

El realismo ético y la renovación del amor. Reflexiones en torno al matrimonio y la familia

M^a JESÚS CARRAVILLA PARRA

Universidad Católica de Ávila

RESUMEN: Reflexión en torno a la relación de amor como basamento fundamental del matrimonio y la familia. Perspectiva del nuevo realismo frente a emotivismo e individualismo actuales. Redescubrimiento del amor desde la experiencia humana más elemental y cotidiana; la exigencia de relación entre verdad, libertad y amor: la verdad del amor, la libertad indirecta, la comunión por la presencia. Educación en el amor y la virtud, función primordial de la familia.

PALABRAS CLAVE: Realismo moral, verdad, libertad, amor, virtud, familia

ABSTRACT: A reflection on love relationship as the main foundations of marriage and family. Perspective of the new realism versus present emotivism and individualism. Re-discovery of love from the most basic and daily human experience; the necessary relationship between truth, liberty and love: the truth of love, indirect freedom, the communion for presence. Education in love and virtue, an essential function of the family.

KEYWORDS: Ethical realism, truth, freedom, love, virtues, family

1. INTRODUCCIÓN

Sabemos que el basamento fundamental del matrimonio y la familia es el amor. Pero quizá debemos reflexionar en el significado de esta afirmación que nos parece obvia y, sin embargo, no es la vivencia más común en

muchos matrimonios y familias actuales que sufren tantos fracasos y rupturas. En cualquier caso, precisamente la referencia al amor nos permitirá enjuiciar esas situaciones como contrapunto al buen ser del matrimonio y la familia; nos permitirá ahondar en la situación actual y en las exigencias que la misma relación amorosa conlleva. Se hace necesario redescubrir la conexión entre verdad, libertad y amor, bases antropológicas y éticas del matrimonio y la familia, así como las notas que caracterizan la relación amorosa en la vida matrimonial y familiar.

Veremos, en primer lugar, las formas defectuosas de entender el amor emanadas de actitudes éticas erróneas, para adentrarnos después en las notas que caracterizan el amor en el matrimonio y la familia. Haremos estas reflexiones desde el análisis de esa relación interna entre verdad, libertad y amor. Concluiremos en la necesidad de una educación del afecto y la virtud como modos de educar en el amor.

2. EL NUEVO REALISMO MORAL. LA VERDAD Y LA LIBERTAD DEL AMOR

Desde la perspectiva de las direcciones éticas más generales de nuestro tiempo, podemos preguntarnos: ¿vivimos en una sociedad post-moralista, del post-deber? Ciertamente, la ética del deber, en el contexto del formalismo moral kantiano, ha sido revisada; pero sigue vigente su aportación genuina de la centralidad del deber como tal y sus bases universales y racionales.

¿Es el utilitarismo, en la forma de consumismo y bienestar el referente social de nuestro primer mundo? Ese utilitarismo craso, también parece recibir su crítica; pero no pueden decaer la utilización racional de los medios y el bienestar colectivo, es decir, el bien social y la virtud que propugnaran Mill y Bentham

¿Es el consenso de intereses –el consensualismo- el único referente de normativa y legalidad? Precisamente, el descubrimiento del partidismo que los consensos encerraban ha permitido distinguir entre lo que es meramente interés relativo y lo que es referente de legalidad y responsabilidad; los imperativos de la crisis económica han ayudado a este discernimiento. Pero no

cabe duda que el diálogo consensuado constituya uno de los procedimientos más extendidos en el ejercicio de la responsabilidad política en un estado de derecho.

¿Es el hiper-individualismo en su actual *self-interest* y *self-service* el único referente de la acción? Ciertamente, ese individualismo narcisista está cobrando su crítica; al mismo tiempo, parece que la sensibilidad, la responsabilidad hacia lo social y ambiental se han hecho relevantes; si bien, el “cuidado de sí” es la forma básica de responsabilidad que no puede obviarse.

Y en la esfera de la sexualidad, ¿el emotivismo y hedonismo, el pansexualismo con la moda del género como trasunto, son la última palabra? Es evidente que se está dando, se ha dado ya, una revisión crítica que sitúa las actitudes en su lugar de normalidad o excepcionalidad. Y ello sin menospreciar la importancia de la esfera emotiva así como la vertiente erótica del amor.

El subjetivismo que caracteriza estas formas éticas o estos aspectos éticos deficientes, se ha asentado en un factor común a todos ellos: la pretendida *autonomía* de cada uno de ellos. Así, el deber -incluida la responsabilidad-, la utilidad, el consenso, el sentimiento, el placer... se han erigido en autónomos respecto de los demás referentes del pensamiento y la acción y, por tanto también, respecto de los demás hombres y las demás realidades destinatarias de la acción. Todos estos “motivos” de la acción humana no pueden anularse; han constituido las grandes direcciones éticas y han dado su buen fruto; pero se han hecho caducos cuando han terminado por referirse a sí mismos, cuando se han hecho “autónomos” respecto de los demás referentes de la acción y relación humana.

De ese modo, libertad y verdad quedan escindidas. Así es como se han configurado los distintos “-ismos” éticos; empezando por el formalismo, que ha supuesto el enarbolamiento de la propia autonomía, concibiendo la libertad exenta de todo otro referente de la acción. Pero también el utilitarismo, con la autonomía de la utilidad tecnológica, -configurándose el “objetocentrismo”, que diría Delibes-. Igualmente podemos decir del consensualismo, erigiendo la opinión de un determinado grupo –a veces grupo de presión, directa o indirectamente- como único rector de la norma social, de la ley y el derecho. De igual modo podemos hablar de la autonomía del sentimiento en

el emotivismo moral; como si el agrado o desagrado -postulados como únicos referentes de moralidad- no fueran susceptibles de juicio ético. Por referirnos a las direcciones éticas más generales.

Estas variedades de subjetivismo moral derivan en la forma común de *relativismo ético*; que, paradójicamente, se convierte en actitud dictatorial. Efectivamente así es en el momento en que, al margen de los otros aspectos de la moralidad, han de postular el propio sector “autónomo” como único referente de la acción. Así es como se termina invocando “el deber por el deber” o “la utilidad por la utilidad” o “el agrado por el agrado” o “el consenso de los que consensuan”. Son las fórmulas en que derivan estos motivos morales escindidos de otros referentes de la acción. Este es el resultado cuando la voluntad, la libertad, el deseo o el sentimiento están disociados de toda referencia a la verdad, a la realidad¹.

Se requiere una revisión ética. Esto no significa volver a postular imperativos categóricos en la “religión del deber secular”, que —como critican los postmodernos— caracterizó los enarbolados titulares de la Ilustración.

La ética que se exige en la actualidad partirá de un humilde realismo: se tienen que recomponer el hombre, las relaciones amorosas, las relaciones sociales, las aplicaciones técnicas. Hemos vivido ebrios de sexolatría y de molicnie consumista. Ni satisface ni basta. Y parece que despertamos de la resaca. Quizá la crisis económica ha ayudado a despertar. Se renuevan los anhelos de una vida sencilla, austera, auténtica, sin parafernalias, ni formalismos ni postizos.

Parece que hay un resurgir de los valores éticos, de los referentes fundamentales de la moralidad, que hoy vuelven a ser relevantes; precisamente restablecidos en un marco de realismo moral y superando el subjetivismo que ha caracterizado las últimas décadas.

La ética emergente es, pues, una ética realista, que tiene como centro la persona en relación, la interpersonalidad, la condición social humana. Una ética que asume el bien, el deber, la felicidad y la virtud -y la prudencia, como eje de las demás virtudes- como referentes fundamentales de la acción humana; pero no serán tales si no se asumen en una perspectiva de valora-

¹ Cf. J. RATZINGER, “Verdad y libertad”. Rev. *Humanitas*, 2005. n° 14.

ción objetiva. Ésta sólo puede darse en relación a la persona, a su dignidad, a su más alta realización en la relación amorosa interpersonal.

Términos de respeto y no de dominio; esta es la nueva perspectiva que se reclama. Pero no sólo en las relaciones humanas, sino también en lo que toca al medio ambiente -evitando la explotación impune-, a los usos de los medios tecnológicos, a las modalidades de comunicación social..., a todos aquellos terrenos de aplicación tecnológica. Como consecuencia, se reivindican también los términos de respeto en relación a los pueblos del tercer mundo.

Así, vuelve a hablarse de las éticas de la responsabilidad y de la prudencia y, junto a ellas, de la ética de los valores. Y en todas ellas están vigentes esos parámetros de la acción que podemos resumir en la obligación moral, el valor de la propia acción, el fin o resultado de la misma, la orientación general hacia el bien, la divinidad como referente último de moralidad, la felicidad como aspiración fundamental del hombre². El común objetivo de las nuevas éticas es superar el subjetivismo moral que ha caracterizado buena parte de las éticas modernas y postmodernas. El discernimiento moral se ha dado, como no puede ser menos, a partir de los fundamentos de moralidad de siempre con una nueva significación para la situación actual.

3. EL DISCERNIMIENTO Y DISPOSICIÓN MORAL. CATEGORÍAS DE VALOR. CENTROS DE LA PERSONA

¿Cómo se da, en nuestro vivir cotidiano, el discernimiento moral? Dos puntos de referencia en las nuevas éticas: uno, el realismo en el conocimiento moral, la actitud objetivista en la consideración de los valores³; el otro, un cambio metodológico, tomando como punto de partida la experiencia. Efectivamente, en el aspecto metodológico, el nuevo realismo parte del método reductivo, presentado por el personalismo ético⁴: el punto de partida es la

² Cf. J. SEIFERT, *Qué es y qué motiva la acción moral*. Univ. Francisco de Vitoria, Madrid, 1997.

³ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética*. Encuentro, Madrid, 1983.

⁴ Cf. K. WOJTYLA, *Persona y acción*. BAC, Madrid, 1983. También: *Mi visión del hombre*. Palabra, Madrid, 2006.

experiencia moral y, ante todo, la experiencia amorosa⁵. La relación con los demás nos permite el discernimiento moral; nos ilustra sobre el amor o el egoísmo, se decantan las actitudes, las capacidades humanas; se discierne la verdad de nuestros actos. También encontramos diferentes niveles de discernimiento, muy ligados a las actitudes morales que se hayan cosechado y a las circunstancias que rodeen nuestras decisiones y acciones.

El juicio moral se hará en “relación a” las circunstancias internas o externas que lo motiven; pero no quiere decir que sea “relativo a” esas circunstancias, es decir, referido exclusivamente a ellas. Si nos reducimos meramente a las circunstancias internas, al sentimiento o interés de algún tipo, esa remisión a la pura subjetividad emotiva o interesada significaría caer en el relativismo. Pero, por el contrario, hacemos el discernimiento de ese interés como interés y de ese emotivismo como tal; como lo hacemos de los actos injustos como injustos, los justos como justos y los errores y rectificaciones como tales; en ello se implica la razón que, fuera del propio interés o sentimiento, objetiva el acto y sus componentes y lo juzga. Así es como podemos decir que el juicio sobre nuestros actos es adecuado, es objetivo, no es relativista.

Efectivamente, si nos detenemos en la experiencia moral y el juicio que conlleva observamos que en nuestra vida práctica, en base a tales juicios hacemos una serie de distinciones. Primero sobre el objeto de nuestros actos, la valoración que requiere. Esa valoración supone la distinción de diferentes categorías de valor o categorías de importancia, como diría Hildebrand⁶. Hacemos, de hecho, una clara distinción entre lo que tiene valor en sí (como la persona), el bien objetivo para la persona (como la salud), y lo solo subjetivamente satisfactorio (como las preferencias según gustos). Desde esta distinción hacemos otra: si el acto moral correspondiente asume realmente esa distinción o la tergiversa. Es claro que no puede prevalecer el gusto sobre el valor en sí o los bienes objetivos. Distinguimos también, al mismo tiempo, la situación de la conciencia subjetiva, lo recto o torcido de la intención –la referencia al deber- y el trasfondo del propio yo de donde emana.

⁵ Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*. Plaza & Janés, Barcelona, 1996. También: L. MELINA, J.J. PÉREZ-SOBA, J. NORIEGA, *Una luz para el obrar*. Palabra, Madrid, 2006.

⁶ Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Ética*. Encuentro, Madrid, 1983. C. III “Aspectos esenciales de la esfera de los valores”

Hildebrand señala al respecto los “centros de la persona” que originan esas acciones y además se afianzan por ellas; desarrollándose, así, las diferentes actitudes o disposiciones morales. Esos centros son tres y de dos signos distintos. Por un lado, encontramos los dos centros de signo negativo: uno el orgullo y otro la concupiscencia, distintos según nos refiramos a acciones o actitudes como la ira o la soberbia, más ligadas al ego irascible; o bien a la pereza o la incontinencia, más ligadas a la dependencia del cuerpo. Por otro lado, encontramos el centro positivo o centro amoroso, del que emanan las intenciones nobles y los actos buenos. Esos centros son a su vez fruto de nuestras acciones; por tanto, se cumple aquí una de las características de la condición moral humana, la paradoja de la libertad humana: somos, al mismo tiempo, padres e hijos de nuestras obras.

Así pues, en el discernimiento moral distinguimos, por un lado, los diferentes motivos morales que rodean nuestros actos: la intención, la acción misma, las consecuencias de la acción, la orientación general de la voluntad, la adhesión o no a Dios -o a la divinidad, según sea el contexto religioso- como último referente moral, la felicidad como aspiración primordial -y su motivación primaria y egocéntrica o secundaria, derivada del bien que se procura al otro-. Por otro lado, también distinguimos la actitud o disposición moral que va configurando en nosotros el carácter moral, a partir del ejercicio de las virtudes o de los vicios.

Puede ocurrir que la pasión y el vicio se afiancen de tal manera que impidan incluso la mínima lucidez, entonces también la libertad queda capturada por la fuerza de la pasión; estaríamos en lo que Hildebrand llama “ceguera moral”. Pero incluso esta situación es discernible como tal, como fruto del embotamiento de la conciencia capturada por la pasión. Bien es verdad que se precisa tiempo, un cierto salir de ese estado; pero, al cabo, la conciencia moral se hace lúcida, se llega al discernimiento del propio embotamiento. Es la constatación de nuestra condición moral, que siempre ha de referirse a la situación de nuestra conciencia frente al bien y al mal morales. (Otra cosa es que se tenga fuerza para poder salir de esa situación).

En definitiva, tanto acciones como actitudes quedan referidas a la realización de valores o de disvalores morales: actos buenos o malos, actitudes virtuosas o viciosas. De modo que el discernimiento moral supone la mutua

referencia entre verdad y libertad; entre valor y bien, por un lado, acción y virtud, por otro.

El discernimiento moral, el bien y el mal de nuestras acciones, su valor o disvalor moral, el ejercicio adecuado o inadecuado de la libertad, se decanta fundamentalmente en las relaciones interpersonales. En ellas, en esa confrontación de un yo y un tú, se dilucida la verdad de nuestros actos: si están dirigidos por el bien y hacia el bien o por el mal y hacia el mal, y los diferentes centros que los originan –y que a su vez se afianzan–; y entonces, si el otro es el rival –el infierno para mí, que diría Sartre– o es una llamada a la auto-donación; por tanto, si es motivo de “coacción” para “mi” libertad –que tiene como única referencia el yo–, o es término, fin y sentido de la misma: “*libertad-para*” la entrega amorosa; que llegará a ser “*libertad-con*”, en la propia realización amorosa.

Así resulta que el otro, su presencia, mi relación con él, necesariamente me cuestiona; apela a lo más íntimo de mi persona: mis centros espirituales se activan, según la disposición moral que haya en mí. Se activa mi orgullo, mi concupiscencia, o bien mi disposición a la entrega amorosa. El hombre no puede prescindir de su condición moral y ésta, necesariamente, se traduce en determinada “disposición moral”, hacia el bien o hacia el mal; hacia el amor o hacia el egoísmo; o hacia uno u otro en diferente grado. Evidentemente, esas disposiciones denotan los hábitos adquiridos: las virtudes o los vicios.

3.1. *Verdad y libertad*

De lo visto se deduce que la libertad que no va referida a la verdad, al valor, al bien como bien y a evitar el mal como mal, no se realiza como tal. Ciertamente, debemos distinguir la “condición” de libertad del hombre y la realización de la misma. No es que se anule la condición de libertad, pues sigue la posibilidad de elección, pero sí queda reducida la realización de la misma si ésta es cada vez más acaparada por el mal, por el vicio. Ello lleva consigo que se oscurece el bien y el valor, se oscurece la verdad.

Se han dado diferentes formas de escisión entre verdad y libertad a lo largo de la historia de la ética; en cualquier caso, se trata de una libertad remiti-

da a sí misma, encerrada en la propia subjetividad, de signo egoísta y, por ello, escindida de toda verdad, de toda objetividad; de todo bien y valor. Esas formas de subjetivismo moral han ido surgiendo al mismo tiempo que el subjetivismo en el orden del conocimiento; y en relación al ámbito socio-cultural del momento histórico en que se situaban.

Remitiéndonos al subjetivismo moderno, encontramos un primer exponente en el emotivismo. Bien y mal al quedar referidos al mundo del sentimiento, al agrado o desagrado que nos deparan, no tienen que ver con la verdad o con la falsedad del acto y del resultado del mismo. Hume, primer autor en reivindicar esta dirección ética, prescribió la primera escisión entre el orden del ser y el orden del deber –falacia naturalista, como denominará posteriormente Moore-. Parecía obvio que el deber se remitiera exclusivamente al orden interno del sentimiento y al margen del “juicio” asertórico en torno a lo que es o no es.

Sin embargo, la experiencia moral delata otro orden de cosas. Juzgamos de hecho los propios sentimientos como buenos o malos, a veces coincidiendo y otras contraviniendo el agrado o desagrado, y ello sólo es posible en la valoración de lo bueno o malo -incluido el sentimiento- como adecuación o no del sentir y el obrar en relación a la realidad objetiva a que se refieran, al valor o disvalor moral que realicen, al bien o mal que conferimos al otro por nuestro acto –y no sólo a la ofensa o al sentimiento de ofensa-. Por ello, también podemos distinguir, por ejemplo, sentimientos de agrado que juzgamos como malos porque tergiversan la verdad del objeto al que se refieren, son inadecuados y engendran disvalor moral. Así ocurre por ejemplo con la envidia y el alegrarse con el mal ajeno: se denigra a la persona objeto de envidia. Todo mal moral lleva consigo una determinada falsificación de la realidad. El ser y el deber no pueden escindirse, tampoco el conocimiento y la acción; como no pueden separarse verdad y libertad. Pero tampoco pueden separarse, y es aún más obvio, en la relación interpersonal amorosa, propiamente emotiva. Ahí es donde debe decantarse la verdad o falsificación del amor.

Escisión similar ocurre en el formalismo moral, aunque en otra dirección de pensamiento. El subjetivismo aquí aparece bajo la fórmula de la propia autonomía moral, ley de libertad, ley de moralidad, presente a la conciencia como deber. Ciertamente sin conciencia de deber ni hay libertad ni hay mo-

ralidad –de igual modo que sin moralidad y libertad no hay conciencia del deber-. El deber, la intención, la cualidad moral de la misma, es exponente primordial de la moralidad humana. Pero no el único exponente, ni se remite exclusivamente a sí mismo. “El deber por el deber” es el error del formalismo moral. Efectivamente, esta remisión del deber a sí mismo y de toda moralidad al exclusivo respeto al deber, de nuevo supone un referenciarse la libertad a sí misma; quedar encerrada en sí y escindida de todo otro referente de realidad, pero también de moralidad. El deber, como la libertad, es siempre “de” y “para” y “con” –esto último, sobre todo, en la relación amorosa conyugal, paternal o de amistad- y no puede escindirse de estos sentidos y significación. De modo que libertad y verdad se exigen. Y esto en las dos direcciones señaladas más arriba: el propio significado del “ser” libre del hombre y de la realización de la libertad en la acción moral.

Efectivamente, primero, el hombre “es” libre en cuanto a su ser mismo pero con un significado: como posibilitador de intenciones, respuestas y acciones, no es una libertad en el vacío o meramente formal y remitida exclusivamente a sí misma o a la intención que precede a la acción. Segundo, en cuanto a la realización moral, la libertad no puede disociarse del significado de tal realización, que no se agota en la referencia al deber, sino que va referida también al significado del propio acto y a las consecuencias del mismo; de los que decimos es responsable. Por ello, se le imputan al sujeto, precisamente en tanto realiza tal “acto libre” —y no sólo en función de la intención—. Tercero, no puede obviarse la referencia al otro en los actos amorosos; no solo hay un objeto del acto, sino un sujeto depositario de mi actuación.

La libertad, pues, emana del sujeto y se orienta a una realización concreta, en una comunicación interpersonal. Es *libertad-de* y *libertad-para* y *libertad-con*. En definitiva, la condición de libertad y la realización de la libertad están referenciadas a un objeto de deseo, intención, acción, realización, que posee un significado; y un significado moral *sensu stricto*, ni físico, ni lógico, ni metafísico; aunque estos significados acompañen la significación moral. En la relación interpersonal, amorosa, el significado se amplía y se sublima. Sin este amplio significado no existe la libertad y, por tanto, tampoco existen la responsabilidad ni el amor.

De igual modo podemos hablar de cierta escisión entre verdad y libertad en el utilitarismo. En este caso, la libertad queda remitida al objeto de la acción con una fijación en la consecución “útil” del acto correspondiente. No cabe duda que, en su momento, el utilitarismo se presentó como una forma de superación del formalismo ético, del idealismo. De nuevo se acudió a la felicidad, al bien, a la virtud como “realizaciones” morales, computables además socialmente; la fórmula del hedonismo “social”, sería respuesta al formalismo alemán. Unido, además, a las fases de liberalismo económico en que se situó, es comprensible que se aliara al capitalismo incipiente, y también cayera en los excesos correspondientes. Hoy, las sociedades del bienestar y del consumo son el exponente más logrado del utilitarismo; muy asociado, por otro lado, no sólo al hedonismo sino también al emotivismo. El error más sobresaliente del utilitarismo en nuestro momento actual es la tentación del absolutismo de la técnica, o de otro modo, la autonomía tecnológica. El terrible axioma utilitarista afirmará que “lo que se puede técnicamente, se debe éticamente”...

También se dio otra forma de sobrevaloración de la libertad remitida a sí misma de un modo más radical. Es lo que ocurrió en el existencialismo. Se trata de una libertad que, pretendidamente, se sostiene, se remite y se realiza a sí misma; y esto de forma ineludible, pues es la “condición” humana. Este sostener la acción libre sobre la nada, se convertirá en el modo de ser “auténtico”; —con la misma raíz de la *autonomía* y la *autorreferencia*—. La vida, así, se hace problemática, angustiada; el pesimismo pesa terriblemente sobre el hombre, éste es el sino del existencialismo.

La consideración de una existencia “desnuda” de todo sentido, es lo que subyace a esa vertiente de la libertad, sin otro significado que ella misma; así se absolutiza y radicaliza la libertad. Al final de esa radicalización, la libertad propugnada por el existencialismo, remitida exclusivamente a sí misma, desconectada de toda referencia a la verdad, resulta una condena, y los otros un infierno, rivales y opositores al despliegue de mis querencias, que tienen como única referencia el yo del que parten. La propia existencia se construye en el propio ejercicio de la libertad, y eso sin ningún otro sentido o valor. Así, en el existencialismo paradójicamente se absolutiza la libertad; el sujeto se cree dueño exclusivo de todos los parámetros de la acción; por tanto, su-

mamente responsable de todo lo que hace o deja de hacer, sin nada más como referente de su acción que la pura acción.

Propiamente, una libertad así concebida, queda absorbida en la propia tendencia, anulada en sí misma, pues no hay término de la acción ni sentido de la misma. Es una libertad sin referencia a la realidad -a lo otro y los otros-, a la responsabilidad que de ella emana. Responsabilidad tiene su raíz en el prefijo *res-*, “cosa”, sobre la que se actúa desde la lectura del significado y la llamada o motivación que tal cosa supone. No hay una libertad exenta de estas referencias, pues sería exclusivamente autorreferencial, egocéntrica, sin término alguno de la acción. Esto es una caricatura de la libertad. Lógicamente, el resultado de una tal actitud, contradictoria del propio ser del hombre y del significado mismo de la libertad, no puede menos que terminar en la angustia y en la desesperación, que fueron el patrimonio del existencialismo. El existencialismo fue una forma muy sutil de subjetivismo, de visión pesimista del hombre y la vida humana.

Por el contrario, la libertad ha de referirse a la verdad; de esta relación emana la responsabilidad: se ha de responder a algo o alguien con significado concreto y en un marco de sentido de la vida, donde tienen su razón de ser las acciones y las relaciones humanas.

Emotivismo, formalismo, utilitarismo, existencialismo... Pero quizá en la actualidad se ha dado una interrelación entre esas formas éticas que podríamos sintetizar en ese individualismo del que hemos hablado más atrás. Efectivamente, se aúnan en él una suerte de emotivismo no exento de hedonismo, de utilitarismo y de formalismo –en el sentido de privilegiar la autonomía del sujeto-, al mismo tiempo que una radicalización de la libertad.

En la actualidad, la forma ideológica en que se muestran estas actitudes éticas, estas concepciones de la libertad, es la ideología de género. Efectivamente, se justifican las actitudes que acompañan esta forma ideológica reivindicando el propio sentimiento, la propia autonomía de la libertad, el utilitarismo y el pragmatismo, y la más sutil versión del individualismo; y ello al margen de toda valoración objetiva de la persona o de la moralidad. El egocentrismo es la resultante, muy comúnmente manifestado en las formas y actitudes de narcisismo, desconfianza y pansexualismo (Crf. J. M. Munilla, 2012)

La ética social, la justificación normativa que acompaña a estas actitudes se presenta bajo la forma del “consensualismo”. Acerca de esta ética ofrece Ratzinger una aguda reflexión: “La pregunta que surge es: ¿el consenso de quiénes? La respuesta común es “el consenso de quienes son capaces de elaborar argumentos racionales”. Como es imposible desconocer la arrogancia elitista de semejante dictadura intelectual, se dice entonces que las personas capaces de elaborar argumentos racionales también deberían comprometerse en la “defensa” de quienes no tienen esa capacidad. Toda esta línea de pensamiento difícilmente puede inspirar confianza. Es evidente para todos la fragilidad de los consensos y la facilidad con que en cierto clima intelectual los grupos partidistas pueden afirmar que son los únicos representantes equitativos del progreso y la responsabilidad”⁷. Al final los términos de poder nuevamente se imponen sobre los términos de respeto.

La remisión de la libertad a la mera subjetividad –considerada en sus diversas formas- o la suma de las subjetividades, emana de la ruptura entre libertad y verdad, entre responsabilidad y verdad.

Pero ¿se puede hablar de verdad? y ¿se puede hablar de moralidad? Éste es el punto neurálgico en que debemos aterrizar. La persona, su naturaleza esencial, su dignidad ontológica, el valor moral de las acciones, el amor, la interpersonalidad, etc., son realidades y valoraciones objetivas, asertos fundamentales a los que nos referimos tácitamente en nuestros juicios, en nuestras actitudes y responsabilidades. Precisamente esa verdad es el referente fundamental de nuestros juicios morales.

Efectivamente, en nuestras actuaciones y relaciones interpersonales, “descubrimos” que el dinamismo fundamental del ser humano, su actuar libre, su amar, también su conocer, se nos presenta como un “responder a” aquello que nos mueve. Pero sólo nos mueve aquello que es significativo para nuestro entendimiento, libertad o afectos⁸. En primer lugar, los otros seres humanos, en su singularidad y concreción, con quienes tenemos determinados vínculos, y con ellos todo el ámbito de relación que nos rodea. De

⁷ J. RATZINGER, “Verdad y libertad”. Cit. p. 9 y ss.

⁸ Cf. D. VON HILDEBRAND, *Ética*. “El hombre ser de respuestas”, 2ª parte, Cap. I. Igualmente en *Esencia del amor*: “El amor como respuesta afectiva al valor”, Cap. II y III.

ahí que nos sentimos interpelados en nuestras respuestas, nuestra responsabilidad y afectos.

Además, la relación entre libertad y verdad no puede prescindir de un sentido de responsabilidad que asuma la realidad de la persona y, al mismo tiempo, la situación social y cultural en que se encuentre, y que debe ser capaz de discernir. Ello requiere la referencia a la verdad del hombre y a la perspectiva histórica en que nos situemos. Magníficamente lo presenta Ratzinger en sus reflexiones sobre verdad y libertad: “La mayor libertad debe ser mayor responsabilidad, y eso incluye la aceptación de los vínculos cada vez mayores requeridos por las exigencias de la existencia en común de la humanidad y por la conformidad con la esencia del hombre... El tema mismo de la responsabilidad es el problema de anclar la libertad en la verdad del bien del hombre y el mundo... La responsabilidad consistiría entonces en vivir nuestro ser como respuesta a lo que somos en verdad. Esta verdad del hombre, en la cual la libertad y el bien de la totalidad son correlativos en forma inextricable, se expresa centralmente en la tradición bíblica en el Decálogo, que a propósito coincide en muchos aspectos con las grandes tradiciones éticas de otras religiones. Es falsa una comprensión de la libertad que tiende a considerar la liberación exclusivamente como la anulación cada vez más total de las normas y una permanente ampliación de las libertades individuales hasta el punto de llegar a la emancipación completa de todo orden. Para no conducir al engaño y la autodestrucción, la libertad debe estar orientada por la verdad, es decir, por lo que realmente somos, y debe corresponder con nuestro ser. Puesto que la esencia del hombre consiste en ser a partir de, ser con y ser para, la libertad humana sólo puede existir en la comunión ordenada de las libertades”.

Las desviaciones de la libertad surgen entonces, al no tener en cuenta la esencia misma del hombre y las vicisitudes históricas en que se sitúa. El espejismo de la autonomía absoluta es el error más común en las diversas concepciones actuales de la libertad, una libertad que se mira a sí misma al margen de la verdad. La concepción de la libertad autónoma derivó en la autonomía de la razón. Así, continúa Ratzinger: “Debemos también descartar de una vez y para siempre el sueño de la autonomía absoluta y la autosuficiencia de la razón... Ni siquiera la ética filosófica puede ser incondicionalmente autónoma. No puede renunciar a la idea de Dios ni a la idea de una

verdad del ser con carácter ético. Si no existe una verdad acerca del hombre, éste carece de libertad. Sólo la verdad nos hace libres”.

De modo que podemos afirmar que una libertad que no tenga como referencia “la verdad acerca del hombre”, no es tal; una libertad postulada como autónoma respecto del ser mismo del hombre, del “respeto” que merece su propio ser, sería una caricatura de la libertad, pues queda exenta de la adecuada referencia al otro, y al margen de toda relación de amor. Una libertad sin contar con la verdad no es tal.

3.2. La verdad de la libertad como responsabilidad; su fundamento factual

La responsabilidad constituye un aspecto central en la reflexión en torno a la relación entre verdad y libertad. Veamos seguidamente cómo ambas se exigen en un contexto tanto metafísico como antropológico y moral; cómo la interpersonalidad, la relación amorosa, sólo se puede concebir en estrecha relación con el significado de la responsabilidad. Tomamos como referencia las reflexiones de Ingarden en torno a la responsabilidad, en el marco de una ética axiológica.

La *responsabilidad* es la característica esencial del ejercicio de la libertad, de toda respuesta o decisión y toda acción moral, pues sólo se conciben éstas como un “responder” a valores morales, ya sea en los bienes que los realizan o en los que los realizarán. No puede concebirse la libertad sin esa referencia a la responsabilidad, a este responder intencional; de ahí viene precisamente “responsabilidad”.

La responsabilidad, al ser la médula de la libertad, lo es también de la moralidad, de la persona misma en su configuración moral. Una adecuada consideración de la libertad pasa por la referencia a la responsabilidad; esta referencia nos presenta el necesario ateniimiento a la realidad, a la verdad de la persona y a la verdad moral como notas fundamentales de toda acción humana. Esto es lo que de hecho se da; toda posición que prescindiera o contravenga esta primordial referencia a la realidad, a la experiencia más básica del hombre, será una mera posición subjetiva, fácil a actitudes que son ya de antemano resultado de posiciones subjetivistas.

¿Por qué decíamos más arriba que la libertad sólo se concibe como libertad-de, libertad-para, y libertad-con; es decir, libertad “situada”? Porque no se concibe la libertad sin referencia a la responsabilidad, a un “responder-de”, “responder-para”, y “responder-con”. De ahí que la esencia de la libertad, de la responsabilidad, sólo se conciba en referencia a la realidad a la que se responde o de la que se responde. Es decir, no hay libertad sin verdad; no hay responsabilidad sin referencia a la realidad. Ciertamente, el problema de la concepción de la realidad, es el problema que subyace aquí. Pero justamente la referencia cotidiana a ella nos “enseña” la concepción fundamental que subyace a las experiencias morales más elementales; esas que nos revelan, además, quién es el hombre, qué es la verdad, la libertad y el amor. Esa concepción de la realidad, que se revela en nuestras experiencias cotidianas, es la que han tratado de descubrir pensadores que se han situado en el llamado “nuevo realismo”, caracterizado por el método reductivo: partir de la experiencia humana para descubrir en ella las premisas que la hacen posible.

Destaca Roman Ingarden en su análisis de la responsabilidad, del “hecho” de la responsabilidad. Al respecto señala Juan Miguel Palacios en el prólogo a la traducción de una de sus obras, sobre el tema de la responsabilidad y la novedad metodológica que ofrece: “El autor parte de experiencias tan cotidianas y accesibles a todos como las de tener la responsabilidad de algo, asumir una responsabilidad, ser hecho responsable de algo o, en general obrar responsablemente, e investiga cómo tiene que ser la realidad para que el hombre pueda ser sujeto de tales experiencias... Al hilo claro y ordenado de la investigación de Ingarden comparecen la libertad, el valor, la identidad del sujeto, la condición sustancial de la persona y la estructura causal del mundo real, así como una concepción realista de la temporalidad enteramente contraria a la idealista de Kant, como condiciones objetivas de la posibilidad de la experiencia indubitable del obrar responsable”⁹.

Desgrana Ingarden cómo el tener responsabilidad supone un “alguien que tiene responsabilidad de algo”; ahí está implicado el sujeto de la acción con la intención correspondiente, la acción misma y el resultado, su valor. Las

⁹ R. INGARDEN, *Sobre la responsabilidad*. Dorcas, Madrid, 1980. Prólogo del traductor: Juan Miguel Palacios, p.11.

diferentes variantes de la responsabilidad conjugan la decisión y acción libre, con la realidad sobre la que se ejerce la acción. Es decir, las acciones *propias*, en definitiva, suponen una libertad en el hombre y una realidad sobre la que responde; sólo son posibles desde “la naturaleza propia del hombre y la estructura del mundo real... Aquí se encuentra un fundamento óntico esencial de la responsabilidad”¹⁰.

Asumir la responsabilidad de nuestros actos, conlleva responder del acto y resultado del mismo, es decir, del valor o disvalor que engendra; ello supone la asunción del bien o del mal que se deriva de la acción y el mérito o la culpa correspondientes. Incluso, en el caso de la culpa, “la asunción de la responsabilidad y la aceptación de las exigencias dirigidas al agente que se siguen de ella, así como el cumplimiento de lo que le exigen, le descarga de su culpa y con ello, queda su responsabilidad debilitada y anulada”¹¹.

De igual modo, puede decirse que el *obrar* responsable, sólo tiene razón de ser en relación a los valores o disvalores reales que engendramos a través de nuestros actos, por ello somos responsables de haber obrado de determinado modo. El fundamento *real* de nuestros actos no puede obviarse. Éste ha de dilucidarse en referencia al valor o disvalor que emana de los mismos.

Concluye, pues, Ingarden en sus reflexiones que el valor o disvalor moral que emana de nuestros actos es el fundamento de nuestra responsabilidad, y que encontramos referencia a ese valor en la intención, en la acción misma, en el resultado de nuestras acciones, así como en el sujeto mismo que realiza las diferentes acciones. Pero además considera que es exponente de responsabilidad “el valor de aquello que se realiza como reparación y que elimina y compensa el daño (injusticia) infligido a alguien”¹²; así como “el valor del arrepentimiento, que anula o compensa el disvalor de la propia acción... y el valor de la recompensa o valor apropiado al valor del mérito”.

Evidentemente, estas consideraciones requieren “la existencia y modo de ser de los valores que ha de implicar la esencia de la responsabilidad y su

¹⁰ *Ibid.* p.28.

¹¹ *Ibid.* p.37.

¹² *Ibid.* p.43.

realización”¹³, y, por tanto, la superación de toda referencia meramente subjetivista y relativista de los valores.

Señala también Ingarden que el hecho de la responsabilidad y todo su significado, exige la identidad personal, así como una estructura sustancial de la persona. “Todas las teorías que reducen la persona a las multiplicidades de las puras vivencias son insuficientes para aclarar los fundamentos ónticos (reales) de la responsabilidad. Sólo en la medida en que se tiene al hombre y, especialmente, a su alma y a su persona por un objeto real permanente en el tiempo que tiene una forma especial y característica es posible satisfacer los postulados de la responsabilidad. El agente, como persona operante, tiene que tener una forma especial que haga posible su obrar en el mundo real y los tipos específicos de conducta del tener y asumir la responsabilidad”¹⁴.

Se remonta, de este modo, a la consideración del hombre como un sistema corpóreo-anímico que abarca otros subsistemas —orgánicos— y que, asumiendo esa interacción, puede, sin embargo, ejercer con cierta “independencia” o autonomía su libertad. Sólo de esta manera puede superarse el determinismo y asumir una libertad en la asunción de la responsabilidad del propio obrar. “La concepción del hombre como un sistema relativamente aislado compuesto de varios subsistemas abre la posibilidad de que el hombre alcance un obrar *propio*, independiente del mundo exterior, por muy causalmente condicionado que esté este obrar en el hombre.”¹⁵.

Ciertamente, la posibilidad de este obrar propio no excluye la repercusión del mismo en la propia configuración personal. Y éste sería el más hondo significado de la responsabilidad: aquel que revierte sobre nuestro propio yo. Se cumple, nuevamente, que somos al mismo tiempo, padres e hijos de nuestras obras; ello tiene significado de manera específica en el ámbito de la responsabilidad.

Concluye Ingarden que el hecho de la responsabilidad nos remite también a una consideración causal y temporal del mundo, en contraposición a la concepción kantiana. Sin la concepción realista del tiempo no sería posible asumir la responsabilidad. “Una responsabilidad meramente fenoméni-

¹³ *Ibid.* p.45.

¹⁴ *Ibid.* p.69.

¹⁵ *Ibid.* p.95.

ca y apariencial no puede tener un valor moral en sentido auténtico, ni sería capaz de pesar realmente sobre el agente ni de imponerle deberes para su descargo. Los valores morales y su realización exigen, por así decirlo, algo más que una mera realidad apariencial. Por tanto, la responsabilidad y la satisfacción de sus exigencias sólo pueden ser reales y tener sentido en el caso de una auténtica realidad no meramente apariencial del tiempo y lo que sucede en él.”¹⁶

Esto tiene especial relevancia en relación a la realización o destrucción de valores, y a la referencia temporal de ellos. Sólo tiene sentido la responsabilidad en la consideración de esa realidad temporal, pasada o presente, del valor. “Este es el hecho responsable, más exactamente, de la destrucción o producción de una objetividad real *en cuanto* ser que fundamenta un determinado valor concretizado. Si no permaneciesen tanto la destrucción (o producción) cuanto el valor concretizado... sino que desapareciesen en general, no se daría ya entonces fundamento factual alguno para el hacer responsable de algo”¹⁷.

De lo visto se deduce que la responsabilidad nos pone en clave de realidad para la comprensión del ejercicio efectivo de la libertad. Midamos, pues, en la verdad de nuestra responsabilidad la verdad de nuestros actos y la repercusión de nuestras realizaciones. Ésta es la base de la libertad, de la moralidad, de la cualificación moral de nuestros actos y de nuestra vida.

3.3. Libertad y amor. La educación en el amor y la virtud, fundamentos del matrimonio y la familia

Si verdad y libertad se requieren unidas y el exponente más propio de tal unión es la responsabilidad, cuánto más deberán concursar a una en las relaciones amorosas. Podemos señalar que esa unidad es expresión de las relaciones auténticas, siendo la responsabilidad efectiva muestra de esa interna relación. Por algo Karol Wojtyła, de la misma escuela que Ingarden o Hildebrand, va a referir la verdad del amor a la acción responsable.

¹⁶ *Ibid.* p.109.

¹⁷ *Ibid.* p.118.

El amor tiene muchos nombres: conyugal, paterno-filial, de amistad, al prójimo... Pero es uno en definitiva, y supone siempre el salir del yo en el camino hacia el otro. El amor, entonces, no puede prescindir de las disposiciones morales. El que libertad y amor se exijan unidos supone que también amor y virtud se requieren mutuamente. Es la experiencia humana la que delata esta exigencia, esta interna relación. Experiencia que es base del discernimiento moral, y también del aprendizaje y perfeccionamiento moral.

Tres aspectos debemos considerar; primero: la relación amor y moralidad, o lo que es lo mismo, amor y libertad; en segundo lugar: la educación, el aprendizaje del amor; tercero: el amor en el matrimonio y la familia.

3.3.1. *La libertad del amor*

Ahondemos primeramente en esta relación entre amor y libertad.

El amor, el corazón, nos remite al centro mismo de la persona; nos presenta el yo real. Una persona se define, en su ser más íntimo, por su capacidad de amar. Es además el aspecto de plenitud de la vida. Ciertamente, si alguien posee de todo pero no ama ni es amado, será un desgraciado. Por el contrario, si tiene el amor, aunque no posea grandes cosas, será dichoso.

Lo primero a tener en cuenta en el análisis de este dinamismo amoroso, es que se trata de un “responder a”¹⁸, una respuesta afectiva al valor, a lo valioso en sí; por tanto, un responder afectivo, significativo y responsable¹⁹. Esa mutua referencia entre verdad, libertad y amor nos permite distinguir el amor de otros dinamismos afectivos, como son las sensaciones corporales y los estados psíquicos. Estos son causados y tienen su significación en la dependencia del cuerpo, mientras que las respuestas afectivas de carácter espiritual son intencionales, significativas, suponen la intervención de un conocimiento significativo que motiva la respuesta; de la libertad, que confirma o rechaza el afecto –que interviene de modo indirecto, no directo, como en los actos de voluntad-; y del corazón, de donde emana propiamente el afecto.

¹⁸ Cf. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*. Eunsa, Pamplona, 1998. En el marco de una filosofía de las respuestas al valor, señala el amor como la respuesta afectiva al valor.

¹⁹ Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*. Plaza & Janés, Barcelona, 1996.

De esa interrelación entre las tres esferas de la persona se derivan las notas características de las respuestas amorosas: la significación, la trascendencia, la intención benevolente y unitiva, la felicidad o plenitud que originan y, sobre todo, la condición de “don” que las caracteriza, nota que es común a todas las demás.

Además, como derivación de esa interrelación de las tres esferas, debemos considerar los dos dinamismos fundamentales de la afectividad: *el ser afectados y la respuesta afectiva*, que tendrán un signo u otro, serán buenos o malos, según sea la “situación” o disposición moral de la persona. Efectivamente, las afecciones, pueden ser buenas o malas. No es lo mismo la afección o respuesta afectiva del hombre poseído por la envidia que la del generoso. Esta situación dependerá de los centros activados en la persona: el orgullo o la concupiscencia o el centro amoroso, que señalábamos más atrás.

En este sentido podríamos señalar dos signos y, a la vez, dos direcciones afectivas fundamentales en la persona: centrípeta y centrífuga; la egoísta y la de donación. La primera es la que suele prevalecer en el cumplimiento de las tendencias que se inscriben en las sensaciones corporales y estados psíquicos, o las respuestas intencionales pero movidas por los centros negativos de la persona; están caracterizadas, además por la inmanencia del afecto, la primacía y a veces exclusividad de la tendencia. La segunda dirección, la centrífuga, la de donación, estará caracterizada por la intención benevolente o la unión con el amado, además de la especial plenitud o felicidad. Las notas peculiares de esta dirección afectiva, que presiden las demás serán la significación del amado —el amante, el hijo, el amigo...— y la trascendencia del afecto, es decir, el estar motivado por el bien del otro.

En estas experiencias fundamentales de la persona es donde comprobamos que cuerpo y espíritu se dan unidos. La lectura de los estados y las respuestas afectivos nos delata precisamente si la afectividad está más dirigida por las tendencias concupiscible e irascible o por el afecto y el don de carácter espiritual. De otro modo, si la tendencia del cuerpo arrastra tras de sí la voluntad y el afecto o el centro amoroso integra la tendencia del cuerpo. Propiamente habría que hablar de integración, cuando los afectos “buenos” prevalecen sobre los afectos “malos”. En este caso, en el egoísmo, lo que se

da es una desintegración de la persona entre su ser y aspiraciones y la “cosecha” afectiva. La infelicidad es el resultado.

Aquí encontramos la interna unidad entre libertad, realización de la libertad, y afectos, realización en el amor. Ello supone, exige, una maduración de la persona. Sólo al final de este proceso se puede hablar de amor libre y responsable.

Veamos, concretamente, de qué modo interviene la libertad en los afectos.

3.3.2. La libertad indirecta o la libertad cooperadora con el afecto

Se suele confundir la espontaneidad del deseo y del sentimiento con libertad. Es más, se afirma muy a menudo que el sentimiento es libre cuando no se somete a normas morales; cuando se prescinde del signo de “bueno” o “malo” para calificar precisamente una afección, un deseo o un sentimiento. Pero ¿cómo puede hablarse de un “sentimiento” bueno o malo?, ¿no es la bondad o maldad cualidad de los actos, según el ejercicio de la libertad, de la responsabilidad?, ¿somos responsables de nuestros afectos?

Ciertamente libertad y afectividad no se identifican; pero no se conciben separadas. Pocos autores como Hildebrand han profundizado en estas dimensiones de la persona. Lo hace analizando los dos polos de las mismas: la dimensión interna, subjetiva, referida a los centros de la persona y la externa u objetiva, referida a las respuestas a valores o disvalores. De su mano profundizamos en ambas dimensiones.

Hildebrand llama libertad cooperadora o indirecta a la que podemos ejercer en lo que toca a las “respuestas afectivas” y al “ser afectados”; señala que en esta esfera de la afectividad no interviene la libertad de manera directa y propia como en las respuestas volitivas.

La esfera de la afectividad se traduce en vivencias que encontramos en el alma. El ser afectados y las respuestas afectivas surgen espontáneamente. No podemos engendrarlas libremente como las respuestas de la voluntad, ni mandarlas como las acciones. ¿De qué manera podemos intervenir cuando somos afectados o ante las motivaciones a respuestas afectivas? Antes de que esas vivencias se den, podemos preparar el terreno de nuestra alma para cuando lleguen; cuando se presentan podemos adoptar una postura de acep-

tación o rechazo, y ésta sin duda es libre; podemos también hacer determinado uso de esas vivencias una vez que han pasado. Es decir, la interacción entre libertad y afectividad es real, pero se trata de esferas diferentes de la persona, aunque se den unidas, en cooperación estrecha.

“Cuando comparamos las respuestas volitivas con las afectivas, percibimos fácilmente la superioridad que poseen aquéllas sobre éstas: la libertad. Pero también podemos ver que las respuestas afectivas poseen una plenitud de la que carecen las volitivas. En las respuestas afectivas se actualizan el corazón y la plenitud de la personalidad humana. Al hombre no se le ha concedido poseer esta plenitud y la libertad en uno y el mismo acto”²⁰.

Bien, no parece que puedan darse plenitud afectiva y libertad “en el mismo acto”. Una cosa es el ámbito de lo que podemos hacer y otra el de lo que somos y se nos ofrece como don en la plenitud de ser, que sólo acogemos, aceptamos o rechazamos desde nuestro ser más íntimo. No hay poder sobre el don; este ámbito escapa a nuestro “dominio”; pero este ámbito es el de nuestro ser más íntimo y nos abarca en totalidad. Profundiza Hildebrand en esta distinción entre afectividad y libertad.

La experiencia afectiva, por lo que hemos ido viendo, posee varios niveles. El más bajo es el de las sensaciones, que se sitúan incluso por debajo del campo inmediato de nuestra libertad. Es el nivel de los estados afectivos corporales o psíquicos, también el nivel de las pasiones, en sentido estricto, y de aquellas respuestas afectivas no motivadas por valores. Pero hay un nivel superior en la esfera afectiva. “Bajo ciertos aspectos este nivel se halla por encima de los actos volitivos, aunque no de la voluntad como tal. Y es precisamente esta porción de la esfera afectiva la que lleva un carácter de don, así como la marca especial de ser la “voz” del corazón en el sentido estricto de la palabra. Estas respuestas afectivas proceden de las mismísimas profundidades del alma humana... Típico de la condición de criatura del hombre es la existencia de una profunda dimensión de su alma que no cae bajo su control, como les ocurre a los actos volitivos. El hombre es más grande y más profundo que el ámbito de cosas que puede controlar con su libre voluntad; su

²⁰ D. VON HILDEBRAND, *Ética*. Encuentro, Madrid, 1984. p.313.

ser alcanza misteriosas profundidades que van más allá de lo que él puede engendrar o crear”²¹.

Pero hemos señalado anteriormente que nuestra libertad podía influir en el dominio afectivo. La confirmación y la desautorización son los dos modos posibles de influencia.

¿Qué significa confirmar o desautorizar? No significa crear o eliminar una respuesta afectiva, que no está en nuestro poder hacerlo; significa modificar esa respuesta desde el punto de vista moral. Si la respuesta es positiva, la alegría por un bien ajeno, por ejemplo, con la confirmación adquiere un nuevo valor, pues nos adherimos voluntariamente a esa respuesta, reconocemos el valor que la provoca y la respuesta adquiere el elemento de libertad. Si es negativa, por ejemplo, un sentimiento de ira ante una faena, al desautorizarla no se erradica la respuesta afectiva, pero la privamos de su poder sobre nosotros, se evita la contaminación moral que podría derivarse, se deshace la solidaridad indiscutida que la persona tiene con su respuesta afectiva. Desautorización es también desviar la atención hacia otros objetivos, de manera que se diluya la respuesta afectiva a base de no hacer caso. Mediante un largo esfuerzo se puede desarraigar también esa respuesta. En estos procesos de acción indirecta se encuentra la clave de la educación afectiva.

Hay una diferencia entre la cooperación con la respuesta afectiva y la cooperación con el ser afectados. La respuesta es ya propiamente una postura ante un objeto; la sanción o la confirmación lo único que hace es secundar esa respuesta, llegando a ser una misma actitud. El ser afectados tiene un carácter más receptivo, la cooperación libre supone aquí una nueva dirección, pues supone una toma de postura. En ambos casos, ya sea de manera más directa o más indirecta, las respuestas afectivas y el ser afectados, por esa cooperación del centro libre personal, se convierten, en definitiva, en tomas de postura de nosotros mismos.

La confirmación y la desautorización, por tanto, desde el objeto, sólo son posibles respecto de las respuestas afectivas al valor o al disvalor; desde el sujeto, suponen una consciencia moral, una actualización del estrato más

²¹ D. VON HILDEBRAND, Y ALICE VON, *El arte de vivir*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1996. p.142.

profundo de la libertad; para ello es imprescindible esa voluntad general orientada al bien, y no dirigida por el egoísmo y los centros de donde surge. Dado que la posibilidad de la confirmación o de la desautorización existe, somos responsables de no obrar, al respecto, convenientemente. De modo que si se dan respuestas no sancionadas, por el hecho de coincidir con los valores moralmente positivos no son moralmente positivas, no suponen mérito ni perfección moral. Es el caso del que se alegra siguiendo su natural. Pero en el caso contrario, si falta la desautorización de un disvalor, entonces se incurre en falta moral.

Sobre todo por esta confirmación y desautorización la persona se coloca en el nivel de los valores moralmente relevantes, reconociéndolos en su dignidad, se actualiza su libre centro personal, y otorga a las respuestas afectivas el elemento de auténtica libertad, elevándolas al nivel de una toma de postura libre. Sólo mediante la sanción la respuesta se hace realmente nuestra, de manera que nos otorga un valor moral y un mérito moral.

Vemos, por tanto, que nuestra libertad tiene un gran papel en el desarrollo de las respuestas afectivas o en su desaparición. La sanción y desautorización constituyen el plano más profundo de la libertad y “surgen de una consonancia definitiva con el logos del mundo de los valores”²².

La libertad cooperadora con las respuestas afectivas se complementa con la libertad indirecta: aquella que va orientada a preparar la tierra de nuestra alma para que en ella puedan brotar las respuestas positivas. Esa tierra la componen el carácter de la persona, su corazón, su sensibilidad, y especialmente su actitud sobreactual y su orientación fundamental. La libertad indirecta se refiere, por tanto, al modelado de nuestra personalidad.

3.3.3. Remisión de la libertad y descontrol de la sexualidad

La dirección que cobra el afecto es muy relevante en la vida moral. El sentimiento, el afecto ha de ser orientado por nuestra libertad; ha de serlo en relación al objeto del sentimiento y al centro del sujeto que esté activado. Los dos polos del afecto son significativos y relevantes moralmente. Sin

²² D. VON HILDEBRAND, *Ética*. p. 327.

embargo, esto es totalmente ignorado o dejado de lado por esa exaltación del sentimiento típico del emotivismo.

Este es el dilema importante que ha de dilucidarse en la problemática de la relación entre sexualidad y amor, también entre sexualidad y genitalidad; la problemática que subyace a la ideología de género. La ruptura entre amor, sexualidad y genitalidad supone hipotecar la libertad hacia la tendencia del cuerpo; ello supone, a su vez, reducir afectos a sensaciones placenteras. Si se explota la sensación puede desviarse incluso de su significado primordial, ligado a las demás dimensiones de la persona, a una forma de ser, a una identidad sexual, a un contexto familiar y social acorde con las mismas. Esta es la raíz de la escisión y pugna entre identidad sexual y las pretensiones de igualdad de género.

La anulación de la diferencia sexual propugnada por la igualdad de género supone, pues, una explotación del sexo hasta llegar a la tergiversación de su significado natural; ello lleva consigo una desviación en la dirección de la tendencia del sujeto correspondiente; tendencia que previamente se ha explotado hipotecando la libertad en la dirección ya no del sexo sino de su reducción a las sensaciones físicas o psíquicas, magnificadas y extraídas de otro significado que no sea la propia sensación.

En definitiva, una ruptura entre amor y sexualidad, que conlleva otra entre amor y mera sensación; amplificando ésta hasta la anulación del amor y tergiversando –pretendidamente- incluso la configuración sexual. La comunicación, la relación interpersonal, propiamente desaparece. La referencia al otro es sustituida por una autorreferencia a la propia satisfacción; la inmanencia caracteriza estas relaciones, que están dañadas en su raíz y pueden llegar a torcer la significación originaria. Pero esa ruptura supone una previa ruptura en la persona y, casi siempre también, otras rupturas en el ámbito familiar o una precaria educación y socialización.

Por ello, lo que apremia es la atención a la educación afectiva, que requiere de suyo, como hemos podido comprender, una educación de la voluntad y un ejercicio de la virtud; en definitiva una formación del carácter. Pero antes de ver estas dimensiones de la educación en la familia, veamos algunos aspectos fundamentales de la relación entre amor y libertad, amor y moralidad.

De todas las exigencias que la relación amorosa conlleva, nos fijaremos primero en la relación general entre amor y moralidad, posteriormente en la fidelidad como forma esencial de la relación de amor, que integra precisamente afectividad y libertad. Al final, veremos también las exigencias morales de un orden en el amor.

3.4. *Amor y moralidad*

De la mano de Hildebrand²³ analizamos el gran tema de la cualidad del amor, de su grandeza y la de la persona que ama y que es depositaria del amor; analizamos la relación entre amor y moralidad. El amor como respuesta afectiva al valor, conlleva una significación, el concurso de la libertad y la palabra del corazón. La quiebra de alguno de estos factores implica una falsificación o un error en la actitud amorosa. Es lo que podemos decantar desde la relación entre amor y moralidad. Esta relación presenta una forma negativa: los errores que el amor puede presentar, o una forma positiva: el bien moral que aporta.

Veamos primero los errores que puede encerrar el amor. Propiamente no son errores que emanen del propio amor sino de las actitudes egoístas que le rodean. Se puede preferir cometer una falta moral a renunciar a una felicidad noble en sí misma. Este error no nace de que el amor sea muy grande o intenso, ni de ningún elemento específico del amor, sino de que es desordenado, es decir, el que ama no concede primacía a las exigencias morales. Otro error puede estar en la influencia del amado en el amante. Las malas influencias, en este sentido, pueden ser múltiples, desde una personalidad dominante o pervertida, hasta toda forma de engaño o de vivir en la irrealidad.

Otros errores más directamente vinculados con el amor son la propia relación amorosa ilícita, el peligro de que el amor degenera en pasión —se entiende cuando es motivada por lo solo subjetivamente satisfactorio—, los celos, la infidelidad. Son todas actitudes negativas que rodean o revierten o se conectan directamente con el amor, pero que no emanen directamente de él.

Pero es más importante la relación positiva entre el amor y la moralidad,

²³ Cf. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*. Cap. último: “Amor y moralidad”.

entre el amor y el bien moral. Propiamente, son múltiples las relaciones entre el amor natural y la moralidad, resultan tanto de la función de respuesta al valor propia del amor, como del don del amor y la altura moral del que ama. También hay que tener en cuenta, por otro lado, la importancia moral del “efecto” de un gran amor. Igualmente hay que considerar “la obligación moralmente relevante” de aceptar el regalo del amor y no rehusarlo si no hay razones de otro tipo para ello.

Veamos, en *primer lugar*, los valores morales que resultan de un amor que es, a su vez, respuesta moral. Como el amor es una respuesta al valor - prescindimos aquí de la relación de deber- la correspondencia será entre la “palabra” del amor y aquel valor que lo motiva, es decir, los valores de la persona amada. El valor que enciende el amor es la belleza integral de una individualidad; esta belleza integral puede estar precedida por los valores intelectuales o morales o del tipo que sean, pero es función del amor extender el resplandor de esos valores a toda la persona. Se trata de los “valores morales que nacen del amor, no por su función de respuesta a la persona amada, sino por el “don” que, en sí mismo, representa. Extender la línea, a esa acción que el amor realiza, es un gesto que se funda en el “don” que éste supone”²⁴.

La función de los valores a los que respondemos tiene gran importancia en todas las categorías naturales del amor. El auténtico amor de amistad se da cuando el mundo de los valores morales juega un papel relevante en la relación. Esto ya lo dejó claro Aristóteles²⁵ al valorar como auténtica amistad la que se construye sobre los valores morales más que la que se construye sobre el placer o la utilidad. En el amor paternal destaca el valor ontológico de la persona, más que los valores cualitativos que, cuando los hijos son pequeños, aún no han aparecido, así como también el hecho de que son fruto del amor de los esposos. El amor de los hijos a los padres está revestido de la peculiar autoridad que el ser padres conlleva.

En *segundo lugar*, nos ocuparemos de los valores morales del amor por el rango moral de la persona del amante. Cuanto más grande es un hombre

²⁴ D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*. p. 360.

²⁵ Cf. *Ética a Nicómaco*. Libro VIII.

tanto más profundo es su amor, decía Leonardo da Vinci. La persona se distingue por la entrega, por la capacidad de entregarse de manera especial, teniendo en cuenta que aquí no sólo interviene la aptitud sino la decisión libre de esa entrega. Ya hemos visto que esa entrega, en lo que tiene de respuesta afectiva, no está en nuestro poder del mismo modo que la originada por una decisión libre; aunque también la respuesta afectiva depende de nuestra libre orientación general. También hay una diferencia entre la entrega del amor y la entrega general de las demás respuestas al valor. Así vemos que, unos hombres invierten lo mejor de ellos mismos en el amor, otros en su relación con la belleza, el arte, otros en alguna tarea especial, etc. En la inversión del amor lo que cuenta es el estado moral de la persona, la profundidad, la fidelidad, la bondad; esto es lo que hace del amor un portador de valores morales.

En *tercer lugar* consideramos la relación entre amor y moralidad en relación al efecto que aquel tiene sobre la persona entera; el nuevo modo de ver la vida, de despertar al valor, el hacerse humilde. Es la experiencia de ser abarcados por algo más grande que nosotros; surge la vivencia de la condición de criaturas de modo gozoso, no se pone tanto la confianza en las propias fuerzas. El efecto, el grado y profundidad del efecto depende de la cualidad del amor y de la personalidad del amante. Cuanto más sublime sea la cualidad del amor, tanto más alto será su efecto moral. Pero siempre hay un efecto positivo del amor en cuanto amor, que, por otro lado, no puede ser sustituido por ninguna otra respuesta. Las respuestas al valor de la verdad y la belleza y el tipo de valor que entrañan, no pueden sustituir la entrega de sí mismo en el amor. No hay sustituto de la entrega del amor.

La *cuarta relación* presenta el problema de la obligación moral en el marco del amor natural, los valores y contravalores en la aceptación y el rechazo del amor. El amor de amistad y el conyugal poseen el carácter de regalo; no se puede hablar de que exista obligación moral de amar a alguien con amor así. Pero podemos preguntarnos, si ese regalo se presenta, en qué medida estamos moralmente obligados a responder. A veces es legítimo e incluso obligado moralmente rechazar un amor o una amistad, cuando otros compromisos nos lo impiden o cuando de ello se deriva un mal moral. Otras veces se rechaza ilegítimamente el amor, por obstáculos interiores como la

dureza de corazón, el orgullo o la concupiscencia –el individualismo de nuestros días, en sus múltiples formas-. Estos obstáculos se pueden presentar de muchos modos: pereza espiritual y miedo a la entrega, típicos del hombre perezoso, mediocre, mezquino; miedo al desengaño, típico del trágico; miedo a perder la independencia. Otras veces será lo moralmente indicado aceptar o rechazar el regalo del amor, según se presenten otros motivos moralmente relevantes. En otras ocasiones existe la exigencia, moralmente relevante de responder a ese regalo, por ejemplo, cuando se da la llamada de Dios a una vocación religiosa. Hay que señalar aquí que en el caso de la vocación religiosa el tema central no es lo moral, aunque toda llamada a una vocación religiosa es moralmente relevante.

3.5. *La fidelidad*

Sobresale en la relación amorosa la exigencia de fidelidad –sería la *quinta relación*-; se puede hablar incluso de la obligación moral de la fidelidad en el amor. Pero veamos primero en qué consiste la fidelidad.

En sentido amplio, la fidelidad es una actitud moral básica. Supone continuidad, aunque no toda continuidad es fidelidad. La continuidad es algo más general, se requiere como condición de toda forma de desarrollo y crecimiento humano. También se requiere la continuidad como condición de la perseverancia, y en este caso hay que incluir una relación con el valor. “La fidelidad, en sentido amplio, es la perseverancia en las respuestas sobreactuales al valor, es perseverar en las respuestas a todos los bienes que son portadores de valores elevados... Lo valioso no es la continuidad como tal, sino la continuidad en la verdad... La fidelidad, en sentido estricto, no consiste en la perseverancia en algo a lo que estamos obligados, sino en una fuente peculiar de la moralidad, en comportarse ante un bien al que no tendría que dirigirme por motivos morales, pero que, una vez que lo he hecho, es una exigencia moral perseverar en él”²⁶.

Desde esta perspectiva la mera perseverancia en unos compromisos contraídos no es fidelidad, puede ser sinceridad, escrupulosidad, pero no fide-

²⁶ *Ibid.* p.384.

dad en sentido pleno. La fidelidad supone un vínculo personal, supone la perseverancia, pero en ese especial vínculo. Así, se habla del discípulo fiel, el amigo fiel; en el caso del matrimonio la fidelidad se exige como la condición básica del amor conyugal.

Algunas notas nos permitirán entender mejor esta virtud de la fidelidad. En primer lugar, la fidelidad, hemos dicho, requiere continuidad. Pero continuidad en una perseverancia en la actitud, que supone estar por encima de impresiones superficiales; asumir la exigencia de los valores, de los vínculos con las personas, de las actitudes duraderas. La verdadera fidelidad supone profundidad, no superficialidad, ni vivir en la periferia, confundiendo lo novedoso con lo valioso. Pero fidelidad no es tampoco un mero dejarse llevar por la costumbre, que también puede hacerse por pura pereza o por pura conveniencia egoísta. La verdadera fidelidad sabe arraigar en lo valioso. Otra nota característica es la abnegación, estar dispuestos a soportar la carga que se requiera por el amigo o la persona amada; este es el verdadero síntoma de la grandeza y profundidad del amor. La fidelidad requiere también esperanza, que es propiamente el soporte de la fidelidad, y fe en la persona amada, es decir, saber darle el crédito debido y mantenernos en él a pesar de las dificultades.

Hay que tener en cuenta que, la fidelidad supone siempre el valor del objeto, sería falsa fidelidad aquella que se dirige a un principio incorrecto, una mala costumbre, una persona deplorable. En realidad no se debería emplear el término fidelidad en estos casos. Pero puede ocurrir que sucumbamos a una ilusión en el principio de una relación con otra persona, en esos casos no hay obligación moral de perseverar en esa relación si propicia males morales.

La fidelidad tiene distintas tonalidades según la categoría de amor a la que nos estemos refiriendo. En todos los casos, la fidelidad está siempre unida al amor, es una exigencia que brota del vínculo de amor con otra persona; propiamente se refiere a la perseverancia en el amor. En el caso de la amistad bien podemos decir que su esencia está fundada en la fidelidad.

En el amor conyugal la fidelidad, además de las notas precedentes, supone exclusividad. Como hemos señalado, la fidelidad será fundamental en el amor conyugal. Precisamente esta relación al valor moral que estamos

considerando, distancia esta fidelidad de la fragilidad narcisista, y que sería propiamente un mecanismo de defensa ante la angustia de la soledad. En fin, propiamente no sería fidelidad, pues no sería virtud, sino mera permanencia como mecanismo de defensa, en el contexto de la “higiene individualista”. Esta “fidelidad” comienza y termina en el egocentrismo. Por el contrario, la fidelidad conyugal supone alimentar el amor, la entrega; arraigar en lo valioso.

Ciertamente, la fidelidad en el amor es la gran tarea en nuestros días. Lo es en toda forma de amor, pero mucho más en el matrimonio. ¡Son tantas las rupturas matrimoniales! Esta es una de las mayores deficiencias de la familia en nuestros días. Pero para que la fidelidad se dé y con las notas que hemos señalado, se requiere primero una formación del carácter, de la voluntad, una educación afectiva. Sólo así se logrará una relación amorosa estable y fiel.

3.6. El orden del amor

La especial relación entre amor y moralidad se refiere a la cuestión del orden del amor, ya se tome en sentido amplio o en sentido estricto; orden que es consumado por la caridad, donde a la exigencia moral se le añade la tarea, no sólo moral, sino religiosa, cristiana. Cuando esa tarea se ha consumado las formas naturales del amor se convierten en portadoras de valores morales elevados.

El orden del amor, en sentido amplio, abarca el orden completo de nuestras preferencias, de nuestras respuestas y actitudes, e implica la exigencia de preferir el bien más elevado sobre el más bajo. En este amplio sentido, abarca el orden de la voluntad, por tanto la esfera de las acciones y su interna relación con los bienes morales. Abarca también, el orden de los bienes que afectan nuestra alma, el gozo que nos otorgan y la respuesta que damos. Podríamos decir que supone el marco de los bienes legítimos; queda fuera toda negación de valor, por tanto, de lo subjetivamente satisfactorio que sea ilegítimo.

Hay alguna diferencia entre Scheler y Hildebrand en la consideración de este tema. Scheler reduce la moral justamente a este orden del amor; la preferencia del bien más alto constituirá lo moralmente bueno; la preferencia

del bien más bajo, lo moralmente malo. Hildebrand, en cambio, considera que la exigencia moral está en relación directa al valor del bien, no en la relación jerárquica entre unos y otros bienes. Scheler reduce lo moralmente malo a la preferencia equivocada en esa relación jerárquica; pero la preferencia equivocada, según Hildebrand, emana de la ceguera moral para el valor, la cual es culpable, como ya señalábamos más arriba. Lo moralmente malo reside en la actitud de preferencia de lo subjetivamente satisfactorio frente a la actitud de respuesta al valor.

Pero vamos a detenernos en el orden del amor en sentido estricto. Se refiere a la relación interna de las relaciones de amor con las personas, supone, por tanto, el problema de a qué personas debemos amar más que a otras. Ciertamente el amor a Dios y al prójimo, son obligatorios desde el punto de vista moral, pero el amor conyugal y el amor de amistad son un regalo, y sólo cuando existen estos amores se puede hablar de exigencia moral de amar. En estos casos es moralmente relevante no sólo amar, sino amar más, aunque esto no podemos decir que sea moralmente obligatorio.

Los puntos de vista relevantes en el orden del amor, en este sentido estricto, es decir, los que señalan cuándo debemos amar a una persona más que a otra, estarán en relación con diversos factores. Por un lado, la altura moral del bien en cuestión; hay personas que merecen más amor que otras, una persona noble y bondadosa merece más amistad que un egoísta superficial. Pero además hay que contar con la afinidad objetiva. Se ama más a un hijo o a un amigo que a un extraño.

La afinidad afectiva es una misteriosa conexión que se establece entre dos personas. No supone semejanza, personas de caracteres muy distintos pueden ser muy amigas. Ahora bien, esa afinidad puede ser recíproca o tener un carácter unilateral; es el caso de personas que sienten predilección por otras, las cuales no sienten nada semejante. En el orden del amor, tenemos un deber de correspondencia ante aquellos que nos aman especialmente, que se interesan objetivamente por nosotros.

En la amistad y en el amor conyugal la afinidad juega un papel decisivo, aquí sí se halla unida a la reciprocidad de amor. La particular categoría del amor conyugal entraña la exigencia de que el amado ocupe el primer lugar, pero no excluye otros amores de amistad, que se hallan en otra categoría. En

la amistad, el lugar que ocupan los amigos en nuestro corazón, depende de muchos factores; unos ocuparán un lugar más destacado que otros, a veces dos amigos poseen un lugar igualmente destacado. Otro asunto es la perspectiva de lo que el amigo necesite, deberemos atender más al más necesitado, lo que ocurriría en general, respecto del amor al prójimo.

En el caso del amor de los padres, basado en una afinidad objetiva, esta exigencia de entrega mayor al hijo más necesitado también aparece. Aquí además se da una incondicionalidad en el amor que no poseen las otras categorías, que está basada en el lugar extraordinario que los hijos, por serlo, poseen de suyo.

Por otro lado, hay unas exigencias del orden del amor que han de ser respetadas siempre. A veces deberán posponerse si se presentan otros deberes morales, pero no las anulan; por ejemplo, la ayuda al más necesitado.

La caridad debe tener en cuenta el orden del amor, la primacía que procede del significado, del *logos*, del significado, correspondiente a la relación que se mantenga, es más, la caridad misma nos exige atenernos a ese logos y ofrecer la respuesta amorosa a la que la otra persona tiene derecho debido a la reciprocidad del amor. Los factores de este logos son, por un lado, la categoría del amor en que nos encontremos; por otro, su cualidad e intensidad.

Concluye Hildebrand su reflexión sobre la esencia del amor señalando las tres formas de entrega en el reino del amor. La primera la del amor al prójimo, donde no entregamos la propia vida sino que sólo salimos de ella. La segunda, la de la caridad, donde el corazón se funde derramando bondad, sea cual sea la categoría de amor en que nos encontremos; es la entrega de la bondad que perfecciona las demás entregas. La tercera es la entrega del corazón, de la propia vida, donde la persona amada es el centro de nuestra vida. La forma más alta de esta entrega se da en el amor a Dios, también en el amor conyugal y en el amor de amistad. En todos ellos prevalece la intención unitiva que se da estrechamente vinculada a la entrega.

Termina señalando la abismática profundidad de este fenómeno originario que es el amor, e invita a acercarnos a él con espíritu de admiración, como cuando descubrimos algo cuya sublimidad nos sobrepasa.

Es necesario recalcar en el significado del amor, ahondar en la experiencia amorosa que constituye la trama de la vida. Valorizar lo más hermoso de la

vida, -aunque también lo más costoso- que es la relación amorosa. Valorizarla sobre todo en el matrimonio y la familia, las relaciones de amor primordiales. Pero ello no se da al margen de una formación humana, de una educación adecuada de la libertad y la afectividad.

3.7. Amor y presencia: comunión interpersonal en el matrimonio y la familia

De todo lo visto deducimos que un amor verdadero conlleva la implicación de toda la persona. Pero es quizá el aspecto de comunicación-comunión en el amor lo que más nos presenta la verdad de ese amor, la responsabilidad lograda, la plenitud afectiva. La comunión en el amor constituye el exponente fundamental de la relación conyugal y, como consecuencia, de la familiar.

Efectivamente, el amor conyugal ha de ser comunicación y comunión interpersonal; las dos cosas. Primero, “comunicación de bienes” y a través de ello, “comunión” de personas. Las notas del amor sobresalen aquí como las fundamentales de la comunión en el amor: el don, la intención benevolente y unitiva, la entrega y trascendencia, la felicidad, el crédito que se otorga a la otra persona, el compromiso de caminar juntos, la felicidad que redundante. La comunión en el amor ofrece la consecución de los bienes y valores más altos, que el propio amor engendra.

Esta relación amorosa ha de incluir las variadas circunstancias de la vida, asumiendo el sufrimiento, la enfermedad, las dificultades de toda índole; ha de ayudar a caminar con ellas. El amante y el amado, en su propio ser, viven en una referencia fundamental del uno al otro, referencia primordial que abarca y asume cualesquiera vicisitudes de la vida. Esa auto-referencia del uno al otro, no es algo pasajero, sino que define y estabiliza la vida.

De aquí se derivan las consecuencias propias de la vida matrimonial y familiar: el amor conyugal está llamado a la unión estable, de una vida con otra vida; por tanto, a la fidelidad. Está llamado a la fecundidad; el abrazo conyugal, el amor unitivo más pleno entre un hombre y una mujer, la unión en cuerpo y alma de todo el ser del uno con todo el ser del otro, es el lugar de la fecundidad, el lugar digno para engendrar la vida de otro ser humano. La dignidad de la persona, de la unión amorosa entre personas, no sufre fal-

sificaciones o sustitutivos de ningún tipo; ni el deseo, ni la utilidad técnica, ni ningún otro fin particular, puede ser motivo adecuado para tergiversar las bases fundamentales del amor y de la fecundidad humanas. Repugna a la dignidad del amor conyugal y a la dignidad de la persona cualquier modo de “utilización” de la vida humana para otros fines, que de facto la convertirían en “un medio para” otros propósitos; ya sea en la propia relación conyugal o en los modos de fecundación. La vida humana ha de ser fruto del amor. La dignidad de la vida humana exige la dignidad del amor entre un hombre y una mujer; un amor fiel, estable, fecundo.

La entrega y dignidad de ese amor serán la raíz de la felicidad conyugal y familiar. Ésta supone la fidelidad, la verdadera maduración del amor. Ciertamente, se trata de un camino que conlleva toda una vida.

En la actualidad se han recorrido otros caminos; ya sea en la relación sexual, o en las formas de fecundación artificial, o en los pretendidos sustitutos de la relación paterno-filial. No han dado buenos frutos. Sí muchas rupturas familiares, mucha insatisfacción y deficiencias, mucho sufrimiento. Las consecuencias no se dan sólo en la relación conyugal sino en la maduración afectiva de los hijos, en la educación, en el desarrollo adecuado. A veces, se ha logrado superar esas carencias a base de mucha atención y complementación educativa, pero generalmente, las deficiencias afectivas y educativas de la familia se pagan.

Se dice que también en el matrimonio o en la relación entre un hombre y una mujer ocurren violaciones o hijos que son fruto de la pasión y no del amor; ciertamente, la naturaleza no tergiversa sus leyes por la acción humana, del signo que sea, sino que las sigue. Pero, puede ocurrir que el hombre trate de tergiversar esas leyes al incidir en ellas según sus deseos o propósitos, ya no sólo trastocando el orden moral, de los valores, sino el natural. Así se ha transitado desde el sexo sin hijos, a hijos sin sexo, a sexo por el sexo, al margen del amor y la fecundidad, a cambio de sexo según tendencias momentáneas o sencillamente por dejarse llevar de los imperativos de la satisfacción inmediata, sin contar con ningún otro referente en la vida. No podemos pretender que nuestras elecciones no tengan un signo u otro en la dirección del bien y del valor; que un trastrueque así del orden del amor y el orden natural no tenga el significado moral que de hecho tiene; y más, no

tenga las correspondientes repercusiones en la propia vida. No se puede pretender que, además, ese orden no sea tal por hacer nuestras propias composiciones, según el relativismo del ambiente.

Al final nos encontramos ante el dilema correspondiente: o se camina en la dirección de la propia satisfacción, de lo “solo” subjetivo satisfactorio, y se acaba en el vértigo de la propia concupiscencia, del desamor, incluso de la violencia, como tantas veces ocurre; o se camina en la dirección del bien y el amor, que lleva a la apertura y donación y, por tanto a la comunión interpersonal.

Los signos de la llamada violencia de género, son exponente de estas situaciones pasionales. Los de la llamada violencia homófoba, perpetrados dentro de la propia pareja homosexual, son mucho más terribles que los de la violencia entre heterosexuales, según los informes policiales. De igual modo ocurre respecto de la violencia por cuestiones homófobas en general.

Ningún signo de violencia puede ser justificado. Toda persona merece respeto. Es necesario incidir en la distinción entre la vertiente ontológica y la cualitativa de la persona; entre la persona misma y su cualificación moral, profesional o del tipo que sea. La persona en cuanto tal, en la dignidad ontológica que le es propia, merece siempre respeto; las actitudes en cambio, han de ser juzgadas en la justa valoración moral. Los violentos, en cuanto que son personas, requieren respeto; no así la violencia, que ha de ser prevenida y contrarrestada.

El amor y el odio serán los referentes últimos de estas actitudes. Llega el momento en que hay que revisar el camino que se inicia, y justamente en los inicios. ¿Qué dirección llevan tus deseos?, ¿qué intención tus actos?, ¿qué acciones la expresan?, ¿qué resultados se observan? Todas estas preguntas no pueden ir separadas de la primordial: ¿qué actitud general te mueve? Y en el ámbito afectivo: ¿es el otro, el amado o la amada en cuanto tal, quien te mueve?, ¿es su “belleza integral” la que te “encanta”?, ¿te eleva, te saca de tu yo egocéntrico su presencia?, ¿te serena, te integra su presencia?, ¿te reconoces, te descubres, en tus propias debilidades y te mueves a superarlas por él, por ella?, ¿te reconoces en su compañía de por vida y capaz de construir con él un futuro, una familia? Y, por otro lado, ¿descubres que estas cuestiones vitales son comunes a los dos? La verdad del amor reluce en las

actitudes verdaderas de cada uno de los amantes y en la autenticidad y gozo de la relación misma.

En último término, ¿dónde se comprende esa verdad del amor? La respuesta es: si lleva realmente a la comunicación-comunión interpersonal, no en el mero ámbito de la satisfacción momentánea, placentera. Reducir el amor a esto es hacerlo sucumbir a un espejismo. Es decir, en la relación conyugal ha de darse “la comunión”, la unión común, “en la carne”, que es tal si va acompañada de la comunión afectiva, anímica, psicológica, espiritual, de la vida misma; y no al revés. El camino opuesto lleva al sexo sin amor; incluso al mero placer genital sin la consideración personal, sexual, de cada cual. Se tratará entonces de una falsificación del amor y de la vida misma.

Como decíamos antes, se requiere tiempo para conseguir la maduración y plenitud en esa comunión, pero el camino que se inicia debe tener esa dirección.

Esta comunión en el matrimonio, ha de completarse con la presencia de los hijos y ha de trasladarse a la comunión de la familia; ese es el fruto más excelso del amor. La unión familiar es la forma más genuina de comunión; es el exponente del amor paterno-filial.

Pero el verdadero amor sólo se concibe como comunión de presencias, en la presencia. En la actualidad vivimos tan llenos de ocupaciones, de prisas, de movilidad, de utilizaciones técnicas... que corremos el riesgo de reducir o sustituir la presencia, las relaciones familiares de presencia, por otros sucedáneos. Este es el principio en el que se quiebra la comunicación y, paulatinamente, la comunión.

La presencia amorosa de los padres con los hijos, es lo que nutre el hogar familiar, la casa; es lo que ayuda a crecer, lo que educa. El modo de presencia dice el modo de amar que hemos labrado en el camino de la vida. Dice del hogar (del latín *focus*, “fuego”, el lugar de la casa donde se preparaba el fuego, donde se reunía la familia), dice del calor familiar, de la relación amorosa que nos engendra y nos cubre y nos hace crecer. El hogar es la presencia amorosa de los padres, el exponente de la unión común.

La presencia no sufre sustitutos; como no lo sufre el amor. A pesar de todas las dificultades hay que poner el empeño en “asegurar a los hijos uno de los bienes más preciosos: la presencia de los padres; una presencia que les

permita cada vez más compartir el camino con ellos, para poder transmitirles esa experiencia y cúmulo de certezas que se adquieren con los años, y que sólo se pueden comunicar pasando juntos el tiempo”²⁷.

El amor de la familia, la comunicación de amor, la presencia y experiencia de ese amor, constituyen la memoria de la vida, configuran el hogar, lo primordial de la vida humana. Configuran la persona que, en ese aprendizaje del amor familiar, ella misma aprende a amar, se hace hogar, acogida y donación para los demás; esto sólo es posible desde la presencia.

En el mundo que nos ha tocado vivir, es preciso señalar la primacía del amor como presencia ante otros sustitutivos explotadores de la mera sensación placentera, de la emotividad, de la sola utilidad tecnológica, del abuso de la relación virtual, tan al alcance de la mano. El “absolutismo de la técnica”, el abuso y la invasión en la vida personal de estos medios actuales han afianzado el individualismo y utilitarismo, han deteriorado las relaciones interpersonales o han ocasionado tantas veces las consiguientes rupturas.

La relación amorosa, la comunión con el otro, se rompe cuando el hombre previamente se ha quebrado internamente; cuando se ha preferido a sí mismo, a través de todos esos modos tan fáciles a su alcance, y no al otro. Ello se aprecia en su modo de presencia. Efectivamente, esa referencia de la “presencia amorosa” nos permite el discernimiento, pues la presencia nos muestra la identidad y proyección de la persona: si es el ámbito de la donación, de la relación amorosa, o es el “cuidarse de sí”, en ese individualismo – y a veces narcisismo-. Ciertamente, se descubre a la postre la proyección de la persona en una dirección o en su contraria; la presencia la denota; el amor o el egoísmo se descubren en las actitudes.

No vamos a denigrar de las ventajas tecnológicas, del bienestar conseguido en nuestra sociedad; pero sí se hace precisa la actitud crítica al respecto. Todas esas ventajas sólo serán tales, si en fin de cuentas, tienen primacía la persona, la familia, las auténticas relaciones humanas; la intercomunicación y comunión personal. No pueden ser sustitutivos de la persona; del regalo mayor de su presencia e interrelación amorosa.

Esto supone valorar la familia en sí y como fundamento de la vida y la

²⁷ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la jornada mundial de la paz*. 1 de enero de 2013.

sociedad. «Las condiciones de la vida han cambiado mucho y con ellas se ha avanzado enormemente en ámbitos técnicos, sociales y culturales. No podemos contentarnos con estos progresos. Junto a ellos deben estar siempre los progresos morales, como la atención, protección y ayuda a la familia, ya que el amor generoso e indisoluble de un hombre y una mujer es el marco eficaz y el fundamento de la vida humana en su gestación, en su alumbramiento, en su crecimiento y en su término natural»²⁸.

La mutua presencia amorosa del hombre y de la mujer, y la memoria de esta presencia a lo largo de la vida, por la fidelidad y el crecimiento en la mutua donación, es lo que sustenta el matrimonio y la familia. Una presencia que revela y sostiene el compromiso renovado, la mutua responsabilidad, la verdad de un amor edificado a lo largo de una vida.

“El amor conyugal y la institución matrimonial son realidades que no se pueden separar. Si faltara el amor verdadero en la relación de los que se casan, el discurrir de sus vidas no se desarrollaría en conformidad con su dignidad de personas. Y sin la garantía de la institución, la libertad con la que se entregan y relacionan no respondería a la verdad, porque faltaría el compromiso de fidelidad, condición absolutamente necesaria de la verdad de su amor. La institución matrimonial es algo tan necesario para el amor conyugal que éste no puede darse sin aquella”²⁹.

Ciertamente, el amor reflejado en la presencia, se convierte así en el sentido y la orientación para la vida, es la guía en el caminar de la vida. «El amor auténtico se convierte en una luz que guía toda la vida hacia su plenitud generando una sociedad habitable para el hombre»³⁰

No es concebible un amor sin la donación que le es propia, sin la trascendencia. Pero la trascendencia humana no es completa sin referencia a la Trascendencia divina. “La construcción de esa “casa” auténticamente huma-

²⁸ BENEDICTO XVI, *Homilía en la consagración del templo expiatorio de la Sagrada Familia*. 7 de noviembre de 2010.

²⁹ *La verdad del amor humano*. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación actual. CEE, 2012. n. 96.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso con ocasión del XXV aniversario de la fundación del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los Estudios sobre el Matrimonio y la Familia*. 11 de mayo de 2006.

na, es decir, de la familia en la que las relaciones entre todos sus miembros se miden por la ley de la gratuidad, tiene necesidad de abrirse a una trascendencia que dé acceso al sentido más profundo de comunión”³¹.

La difícil situación social en que nos situamos es adversa en primer lugar para la familia; pero las familias que viven en ese amor, en esa trascendencia, dan testimonio de que Dios está presente en el amor humano, sostiene la vida familiar. Este testimonio es un imán y una llamada para vivir esa experiencia amorosa como experiencia originaria de la vida.

“A pesar de todas las dificultades, nuestra mirada no pierde la esperanza en la luz que brilla en el corazón humano como eco y presencia permanente del acto creador de Dios. Es más, se sabe iluminada por ella. De hecho, el asombro mayor que causa el amor es su maravillosa capacidad de comunicación. Cualquier hombre se siente afectado por él y desea que llene su intimidad³², porque esa experiencia pertenece a su estructura original. Por eso, oír hablar del amor de un modo real y significativo engendra esperanza incluso en las personas desengañadas y dolidas en su corazón, en la medida en que pueden sentirse queridas de verdad”³³.

4. FAMILIA Y EDUCACIÓN. ALGUNAS VIRTUDES FUNDAMENTALES. PRESENCIA Y EDUCACIÓN AFECTIVA

La educación, la formación del carácter es el lugar donde se decide el éxito o fracaso en las relaciones humanas; donde se invierte en el futuro de la persona y por tanto, también en el futuro de la familia y de la sociedad.

El ámbito familiar, la acción educativa de los padres en primer lugar, y después de los educadores, será la clave para esa formación del carácter y desarrollo de la personalidad. A este respecto estamos ante una auténtica “emergencia educativa”. En la situación social en que nos encontramos, la

³¹ *La verdad del amor humano*. n.140. Cf. también, BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*. n.11: «Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios».

³² Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*. n.4.

³³ *La verdad del amor humano*. n.116. Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*. n.3.

acción educativa se plantea como una superación del ambiente social de relativismo y escepticismo, de la falsa autonomía de la libertad, de una generalización del “amor débil” o “amor líquido” y, en fin, del individualismo que caracteriza nuestro mundo. Estas son las bases de la desestructuración de la familia, de la proliferación de formas ideológicas que tergiversan los fundamentos antropológicos y éticos del ser humano y las relaciones personales más fundamentales.

La superación de estas deficiencias ha de partir de una conciencia de que la tarea educativa hay que tomarla en serio; además de tomar conciencia de la situación social que nos rodea y salir al paso de la misma, esta tarea exige dedicación. Para ello debemos tener claro el horizonte. Se necesita un nuevo realismo que, considerando esa situación social, reasuma la persona en su integridad y el desarrollo educativo, que sólo es tal en referencia a la adquisición de valores y virtudes que la perfeccionen, tanto en sí misma como en sus relaciones interpersonales.

La educación de la persona, la formación del carácter, conlleva la educación de la inteligencia, de la voluntad y del corazón. En definitiva, se trata de la educación moral, de la adquisición de valores humanos. Ésta se irá logrando mediante las respuestas a valores morales, que constituyen la principal fuente de moralidad, y las acciones y virtudes, como confirmación de esas respuestas. De este modo se asientan en la persona las actitudes, las virtudes o disposiciones morales, se encarnan los valores, se consiguen los bienes morales y se perfeccionan las relaciones interpersonales.

La atención a esas respuestas, acciones y virtudes será el fundamento de toda acción educativa. Las virtudes, al suponer el asentamiento de la disposición moral al bien, serán ya el signo de los logros educativos más fundamentales.

Para una educación en la virtud se requieren unas premisas previas por parte del educador: antes de nada, tener en cuenta al propio educando, sus bases temperamentales, sus capacidades, sus cualidades intelectuales, volitivas, afectivas; observar qué potencialidades posee. Y ya en la concreta acción educativa es fundamental, por un lado, la exigencia, sin la cual ni se pone en marcha ni se mantiene el proceso educativo, pues se trata de un continuo salir de una situación de imperfección hacia otra de mayor perfección;

y la exigencia, como podemos suponer, conlleva un motor: saber bien adónde vamos, tener claros los objetivos educativos. Es fundamental también por otro lado, el orden, que supone un método, y un atemperar la exigencia con la flexibilidad, en relación a la situación concreta del educando. Si no se amalgaman exigencia y flexibilidad se caerá fácilmente en la rigidez; entonces se detiene o se deteriora todo proceso educativo. “Exigencia amorosa”, esa amalgama de exigencia y flexibilidad; es decir, tener en cuenta al educando, su situación, sus concretas posibilidades, ir al paso de las mismas en esa adquisición de virtudes. Ésta es la clave del éxito educativo.

Como decíamos más arriba, las virtudes se distinguen y cualifican en relación al desarrollo de las facultades humanas. La acción educativa debe considerar, sobre todo, aquellas que son más centrales en el proceso del desarrollo de la personalidad. En orden al cultivo de la inteligencia debemos destacar la reflexión, muy asociada a la prudencia; en lo que toca a la formación de la voluntad es destacable la responsabilidad, pero con ella la constancia, y muy cercana, la fortaleza; en orden al dominio de las tendencias del cuerpo y el equilibrio afectivo destacan la templanza, la castidad, la magnanimidad.

Ciertamente, cada una de las virtudes va asociada fundamentalmente a una dimensión de la persona; sin embargo, las virtudes como los vicios, se suelen dar en racimo, muy en consonancia a la interna relación entre verdad, libertad y amor. Junto a las virtudes señaladas, sobresalen también algunos valores humanos, muy necesarios para la convivencia; destacamos la alegría y el buen humor, el agradecimiento, la nobleza.

Así pues, la emergencia educativa lleva consigo la atención a estas virtudes concretas, que facilitarán el desarrollo de todas las dimensiones humanas: intelectuales, morales, afectivas, físicas, estéticas y espirituales.

Pero en la educación se da una ley de unidad por la que avanzar en cualquier virtud supone siempre la intervención de todas las facultades humanas. El ejercicio del pensamiento no se da sin intervención de las demás facultades humanas. Decía García Morente que “se parece el pensamiento a la libre, serena y fácil actividad de la mirada”³⁴; libertad y serenidad lo acompañan,

³⁴ M. GARCÍA MORENTE, Símbolos del pensador”, *Escritos Pedagógicos*. Espasa-Calpe, Madrid, 1975. pp. 179-195.

entonces se hace fácil. Como puede deducirse, esta facilidad es el resultado de un largo proceso de esfuerzos continuados, donde interviene la voluntad. Es también resultado de una serenidad adquirida en el orden afectivo. Sin ese equilibrio no se puede pensar bien. Así es como surgen la chispa del genio, los grandes descubrimientos de la historia, las grandes decisiones o las pequeñas de cada día, la consecución de las grandes personalidades.

Y decía Pascal que “pensar bien es el principio de la moral”³⁵. La reflexión origina la virtud vertebral en el ámbito de las decisiones, que abarca de alguna manera toda la vida moral: es la virtud de la prudencia, que conlleva, al mismo tiempo, el juicio justo y la decisión adecuada. Como venimos viendo, ni uno ni otra pueden llevarse a cabo sin referencia al bien y al valor.

Pero de todas las esferas educativas, quizá la más emergente sea la afectiva, por ser la más deteriorada. Nos detenemos brevemente en este ámbito del discernimiento y educación afectiva.

¿Qué me permite la distinción, el discernimiento de los afectos? El análisis del propio sentimiento, los efectos que deja en el alma, la libertad o dependencia que se deriva. Esto no es posible sin distinguir los contenidos del afecto, su adecuación o inadecuación al bien de la persona, al valor moral. Intención, acción, efecto, estado que deja en la persona son los aspectos fundamentales que discernir aquí. Ello sólo es posible en la consideración de la relación de amistad o amor que se dé con la otra persona. Esa relación descubrirá y decantará si es el bien objetivo, el valor en sí y la belleza integral de la otra persona, a los que acompaña la satisfacción correspondiente, lo que motiva el afecto, o es más bien la mera satisfacción subjetiva lo primordial o incluso lo exclusivo de tal afecto. En definitiva, estas distinciones nos llevarán a descubrir los centros que se activan en nosotros: los egoístas —orgullo, concupiscencia— o el amoroso, de donación de sí. Al mismo tiempo, en el sentimiento habrá que ver la consideración, adecuada o inadecuada, de la persona que es objeto del sentimiento: en sí misma, en su valor, o como simple objeto de satisfacción. Es la cuestión de la bondad y, al mismo tiempo, la verdad del afecto.

³⁵ B. PASCAL, *Pensamientos*. 347 (200). (Trad. X. Zubiri) Buenos Aires, 1940.

Esta distinción entre afectos buenos o malos se pasa por alto muy a menudo, pero ello supone ya una toma de postura de la que somos responsables. La toma de postura no es un mero sentir sino una confirmación del sentir. La relación nos permite descubrir, precisamente, si la responsabilidad acompaña o no al sentimiento, al afecto, al amor.

La responsabilidad supone, por tanto, tener en cuenta a la otra persona en sí misma en mi relación afectiva con ella, y no como mero “objeto” de mi sentir; supone, al mismo tiempo, discernir el propio sentimiento y el centro que lo motiva; supone también colaborar en la dirección adecuada, confirmando o desautorizando el afecto.

Desatender esa responsabilidad sobre el signo del sentimiento, es fomentar relaciones inadecuadas, actitudes egoístas e incluso desviaciones afectivo-sexuales. Éstas nacen siempre de la no consideración del signo del sentimiento, del afecto, del atractivo espontáneo que a veces surge, pero que hay que encauzar en relación a la totalidad de la persona, en el discernimiento del bien; en una palabra, en el amor o egoísmo que se está fomentando.

“Es necesario introducirse en ese mundo de una forma significativa para abrirle al camino de la virtud mediante el reconocimiento de qué forma los afectos crean vínculos³⁶ y estos son significativos para la propia *identidad*. El punto clave para ello es que la verdad del afecto no consiste en probar una satisfacción, sino en el asombro de la promesa que despierta el encuentro con una persona y que incluye la llamada hacia un amor de entrega”³⁷.

El ambiente que nos rodea actualmente es tal que, en otros ámbitos de relación, por ejemplo, de justicia o injusticia que se comete, de derechos que se violan... lo que está bien o mal es asumible y discernible como tal. Cualquier actitud o sentimiento que acompañe a estos actos es enjuiciable moralmente, sin poner en entredicho su objetividad. En el ámbito del sentimiento o de la atracción sexual parece que, de antemano, ha de asumirse lo que se siente, como punto de partida. No se cuestiona si es bueno o malo, simplemente se mide cómo mantenerlo, o incluso explotarlo. Debemos preguntarnos por qué es así. ¿No hay acaso una intención, un objeto de la acción, un

³⁶ Cf. F. BOTTURI –C. VIGNA (eds.), *Affetti e legami*. Vita e Pensiero, Milano, 2004.

³⁷ J.J. PÉREZ-SOBA, “La ideología de género y la libertad del amor”, en L. JIMÉNEZ (dir), *El hombre, ¿fruto o producto?* Fundación Universitaria Española, Madrid, 2013. p.30.

resultado de la misma que sea objetivable? Es como negar la posibilidad del discernimiento moral, precisamente en este campo tan fundamental de las relaciones afectivas. Discernimiento que, al final, se decanta solo, pues amor y egoísmo no son lo mismo, y se acaba descubriendo lo uno y lo otro; sólo hace falta tiempo. Se descubre también la base de subjetivismo que encierran tales actitudes en forma de hedonismo, emotivismo, utilitarismo,... acompañados siempre del relativismo correspondiente.

“El primer momento en este itinerario es vencer un obstáculo: la dificultad del *emotivismo* que deforma la intencionalidad intrínseca del amor hacia el amado y la concentra en el simple sentirse bien y normalmente dentro de un nivel simplemente sensitivo”³⁸ Amor y sentimientos no se identifican; es un error asociar exclusivamente el sentimiento al amor. Como lo es también, según hemos visto, asociar la libertad de modo directo al sentimiento.

Una afectividad integrada supone tiempo, reflexión, dominio de las propias inclinaciones; una relación humana adecuada, atendida, integrada en la vida de las personas. El terreno del corazón hay que cultivarlo. Hay que quitar las malas hierbas, sembrar las buenas, abonar. Hay que aprender a amar; darle tiempo al tiempo.

Toda la tarea se orientará a conseguir una unificación de la persona en su sentir y obrar, en su amar. Esa unificación supone que cuerpo, psiquismo y espíritu van al unísono en la dirección del bien, de la libertad e integración de los afectos; del respeto y del amor a la otra persona como tal. Supone que se distinguen las relaciones amorosas, la paterno-filial, la de amistad, la conyugal. En esta última, supone que sexualidad y sentimiento se integran en la totalidad del amor, que el *eros* tiene su más alto lugar en esa totalidad del amor. Entonces se da una especial comunión de personas, en que cada una responde de la otra en el vínculo de unión especial que se ha establecido entre ambas; vínculo que conlleva el sentimiento, el atractivo sexual, pero ante todo la entrega de la propia vida en un proceso continuo de maduración en el amor.

“Los sentimientos van y vienen. Pueden ser una maravillosa chispa inicial, pero no son la totalidad del amor. Al principio hemos hablado del proceso de purificación y maduración mediante el cual el *eros* llega a ser total-

³⁸ *Ibid.* p.49.

mente él mismo y se convierte en amor en el pleno sentido de la palabra. Es propio de la madurez del amor que abarque todas las potencialidades del hombre e incluya, por así decir, al hombre en su integridad”³⁹

En este contexto de madurez y de totalidad del amor, que supera la inmediatez y se orienta a la vida entera, es donde se entiende la base fundamental de la fidelidad.

Esa maduración en el amor requiere el ejercicio de la virtud. En el terreno afectivo-sexual es la virtud de la castidad, que no es otra cosa que el dominio e integración de los afectos en esa totalidad de la vida y totalidad del amor. Lo cual supone que la relación interpersonal se considera por encima de los sentimientos momentáneos que van y vienen, y que pueden ser asumidos e integrados en esa relación o desautorizados y progresivamente anulados.

De todos los aprendizajes, de todos los factores educativos, el primordial es el de la esfera afectiva.

Todo lo aprendemos, pero, sobre todo, se aprende a amar; y esto sin darnos cuenta. Forma parte del currículum oculto de nuestra vida. Del amor venimos; fuimos engendrados en el amor; el amor de nuestros padres nos ha sostenido y educado, nos ha hecho crecer. Ahora bien, no hay amor sin perdón, sin integración del mal, sin asunción del sufrimiento; no hay amor sin trascendencia. El amor constituye el aprendizaje de la vida.

Aprender a amar significa aprender a discernir lo bueno y lo malo en el ejercicio de nuestra libertad; significa distinguir los bienes y males que nos sobrevienen de aquellos que engendramos a partir de nuestras elecciones. Ahí es donde libertad y amor se entrelazan en nuestras relaciones personales. Ese discernimiento de nuestras elecciones, nuestros actos, nuestros amores y desamores, nos lo ofrece la presencia de los otros, sus respuestas a las nuestras. El amor requiere interpersonalidad.

Hay diferentes niveles de relación interpersonal, diferentes niveles de amor. Esto es reflejo de la actitud ante la vida, y ésta, a su vez, se delata en la presencia. Un yo ante un tú, que se refieren el uno al otro en su ser entero.

³⁹ BENEDICTO XVI, *Encíclica Deus caritas est*. n. 17. Ver también: NORIEGA, J., “La chispa del sentimiento y la totalidad del amor”, en L. Melina –C. Anderson (eds.), *La vía del amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus caritas est de BENEDICTO XVI*. Monte Carmelo – Instituto Juan Pablo II, Burgos 2006. pp.267-278.

En la relación amorosa ofrecemos, ante todo, lo que somos; pues “el corazón es el yo real”⁴⁰. Por nuestros actos ofrecemos algo de nosotros, en la relación de amor nos ofrecemos a nosotros mismos. El carácter de esa relación diferirá según se trate de una u otra relación amorosa: la conyugal, la paterno-filial, la de amistad..., pero en cualquier caso, el “nivel” de amor será medido por la donación, el trascenderse de la persona, el bien y la felicidad que suscita y recibe.

La recíproca donación es el lugar de aprendizaje del amor. No hay otro. Por ello, la actitud amorosa delata cuál es nuestra relación de amor previa, de la que partimos. La presencia delata de dónde venimos, qué relación de amor mantenemos, qué interpersonalidad nos sostiene en el camino de la vida. Delata la memoria, la experiencia de amor que configura nuestra existencia. Así, la relación de amor define a los hombres. Dice de ti, pero también de tu familia, de aquellos con quienes convives. Dice también de tu relación con Dios o si falta esta relación esencial.

En la educación en el amor es un capítulo importante la educación sexual; hoy diríamos que es importante para el futuro mismo de la familia.

“La educación afectivo-sexual, acorde con la dignidad del ser humano, no puede reducirse a una información biológica de la sexualidad humana. Tampoco debe consistir en unas orientaciones generales de comportamiento, a merced de las estadísticas del momento. Sobre la base de una “antropología adecuada”, como subrayaba Juan Pablo II⁴¹, la educación en esta materia debe consistir en la iluminación de las experiencias básicas que todo hombre vive y en las que encuentra el sentido de su existencia. Así se evitará el subjetivismo que conduce a nuestros jóvenes a juzgar sus actos tan sólo por el sentimiento que despiertan, lo que les hace poco menos que incapaces para construir una vida en la solidez de las virtudes. Esa educación, que debe comenzar en la infancia, se ha de prolongar después en la pre-adolescencia; las instituciones educativas deben de velar por ella, siempre en estrecha colaboración con la ya dada por los padres en la familia”⁴².

⁴⁰ Cf. D. VON HILDEBRAND, *El corazón*. Ed. Palabra, Madrid, 1997.

⁴¹ Cf. JUAN PABLO II, *Catequesis*. 2 de abril de 1980. nn.3-6.

⁴² CEE, *La verdad del amor humano*. n.124.

Es la labor educativa de primer orden que enseña, en primer lugar, el propio conocimiento, el propio dominio y la apertura de sí a los demás. “Descubrir la verdad y significado del lenguaje del cuerpo permitirá saber identificar las expresiones del amor auténtico y distinguirlas de aquellas que lo falsean. Se estará en disposición de valorar debidamente el significado de la fecundidad, sin cuyo respeto no es posible asumir responsablemente la donación propia de la sexualidad en todo su valor personal. Se abre así a los jóvenes un camino de conocimiento de sí mismos, que, mediante la integración de las dimensiones implicadas en la sexualidad –la inclinación natural, las respuestas afectivas, la complementariedad psicológica y la decisión personal–, les llevará a apreciar el don maravilloso de la sexualidad y la exigencia moral de vivirlo en su integridad. Se comprende enseguida que una educación afectivo-sexual auténtica no es sino una educación en la virtud de la castidad⁴³.

La función educativa fundamental en este ámbito de la afectividad, de la educación en el amor, ha de ser en primer lugar testimonial. Se educa ante todo desde la presencia, que delata el testimonio de lo vivido. Ciertamente, la “educación por la presencia”, por ese traslucir lo que se es, lo cosechado a partir de otras presencias, es insustituible. Ésta es la base del único aprendizaje adecuado en el amor, la experiencia de vida.

La verdadera educación se basa en la experiencia, se cifra en una pedagogía de la presencia; esa que permite aprender por ósmosis, por contagio, sin objetivos ni competencias ni metodologías premeditadas. Se trata de la educación del que posee ese ascendente moral que ha labrado con el ejercicio de la virtud y que tiene el peculiar arte de dejarlo traslucir, sin mostrarlo; que ofrece un atractivo y un interrogante para los alumnos; es el educador en quien, sin pretenderlo, verdad y amor van unidos en su tarea educativa. Ésta es la clave del éxito educativo. A esa interna unidad se refería Platón cuando en el *Banquete* hablaba de “conductas bellas y saberes bellos”, que eran precisamente la culminación del camino del amor.

⁴³ Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*. n. 37: habla de la castidad «como virtud que desarrolla la auténtica madurez de la persona y la hace capaz de respetar y promover el “significado esponsal” del cuerpo; también Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*. nn.90-93.

