

## “Si conocieras el don de Dios...” (Jn 4,10): la primacía de Dios Creador.

February 28, 2021 [Creation](#), [Love](#), [The Twelve Theses](#)

Juan José Pérez-Soba<sup>[1]</sup>

“Si conocieras el don de Dios...” (Jn 4,10). En la conversación de Jesús con la Samaritana, se revela la verdad del amor capaz de dar sentido a la vida del hombre<sup>[2]</sup>. El don aparece, en correlación con el deseo, simbolizado por la sed de los dos interlocutores, como una realidad escondida, transformante, que pone una plenitud en el principio. El deseo en cambio, como bien conocido, que solo pide saciarse y que nace de una carencia. Puede hablarse de deseo del don, que es claro en el encuentro; pero solo aceptando la paradoja interna de que nadie, puede dárselo a sí mismo, pues pide una alteridad que hace compleja su dinámica y plantea la dificultad de ponerlo como un principio. Desde el solo deseo es imposible comprender el dinamismo del don y su relevancia.



Juan José Pérez-Soba

“El hombre no puede vivir sin amor”<sup>[3]</sup>. Es una frase que todos pueden aceptar, no tanto como una realidad experimentada, cuanto como un deseo ineludible: todas las personas desean ser amadas y, de modo correlativo, amar. Hablar de “deseo” de amar, significa que no siempre se tiene el ánimo de llegar a amar en un acto explícito, a pesar de sentir el deseo de ello. Se trata de la lógica de la *experiencia* que acompaña el amor. Frente a otras realidades operativas que requieren una cierta valoración interna previa, de modo casi espontáneo, el hombre remite el amor a alguna de sus experiencias y lo aprecia como fuente de sentido, por eso mismo, no lo considera nunca una mera idea ni algo que pueda controlar.

De aquí que acudir al deseo sea el modo como se acepta fácilmente el amor, sin tener que afrontar el peso enorme que parece contener, porque compromete demasiado<sup>[4]</sup>.

La experiencia, así vivida, parte del *reconocimiento* de algo previo que me mueve y ya encuentro en mí: “deseo ser amado”, remite por eso a un conocimiento previo del amor que lo sostiene. Puede desear ser amado, porque en parte *sabe qué es*. El amor permite posicionarse en posición de principio último, no así el deseo. La dinámica del deseo, como se vio en el ἔρωσ griego<sup>[5]</sup>, remitía siempre a un principio antes que a un fin, no se puede sino expresar a modo de *mediador*<sup>[6]</sup>, no en la posición de fin. La misma fenomenología de Marion que descubre el sentido de *principio* del “fenómeno erótico”, lo concentra en un punto inicial, no es capaz de abrirlo a un amor que le precede<sup>[7]</sup>. Podemos desear, y deseamos de hecho, porque no partimos de un vacío, sino de una realidad que nos precede, esto es, que se sitúa en la misma posición que la existencia. La búsqueda del principio que caracterizó el pensamiento moderno, tiene en el griego la aceptación del ἀρχή como λόγος, como razón que explica las otras experiencias y permite encontrar una razón ordenadora de ellas que las convierte en κόσμος, un mundo

en el que habitar y del que formo parte, pero de un modo peculiar que no me define, hace surgir la pregunta por “¿quién soy yo?”, pero es incapaz de responderla. No es posible un reduccionismo cósmico del amor como mera armonía entre las cosas<sup>[8]</sup>. Por otra parte, hace imposible la reducción al mundo como *máquina*, a partir de una razón productiva externa tal como Bacon la propugnó. Por el contrario, abre a la necesidad de un principio mayor que el mundo que responda a la existencia de la *subjetividad humana*. El microcosmos humano y el macrocosmos tiene un principio en común.

Así el “cogito ergo sum” cartesiano, que remite al principio de la autoconciencia autorreferencial y no intencional, queda cambiado desde el conocimiento experiencial a: “amor ergo sum”, “soy amado, luego existo”<sup>[9]</sup>. La necesidad de superar la primera frase está anclada en la experiencia del deseo, que no podemos nunca reducir a la conclusión de una razón, no tenemos los deseos que razonamos, ni la razón nos impide desear. Esa es la fuerza de la reflexión de Maurice Blondel, para salir del encierro de la pretendida razón universal kantiana<sup>[10]</sup>. Existe necesariamente un principio experiencial *anterior* a la conciencia, y el deseo es uno de sus signos. El sujeto desiderante no se puede separar del deseo, pero, en la medida en que necesariamente se desea ser amado, la dinámica misma del deseo condice a un principio superior. La frase que une “ser amado” como un hecho existencial no puede quedarse en el deseo, no se puede decir: “soy deseado, luego existo”. Nadie lo admite, la razón de ello es que cancela la reciprocidad en la posibilidad de una respuesta que realice una conexión intersubjetiva que no aparece en la dinámica desiderativa. Esta, a pesar de presentar la necesaria implicación del sujeto en cuanto tal, y dentro de una visión relacional tal como lo muestra Ricoeur<sup>[11]</sup> o Girard<sup>[12]</sup>, siempre remite a algo anterior para cobrar su sentido. La referencia a la “existencia” sólo se puede aplicar al amor que, de este modo, alcanza una precedencia respecto del deseo<sup>[13]</sup>, en un ámbito de interpersonalidad nuevo, que no se puede ver en el ἔρως griego, que, por ello, no supieron relacionar adecuadamente con la φιλία a la que no se concede el valor metafísico de lo erótico, sino un sentido más social, propio de una reciprocidad horizontal, con una dificultad grande de introducir a Dios<sup>[14]</sup>. Al final podría entenderse en una doble reducción: cósmica y sociológica, que evita la tematización de lo *personal*. El amor se conjuga existencialmente con un sentido necesariamente personal, que obliga a una reformulación compleja.

El “amor ergo sum”, obliga a una antropología adecuada, en la que “la persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la actitud apropiada y válida”<sup>[15]</sup>. El “*sum*” al que apunto es personal o no tiene sentido, no es un mero “*est*” que se pueda objetivar, lo que cobra un sentido profundo respecto de la categoría de existencia que Heidegger supo destacar en su “ontoteología”, no basta con explicar el valor del “ente” en su contingencia propia de una realidad compuesta, sino de la existencia en su sentido y su presencia que implica una cierta totalidad<sup>[16]</sup>.

Es la realidad nueva que aparece con el ἀρχή, donde la reciprocidad y la referencia existencial de la acción divina como fuente de sentido, resulta definitiva<sup>[17]</sup>. La misma reflexión de Hannah Arendt sobre el amor insiste en que la originalidad de este es *ofrecer un nuevo principio*<sup>[18]</sup> que es identitario para el hombre. En definitiva, el amor es un nuevo principio, en el que se une la intimidad y la objetividad dentro de la propia dinamicidad.

La posibilidad de decir “ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν” (Jn 4,16), supone conceder un valor a la existencia en sí misma, que ya estaba contenida en la afirmación de “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). Con ello, no se niega el sentido de Alianza de la que nace y que Buber destacó en su valor dialógico de presencia que sostiene que hay que comprender como “Yo seré-cada-vez-allí-como el que precisamente-ahora-está-allí”<sup>[19]</sup>; pero que implica un sentido *activo*, también en la respuesta humana<sup>[20]</sup>. De esta forma, la existencia no es un *dato* al modo de Leibniz, sino fuente de sentido que sólo puede ser iluminada desde la realidad de un don<sup>[21]</sup>. A ello tiende todo el pensamiento de Marion, pero desde un punto de vista que pierde el valor analógico que contiene que hemos de entender de un modo en el que la subjetividad misma esté implicada y, con ella, la libertad<sup>[22]</sup>. Esto representa un modo diverso de analogía que no puede ser ni proyectiva como ocurre con la de atribución, al modo platónico, ni de proporción, como es la de semejanza aristotélica<sup>[23]</sup>.

### ***Una nueva analogía<sup>[24]</sup>. La verdad del “amor originario”***

Haber partido de la experiencia, nos conduce a la verdad de este principio como camino de acceso a Dios, no por deducción, sino por el mejor conocimiento del contenido de la experiencia misma que nos abre a un sentido. No se trata solo de una fenomenología, que pone entre paréntesis el sujeto, o que puede cristalizar la experiencia por absolutizarla<sup>[25]</sup>, sino de una comprensión más profunda que incluye la implicación personal como ha insistido Lévinas en un sentido anti-heideggeriano<sup>[26]</sup>, y que, en terminología de Nédoncelle, se puede denominar “causalidad personal”<sup>[27]</sup>. El “luego” del “*ergo sum*”, que en sí mismo es hilativo, no procede de una deducción, sino como expresión de la grandeza misma de experimentar que “soy amado” como fuente de sentido. La grandeza no está en el hecho que se afirma, sino en el significado manifestado que contiene una *verdad a la que responder*. No puede decirse sin comprender que se debe saber amar en correspondencia, so pena de perder su significado. De aquí, que la aceptación de esta realidad requiere el empeño de la libertad del sujeto, pero con una necesidad nueva que le implica. No querer responder, es un modo de respuesta, por lo que libertad y necesidad no se excluyen. Este principio amoroso-experiencial que incluye la libertad en un ámbito de trascendencia es un fundamento firme para el pensamiento amoroso

Por una parte, introduce la *subjetividad como inseparable a la experiencia* y la ilumina de un modo que participa del camino de acceso a Dios como principio también de reflexión. El valor de la misma remite a un modo de ser asumida por el sujeto, que aprende de ella su significado. En él, en cuanto referido al amor, se une la precedencia de la verdad como atracción<sup>[28]</sup>, al contenido de la atracción como motor de la acción, y al fin de la misma como admiración. En cuanto experiencia se impone de forma manifiesta y es un principio de superación del nihilismo cínico. San Agustín lo expresa de un modo convincente: “Añade a la vida la verdad, y has hallado la vida feliz. En efecto, nadie quiere ser engañado, como nadie quiere morir. Preséntame un hombre que quiera ser engañado. Se encuentran muchos que quieren engañar, pero nadie que quiera ser engañado. Ponte de acuerdo contigo mismo. Si no quieres ser engañado, no engañes; no hagas lo que no quieres sufrir”<sup>[29]</sup>.

En segundo lugar, la verdad del amor que experimentamos parte del hecho de ser *respuesta* a un amor anterior, pero con una fuerza que tiene que ver con nuestra existencia. No es un añadido a la experiencia, sino su correlato de significado. Solo me sé amado cuando me sé afirmado en la existencia, no hay otro modo de poderlo valorar, so pena de banalizar el amor. La importancia del amor que recibo como don, pasa a ser tal que percibo la *imposibilidad de poner mi experiencia como principio* y la necesidad de trascenderla. La correlación fenomenológica se establece ahora entre “amar” y “despertar”. Es de profundas raíces bíblicas como se ve en el despertar de Adán (cfr. Gén 2,23), en un relato etiológico donde la experiencia amorosa está en posición de una nueva creación. La existencia queda envuelta en un misterio de amor, pero que remite a una primera afirmación que se postula: la existencia de un *amor originario* que ama antes que ser amado de forma radical. Esta remisión al principio como originario no es directamente experiencial, pero sí tiene que ver con la lógica del amor en cuanto universal y concreto que une a los hombres de una forma del todo nueva.

### ***Nos habla de Dios: como Bien y como Amado***

Ya Maurice Nédoncelle usa la experiencia del amor para remitir a ese Amor necesario que se revela como Dios<sup>[30]</sup>. No significa el hecho moral de haber sido amado por nuestros padres, sino el existencial de la necesidad de vivir de un amor, antes que surja razonamiento consciente alguno y donde la identidad personal y mi misma posibilidad de respuesta están implicadas. La primera en su unicidad e irrepitibilidad que no quedan difuminadas, ni por la referencia a la naturaleza ni por el entorno social<sup>[31]</sup>. Contiene un sentido radical que no viene del amor singular que he experimentado, sino de una comunicación de amor en la que estoy inscrito y que permite la reciprocidad que hace despertar las conciencias.

Esto hace referencia a la relación existente entre amor, bien y persona, como clave fundamental. Nédoncelle, incluye constitutivamente la *reciprocidad*<sup>[32]</sup>, para dar sentido a la *interpersonalidad amante*, de un modo mayor que el dialógico, en donde la polaridad yo-tú no asume suficientemente el bien, por una pretensión de inmediatez<sup>[33]</sup>.

La afirmación es fundamental para evitar referencias ambiguas a un simple ámbito de trascendencia, que no asuma la personalidad de Dios, gravada por el hecho de ser diversa de la nuestra. Que Dios se muestra como Amor, requiere un principio creativo, so pena de poner a Dios mismo en cuestión. Esto se comprende especialmente el Lévinas con su recurso al “infinito” con un sentido impersonal<sup>[34]</sup>.

### ***Como Amado en los amados***

Por otra parte, la experiencia amorosa es la única explicación que permite dar razón plena a la libertad humana con el hecho de ser creada<sup>[35]</sup>. Esta fue la explicación principal de los Padres de la Iglesia contra el determinismo desmoralizante de su época<sup>[36]</sup>. Sólo la creación como acto de amor primero la permite explicar. Es un punto esencial para Søren Kierkegaard, sólo un Dios libre puede dar lugar a la libertad humana que se puede comprender así como: “poniéndose en relación consigo mismo, queriendo ser él mismo, el yo se funda en transparencia en la potencia que lo ha puesto”<sup>[37]</sup>.

En este modo de acceso al misterio de Dios<sup>[38]</sup>, tiene un cierto valor de postulado, que no es ajeno al valor de promesa con el que el que se experimenta el amor. Podemos relacionarlo entonces con la nueva forma con la que Joseph Ratzinger presenta la apuesta De Pascal, en un sentido vital “Vive como si Dios existiera” y encontrarás a Dios<sup>[39]</sup>, como ya recogía Teófilo de Alejandría: “«Muéstrame tú al hombre que hay en ti», y yo te mostraré a mi Dios”<sup>[40]</sup>.

Se trata de reconocer que la existencia personal solo procede de un Dios personal, no es algo emergente sin sentido, sino donado con una vocación. Es la misma que percibimos en la presencia del otro a la que no puedo ser indiferente, porque pide ser acogida. El sentido metafísico de “reciprocidad mínima”<sup>[41]</sup> y la realidad del valor natural de la relacionalidad humana que hace que hablemos de “personas” en plural<sup>[42]</sup>, remite a la existencia de Dios que lo hace posible en la comunicación amorosa.

No es un paso proyectivo como pretendía Feuerbach desde la sola interpersonalidad humana<sup>[43]</sup>, sino fundativo, en el sentido de un amor que hace al amado irreplicable. La referencia a la creación, con un sentido de bien y mediación se hace ineludible<sup>[44]</sup>. De aquí la correlación amor-comunión como dato ontológico, que está muy en relación con el misterio de la comunión Trinitaria, sin perjuicio alguno de su dato revelado<sup>[45]</sup>.

### ***La cuestión del bien y la limitación de un pensamiento solo dialógico***

Por último, el acceso a Dios no puede prescindir de la vía del bien, así como el amor lo necesita para ser él mismo. Es la preferida por San Agustín que señala como experiencia máxima de bien: “unirme a Dios es el bien”<sup>[46]</sup>. Pero esto representa una revisión del tema en cuanto el bien se ha de comprender dentro del acto de amor y este como el acto propio de la voluntad.

“El bien es lo que todos apetecen”<sup>[47]</sup>. La visión aristotélica sirve para fundar su ética, pero en cambio, al hablar del amor, habla más de atracción, el ἔρωσ es más que ὁρεξις, porque contiene algo en el principio que lo ordena hacia su fin. Dios atrae todo como amado, es una explicación metafísica de la *ordenación del movimiento de las cosas*, pero no de su ser. La sola atracción no explica el bien en cuanto *perfectivo*, que no sólo conviene la acción, sino el ser en acto como perfección, algo que mira al ser, no solo al hacer<sup>[48]</sup>.

La superación del simple movimiento por atracción que mira al fin y la cuestión del fin último, requiere captar bien el modo de presencia inicial. Un principio ordenador que tiene que ver con su valor de actualidad.

Un cambio profundo se establece desde el principio de los cuatro movimientos del amor Pseudo-Dionisio, que si comprende la relación bien-amor no desde la apetición (superada en la conversión), sino en la comunicación en el bien. “Las cosas menores, aman a las mejores convirtiéndose a ellas y las ordenadas a las coordinadas a ellas comunicativamente y las cosas mejores a las menores provisivamente, y cada uno a sí mismo contentivamente”<sup>[49]</sup>.

La correlación que se establece entre la providencia, la conversión y la comunicación, señala una nueva dinámica del bien, sostenida por la providencia divina entendida amorosamente.

El *bien es difusivo* de por sí, la explicación siempre se comprendió de forma causal y si parece inicialmente que correspondería a la causa eficiente, en verdad en Santo Tomás corresponde a una finalidad amorosa, en el que la dimensión de la comunicación interpersonal pasa a ser esencial<sup>[50]</sup>. Santo Tomás usa ese argumento con un sentido trinitario y cristológico<sup>[51]</sup>.

De aquí que la auténtica explicación metafísica del amor se apoye de forma primera en el orden de la participación<sup>[52]</sup>, antes que en el de la finalidad. Ambos quedan unidos al incorporar el principio de *donación* como explicación completa de la creación.

No se puede deducir un don, pero sí reconocerlo. Esto parece obvio respecto de la fuente primera del sentido y la necesidad de incorporarlo a la comprensión del principio mismo de la acción humana y su carácter perfectivo en su relación con el don primero creativo y abierto a la gracia como don de sí de Dios<sup>[53]</sup>.

La enorme intuición de Santo Tomás de comprender el afecto como un tipo de unión (siempre en referencia a dos realidades vinculadas por el afecto mismo)<sup>[54]</sup>, abrió el afecto a esta hermenéutica del don que supera la de la sola apetibilidad.

Así en el movimiento metafísico del amor, se pone un principio que está radicalmente abierto a una nueva acción divina, en la que se requiere la fe a la manifestación concreta de amor que se haya realizado en la historia.

No podemos extrañarnos que Leibinz, para definir el amor, introdujera como su clave la alteridad en un orden horizontal y en un sentido radicalmente altruista, al definirlo como: “deleitarse en la felicidad del otro”<sup>[55]</sup>. Se ve en él un influjo del prejuicio luterano que es capaz de ver en todos los actos un egoísmo encubierto. Falta la trascendencia unida al amor originario que sustenta también la comunicación interhumana.

El bien dentro de la acción no puede separarse de un don primero y una comunión final. De aquí la enorme fuerza de la teología de la “*communicatio*” medieval, que alcanza toda un valor metafísico y teológico<sup>[56]</sup>. Se supera con la unión entre amor y comunión, con una nueva participación que nace sobre todo, por el don mismo. Y el bien se entiende en el contexto de la comunión de personas que permanece abierta a participar de la Comunión íntima que vive Dios.

- 
1. Juan José Pérez-Soba es sacerdote de la archidiócesis de Madrid y profesor de Teología Pastoral del Matrimonio y la Familia en el Instituto Teológico Pontificio Juan Pablo II, de Roma. Es director del Área de Investigación en Teología Moral del mismo Instituto. ↑
  2. Cfr. Francisco, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 294. ↑



3. Juan Pablo II, C.Enc. *Redemptor hominis*, n. 10. [↑](#)
4. Se trata del “engagement” del personalismo francés: cfr. E. Mounier, *Qu’est-ce que le personnalisme?*, Editions du Seuil, Paris 1946. [↑](#)
5. En especial como lo describe Platón en el Banquete. [↑](#)
6. Es la intuición de. G. Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Rizzoli, Milano 1997. [↑](#)
7. En: J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003, para ver la limitación de su argumento: cfr. N. Reali, *L’amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Roma 2007. [↑](#)
8. Insiste en ello: H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963. [↑](#)
9. Cfr. C. Díaz, *Soy amado, luego existo, I: Yo y tú*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. Por ello se puede decir: E. Mounier, *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, 41: “L’acte d’amour est la plus forte certitude de l’homme, le cogito existentiel irréfutable: J’aime, donc l’être est, et la vie vaut (la peine d’être vécue)”. [↑](#)
10. Cfr. M. Blondel, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, en *Maurice Blondel. Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995 [↑](#)
11. Cfr. P. Ricoeur, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, 461: “le désir est dès le début en situation intersubjective”. [↑](#)
12. Cfr. R. Girard, *Géométries du désir*, Éditions de L’Herne, Paris 2011. [↑](#)
13. Cfr. L. Melina, “Amore, desiderio e azione”, in *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di Rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 19-35. [↑](#)
14. Cfr. K. L. Flannery, “Un aristotelico può considerarsi amico di Dio?”, en L. Melina –J. Noriega (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL/Mursia, Roma 1999, 131-137. [↑](#)
15. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 52. Cfr. C. Caltagirone, “«Amor, ergo sum». Il significato antropologico dell’amore”, en G. Dalla Torre (ed.), *L’archetipo dell’amore fra gli uomini. Deus caritas est: riflessione a più voci sull’Enciclica di Benedetto XVI*, Edizioni Studium, Roma 2007, 81-97. [↑](#)
16. En un cierto sentido de Heráclito: M. Heidegger –E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1970. [↑](#)
17. Cfr. P. Martino, “Agape, una parola «rivelata»: problema etimológico”, en G. Dalla Torre, *L’archetipo dell’amore fra gli uomini. Deus caritas est*, cit., 31-57. [↑](#)
18. Cfr. S. Kampowski, *Arendt, Augustine, and the New Beginning. The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of Her Dissertation on St. Augustine*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2008. [↑](#)
19. Citado por: H. U. von Balthasar, *Fede e pensiero, I: Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*, Jaca Book, Milano 2006, 66 y nota 14: “Ich werde dasein, als der Ich dasein werde”. [↑](#)
20. Como explica de él: H. U. von Balthasar, *Fede e pensiero, I: Dialogo solitario. Martin Buber e il cristianesimo*, cit., 67: “La fede ebraica al contrario è prestazione di fedeltà, è nel più profondo azione, attuazione, attualizzazione del

- nocciolo della persona, e, se la persona s'è volta altrove s'è persa, ritorno, conversione". [↑](#)
21. Cfr. K. L. Schmitz, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982. [↑](#)
  22. Como ya mostró: E. Przywara, *Analogia entis, Metaphysik, I: Prinzip*, Kösel und Pustet, München 1932. [↑](#)
  23. Es esencial en el pensamiento de Hans Urs von Balthasar: M. Lochbrunner, *Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg 1981. Para las relaciones analógicas anteriores: cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1960. [↑](#)
  24. Cfr. L. Melina, "L'analogia dell'amore", en Id., *Imparare ad amare. Alla scuola di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2009, 99-105. [↑](#)
  25. Sobre el amor: J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, U. Perone (a cura di), Roseberg & Sellier, Torino 2007, 121-133. [↑](#)
  26. Con una especial referencia al "eros", como se contiene en: E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris <sup>7</sup>1983. [↑](#)
  27. Cfr. M. Nédoncelle, *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*, Editions de l'Épi, Paris 1961, 130. En este libro es donde más se refiere a una metodología amorosa. [↑](#)
  28. Siempre necesario según: E. Michel, *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1979. [↑](#)
  29. San Agustín, *Sermo* 306, 10, 9 (PL 38,1405): "Adde vitae veritatem, et invenis vitam beatam. Nemo enim vult falli, quomodo non vult mori. Da mihi hominem qui falli velit. Qui fallere velint, quam multi inveniuntur: qui falli velit, nemo. Compone tecum. Non vis falli, noli fallere: quod pati non vis, noli facere". [↑](#)
  30. En la última parte de: M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier Montaigne, Paris 1942. [↑](#)
  31. Cfr. M. Nédoncelle, *Conscience et logos*, cit., 128: "Le premier temps de la réflexion qui nous oriente vers la croyance philosophique en Dieu consiste à montrer que l'apparition du moi et du nous comme perspectives inédites uniques et universelles, est sans proportion avec les ressources de la nature, et que la nature ne peut expliquer davantage le développement illimité de l'essence initiale du moi ou du nous. Un centre personnel échappe par définition à la limite". [↑](#)
  32. Cfr. M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, cit., 16: "Il y a, croyons-nous, une promesse de synonymie, et même une synonymie de base, entre la perception d'autrui, la réciprocité et l'amour personnel". [↑](#)
  33. Así en Martin Buber cuando afirma: M. Buber, *Ich und Du. Um ein Nachwort erweiterte Neuauflage*, Verlag L. Schneider, Heidelberg 1958, 16: "Die Beziehung zum Du ist unmittelbar". [↑](#)
  34. En especial en: E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya <sup>2</sup>1965; que se podría calificar como principio de lo postmoderno: cfr. E. Lostao, *La postmodernidad absoluta. Intersubjetividad y ontología desde Totalidad e Infinito de Lévinas*, Colmares, Murcia 2011. [↑](#)
  35. Da, pues, sentido a la dialéctica libertad creada – libertad increada iluminada por la de libertad finita – libertad infinita: cfr. H. U. von Balthasar, *Teodramática*,



- II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Ed. Encuentro, Madrid 1992, 175-309. [↑](#)
36. Cfr. P. Merlo, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, Las, Roma 1995. [↑](#)
37. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, en *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, 626: “mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto”. [↑](#)
38. Muy cercano al que expone: H. U. von Balthasar, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en J. Feiner –M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis, II: La historia de la salvación antes de Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid <sup>3</sup>1992, 29-33. Que luego ilumina su famoso: Id., “Intento de resumir mi pensamiento”, en *Communio* (Esp.) 10 (1988) 284-288. [↑](#)
39. J. Ratzinger, *El cristiano en la crisis de Europa*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 47: “tendremos que dar la vuelta al axioma de los iluministas y afirmar que aun el que no logra encontrar el camino de la libre aceptación de Dios debería tratar de vivir y organizar su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiera. Ese es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes, y ese es el consejo que también nosotros querríamos ofrecer a nuestros amigos no creyentes”. [↑](#)
40. Teófilo de Alejandría, *Ad Autolyicum*, l. 1, 2 (PG 6,1026). [↑](#)
41. M. Nédoncelle, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris <sup>2</sup>1963, 29: “la perception du toi est, dans cette mesure même, liée à un minimum de réciprocité”. [↑](#)
42. Cfr. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998. [↑](#)
43. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975. [↑](#)
44. Es el argumento de: J. Ratzinger, “Credo in Dio padre omnipotente”, en Id., *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communio*, Jaca Book, Milano 2006, 8-16. [↑](#)
45. Cfr. M. Nédoncelle, “L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?”, en *Explorations personalistes*, Aubier Montaigne, Paris 1970, 213-222. [↑](#)
46. San Agustín, *Confessiones*, VII, 11, 17 (CCL 27,104): “Mihi autem inhaerere deo bonum est”; porque: *Ibidem*, XIII, 22, 32 (CCL 27,260 s.): “Ita homo renouatur in agnitione dei secundum imaginem eius, qui creavit eum”. [↑](#)
47. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1. Es una cita de: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. 1, c. 1 (1094a1-3). [↑](#)
48. Porque: Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I, q. 5, a. 1: “unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum”. Para entender la distinción: cfr. J. De Finance, “La motion du bien”, en *Gregorianum* 39 (1958) 12 s. [↑](#)
49. Dionisio, *De divinis nominibus*, c. 4, § 10 (PG 3,708 a); *DIONYSIACA*, I, Ph. Chevallier (ed.), Desclée de Brouwer, Bruges 1937, S, 199: “minora, meliora convertendo se ad ea amant, et communicative ordinata, coordinata, et meliora minora provisive, et ipsa singula se ipse contentive”. Otras citas: *ib.*, § 13 (PG 3,712 a); *ib.*, § 15 (PG 3,714 b). Considera esta dinámica: J. Larrú, “La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino”, en J. J. Pérez-Soba – E. Stefanyan (eds.), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337. [↑](#)

50. Cfr. J.-P. Jossua, “L’axiome «bonum diffusivum sui» chez s. Thomas d’Aquin”, en *Recherches de Science Religieuse* 40 (1966) 127-153; P. Gilbert, *Corso di Metafisica. La pazienza d’essere*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 295. [↑](#)
51. Cfr. R. Garrigou-Lagrange, “The Fecundity of Goodness”, en *The Thomist* 2 (1940) 226-236. [↑](#)
52. Cfr. J. R. Méndez, *El amor, fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la “Summa contra Gentiles”*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990. [↑](#)
53. Un argumento contenido en: F. Ocáriz Braña, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1972. [↑](#)
54. Santo Tomás de Aquino, *STh.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2: “Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor, et haec est unio secundum coaptationem affectus”. Cfr. R. Sacristán López, “*Ipsa unio est amor*”. *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2013. [↑](#)
55. “Delectatio in felicitate alterius”: cfr. G. W. Leibniz, *Codex Iuris Gentium Diplomaticus* (1663), en Idem, *Die Philosophische Schriften*, III, C.I, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1887, 386ss. Lo sigue: R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991. [↑](#)
56. Cfr. J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 39-93. [↑](#)