseo del bien sensible es visto en la perspectiva del bien de la persona en cuanto tal<sup>10</sup>.

Si la persona asume personalmente lo que ha ocurrido, puede transformar el deseo en una intención. Para ello, como veremos, se requiere, además, un trabajo específico de la inteligencia y de la voluntad.

El deseo se manifiesta con una intensidad psicológica diversa según afecte a una y otra dimensión del hombre, implicando todo un dinamismo en el que entre en juego no solo la excitación del cuerpo, sino también su memoria e imaginación, su propia comprensión del sentido de la intencionalidad que implica. Dada esta intensidad psicológica, suele ser lo primero de lo que es consciente el hombre: nos descubrimos deseando.

El movimiento que implica el deseo –porque, indudablemente, supone un cambio en la estructura afectiva y un cambio intencional, ya que nos dirige hacia algo– tiene su origen ante la complacencia del bien. El deseo es la respuesta a la atracción que ejerce el bien.

<sup>10</sup> Cf. *S.Th.*, I-II, q. 30, a. 1.

### 3. El gozo de la comunión

El amor empieza siempre fuera de uno mismo, en un bien que se une a nosotros, nos transforma y nos hace desear. Y el deseo nos mueve a alcanzar aquello que se nos dio como un don original, como una prenda de algo más grande, como algo que nos convenía. El deseo nos mueve a alcanzar la realidad de ese bien, de la sensualidad, de la simpatía, de la persona: esto es, la comunión con la persona amada, su posesión.

Se trata ahora no de la unión afectiva, en el interior del amante, sino de la unión real, por la que ambos, amante y amado, pueden unirse realmente, entrar en comunión. No basta la presencia afectiva, ella es indicio de algo más grande aún. No basta el deseo, en su ardor manifiesta una carencia que se ha hecho fundamental para el sujeto. El amante quiere ahora la presencia misma del amado: conversar mutuamente, convivir, participar de su vida, gozar de su belleza, de su simpatía... Cuando el amante alcanza así al amado, esto es, puede unirse con él en la multiplicidad propia de los distintos y variados tipos de acciones, alcanza el gozo y reposa en el amado. Ante el bien que implica esa acción, por cuanto une con la persona que en alguna de sus dimensiones se mostró como sumamente conveniente, surge un nuevo bien, que es el placer: el placer será siempre consecuencia de una actividad y su perfección última.

Lo que es decisivo es que no basta la unión. Es preciso que sea sentida y, en alguna manera, percibida. Cuando esta percepción incluya no solamente la conveniencia con una dimensión particular de la persona, sino también la conveniencia con la totalidad de la persona, entonces adquiere la connotación de un gozo<sup>11</sup>.

#### b) La expansión afectiva del amor

Tenemos ya, entonces, los diversos elementos que implica la circularidad del amor: unión afectiva, deseo y comunión. Se trata de una dinámica que genera a su vez, en dependencia de la conveniencia o inconveniencia de los valores que afectan al sujeto, diversos movimientos afectivos, dirigidos todos ellos a proteger y a impulsar el don del amor que ha recibido.

Porque cuando la unión afectiva se siente amenazada por algún mal, esto es, por algo que pueda destruirla, surge una reacción de odio ante aquel mal, que genera, a su vez, el deseo de huir, de eliminar la exposi-

<sup>11</sup> Cf. *S.Th.*, I-II, q. 31, a. 2.

ción al peligro. Cuando este movimiento de protección no ha alcanzado, sin embargo, su objetivo, surge un nuevo estado afectivo: la tristeza, por cuanto ha perdido la posibilidad de la unión interior y la presencia real de lo que más se estimaba.

Pero, a la vez, el amor genera un dinamismo afectivo capaz de afrontar dificultades, de no venirse abajo en su movimiento de búsqueda de la plenitud. Precisamente porque no siempre alcanzar lo que amamos es algo sencillo. Y no es sencillo porque, en el camino hacia la unión real, la comunión con la persona, encontramos obstáculos, situaciones adversas que nos descorazonan y hacen perder la esperanza de alcanzarlo. En ocasiones, amar es, ciertamente, arduo, difícil. Y la dificultad aquí se centra no simplemente en que sea complejo amar y se requiera la inteligencia para vencer las dificultades, sino en que se precisa una energía singular para mantener el amor y hacer frente a las contrariedades que conlleva. Pero esta energía no procede simplemente de la inteligencia<sup>12</sup>: muchas veces no nos faltan buenas razones para proseguir en nuestro camino y hacer frente a las adversidades, sino empuje y brío.

Este empuje y este brío nos vienen, principalmente, de una reacción de nuestro cuerpo y de nuestro afecto. Es la reacción del apetito irascible, que ante las dificultades libera una energía suplementaria que nos permite hacerles frente. ¿En qué manera? Generando la esperanza, en cuanto que la unión real se nos muestra como algo posible; y provocando la audacia, para hacer frente a la dificultad; y desencadenando la ira cuando vemos amenazada de raíz la unión.

Pero a la vez, la arduidad y dificultad de la unión que esperamos alcanzar pueden generar pasiones contrarias que bloqueen el movimiento del amor. Ello puede ocurrir cuando la dificultad se muestre como algo insuperable, dejando caer en la desesperación; o cuando aceche el mal, dando origen al miedo<sup>13</sup>.

Si el amor se nos mostraba como algo sumamente atractivo en el movimiento que originaba, sin embargo, se da en circunstancias que no son siempre favorables. Un sano realismo de lo que implica la complejidad del movimiento del amor en la vida de las personas nos hace conscientes de la necesidad de saber aprovechar todo el dinamismo que genera. Si las reacciones del apetito irascible dependen intrínsecamente de la pasión del amor y en razón de ella se originan, sin embargo, en el camino del amor ocupan un papel indispensable: sin ellas, en el camino del amor que se desarrolla en el tiempo, no es posible amar.

<sup>12</sup> Cf. el enfoque que hace de las pasiones del apetito irascible P. WADELL, *o. c.*, 166-183.

<sup>13</sup> Cf. *S.Th.*, I-II, q. 23, a. 1 y 4.



Aprender a amar tiene como primer momento aprender a comprender el valor y el sentido de los diversos movimientos afectivos.

### 3. ANOTACIONES

Acabamos de realizar una descripción «metafísica» de la pasión del amor y del dinamismo que genera, más allá de la vivencia que cada persona pueda tener en los sentimientos que conlleva. Por ello es aplicable no solamente al amor entre el hombre y la mujer, el amor que implica un elemento sexual, sino a todo tipo de amor, en el que se da una unión en el interior de la persona con un bien que la inmuta y la transforma.

Conviene no olvidar varios aspectos:

— Toda experiencia de amor implica siempre un bien, y se funda, por lo tanto, en él. En el caso de la relación hombre-mujer, en bienes que hacen referencia a la diferencia sexual. La calidad del amor, como unión afectiva y transformación del sujeto, dependerá en la calidad del bien que lo funda, y que puede pertenecer, como hemos visto anteriormente, a diversos niveles. La unión afectiva y la transformación que conlleva serán vistas así desde una dimensión simplemente sensual o afectiva o personal o divina. Pasión, en cuanto tal, no hace referencia, por ello, a algo simplemente carnal, sensual, sino al misterio de la vulnerabilidad del hombre de cara al bien.

— La dinámica del amor implica dos uniones: la primera, entendida como una unión afectiva, interior, y la última, entendida como una unión real o comunión mutua. Si quisiéramos apurar aún más y precisar a cuál se refiere propiamente el amor, ¿cuál señalaríamos? Parece que sería propiamente la segunda, cuando se da la comunión: entonces sí que se da el amor. Y es verdad, pero solo en parte. Porque, aunque no se alcance la segunda unión, que es indudablemente la plenitud del amor, no podemos negar que ya se ha dado algo en germen cuando uno recibe la primera unión. Un amor no correspondido aún es, desde luego, un amor verdadero por parte de quien lo vive, y mueve a un verdadero deseo, y el deseo le mueve a buscar cauces para alcanzar su fin. Por ello, lo original del amor está en la primera unión que se crea: en esa presencia del amado en el amante, que es un verdadero enriquecimiento del sujeto, un verdadero don<sup>14</sup>. Esta unión, precaria aún pero rica en promesas, crea una tensión en el sujeto, entre lo-que-ahora-es y lo-que-se-le-promete. Pero lo-que-ahora-es no se refiere, simplemente, a su ser en cuanto natu-

raleza, porque se trata de un ser-naturaleza que ha recibido un enriquecimiento, el don del amor, y está ahora dirigido hacia algo nuevo, que antes no entraba en su horizonte. Esta tensión entre lo-que-ahora-es y lo-que-quiere-alcanzar se resolverá por la acción, que hará posible la comunión real y no solo intencional.

— El amor implica siempre una dimensión de receptividad radical, de pasividad: ninguna persona decide enamorarse. Las cosas suceden porque hemos sido hechos vulnerables ontológicamente, en una reciprocidad original, receptiva de la persona sexuada en forma diferente. Sucede, no porque lo queramos, sino porque Dios así lo ha querido al crear-nos con esta estructura ontológica. Por esto, el amor se llama una pasión, porque se padece el influjo de algo sin que intervenga la voluntad. Es en el momento de la complacencia cuando la persona puede darse cuenta de lo que ha ocurrido y consentir a ello o, por el contrario, rechazarlo. La pasión, en cuanto reacción y respuesta al bien que seduce, escapa al control inmediato y directo de la voluntad: no es ella a causarlo, ni tampoco a impedir que se produzca.

— Por último, la concepción antropológica que revela el análisis realizado implica una concepción del hombre eminentemente dinámica: el hombre está hecho para recibir, y el sentido de la recepción del amor es abrirlo a la plenitud última del gozo, a un don nuevo.

<sup>14</sup> Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, *Amor es nombre de persona*, PUL-Mursia, Roma 2001.

## Capítulo VII

### AMAR COMO ELECCIÓN

Hasta ahora hemos visto cómo el amor es, fundamentalmente, una pasión, algo que el hombre padece y que no elige, una reacción. El protagonismo lo tiene el otro que seduce con sus cualidades.

Pero el amor no es solo una reacción, implica también una acción singular por parte del hombre: amar. Ahora, el protagonismo lo tiene el sujeto, la persona, que ama implicando su libertad, su subjetividad. Pero ¿qué quiere decir amar? ¿Cuál es la relación entre el «amor» y el «amar»?

#### 1. AMAR COMO ACTO DE LA VOLUNTAD

Anteriormente hemos visto cómo, en la pasión del amor, la persona con sus cualidades impacta al sujeto, lo transforma. La toma de conciencia de lo que ha ocurrido tiene lugar en un primer momento, gracias a la complacencia, cuando se da la repercusión subjetiva del enriquecimiento que ha supuesto tal unión a la que sigue una dirección precisa del deseo. Ahora es cuando la persona puede elegir libremente el bien que le ha impactado, gracias a que comprende el sentido de tal impacto y es capaz de valorarlo en su relación con la vida considerada globalmente, en su totalidad, viendo la relación que tal amor tiene con su plenitud. La razón aquí camina interpretando algo que se le da, que le indica un fin. Le guía el don que recibe. Gracias a la percepción de la relación del deseo con la plenitud de la vida es como la persona ahora puede involucrarse en lo que implica. Y pasa del vivir una pasión de amor a amar.

Amar quiere decir querer. Se trata de un acto de la libertad que se ve precedido de un don, de un enriquecimiento, y que está configurado por la misma inteligencia. Este acto de amor se basa siempre en un movimiento afectivo, referido al amor como pasión: no arranca de la nada, sino del don recibido. Por ello, amar, antes de ser un acto electivo, como acto de la voluntad que quiere un bien, es primeramente un amor afec-

tivo: esto es, receptividad ante ese bien, capacidad de ser movido por él<sup>1</sup>. La elección se funda y se ve acompañada de un afecto. Y a partir de ahí es como el sujeto puede poner un acto de querer en el que implicarse personalmente, vinculándose a sí mismo con aquel bien. Pero ¿qué es lo que queremos cuando amamos? ¿A qué nos dirigimos?

Quizá lo más sencillo sea acudir al modo como, en una gran tradición filosófica y teológica, se ha explicado. Aristóteles, y en ello lo sigue Sto. Tomás, da una sencilla pero profunda definición de lo que significa amar: «amar es querer para alguien un bien»<sup>2</sup>. Intentemos comprender su sentido: se trata de un único acto, querer, pero que se dirige a dos objetos: el amado y el bien para el amado. Dos objetos, pero unidos en un solo acto de la voluntad: querer, que es puesto por un sujeto con libertad, no movido por constricción alguna, aunque sí precedido de un amor.

El hecho que el amor tenga dos objetos, y que con el mismo acto de amor se alcancen ambos, implica que ha surgido en el hombre una tendencia doble que tiende de modo distinto, ya sea a la persona amada ya sea al bien que se desea para ella. Intentemos profundizar en el sentido y en la relación de este doble objeto: el amado y el bien.

## 2. EL FIN DEL ACTO DE AMOR: LA PERSONA

La tendencia que tiende a la persona amada se dirige hacia ella de un modo radical: esto es, tiende hacia ella descansando en ella misma. Se trata de la persona como fin último del acto de amor, ya que solo la persona puede ser amada *simpliciter et per se*. Esta tendencia a un bien amado por sí mismo es denominada «amor de amistad». Amor de amistad no es lo mismo que la amistad: la amistad implica una relación de reciprocidad. Aquí estamos hablando del «amor de amistad», esto es, de un amor que queda especificado por el genitivo «de amistad». Con ello se quiere explicar que es un amor singular, porque se dirige a una persona.

El modo como se quiere a la persona viene especificado por el papel de fin que ocupa. Es decir, se quiere a la otra persona no como «algo mío» que me perteneciera, sino «por sí misma», por lo que ella es y como ella es: esto es, una persona con un estatuto ontológico y una identidad precisa, por cuanto, como sujeto personal, es subsistente en sí misma, esto es, en su propio acto de libertad, gobernándose a sí misma conforme al ideal de vida que haya determinado. La aceptación de la originalidad e

identidad de la persona amada es decisiva en el amor, so pena de no llegar a amarla por sí misma, sino por las cualidades que a uno le interesan.

Este querer la persona por sí misma implica necesariamente que se elija la persona como fin del propio actuar: esto es, que la propia intencionalidad se determine en tal persona.

Pero ¿qué significa querer a la persona por sí misma? Decir «persona» equivale a decir también ser-en-camino-llamado-a-una-plenitud. Quererla quiere decir que se quiere a un ser dinámico, en tensión hacia una plenitud. Por ello, nuestro acto de querer entra dentro de esta dinamicidad y tensión de la persona y se suma a ella queriendo que alcance tal plenitud. Se quiere a la persona, se la quiere por lo que ella es, pero también, y sobre todo, en la plenitud a la que está llamada, porque esta plenitud es la verdad más profunda de la persona<sup>3</sup>. Por esta razón, querer a la persona por ella misma quiere decir querer su plenitud, querer su felicidad, que en el lenguaje técnico significa querer el «bien de la persona»: un bien, en singular, de la persona, en genitivo explicativo, por cuanto significa su dinamización última.

La plenitud de la persona, su finalización última, su bien máximo se halla siempre determinado en un ideal de vida buena que da un contorno preciso a la excelencia de una vida configurando una vocación personal. Querer la plenitud de la persona equivale a querer que logre su vocación personal.

Estamos en el elemento intersubjetivo del amor, por cuanto el acto de amor parte de una persona y se dirige a otra persona por ella misma y para que ella misma alcance su plenitud.

## 3. LA MEDIACIÓN DE LOS BIENES

Pero, para que la persona sea ella misma, alcance su plenitud, logre su vocación personal, precisa una serie de bienes gracias a los cuales podrá subsistir y lograr su vida. Se trata ahora de «bienes para la persona», en plural y con un complemento indirecto, la persona a la que hacen referencia: bienes como la posibilidad de gestionar económicamente una vida, tener un hogar, formar una familia, abrirse a una intimidad en la unión conyugal, expresar el aprecio por la otra persona en un gesto de ternura... Son bienes, diversos y muy variados, porque perfeccionan a la persona amada, le permiten alcanzar la plenitud que anhela, ser ella misma.

<sup>3</sup> Cf. V. SOLOVIEV, *Il significato dell'amore, o. c.*, III, 3: 76-77; *Id.*, *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Editions Slatkine, Genève 1997, 416.

Cf. A. WOHLMAN, «L'élaboration des éléments aristotéliens dans la doctrine thomiste de l'amour», en *Revue Thomiste*, 82 (1982) 247-269.

<sup>2</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4: 1380b35 y *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 4.

Por ello, querer determinados bienes para la persona es un elemento intrínsecamente ligado a «querer a la persona». Pero esta tendencia al bien querido para la persona amada se dirige hacia el bien no de un modo absoluto, sino en cuanto tal bien es un bien para la persona amada, por lo que no descansa últimamente en tal bien, sino en la persona para la que se quiere tal bien. Se aprecia así que el amor de los bienes es *relativo* a la persona amada: se trata de un amor del bien *secundum quid et in alio*: es decir, se quieren en la medida en que sean para ella un bien, y se quieren «en ella», esto es, como ella los ve y los quiere. Nos encontramos en la dimensión objetiva del amor, en cuanto se dirige a un bien en relación a una persona.

La relación entre la persona y los bienes que quiero para ella es establecida por la razón práctica: no se trata de una relación arbitraria, en primer lugar, porque el verdadero amor intersubjetivo se preocupa enormemente de la verdad del bien que quiere para el otro: solo lo quiere en la medida en que sea verdaderamente un bien para ella. Y en segundo lugar, porque la inteligencia, movida por el amor, es capaz de establecer la relación entre este bien y la persona en unas circunstancias concretas. En sí misma, la inteligencia está abierta a la realidad de esta relación y puede valorarla.

Esta tendencia a un bien amado para otro es denominada por los clásicos «amor de concupiscencia». Pero es preciso tener en cuenta que «concupiscencia» aquí no adquiere un sentido de desorden, sino, simplemente, de deseo —*cupio*— relativo a un bien concreto: en cuanto en el acto de amor se quiere un bien concreto y parcial dirigido a una persona, tal amor a un bien parcial se llama «amor de concupiscencia».

Querer a la persona por sí misma implica necesariamente querer aquellos bienes que le permiten subsistir en sí misma y alcanzar la plenitud. El camino del yo al otro pasa necesariamente por la mediación de los bienes concretos que promueven a la persona<sup>4</sup>. Sin la mediación de estos bienes, el amor a la persona se convierte en un sentimiento vacío, carente de potencia y de creatividad, enredando al hombre en la maraña afectiva. Es el drama del amor cortés, en sí mismo estéril.

Después de estas explicaciones podemos ahora entender lo que quiere decir la gran manifestación del amor: cuando una persona dice a otra «te amo», no quiere expresar solamente «siento algo por ti», «tú eres importante para mí». Si solo expresara eso, no sería un verdadero acto de libertad, no implicaría ninguna elección: estaría, simplemente, diciendo un hecho, lo que siente. Pero un hombre puede querer decir algo

más a una mujer cuando le dice «te amo», y viceversa, puede expresar algo más que un sentimiento. Para saber lo que quiere decir, es preciso preguntar qué bienes se quieren para la persona amada. Es en este momento en el que el amor puede verificarse y promover, verdaderamente, a la persona. Es en este momento en el que el amor se convierte en un principio de conducta, motor de una vida, desarrollando una genialidad y fortaleza desconocidas para sus mismos protagonistas.

#### 4. RECAPITULACIÓN SOBRE LA TEORÍA DEL AMOR

Es preciso recapitular. Son muchos los elementos sobre el amor que han sido expuestos y es posible perder el hilo. Sinteticemos los elementos esenciales.

1. La teoría del amor tiene dos dimensiones esenciales:

— La primera se refiere al amor como pasión, «amor» gramaticalmente como nombre. Con ella se indica que el amor es, fundamentalmente, una *unio affectus*, una presencia interior, que supone un enriquecimiento de la persona en cuanto parte de una cierta similitud original y alcanza una connaturalidad nueva con la persona que le ha inmutado.

— La segunda se refiere al amar como elección, «amar» gramaticalmente como verbo. Con ella se indica el acto de amar en cuanto *querer para alguien un bien*. Un único acto con un doble objeto, por lo que aparece así el carácter intersubjetivo y objetivo del amor esencialmente unido.

2. Pasión y elección, por lo tanto, están intrínsecamente interrelacionados, porque todo amor, antes de ser un amor electivo, es un amor afectivo.

3. Gracias a esta relación se puede explicar en qué modo la intencionalidad del acto de amor queda fijada en la persona amada. La determinación de la intencionalidad precisa el acontecimiento del amor, que se da de una forma receptiva, pero que implica que el sujeto la quiera, esto es, elija la persona amada como el término último de su tendencia, aceptando tal persona y su plenitud como fin de su vida. Por ello, todo amor requiere la «elección de la persona», que es un momento de la libertad y no se deriva de la simple pasión. Una vez determinado el fin último al que tiende, los bienes serán relativos a la persona elegida como fin.

<sup>4</sup> Cf. P. RICOEUR, *Soi même come un autre*, Seuil, Paris 1990, 211-226.



## Capítulo VIII

### LA CONSTRUCCIÓN DE LA ACCIÓN DE AMOR

La reflexión sobre el amor como elección nos permite entender que todo acto de amor implica una construcción, una composición, que realiza la persona gracias a su razón práctica. Si amar quiere decir elegir, actuar, es preciso comprender que nuestras acciones no son simples. Normalmente, nos percatamos de ello cuando encontramos la dificultad de expresar con una acción nuestro amor: no sabemos cómo, porque no encontramos los medios apropiados. Esta dificultad refleja la complejidad de la acción, también de la que realizamos casi espontáneamente.

Nuestras acciones no son, en modo alguno, un todo acabado que quedara en manos de la pura elección o decisión del hombre. Actuar moralmente no es «elegir» entre distintas opciones ya constituidas en razón de su capacidad de satisfacer las propias necesidades: un beso, una caricia, una llamada por teléfono, un paseo juntos... Esto ocurre solamente cuando uno va de compras: en tal caso, el producto está ya manufacturado, y, conforme a intereses previos, se valoran las ofertas que le hacen<sup>1</sup>. La acción entendida así, como una decisión sobre algo ya constituido, sería independiente de mi intencionalidad y su valor se encontraría en su capacidad de satisfacer mis expectativas o en su concordancia con determinadas reglas.

Ahora bien, las acciones no se eligen ni se deciden principalmente, sino que se construyen desde uno mismo, inventándolas. La acción «besar a una persona» no es algo que está ahí y que uno elige sin más en razón de sus necesidades o intencionalidades: ¡qué distintos tipos de besos hay! Besos de ternura en el matrimonio, besos de lascivia, besos de aprecio, besos de traición. Cuando uno «besa» no está eligiendo simplemente una acción física en razón de su utilidad o placer. Uno elige cosas,

<sup>1</sup> La imagen la pone I. MURDOCH, *The sovereignty of Good*, Routledge, London-New York 1989, 8.

pero construye acciones. La cosa existe con anterioridad a que yo la elija, la acción, no<sup>2</sup>. Pero ¿cómo se construye la acción?

### 1. LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA ACCIÓN: INTENCIÓN Y ELECCIÓN

La construcción de una acción parte siempre del fin personal al que se dirige toda acción: esto es, la persona amada, en cuanto que es ella el fin *simpliciter* de la acción, como anteriormente hemos visto. Esto es, ante la atracción que otra persona de sexo diferente genera en el sujeto, uno se mueve a sí mismo a alcanzar a la persona amada, para promoverla y entrar así en comunión con ella. La acción se dirige a la persona en sí misma, en cuanto que con la acción se entra en una comunión singular con la persona. Se dirige, por lo tanto, a un modo de comunión con la persona que se actualiza en la mediación de la acción. La acción besar a una persona se dirige a un modo de comunión singular con la persona amada, que se actualiza en la manifestación de la ternura y cercanía en el contacto de los labios.

Surgen así los dos elementos decisivos de toda acción: la intención de un fin y la elección de unos medios, que son, por ello, la primera etapa en orden a un fin. Se trata de dos elementos intrínsecos del obrar mutuamente relacionados entre sí: porque, pretendiendo promover a una persona y entrar en comunión con ella, uno percibe que tal intención solo puede llevarse a cabo a través de la elección de unos bienes que le permitan promover a la persona y entrar en comunión con ella, un beso, una caricia, una conversación.

### 2. BIEN ONTOLÓGICO Y BIEN PRÁCTICO: SU INTEGRACIÓN

La originalidad de estos bienes que se quieren para la persona estriba en que se trata de bienes «prácticos», esto es, de acciones: besar, conversar, unirse conyugalmente, comprar y vender. No son, por lo tanto, simples bienes ontológicos, como la sexualidad o la vida o el dinero; aunque es cierto que estos bienes ontológicos están incluidos en los bienes prácticos: no es posible la acción «unión conyugal» si no se da el bien ontológico de la sexualidad. Pero el bien de la unión conyugal no es, simplemente, la sexualidad, es un bien propiamente moral. Intentemos profundizar en esta distinción.

<sup>2</sup> Cf. G. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell Publisher, Oxford 1963, § 32, y S. PINCKARS, *Le renouveau de la morale*, Casterman, s.l., 1964, 114-143.

La reflexión sobre el amor como pasión nos mostró cómo hay determinados bienes que convienen a la persona en razón de su naturaleza o de las disposiciones en que se encuentra: el alimento, la cultura, la sexualidad, el dinero... son bienes que pueden inmutar al hombre, generando todo un dinamismo afectivo. Pero, cuando este dinamismo afectivo es asumido por la razón práctica, estos bienes ontológicos asumen una perspectiva práctica, posibilitando un modo concreto de actuación: alimentarse, enriquecerse con la experiencia de otros, la actividad sexual, poseer y gestionar la riqueza.

Amar quiere decir querer un bien para el amado. ¿De qué tipo de bien se trata? Porque no se quiere simplemente el alimento o la cultura o la sexualidad o el dinero para la otra persona, sino, principalmente, la actividad que es posible con esos bienes ontológicos. Se trata de una actividad que es vista como necesaria o conveniente para alcanzar una vida lograda, una vida feliz. Es así como estos bienes prácticos se configuran como verdaderos bienes para la persona, por cuanto se aprecia su relación con la persona misma y su bien último: la vida lograda en una comunión<sup>3</sup>. Por ello se trata de bienes inmanentes a una actividad, ya que transforman y perfeccionan al sujeto y no solamente la realidad exterior.

### 3. EL OBJETO MORAL DE LAS ACCIONES Y SU DEFINICIÓN

Nos interesa saber ahora cómo podemos establecer el contenido de estas acciones, esto es, su objeto moral que especifica y distingue una acción de otras. La acción moral queda determinada no por la materialidad de lo que se «ejecuta»: un determinado movimiento corporal (unir los labios en un beso, o rodear con el propio cuerpo en un abrazo, o el movimiento de la mano en una caricia) o el bien ontológico de que se trate, como pudiera ocurrir en el caso del objeto de un regalo (unas rosas, una invitación a comer). Indudablemente, la mayoría de nuestras acciones implican la ejecución de una serie de movimientos, perceptibles exteriormente. Pero esta ejecución no basta para definir la acción, para distinguir lo que está realizando el sujeto. Si así fuera, una acción especificada por la materialidad de dar un beso podría ser buena o mala en dependencia de una ulterior intención, siendo en sí misma indiferente. Lo mismo ocurriría con el hecho material de la unión sexual, que sería indiferente en sí, dependiendo de las intenciones ulteriores que tuviera la persona.

<sup>3</sup> Cf. L. MELINA, «Actuar por el bien de la comunión», en L. MELINA-J. J. PÉREZ-SOBA-J. NORIEGA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 379-401.

Ahora bien, ningún enamorado concibe así el acto de besar, ni de unirse sexualmente, como la simple ejecución instrumental de una acción. Nuestras acciones quedan especificadas no por lo que ejecutamos simplemente, sino por lo que buscamos *inmediatamente* cuando ejecutamos algo.

Para comprender lo que realiza una persona no basta preguntar: ¿qué hace?, situándonos en la perspectiva de un observador: pues de esta manera sería imposible distinguir un acto conyugal de una relación prematrimonial, ni el beso enamorado del beso lascivo o traidor, sino que es preciso preguntar: ¿para qué lo hace?, situándonos en la perspectiva del sujeto que actúa. Pero, atención, este «para qué» no hace referencia a fines ulteriores o principales, como quien da una limosna para agradar a Dios, o estudia para aprobar un examen. No bastan estos fines, porque hay muchas maneras de agradar a Dios, distintas entre sí, y muchas maneras de aprobar, distintas entre sí. Del mismo modo, no basta definir la acción «dar un beso» como quien pretendiera simplemente vivir en comunión, o satisfacerse sensualmente, o luchar por una causa política: hay muchas maneras de vivir la comunión, o de satisfacerse o de luchar por una causa. Estos fines así entendidos no especifican y distinguen nuestras acciones. Los fines últimos, por sí solos, no definen ni especifican lo que hacemos.

El «para qué» que define nuestras acciones y las especifica se refiere al fin próximo e inmediato de la acción deliberada<sup>4</sup>: manifestar mi aprecio en la cercanía e intimidad de un gesto, liberar la tensión afectiva y sensual usando a la persona, equivocar la persona pretendiendo que le estoy cercana. Este «para qué» indica el contenido intencional básico de nuestras acciones, que es el contenido de lo que elegimos voluntariamente. Cuando la voluntad se dirige a este fin próximo, este acto de la voluntad se llama elección.

La originalidad de esta elección estriba en que tal elección está animada por un fin más importante y, en el cual, el fin próximo halla su sentido. Si se elige manifestar el aprecio en una caricia es porque se pretende una comunión con la persona amada. Si se elige acoger en totalidad donándose en la unión sexual es porque se pretende una comunión con la persona amada. Este fin más importante, que pudiéramos llamar ahora fin principal o fin intermedio, es un fin pretendido por el sujeto, y por ello se da un acto de la voluntad propio, que se llama intención. El fin de la intención se muestra así como el alma de la elección.

<sup>4</sup> Cf. VS 78. Véase para su explicación M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2002, 41-53.97-112.

#### 4. LA UNIDAD INTENCIONAL DE LA ACCIÓN

Entre ambas dimensiones, intención-elección, existe una mutua interpenetrabilidad, de tal manera que es imposible entender una sin la otra, ya que los fines próximos que se eligen, se eligen para alcanzar el fin superior de la comunión y que es objeto de la intención. Con ello se aprecia cómo los fines próximos (objeto de la elección) son englobados siempre en fines superiores y principales (objeto de la intención).

Lo que constituye el sentido humano de nuestras acciones es precisamente la unidad intencional que existe entre todos los fines pretendidos según un orden concreto. Con el término «unidad intencional» se quiere expresar la proporción que se da entre los diversos niveles de la acción: su ejecución, elección e intención; de tal manera que entre los fines perseguidos en los diferentes niveles hay una relación estrecha, una verdadera unidad. Esta unidad y proporción es una unidad creada por la razón práctica y, por lo tanto, «ordenada» por ella<sup>5</sup>. Pero la ordena de una forma intrínseca, ya que el fin próximo no puede entenderse al margen del fin último, pues encuentra en él su sentido: nadie querría regalar unas flores, con lo que elige manifestar el aprecio y gratuidad, si con ello no pretendiera una comunión con la persona. De esta manera entendemos que la intención no se yuxtapone a la elección, sino que la ordena interiormente.

Un ejemplo sencillo nos puede ayudar a entender la unidad de la acción y su especificación: la acción «ofrecer una ayuda a un pobre para acrecentar la propia fama» no es, en modo alguno, un acto que pueda calificarse como una limosna, aunque el pobre recibiera, efectivamente, una ayuda por nuestra parte. Y no lo es porque no existe una unidad intencional entre «elegir ayudar una persona» y «querer acrecentar la propia fama». Se hace, por ello, preciso definir bien el contenido de nuestras acciones o, de lo contrario, se introducirá una ambigüedad radical que nos impediría comprender lo que realmente elegimos. De la misma manera, la acción «dar un beso a una persona para seducirla» no es en modo alguno un acto que pueda calificarse como un acto de amor, aunque la otra persona así pudiera pensarlo. Y no lo es, porque no existe una unidad intencional entre «mostrar el aprecio a una persona en la cercanía de un gesto corporal íntimo» y «pretender seducirla».

Esta unidad intencional adquiere su sentido último cuando se relaciona con una dimensión natural básica de todo el dinamismo intencional, como vimos en el análisis del deseo del capítulo 5: se trata del deseo natural de felicidad. De esta forma tenemos que, entre la ejecución, el fin

<sup>5</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 1: 21 22.



próximo que especifica la acción, el fin principal o intermedio, que concreta los modos de comunión con las personas, y el fin último, que es la vida lograda vivida en comunión con Dios, se da una unidad. El paso de uno a otro no es posible sino en la mediación de los distintos fines. Así, la comunión con Dios en acciones que hacen referencia a personas no es posible sino en la mediación de determinados modos de comunión humana que se actualizan en fines próximos concretos. Intentar que el amor a Dios, o el amor a una persona, pueda justificar sin más una acción implica no conocer la complejidad de la acción humana y la necesidad de un orden interno racional. Y es que las intenciones no se superponen a nuestras elecciones, sino que las animan y ordenan desde dentro.

### 5. LA BONDAD MORAL

Aparece así que existe una verdad de nuestras acciones que hace referencia a la ordenabilidad o no de nuestros fines próximos (que técnicamente son el contenido de las elecciones) a intenciones más profundas. Cuando existe esta unión intencional, entonces afirmamos que la acción es buena. Cuando no existe esta unión porque tal fin próximo es inordinable a un fin bueno, entonces la acción es mala.

La bondad y maldad morales hace referencia, por lo tanto, no a una mera adecuación con determinadas leyes biológicas o con normas morales, ni menos aún a la maximalización de las consecuencias positivas que pudieran derivarse de nuestro actuar entre las que se encuentra el placer que pudieran reportar o su utilidad social sino a la posibilidad de ordenar nuestras acciones a fines principales en sí mismos buenos, en modo tal que se actualicen dichos fines en la mediación de la elección.

La bondad moral de las acciones que hacen referencia a la relación hombre-mujer puede apreciarse en la unidad intencional que existe en sus diversos fines en modo que permita actualizar el ideal de la comunión con la persona y, así, vivir una vida lograda, plena y en comunión con Dios.

## Capítulo IX

### AMISTAD Y RECIPROCIDAD

Una vez comprendido cómo se construyen las acciones, y que en ellas se da una unidad entre sus cuatro momentos decisivos: su ejecución, elección, intención y deseo natural, es preciso que demos un paso adelante. Se trata ahora de ver cuál es el contexto que hace relevantes estos bienes para la persona que son las acciones concretas. Este contexto no es otro que el contexto de una relación singular entre personas, esto es, una amistad.

Hay muchos tipos de amistad. Dentro de la familia tenemos la amistad entre hermanos, entre padres e hijos, entre esposos. Hay amistades cuyo centro es un interés común: como las amistades en el ambiente laboral o las de los estudiantes. Mientras que otras amistades no tienen propiamente una utilidad, sino que el motivo de su unión es el placer que reporta: así tenemos las distintas peñas deportivas o los amigos que juegan a cartas cada semana. Indudablemente, de entre los distintos tipos de amistad, nos interesa aquella que pone en juego la relación hombre-mujer.

La dificultad que encuentra el concepto de amistad en la comprensión que de él se tiene hoy hace referencia a una relación entre personas que está basada en el sentimiento. Dos personas serían amigas en cuanto entre ellas se da un sentimiento de simpatía mutua. Es el sentimiento el que viene a fundar la relación entre ambos. Y de ahí la gran ambigüedad e inestabilidad de las amistades, especialmente, en el ámbito sexual.

Es cierto que el sentimiento es importante, sin embargo, no es lo decisivo en una relación de amistad, como bien puede mostrar la relación entre una madre y su hija, en la cual se aprecia, en muchos casos, la ausencia de un sentimiento de empatía mutua. Y sin embargo entre ellas se da una verdadera y profunda amistad. Además, si la vida sentimental pasa por diversas etapas y vaivenes, la amistad, por el contrario, permite superar y ordenar la fragmentación sentimental, ofreciendo un principio de unidad en medio de la dispersión afectiva.

¿Qué es la amistad? Más aún, ¿en qué se funda?



## 1. LA AMISTAD ENTRE EL HOMBRE Y LA MUJER

La amistad implica una relación entre personas. Entre el hombre y la mujer pueden surgir muchos tipos de amistad: compañeros de estudios, colegas de trabajo, camaradas en actividades de ocio, condiscípulos del Señor, novios, consortes de un matrimonio...

Se trata de diferentes tipos de amistad que queda especificada por los bienes que se comparten y por el modo como se aman. No es lo mismo ser compañeros que ser novios, ni ser camaradas que ser consortes. No se trata, simplemente, de una cuestión de «intensidad» del amor, sino de «diferencia» del tipo de amor, ya que estamos llamados a vivir la intensidad de toda amistad en plenitud, pero según el tipo de amistad que es. Confundir los tipos de amor implicaría una verdadera ofensa: esto es, un marido que amase a una colega con el amor con que ama a su esposa, o una mujer que amase a sus hijos con el amor con que ama a su marido. Tanto el marido como la esposa perciben que algo va mal, no simplemente porque realizan algo que pudiera ser reprochado por su cónyuge, sino porque no están amando bien, aunque no hagan nada que aparentemente pudiera ser reprochado.

Nos interesa, por lo tanto, comprender qué es lo que especifica un tipo de amistad con respecto a otros, comprender la originalidad del amor entre el hombre y la mujer cuando se establece un tipo de amistad que pone en juego la conyugalidad. Para ello es preciso apreciar los elementos que comporta y ver cómo se componen e influyen entre sí.

a) *Un amor benevolente*

Si, en el encuentro entre el hombre y la mujer, el sentimiento ha permitido reconocer al otro como alguien valioso, y que con sus valores sexuales o humanos ofrecía una complementariedad al sujeto, la amistad pide, además, la vinculación de la voluntad. No se trata ahora, simplemente, de sentir a la otra persona, de complacerse en ella, sino de quererla. Este acto de la voluntad, por el que se quiere a la persona con una voluntad buena, y se quiere para la persona determinados bienes, es un momento intrínseco de la amistad, y sin él no hay tal.

Pero ¿dónde se radica este acto de querer bien a la persona?

b) *Intimidad*

Cuando se aprecia dónde se radica el querer bien a las personas, nos encontramos respuestas muy diversas. La distinción más radical

entre ellas se sitúa, precisamente, en el apreciar si ese acto de querer es un acto que se radica en el propio interior de la persona o en otras causas extrínsecas. Un hombre puede querer a una mujer, y viceversa, por simple compasión. Y por simple compasión ante su situación familiar o de salud, amarla, acogerla, incluso casarse con ella con el fin de que no sea una desgraciada, y viceversa. En tal caso nos encontraríamos con que el amor benevolente a esta persona está centrado en buscar promoverla por lo que ella es, pero sin que con ella uno se haya identificado. Una mujer que, ante un hombre que ha vivido un fracaso laboral y familiar, acogiera a este hombre por el solo motivo de ayudarle y evitar que se hunda más, lo amaría, ciertamente, con un amor benevolente. Pero, si solo lo amara con este amor benevolente, no viviría una amistad con él.

El amor de benevolencia propio de la amistad, y especialmente entre un hombre y una mujer, se radica no en algo extrínseco, sino en su propio interior. Más aún, en una complacencia interiormente radicada en el sujeto, esto es, en su intimidad. ¿En qué sentido?

Ya sabemos algunas de las notas que definen la intimidad (cap. 3.d): la autoconciencia de la propia subjetividad, el autodominio en el salir de sí mismo, la vinculación con lo que ama y la presencia interior de la persona amada en el amante. Ahora podemos entender con más profundidad lo que significa la última nota: la presencia en el interior. Se trata de una presencia que es la misma unión afectiva, como el amado está presente en el amante. Una presencia que, sin embargo, no solamente es sentida, sino que también transforma al sujeto.

Indudablemente, la relación de amor supone una transformación de la persona que lo asemeja a la otra persona en aquellas cualidades significativas por las que le ha impactado: especialmente, en los valores humanos y en el valor que es la persona misma, ya que permite una unión interior original. El amor implica siempre una transformación: es otro el que nos transforma con su modo de ser, con su personalidad.

Nos interesa ahora fijarnos en esta transformación. Cuando, en la unión afectiva que vive uno, se hace presente la otra persona, no solamente con las cualidades que posee, sino también por lo que uno es, y cuando esta unión se da en una reciprocidad, surge una transformación original de los amantes, en virtud de la cual, el amigo llega a ser un *alter ipse*<sup>1</sup>, un «otro sí mismo». La expresión hace referencia a ambos, el amante y el amado indistintamente, por lo que quiere expresar cómo la transformación del amor hace posible que uno se identifique con el otro,

<sup>1</sup> *Ética a Nicómaco*, IX, 9: 1170b6. El texto es comentado por S. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1.

y viceversa<sup>2</sup>. Se inaugura de este modo una relación de amistad que tiene en el interior de ambos su propio centro y fuente.

Este hecho se refleja en un dato sintomático: el que ama, se mira a sí mismo en el amado y mira al amado como otro sí, llegando a compartir sus mismos fines, que toma como propios, su misma determinación existencial del fin último y sentido de la vida, hasta considerar los bienes del otro como propios<sup>3</sup>. Esta armonía o quasi identificación de las personas, que es fruto de una mutua presencia, de una unión interior recíproca, hace posible una intimidad singular, en virtud de la cual, uno desea al otro estos bienes no como algo extrínseco a sí mismo, por cuanto reflexionando abstractamente concluyera que le conviene tal caricia, o salir a dar un paseo, o... sino que desea y quiere estos bienes para la persona amada desde un deseo radicado en su interior<sup>4</sup>.

c) *El fundamento de la amistad: la comunicación del bien de la conyugalidad*

La amistad precisa, entonces, la benevolencia, la intimidad, pero también la comunicación de un bien. Dos personas podrán ser amigas cuando entre ellas surja algo en común, cuando ambos participen de un bien común a los dos y en el que cada uno de ellos alcanza su propio bien. Este bien común hace referencia a un modo de vida que solo él es capaz de integrar los diversos bienes de los individuos, haciendo que estos bienes individuales se conviertan en verdaderos bienes humanos. No se trata, por lo tanto, de «cosas» a compartir, a modo de bienes ontológicos, sino de acciones, proyectos, en los que participar.

Este bien, en la relación hombre-mujer, es el bien de la conyugalidad, que implica en ambos un modo de amarse participando la propia intimidad: esto es, un modo de presencia interior entre ambos que pone en juego la complementariedad de sus personas y abre un espacio mutuo de interacción recíproca capaz de comunicarse a otras personas, generándolas. Este bien común entre ambos es en sí su plenitud, porque conlleva una vida lograda.

El fruto de esta mutua presencia interior de los amigos y de la comunicación en el bien es un don singular: la concordia, la unión de corazones. Los amigos quieren lo mismo, se alegran y se entristecen por las

mismas cosas. Esta concordia se refiere, principalmente, a lo que es el destino de la vida y su determinación en un modo concreto de existir<sup>5</sup>. Es ella la que hace posible que, en su actuar recíproco, sus intenciones coincidan, queriendo lo mismo. Pero será en el mutuo convivir como irán también alcanzando la concordia respecto a la elección de acciones concretas donde esas intenciones se actualizan. De esta forma, querrán las mismas acciones y las querrán por los mismos motivos.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que la amistad que se basa en la conyugalidad, aun implicando un campo verdaderamente profundo en la persona, sin embargo no conlleva en modo alguno una identificación a modo de fusión de los amigos. Fundirse en el amado, llegar a desaparecer en él para convertirse en él, es un contrasentido, ya que la amistad precisa y se basa siempre en una diferencia y en una alteridad de la persona amada, por cuanto ella sea capaz de gobernarse a sí misma, al ser distinta, independiente, con una identidad precisa y una vocación personal, aunque coincidente con la propia: la libertad es algo que pertenece al sujeto y no puede perderse.

Y porque el amor no funde, sino que une en la diferencia, abre un espacio a la justicia: esto es, a considerar el bien de la otra persona en cuanto «suyo» y no solamente en cuanto «mío», ya que se trata de un bien «para ella» con un claro sentido intencional.

La amistad, por lo tanto, implica dos dimensiones intrínsecas con un influjo decisivo en la actuación: por un lado, la mutua unión, gracias a la cual es posible una transformación mutua y una concordia singular que permite identificar cuál es el bien que está en juego y verlo como relevante. Por otro lado, la alteridad y distinción, necesaria en toda amistad, que abre un espacio a la justicia, por lo que nos permite dirigir el bien descubierto hacia la otra persona.

Desde estos dos aspectos, la unión y la alteridad, podemos dar un paso aún para comprender el modo como la persona construye sus acciones. Las acciones son siempre un bien, y, como tal bien, algo concreto que conviene con el sujeto, con sus dinamismos, perfeccionándole: conviene un beso, conviene un paseo, conviene una conversación... En la conveniencia que uno experimenta para sí de determinadas acciones, por la identificación que se ha dado con la otra persona, entiende que también para el otro son convenientes, son un bien, y por ello le desea estas acciones, las quiere para ella: «las cosas amables, que son amables hacia la persona amada, proceden de las cosas que son amables al hombre hacia sí mismo, pues entonces el hombre así se relaciona con el otro como hacia sí mismo»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cf. *S.Th.*, II-II, q. 29, a. 3, ad 2.

<sup>6</sup> *S.Th.*, I-II, q. 99, a. 1, ad 3.

<sup>2</sup> Véase M. C. NUSSBAUM, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1986, 354-372.

<sup>3</sup> M. NEDONCELLE, *La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier, Paris 1957, [13]: cf. además *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1-2.

<sup>4</sup> Véase la magnífica explicación que de ello hace *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 2.



El contexto que nos permite entender lo que es un bien para la persona amada es, pues, el contexto de una amistad. No se trata de deducir qué le conviene a la persona en razón de su naturaleza o qué le podría ayudar sin más o qué sería oportuno para alcanzar el fin. Las acciones de los enamorados no nacen de una racionalidad calculante, sino de su propia interioridad: están profundamente radicadas en su deseo interior y, por ello, tienen una huella personal precisa. Sin esta unión transformativa que ha supuesto la amistad es muy difícil entender qué es un bien para la persona amada y transmitírselo de una forma personal y significativa.

#### d) La reciprocidad

Las características analizadas de la amistad: la benevolencia, la intimidad y la comunicación en el bien, requieren todavía una nueva dimensión y es que se den en reciprocidad. Solo cuando la benevolencia es recíproca, y la persona a la que quiero bien me quiere bien a su vez; solo cuando la intimidad que se ha abierto en mí se ha abierto también en la otra persona, ofreciendo un espacio común; solo cuando el bien en el que participo y se me comunica es participado y se comunica a la otra persona, solo entonces es posible la amistad. El otro deja de ser, simplemente, alguien que aprueba y acoge para pasar a ser verdadero coprotagonista de una vida común.

Para que esta reciprocidad sea, efectivamente, un componente de la amistad es preciso que sea conocida por sus protagonistas. Esto es, no basta que ambos se quieran bien, es preciso que sepan que se quieren bien. No basta que la presencia interior sea recíproca, es preciso que uno perciba que se da también tal presencia en el otro. No basta participar de un bien común, es preciso saberse participando de un bien común.

La reciprocidad a la que se refiere la amistad adquiere su sentido pleno en la actuación: es en ella donde se aprecia la reciprocidad al *querer* ambos, respectivamente, para la otra persona los mismos bienes. Se trata de un actuar común entre dos personas, que implica una composición de elementos nuevos y que van a pasar a integrarse en el propio actuar. Veamos cómo.

Con nuestras acciones nos dirigimos a la persona amada, que es libre en sí misma, por lo que, dirigiéndonos a ella, nos dirigimos también a su libertad, para que re-accione, a su vez, acogiendo nuestra acción. Si hablamos con la persona, pretendemos que nos escuche, si le damos un abrazo, pretendemos que lo acoja y se involucre en él, abrazando también ella. En nuestra acción, cuando la construimos, indudablemente

que pretendemos en ella el que sea acogida por la otra persona, genere una respuesta. Cuando quiero un bien para la persona, ese bien pasa, en primer lugar, por que el otro acoja mi acción.

Podemos así entender que la acción del hombre no es nunca solo «su» acción, ya que siempre implica una «co-acción», esto es, una mutua co-implicación de acciones. Es un error limitar la consideración de la intencionalidad de la acción «al fin previsto y predeterminado, porque, al imaginarse que se quiere este fin solo por él mismo, lo que nosotros buscamos, a menudo sin saberlo, es, en realidad, algo diferente de él, es su efecto, su don, su incorporación a nuestro querer»<sup>7</sup>. La otra persona no es un mero receptor de actividades, sino parte intrínseca de una comunicación, que aporta de su propia genialidad<sup>8</sup>.

Se nos descubre así una intencionalidad oculta en nuestras acciones, ya que la voluntad se propone, necesariamente, en toda intención de un fin también una comunidad de acción<sup>9</sup>. Esta comunidad de acción no es una calle de sentido único, ya que su valor es inseparable del compartir mutuo.

Con esta reflexión se puede afrontar una de las grandes dificultades que han oscurecido la originalidad del amor conyugal, creando verdaderas dificultades a las personas. Me estoy refiriendo a la pretensión de un amor desinteresado, de un amor puro. Tal pretensión buscaría un amor tan centrado y volcado en la otra persona, que todo interés propio sería visto como una mancha. Así, el ideal del amor sería buscar el bien del amado hasta el punto de no interesarse en la reciprocidad, de no buscarla siquiera, ya que ello supondría contaminar el amor con el propio egoísmo, buscándose a sí mismo, en último término. Amar hasta el punto de llegar a no esperar nada a cambio: he ahí la pureza del amor.

Sin embargo, es preciso afirmar que un amor desinteresado implica una minusvaloración de lo que supone la amistad en cuanto identificación de las personas y un desconocimiento de lo que es la dinámica amorosa, que incluye en sí una intención de unión precisa<sup>10</sup>. Pretender el bien de la persona amada, necesariamente, implica pretender el propio bien, ya que el bien que se pretende es el bien de una comunidad de acción en la que uno mismo está involucrado. Quien ama está, verdaderamente, interesado en esta comunidad de acción. El desinterés del amor confunde dos palabras importantes pero difíciles de aquilatar: desinterés con gratuidad. Porque todo amor es siempre enormemente interesado, y

<sup>7</sup> M. BLONDEL, *La acción* (1983). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996, 256.

<sup>8</sup> Cf. M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, o. c., 343-345.

<sup>9</sup> Cf. M. BLONDEL, o. c., 260.

<sup>10</sup> Cf. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998, 163-188.

especialmente el amor entre el hombre y la mujer: entraña un deseo de despertar interés por uno mismo en el otro. Suprimir el deseo de interesar a la otra persona sería suprimir la posibilidad del amor conyugal. Ahora bien, desinterés no es lo mismo que gratuidad. Quien da algo gratuitamente lo da no sin esperar que el otro lo reciba, ya que lo da para que lo reciba, sino que lo da primero, antes de recibir algo de la otra persona. He ahí la grandeza del amor: llegar a amar primero, antes de que la otra persona nos haya dado algo.

En la co-acción, ambos, amante y amado, se comunican un bien, en una reciprocidad de intenciones que colma de gozo. Pero ¿se comunican solo cosas? ¿Qué es lo que últimamente se comunican? ¿Qué es lo que se transmiten?

#### e) El don de sí

Indudablemente, aparece a primera vista que lo que con la acción se transmite es el beneficio recibido que media la relación de ambos, haciendo posible que la intencionalidad de las dos personas implicadas coincida en ese bien que se comparte. Un beneficio recibido puede ser el placer que produce una acción, la posibilidad de formar una familia, la ayuda mutua en el sacar adelante las diversas tareas de la vida... Se trataría entonces de comunicar y compartir placer, procreación, ayudas...

Es cierto que el hombre y la mujer se comunican y comparten muchos beneficios: bienes placenteros y bienes útiles. Pero no solo, porque toda acción, al implicar al sujeto que la realiza y estar finalizada en una persona, conlleva un tipo de relación personal que tiene su origen en la experiencia previa de la que brota la intencionalidad personal: esto es, la presencia interior de la otra persona en el propio sujeto agente, al modo como el amado está presente en el amante<sup>11</sup>. Lo que se comparte y el otro está llamado a participar, a su vez, es, principalmente, este modo de presencia interior: esto es, se comunica el propio amor a la otra persona en la medida en que el bien que se le ofrece es capaz de encarnarlo: una conversación, un trabajo común, la entrega del propio cuerpo... Y se le comunica libremente, porque la persona quiere, implicándose en esa acción.

El amor es, por ello, el primer don y el alma de la acción.

Comunicar el amor en el promover un bien para la otra persona se debe ver también a la luz de la dimensión fundamental de la libertad que anteriormente hemos estudiado. Toda acción nace de la libertad y ex-

<sup>11</sup> Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, «Presencia, encuentro y comunión», en L. MELINA-J. NORIEGA-J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 345-377.

presa, en cierto modo, la interioridad del sujeto: es un auténtico acto de la persona. Por ello, en toda acción se da una cierta dimensión de donación, ya que la donación del amor entre el hombre y la mujer conlleva una cierta gratuidad. La mayor o menor medida de donación de la persona en su acción dependerá de la vinculación que se establece entre el bien que se comparte y la unión afectiva. En el campo de la relación hombre-mujer hay acciones que, indudablemente, vinculan a la persona más que a otras, precisamente por el ámbito de intimidad que tocan. Pero lo que es esencial en este momento es comprender que todas las acciones que realizan, sean aquellas que les llenan más o aquellas en las que no encuentran una inmediata e íntima reciprocidad, son acciones en las que sus protagonistas dan mucho más del mero bien en juego: se dan a sí mismos en la medida en que lo consiente el bien.

Y en el darse a sí mismo en el bien, la otra persona es llamada a acogerlo en la mediación del bien en una reciprocidad de donación. El bien que se comunica será siempre un signo, y una mediación, del amor que se quiere donar. En la medida en que este bien sea más expresivo de la persona, el don de sí será más pleno, hasta llegar a la identidad entre el bien que se da y la persona que lo da, como ocurre en el don de la vida en el martirio, supremo acto de amor, y como ocurre en cierta manera en el don de la corporeidad en el matrimonio.

Pero la plenitud de la acción no es todavía el don de sí que realiza el sujeto. Porque el don de sí está dirigido a una reciprocidad de donación. Se aprecia de este modo el drama que encierra el amor humano, la paradoja que implica. Se ofrece a una persona para generar la reciprocidad, pero no puede causarla por sí mismo, ni pretende siquiera forzarla: ella será siempre fruto de la libertad de la otra persona. Donándose espera la reciprocidad del otro como un verdadero don. Surge así una distancia entre el don que se realiza y la reciprocidad que se genera. Una distancia que, en tantas ocasiones, supone un verdadero sufrimiento para los amantes, ya que la plenitud que se buscaba se pone en entredicho. La plenitud de la acción es, precisamente, la reciprocidad del don de sí.

#### f) La ternura

Podemos ahora entender cómo estas acciones en las que hay un don de sí de la persona manifiestan una sobreabundancia de amor, la cual podríamos llamar ternura<sup>12</sup>. ¿Cómo comprender esta realidad tan impor-

<sup>12</sup> Cf. D. VON HILDEBRAND, *Purity. The Mystery of Christian Sexuality*. Franciscan University Press, Ohio 1997.



tante en el amor conyugal? No basta un análisis que se detuviera en la vivencia que las personas tuvieran de ella, ya que de esta forma no sería posible valorar la verdad que implica, como ocurre en tantas relaciones en las que la ternura es vista, simplemente, desde uno de sus elementos, la empatía. Solo cuando se intenta profundizar en su realidad es cuando aparece su fundamento. Procedamos por pasos.

La ternura requiere un contexto. Se trata, fundamentalmente, del contexto propiciado por la intimidad, que, como sabemos, se refiere a una singular presencia del amante en el amado, recíproca, que une en un mismo destino. Es así como uno puede reconocer en la otra persona al amado que lleva en su interior, a aquel que le ha abierto un horizonte nuevo, a aquel que tanto le ha enriquecido, a aquel que es tan apreciado, no solo por sus valores, sino por ser quien es y como es. La ternura precisa, por lo tanto, el reconocimiento de la originalidad de la persona, de su unicidad e irrepitibilidad.

Pero esta presencia mutua interior genera una empatía singular entre sus protagonistas. No solo se reconoce al otro como al amado, sino que se experimenta al amado desde la propia interioridad, haciendo nuestros sus propios estados interiores, sus propias motivaciones. De esta forma se establece un vínculo mutuo entre amado y amante que es visto como sumamente grato.

Esta presencia y este vínculo mutuo generan el deseo de comunicar el propio aprecio, la propia cercanía que uno vive ya en su interior, manifestando la proximidad. Lo que se quiere comunicar en la ternura es una presencia: la propia presencia en cuanto se hace compañía del otro.

Y se comunica a través de gestos, que adquieren así un valor significativo. Con los gestos de ternura a través del tacto o a través de las miradas o a través de las palabras, los amantes se transmiten algo más grande que el gesto mismo. El valor significativo de estos gestos tiene una relación intrínseca con lo que quiere significar en virtud de la exclusividad de lo significado: se transmite la exclusividad de una presencia, de una compañía. Y ello se hace a través de la exclusividad de los gestos: solo a tal persona amada expresamos la exclusividad del amor a través de la exclusividad de tal gesto. Se trata de un gesto que es exclusivo para ella.

De esta forma es posible entender cómo a través de actos que transmiten un gozo sensual, que satisfacen un deseo sensual y afectivo, lo cual es un bien para la persona, es posible transmitir algo más que un placer. En él se está transmitiendo la exclusividad de un aprecio, de una presencia, de una benevolencia, de una reciprocidad. Y se transmite todo ello porque el deseo sensual es integrado en un amor personal, que reconoce la unicidad e irrepitibilidad de la persona amada.

Es aquí donde adquiere toda su fuerza el valor de la ternura. En ella se da un verdadero reconocimiento de la persona. Y es por ello por lo que los gestos de ternura son tan importantes en la vida amorosa. No se trata de un simple sentimiento evanescente, por el cual, uno se siente querido, sino de una realidad en la vida de los enamorados, constituida, principalmente, por lo que de sí mismos dan en las acciones, transparentando sus intenciones. La ternura expresa la belleza del don de sí de las personas.

## 2. LA FICCIÓN DE LA INTIMIDAD: LA HOMOSEXUALIDAD

Una vez analizado lo que es el amor interpersonal entre el hombre y la mujer con los diversos elementos que implica, es preciso que nos detengamos un momento en una desviación o degradación del mismo: el amor homosexual<sup>13</sup>.

### a) La cuestión en juego

Se trata de un problema complejo que, afectando a la persona, toca diversos ámbitos de la vida: psicológico, sociológico, médico, político, moral. Ante la confusión en la que nos encontramos, es siempre preciso distinguir claramente lo que es el problema de fondo de la homosexualidad de la cuestión planteada por el movimiento gay, ya que este último implica la novedad de una reivindicación social y política con una fuerte presión social, uno de cuyos fundamentos se encuentra en la «teoría del género».

La teoría del género distingue entre lo que es el sexo biológico o identidad sexual anatómica y lo que es el sexo psicosocial o identidad sexual psicosocial. La primera vendría determinada por la constitución cromosómica y orgánica, con un fundamento biológico indiscutible, que, sin embargo, no afecta al problema en cuestión, por lo que se convierte en algo irrelevante. La cuestión se centra en la identidad psicosocial, con la que el individuo se sitúa a sí mismo en la sociedad asumiendo determinados papeles. Esta identidad viene determinada por la sociedad, la cultura en la que uno viva y sea educado, y también por la propia elección<sup>14</sup>. En este ámbito, las diferencias entre varón y mujer

<sup>13</sup> Véase el número monográfico sobre el tema en *Antropotes* (2004).

<sup>14</sup> Cf. T. ANATRELLA, «Le conflit des modèles sexuels contemporains. À propos du concept de "gender"», en *Revue d'éthique et de théologie morale*, 215 (2000) 29-74.

son incidentales, meras construcciones culturales: no se nace ni hombre ni mujer, sino que te hacen hombre o mujer o lo que sea. Y ello es así porque la identidad sexual psicosocial no es una realidad dada desde el principio. Es cada persona la que debe construir su propia identidad sexual psicosocial sin ser coartada en ello por determinados prejuicios sociales o morales.

Este planteamiento pone en evidencia un hecho decisivo: la asunción de la identidad personal no es un hecho sin más, en continuidad con la biología, por lo que la orientación sexual es también el resultado de una historia, y no de un hecho que se impone desde el nacimiento. Lo mismo que un niño debe aceptar a sus padres, así como aceptar el color de su piel o determinadas capacidades o límites, asimismo debe constituir su identidad sexual psicosocial, aspecto que, normalmente, se da sin mayor problema, pero que en determinadas circunstancias puede suponer una dificultad y un conflicto serio. Ahora bien, evidenciando este hecho, sin embargo, este planteamiento esconde el problema de fondo, que se sitúa propiamente en la relación entre la identidad anatómico-corporal y la identidad personal-relacional, o lo que es lo mismo, la cuestión del fundamento de la identidad personal-relacional y el papel del cuerpo en ella. Si el «yo» no puede entenderse sin el «tú», es preciso ver en qué se funda tal relación. De esta forma, por ejemplo, para que una persona pueda reconocerse como hijo e instaure una relación de filiación, es preciso que se apoye sobre el hecho de la generación, o, en su caso, de la adopción por parte de otro. El modo como tal fundamento es asumido por la persona y cimienta una relación constituye la identidad relacional. Si un niño, verdadero amigo de su compañero de clase, pretendiera tener una relación con el padre de su amigo como de hijo suyo, tal relación carecería de fundamento alguno: se trataría de una ficción, y por muy simpático que fuera este adulto para él, no sería su padre, y aunque el niño se comportara como su hijo, no sería su hijo: falta un fundamento, no basta sentirse hijo de uno para ser su hijo.

Por otro lado, y en orden a evitar confusiones con respecto al fundamento de la dignidad de la persona, es también preciso distinguir la persona de la inclinación sexual que tenga y de las acciones que realice. La dignidad de la persona hace referencia al hecho ontológico de que solo la persona subsiste en sí misma y es capaz de gobernarse a sí misma: aquí se encuentra la raíz de la absoluta y original dignidad de cada persona. El hecho de que tenga una u otra inclinación sexual no pone en duda su dignidad en cuanto persona, merecedora de todo respeto por ser persona. Existe hoy una confusión sobre este punto, pues, del respeto que se refiere a la persona como tal se pretende invocar el respeto y aceptación social de la inclinación sexual y de la actividad homosexual por el hecho

de que pertenecen a la persona. Ahora bien, el respeto que merece la inclinación sexual no se basa en que sea «de una persona», sino en que sea una inclinación «buena», esto es, ordenada, por cuanto conduzca a una vida buena, como hemos visto. Hay determinadas inclinaciones de las personas que no nos merecen ninguna aprobación, como aparece bien claro en el caso de la cleptomanía o la piromanía. Nadie en su sano juicio pensaría que la reivindicación de un cleptómano a robar merece el respeto y el apoyo de la sociedad. Aducir que, por no reconocer esta reivindicación y el pretendido derecho a la igualdad en cuanto cleptómano, uno sería cleptofóbico es, sencillamente, ridículo. En la homosexualidad, la cuestión no es si uno es homofóbico o no, sino si la inclinación es buena o no.

Dada la gran variedad de matices y de perspectivas bajo la que se puede estudiar la homosexualidad, nos interesa, sobre todo, la perspectiva moral, esto es, la perspectiva que, en el caso que nos ocupa, pone en relación la inclinación sexual y las acciones que se realizan con la plenitud a la que está llamado el hombre: esto es, la plenitud de comunión personal. Solo desde la visión de un sentido global de la vida es posible adquirir un juicio adecuado sobre la inclinación homosexual.

¿Qué es, precisamente, la homosexualidad? En el caso de la homosexualidad nos encontramos ante una persona que tiene una inclinación sexual y afectiva a una persona del mismo sexo, dirigiéndola a una comunión corporal por la interacción mutua y libre de los órganos genitales. Tal inclinación se presenta en forma diversa en la homosexualidad masculina, más centrada en la satisfacción, que en la homosexualidad femenina, más centrada en la búsqueda emotiva y de seguridad.

En las personas que viven esta inclinación se presenta con más o menos nitidez la siguiente cuestión: «¿he de ser sincero con los sentimientos que experimento?». Con este enfoque, la cuestión hace referencia a una «sinceridad» de sentimientos que obvia la cuestión de su verdad, incapacitando a las personas a comprenderla. Y es este, sin embargo, el problema de fondo.

#### *b) Identidad sexual relacional e intimidad*

El tema que es preciso valorar es, precisamente, la unión afectiva que está en el origen de la inclinación: no se trata ahora de aclarar su génesis, esto es, cómo se ha llegado a ella, sino lo que implica en sí tal unión afectiva, esto es, la presencia en el interior de una persona del mismo sexo que inclina a una comunión sexual de dos idénticos.

El concepto clave aquí es el concepto de intimidad. No en vano sobre él hacen fuerza sus sostenedores<sup>15</sup>. Anteriormente se ha analizado como el espacio que se genera en la interioridad de las personas al descubrir la presencia de otro que mueve a acogerle y a promover su propio bien. La intimidad requiere la aceptación de la subjetividad personal en todo lo que ella implica: esto es, la aceptación de la persona en su totalidad ofreciendo un espacio en el que pueda ser ella misma: implica, por lo tanto, la acogida de la persona también en su identidad sexual que hace referencia a una diferencia, la cual posibilita una comunión nueva con un sentido preciso.

En el caso de la homosexualidad se da la aceptación de la persona, cierto, ya que se la acepta en cuanto otra, capaz de libertad. Pero esta alteridad no afecta al cuerpo y su diferencia, que es visto no tanto como expresión de la persona, sino como ocasión de una satisfacción sensual y afectiva.

La intimidad que se crea entre dos personas que aceptan una relación homosexual, al no incluir la diferencia sexual como constitutivo de la identidad de la persona y posibilidad de comunión, implica una ficción<sup>16</sup>. Abre un espacio al otro, pero en una complementariedad ficticia, porque no se apoya en la diferencia corporal, sino en la complacencia afectiva que se encuentra: es aquí donde se encuentra el fundamento de una relación homosexual. Es así como la alteridad queda reducida, dejando de radicarse en la diferencia corporal.

Por otro lado hemos hablado en otros capítulos de cómo la sexualidad tiene una dimensión simbólica intrínseca, que hace referencia al sentido que se descubre en ella y la plenitud que implica. La persona humana, a diferencia de otros animales, no vive la sexualidad como una mera satisfacción del instinto, sino que entiende en ella un sentido más o menos racional, configurando un símbolo que lo signifique. Con ello se quiere expresar que va más allá del sentido entrevisto, porque escapa a una racionalización completa. ¿Qué valor simbólico tiene el mutuo interaccionar sexual para un homosexual? ¿Qué factores integra? De él, sin duda, están ausentes la diferencia sexual y la posibilidad de la fecundidad, de comunicar su amor. Prevalece, por lo tanto, un juego sexual que permite una experiencia de la propia sexualidad cerrada en sí misma.

<sup>15</sup> Es la argumentación de M. C. NESSBAUM, «Is Homosexual Conduct Wrong? A Philosophical Exchange», en A. SOBLE, *The Philosophy of Sex. Contemporary Readings*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham-Boston 2002, 100-102. Originalmente, en *The New Republic*, 15 november 1993, 12-13.

<sup>16</sup> Cf. L. MELINA, «Criteri morali per la valutazione dell'omosessualità», en AA.VV., *Antropologia cristiana e omosessualità*, Quaderni de L'Osservatore Romano. Città del Vaticano 2003, 103-110.

No es fácil evitar el narcisismo que implica toda experiencia homosexual precisamente porque evita confrontarse con la diferencia en cuanto constitutivo de la relación, sin aceptar la propia identidad sexual y la identidad sexual de la otra persona. No es baladí la identidad sexual del cuerpo y la configuración de la inclinación sexual, precisamente porque la corporeidad es una dimensión constitutiva del ser personal. No se trata aquí de una anomalía cromosómica u orgánica, sino de un desorden en la inclinación de una persona que, teniendo una identidad sexual precisa, sin embargo, psicológicamente tiende a la unión con personas del mismo sexo cuando el cuerpo no es complementario, forzando la complementariedad. Pero, entonces, el cuerpo pierde su significado esencial y se convierte en un instrumento a usar<sup>17</sup>.

Tal inclinación, por lo tanto, no permite a la persona ordenarse hacia su propia plenitud en una comunión que acepte la persona en su plena alteridad y diferencia. El hecho de que se dé no indica, desde luego, que la persona esté en pecado: sino simplemente que tiene una inclinación que no le ordena a una verdadera comunión con los demás<sup>18</sup>, análogamente a otras inclinaciones como la cleptomanía o la piromanía.

### c) Valoración de las acciones

Es preciso comprender la valoración moral de la acción libre que realiza una persona homosexual cuando sigue su inclinación: en su fantasía directamente cultivada, o en una masturbación con ilusiones homosexuales, o en un acto genital con otra persona del mismo sexo. Nos encontramos aquí ahora ante un *practicum*, esto es, ante una acción construida libremente por el hombre en base a una motivación, y no ante un *factum*, como podía ser en el caso de la inclinación.

Toda la actividad práctica está gobernada por la razón práctica que, desde el conocimiento del fin, ordena la actividad a alcanzarlo. Si el sujeto, apoyándose en la inclinación homosexual y en el fin que le indica de una comunión ficticia que no acoge la alteridad de la diferencia sexual ni se funda en ella para la relación, actúa secundándola, con su acción no podrá alcanzar la verdadera comunión con la persona. Es cierto que puede darse un auténtico deseo de comunión, y una sinceridad grande en los sentimientos. Ni los sentimientos, en sí mismos, ni el contexto de amor podrán hacer que una acción, que en sí misma es desordenada,

<sup>17</sup> Cf. K. FLANNERY, «Homosexuality and Types of Dualism: A Platonic-Aristotelian Approach», en *Gregorianum*, 81 (2000) 353-372.

<sup>18</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, 7 y 10.



puede ordenarse a un fin bueno, esto es, actualizarlo. Existe una verdad de nuestros sentimientos, como existe una verdad del amor que no depende de nuestra libertad.

La dificultad mayor es que la relación homosexual impide el verdadero don de sí mismos, porque impide la acogida del otro en su propia y plena identidad. Actuando así no podrá alcanzar nunca una vida lograda.

La cuestión de la responsabilidad de las acciones no es la misma que la cuestión del objeto moral de nuestras acciones. La pregunta por el objeto moral hace referencia a qué es lo que estoy haciendo y cuál es su unidad intencional. La pregunta por la responsabilidad hace referencia al modo como la libertad se implica en lo que se realiza, si con pleno conocimiento y deliberado consentimiento o la responsabilidad en la inclinación que se posee porque ha sido aceptada. Puede que uno no sea responsable de la inclinación que padece, o que, aun siendo responsable, rechace aquello que la dio origen. Pero somos responsables de lo que realizamos. Si quizá no se eligió la inclinación homosexual, sí que se puede elegir el modo de vivirla. Es así como se entiende que las personas homosexuales estén llamadas también, como toda persona, a vivir la castidad propia de su estado en referencia a la verdad de las relaciones que lo constituyen y no solo en relación al sentimiento.

Por otro lado, la misma perspectiva bíblica nos ayuda a comprender la trascendencia de la conducta homosexual, precisamente porque implica una negación del proyecto creador de Dios que pasa por la creación del cuerpo sexuado. Sobre esta negación no es posible acoger su acción salvífica en el Reino (*Rm* 1, 18-32; *I Co* 6, 9; *I Tm* 1, 10).

En el trabajo educativo y pastoral es preciso evitar transmitir una doble concepción errada de la responsabilidad: por un lado, el pensar que la persona homosexual no puede controlar sus deseos; por otro, pensar que tiene total libertad para gobernar sus fantasías y sentimientos<sup>19</sup>. La acogida que de estas personas realice la comunidad cristiana, ofreciéndoles un espacio de verdadera amistad en la que el respeto por su dignidad personal sea claro, será decisivo para que puedan entender el camino que deben recorrer, uniéndose al sacrificio de la cruz las dificultades de su propia condición<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> J. F. HARVEY, *The Truth about Homosexuality. The Cry of the Faithful*, Ignatius Press, San Francisco 1996.

<sup>20</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Homosexualitatis problema*, 7. Ver también *Id.*, *Persona humana*, 8 y *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2357-2359.

## CONCLUSIÓN

¿Por qué «aprender a amar»? ¿No es, quizá, algo connatural al hombre?

Amar no es una actividad simple. Implica una composición, una construcción. La construcción del amor. Hablar de «construcción» trae a la mente una intuición, un proyecto, un proceso, materiales diversos... Construir es una actividad compleja, no se da de un golpe. Amar es similar a construir. Es una actividad compleja, no se ama de un golpe, con el solo sentir o el solo querer, sino que, en el camino de la vida, se va aprendiendo a amar, a construir acciones de amor en las que poder realizar y actualizar la intuición que la misma experiencia de amor ha posibilitado.

Pero amar, siendo una actividad compleja, sin embargo implica un acto sintético: esto es, parte siempre de una intuición, que le es dada a uno. Al modo como el poeta o el pintor componen su obra desde la intuición de la belleza, así también el amante compone sus acciones desde una intuición: el amor a la persona, que ha recibido como un don en la experiencia del amor. Un don que le ha enriquecido, que le ha transformado. Un don que es una presencia, una unión afectiva. La construcción parte siempre de este amor recibido. Porque todo amor electivo es antes un amor afectivo.

Construir partiendo de una intuición, usando materiales diversos. Poniendo en armonía elementos que de otro modo no se reconocerían. La armonía fundamental que el acto de amor establece puede apreciarse en dos aspectos de la experiencia de amor: por un lado, la relación que establece entre la dimensión intersubjetiva, esto es, el amor a la persona, y la dimensión objetiva, esto es, el amor al bien para la persona. La armonía de ambas dimensiones constituye el acto de amor. No todo en el amor es subjetivo. Podemos entender lo que significa decir o que una persona nos diga: «te amo». No se trata de reflejar simplemente un sentimiento, sino un camino de construcción, la construcción de una comunión mediante la realización de acciones que son un bien para la persona.

Y, por otro lado, la construcción del amor implica establecer una armonía o unidad entre la dimensión intencional que se dirige al fin y la di-



mencción electiva que se dirige hacia aquello que es para el fin. He aquí la intención del actuar. Entre ambas dimensiones se da una correlación establecida por la razón práctica, gracias a la cual, es posible alcanzar el fin en una gran variedad de mediaciones.

Ahora bien, se trata de una construcción recíproca. Un co-actuar mutuo, en el que el elemento intencional que se dirige al fin y el elemento de elección de aquello que es para el fin son vistos por ambos co-autores en una mutua concordia.

Aprender a amar tiene como primer paso caer en la cuenta de que construir una comunión de personas es un acto complejo, pero que parte de un principio sintético para ambos protagonistas: su amor. Este deja de ser un mero sentimiento que recluye a las personas en su propia vivencia emotiva para pasar a ser un elemento dinámico que permite construir una vida. El drama de la interpretación romántica ha sido superado, pero sin perder su intuición. El amor no es solo un sentimiento, sino un motor de acciones, gracias al cual, las personas pueden salir de sí mismas y construir una vida.

Surgen, entonces, nuevos problemas, ya que las acciones que construye el amor son siempre acciones concretas, particulares, contingentes, circunstanciadas, aparentemente nimias e insignificantes. ¿Con qué criterios se pueden construir acciones tan particulares? ¿Basta la simple inteligencia?