

**EI *ETHOS* DEL AMOR EN LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*.
FUNDAMENTO PARA LA CONSTRUCCIÓN MORAL DEL JOVEN DE HOY**

Por:

LUIS MAURICIO CUADROS APONTE, SDB.

**Tesis presentada para optar al título de
MAGÍSTER EN TEOLOGÍA**

**Director:
Carlos Arboleda Mora**



**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MEDELLÍN
2014**

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	3
I. FENOMENOLOGÍA DE LA ENCÍCLICA <i>DEUS CARITAS EST</i> : EL AMOR Y LA FE.....	9
1. Fenomenología y lógica del amor.....	9
2. La relación entre amor y fe	14
3. Dios amor: <i>eros</i> y <i>ágape</i>	19
4. El amor y el don.....	27
5. La imitación de Cristo	32
6. La alabanza	36
7. El don de la eucaristía	40
II. EL <i>ETHOS</i> DEL AMOR: DE LA RECIPROCIDAD DEL AMOR COMO ECONOMÍA A LA RESPUESTA DEL AMOR DEL AMANTE	43
1. El <i>ethos</i> del amor: una comprensión antropológica	45
2. El <i>ethos</i> del amor desde un Dios trinitario	51
3. El mandamiento del amor	57
4. El <i>ethos</i> del amor como construcción de sentido.....	61
5. El <i>ethos</i> del amor y la cruz.....	65
III. LAS EXIGENCIAS DEL AMOR. PROPUESTA PASTORAL PARA EL JOVEN DE HOY.....	69
1. El oratorio salesiano	70
2. Elementos del sistema preventivo	75
3. Lo humano en lo cristiano: la apertura a lo trascendente	79
4. El <i>ethos</i> del amor centrado en Jesucristo	80
5. Un ambiente favorable en donde se experimenta el amor.....	81
5.1. El sentido de pertenencia a la Iglesia Católica y construcción de una comunidad educativa eclesial	83
5.2. Invitación continua a ejercer la caridad y el apostolado.....	84
5.3. La asistencia como elemento que forma para el <i>ethos</i> del amor.....	87
5.4. La voluntad de Dios	88
5.5. Discernimiento y <i>ethos</i> del amor.....	91
6. El <i>ethos</i> del amor desde la pedagogía de la cruz	94
7. El <i>ethos</i> del amor: compromiso que desemboca en la justicia social	98
8. El <i>ethos</i> del amor se alimenta desde la eucaristía.....	100
CONCLUSIÓN	103
BIBLIOGRAFÍA	106

INTRODUCCIÓN

Esta investigación parte de la pregunta: ¿cuáles son los elementos que la encíclica *Deus caritas est* del Papa Benedicto XVI contiene para el quehacer pastoral orientado a la formación moral de los jóvenes? Partiendo de esta pregunta, se propone un acercamiento a la encíclica deteniéndose especialmente en el *ethos del amor*, siguiendo los rastros que el texto nos da para una fundamentación de la moral. Para tal efecto, se acude principalmente a los textos del Papa, cuya hermenéutica permite una comprensión teológica del amor, que guarda enormes afinidades con la reflexión fenomenológica de Jean-Luc Marion en el plano de la donación. De este modo, tanto para el Papa como para el filósofo francés, el amado, en quien confluyen la donación del amor de Dios y su recepción, se convierten en la base de la revelación y de la ética derivada de ésta.

El primer capítulo titulado “Fenomenología de la encíclica *Deus caritas est*: el amor y la fe” desarrolla los presupuestos del filósofo Jean-Luc Marion referentes a la fenomenología de la fe y la lógica del amor, encontrando una gran relación con los planteamientos de Benedicto XVI. Este desarrollo desde la fenomenología nos aporta este principio: que Dios se muestra, que Dios comunica, y lo hace dando a conocer el amor como don. Así, al afirmar que *Dios es amor*, decimos que da lo que Él es, se da a sí mismo y que la condición que se nos exige es permanecer en su amor.

Con este planteamiento se aborda el tema del amor, presentando su complejidad e invocando la necesidad de su vivencia, mostrando que el verdadero amor lo alcanza aquel que acepta como huésped a Jesús. Por esta vía teológica se establece la relación entre amor y fe, concluyendo que la fe y el amor son formas de racionalidad que obligan a mirar el mundo de una manera distinta a los parámetros de la razón lógica, recordando el principio que rige la vida del ser humano: la confianza en un *tú* que genera una tensión continua de exigencias nuevas, de descubrimientos a partir de la escucha.

Se llega así, guiados por lo expuesto en la encíclica, a la concepción de *Dios amor*, mediante la distinción conceptual entre *eros* y *ágape*. Se parte de la afirmación: *Dios es amor*, para considerar a Dios desde la enseñanza de Jesús: como donación total, vaciamiento, amor que engloba la existencia, la vida de la persona en su totalidad. Desde esta perspectiva, *Dios amor* deja de ser un concepto aprendido y se convierte en experiencia de vida: ya no es una definición, es una afectación para el ser humano. El Papa Benedicto XVI recurre a las nociones de *eros* y *ágape* para hacer una de las insinuaciones fundamentales para el cristiano hoy: le invita a hacerse amante a ejemplo del amor de Dios. La persona que ama desde el *eros*, que conlleva pasión, encaminando este gran potencial hacia el *ágape*, logra descubrir a Dios: amando se descubre el amor de Dios; en la contemplación del otro, se logra ver la posibilidad del amor.

Una vez más, los aportes de la fenomenología permiten ampliar la comprensión del amor al entenderlo en el plano del don que nos sobrepasa y que se nos da sin merecerlo. El solo hecho de decir que se nos ha regalado el Espíritu Santo es un dato de una generosidad incalculable del donador. Dicha comprensión implica una nueva perspectiva del conocer, expresada tanto por Benedicto XVI como por Jean-Luc Marion: el primero de ellos en su remisión a la fe, el segundo en la tónica de los fenómenos que incluye los fenómenos saturados. A fin de alcanzar una descripción del don, se exige del ser humano una actitud distinta de la mera racionalidad centrada en el “yo pienso”, pues el hombre no es el autor de lo que quiere conocer, y por ello no lo puede dominar ni manipular; debe dejar que el don se muestre como un aparecer, que el mismo don sea el autor principal, tanto de la donación como de su significación, pues la esencia y la verdad son elementos dados.

En la parte final del primer capítulo se presentan tres apartados: “La imitación de Cristo”, “La alabanza” y “El don de la eucaristía”, en los que se resalta especialmente que la perspectiva de Benedicto XVI y Marion nos lleva a plantear

el amor como una realidad presente en el ser humano: el amor hace parte de su esencia y está en la persona descubrirlo y encaminarlo hacia un grado mayor, el cual nos ha mostrado Cristo. Somos capaces de amar en cuanto que somos semejantes a Cristo. Pero esta realidad nos parece distante por la manera en que concebimos al hombre y a Dios. A pesar de la revelación dada por Cristo, falta mayor credibilidad en su Palabra, en la exégesis que Cristo nos hace de Dios y del hombre y en la posibilidad de tender a ella. Muchas veces nos acercamos a la Palabra y la leemos creyendo que muchos acontecimientos son proyección de un deber ser, mas no la narración de una realidad que se vivió y que se narra para que el lector se dé cuenta de que es posible vivir el amor. La alabanza muestra que Cristo hace parte de la vida, así como la eucaristía permite la comunión de nuestra vida con Dios, buscando asemejarnos a él.

El segundo capítulo se titula: “El *ethos* del amor: de la reciprocidad del amor como economía a la respuesta del amor del amante”. En él se muestra que la relación de fe que se entabla con Dios ejerce una acción transformadora en la persona, la cual le lleva a plantearse la necesidad de dar una respuesta desde la escucha y el conocimiento de lo querido por Dios. Por ello, el *ethos* del amor se configura desde el mandamiento nuevo: “amar como yo os he amado”. Esta manera de concebir el amor da la perspectiva para entender de una manera nueva la ética, y obliga a tener otra noción de la moral, que pasa de la capacidad racional de orientar la vida a la capacidad de responder a un amor que se me da, que inunda a la persona y la lleva a actuar desde unas motivaciones internas. La vinculación directa con el evangelio de Jesús se da no sólo aceptándolo como verdadero desde una valoración meramente racional, sino pasando a establecer este vínculo en la vida, pues la propuesta de una vida en la perspectiva del amor vincula desde dentro, compromete a la persona. El vínculo del amor hace que la vida tenga una tonalidad nueva: el hombre se sitúa en una relación de llamada. Quien constata la llamada de Dios para amar y da desde su libertad una respuesta de amor a esa llamada, se convierte en un dador de ese amor y se da como tal; la lógica del amor empieza a regir su vida. Desde esta perspectiva se presenta la concepción

antropológica: somos personas que podemos actuar desde el presupuesto del *ethos* del amor, pues al ser hijos de Dios, al tener el modelo de Cristo, se ha revelado la constitución que poseemos; somos capaces de amar por la similitud con Dios, por participar de su misma esencia, y es desde allí donde se puede fundamentar una ética que no parta de principios y normas dadas desde el exterior, sino que haga parte de la constitución de la persona.

Desde esta concepción antropológica se aborda la reflexión sobre el Dios trinitario. Esta imagen trinitaria resalta la necesidad de entablar relaciones entre los seres humanos, de vincularse con los demás; somos esencialmente seres capaces de esta relación, de la vinculación con otros. Es por tanto iniciativa de Dios vincular a las personas en esta dinámica social. La novedad es el vínculo de la verdad, es decir, de la persona de Cristo que logra convocar a muchos en torno de sí. Las relaciones por tanto no se basan en la reciprocidad o el interés de ganancia que me puede generar el encuentro con otro; más bien se abren como oportunidad para encargarme de otro, de amar, de reconocer en el otro la dignidad que parte de este modelo en donde nos hacemos hermanos, capaces de vivir en comunión, capaces de vencer el egoísmo y lanzarnos a la aventura del amor al otro.

Al final de este capítulo se aborda la visión del amor como *ethos*, como mandamiento, siendo conscientes de que el amor es sólo posible en la medida en que comprendemos lo que Dios gesta y la manera como procede al interior de las personas. Sólo Él que nos conoce y sabe cuál es nuestra verdadera esencia puede vencer nuestro egoísmo selectivo, cambiar nuestra mentalidad limitada para lanzarnos a una manera de proceder diferente y comprender que el amor al prójimo es la respuesta dada al amor de Dios.

Con los elementos descubiertos en el estudio de la encíclica y con los presupuestos fenomenológicos, se pasa a la propuesta elaborada en el tercer capítulo: “Las exigencias del amor”, formulando a partir de ellos una praxis pastoral concebida desde el *ethos* del amor. Para tal efecto, se adopta el modelo

vivencial de San Juan Bosco. ¿De dónde la razón para esta elección, a primera vista injustificada? La razón estriba en el énfasis que San Juan Bosco pone en el amor como praxis, en la realización del mandato cristiano del amor como experiencia transformadora de la vida de las personas, traducida en hechos concretos de cercanía y familiaridad, invitando así a pasar del egoísmo de una vida centrada en sí a la plenitud de la vida en el amor entendido como donación. El modelo aportado por San Juan Bosco nos enseña a descubrir la esencia del amor en todos los seres humanos, a percibir el fenómeno del amor como algo dado, pero también desde la exigencia de una respuesta a ese amor, como capacidad de gratitud frente al gran regalo que se recibe, con la plena conciencia de que el amor no se da como un acontecer extraordinario, sino que se hace efectivo en la experiencia cotidiana, siempre y cuando la persona esté abierta a una relación con Dios.

Se dirá que este modelo vivencial es característico de todos los santos, que de suyo puede considerarse el hecho característico de la santidad, lo cual hace todavía necesario justificar la opción salesiana. Aspiramos a validar esta opción a la luz del método pastoral salesiano llamado *sistema preventivo*, un modelo pastoral aplicable al mundo de los jóvenes, el cual permite formular que el *ethos* del amor no se agota en una elaboración teórica, ya sea teológica o fenomenológica, sino que implica ser asumido como exigencia evangélica y misión apostólica, que se materializan en los principios y en el compromiso pedagógico de la pastoral salesiana. De acuerdo con esto, el tercer capítulo contiene, por tanto, un esbozo general sobre el sistema preventivo, donde resaltamos aquellos rasgos que están en íntima relación con los temas trabajados en los capítulos anteriores. Partiremos de la vida de Don Bosco y su experiencia espiritual, para establecer a continuación los elementos propios de esta propuesta pastoral: la valoración de lo humano en lo cristiano, la posibilidad que toda persona tiene para la apertura a lo trascendente, la centralidad de Cristo como modelo de vida, y la realización del amor con los jóvenes mediante el acompañamiento pastoral. La pedagogía es, para Don Bosco, una manera en la que el pastor hace práctica de

la donación del amor y entrega de sí lo que le ha sido regalado por Dios. Este modelo de educación orientado a los jóvenes da la posibilidad de acompañarlos para descubrir el sentido de la vida desde el encuentro con la persona de Cristo, un encuentro de amor que afirma la existencia en plenitud: soy amado, luego existo. Esta propuesta apunta, en definitiva, a descubrir que realmente estamos llamados a asumir una vida desde la perspectiva que Cristo nos ha dejado. Con este interés, cabe aclarar que la tesis no pretende hacer una presentación total de la filosofía de Marion ni de la teología del Papa Benedicto XVI, ni del sistema preventivo de Don Bosco, sino una presentación de la fenomenología del amor en clave teológica y en orden a la labor pastoral.

Una última indicación desde el punto de vista formal. De acuerdo con las normas universitarias, se adoptó como regla de citación el sistema APA 6ª Edición. Para la citación de algunas de las obras del Papa Benedicto XVI, se acudió a las versiones electrónicas disponibles en www.vatican.va. En esos casos sólo indicamos el año de publicación, pero no se indica número de página. Las citas de las encíclicas, por su parte, se indican de acuerdo al párrafo y no al número de página.

I

FENOMENOLOGÍA DE LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*: EL AMOR Y LA FE

1. Fenomenología y lógica del amor

En Jean-Luc Marion encontramos una fundamentación fenomenológica de la fe, siguiendo la lógica del don y la caridad. Esta fenomenología, expuesta por el filósofo en *Dios sin el ser* (2010), *El fenómeno erótico* (2005) y en otras obras, se aproxima en muchas de sus tesis a los contenidos de la encíclica *Deus caritas est* (2005a). Marion plantea dicha fundamentación desde el postulado del “como si”, que no indica otra cosa que una cierta semejanza con Dios:

“resulta evidente que, a semejanza de Dios, logramos desplegar *otra* lógica que altera el funcionamiento del pliegue ontológico, que fenomenaliza el mundo y las cosas del mundo desde la *otra* lógica de la caridad y el don (...) A semejanza de Dios, disponemos de actitudes que pueden desplegar nuestra fenomenicidad y la del mundo en plena indiferencia respecto a las cuestiones del Ser” (Bassas; en Marion, 2010, p. 346).

En el mismo sentido, sostiene el Papa Benedicto XVI (2005a) en su encíclica: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona que da un nuevo horizonte a la vida y con ello una orientación decisiva” (§ 1). La posibilidad de ser cristiano parte de otra lógica, de considerar la vida desde Dios. Tanto para Marion como para el Papa Benedicto XVI, este acontecimiento que introduce esa otra lógica es el *amor*.

El aporte fenomenológico de la encíclica estriba en la lógica del amor. El amor se da como fenómeno al que podemos acceder, viendo cómo procede Dios, y no reduciéndolo a un sentimiento, sino planteándolo como una lógica: “El amor no es una sensación o un sentimiento es una lógica” (Marion, 2011a p. 168). Al ser una lógica, tiene unas reglas dadas desde la revelación de Dios en Jesucristo, en la

que se muestra el rostro de Dios y del hombre. De hecho, esta lógica produce lo unívoco que existe entre el hombre y Dios, que es el amor. En palabras de Arboleda (2011a), la encíclica presenta una “teología fenomenológica, es decir, lo que aparece a los ojos de la fe, aparece también al mundo” (p. 93).

En la encíclica, el Papa Benedicto XVI conduce la mirada del cristiano a su fundamento: *Dios es amor*. Este fundamento da a entender a Dios como don, no como ser, de modo que el misterio *se da*, no se construye; en palabras de Marion, conduce a la alabanza como única posibilidad de llevar adelante la referencia a Dios, cambiando la manera de concebirlo, pues no somos nosotros quienes lo miramos, sino que es Dios quien mira a los hombres. Este paso se hace más tangible a partir del hecho de la encarnación, que según Henry (2001) “nos revela nuestra propia generación en la vida, nuestro nacimiento trascendental. Nos revela tanto nuestra condición de hombres como la de hijos y, arrancándola a todas nuestras ilusiones, la devuelve a su verdad abisal” (p. 334).

La fenomenología nos aporta pues este principio: que Dios se muestra, que Dios comunica, y lo hace dando a conocer el amor como don. Así, al afirmar que *Dios es amor*, decimos que da lo que Él es, se da a sí mismo y que la condición que se nos da es permanecer en su amor:

“cuando se encarnó se mostró a los hombres *en calidad de hombre que es imagen de Dios*, les mostró en ese hombre que él era la imagen original a imagen de la cual el hombre había sido hecho, les mostró en él al Verbo. Les dijo que como Él, generados en Él, ellos eran portadores de ese Verbo que era él mismo, que eran de origen divino. Así es como el hombre fue devuelto, gracias a la Encarnación a su dignidad de hijo de Dios” (Henry, 2001, p. 335).

Marion apoya este principio recurriendo a una relectura fenomenológica de la doctrina de los *tres órdenes* o tres puntos de vista formulada por Pascal. De acuerdo con esta doctrina,

“uno ve el mundo como lo visible. En este orden, los líderes son el rey, el presidente, el director ejecutivo de una empresa... El segundo orden es el orden del espíritu. Este es el mundo invisible de la racionalidad. Incluye las ciencias, la filosofía, el arte y la literatura... El tercer orden es la caridad, el amor, lo cual presupone el arte. En este orden, los santos, los amantes y Cristo son los reyes” (Marion, 2011a, p. 166-167).

De acuerdo con esta fenomenología, el estudio de la encíclica nos sitúa en el tercer orden, que es propio de la teología; el teólogo ve la realidad desde el punto de vista del amor, lo que equivale a decir que se sitúa desde el punto de vista de Dios. En el mismo sentido podría tenerse presente el título referido por el padre Alberto Ramírez al referirse al texto del padre Gustavo Baena, *Fenomenología de la revelación*, como “una antropología metafísica” (Ramírez, 2012). La fenomenología nos sitúa en una dimensión nueva. Por la revelación dada en Cristo, por las narraciones que encontramos en la Biblia, por la experiencia que tenemos en la vida, se descubre que tendemos a una realidad mayor en la que somos contemplados, en la que encontramos nuestra verdadera identidad. “En la revelación esencial categorial, la interpretación de la voluntad de Dios como revelación se manifiesta en el comportamiento existencial del hombre en cuanto fenómeno revelante del acto creador continuo” (Ramírez, 2012, p. 200).

Esta concepción fenomenológica se valida igualmente desde la fuente bíblica, tal como ha sido indicado por el padre Hernán Cardona: “Sólo Jesús, el Hijo único-amado, en su condición divina (Dios) goza de total intimidad con Dios (de cara a Dios), y expresa cuanto Él es” (Cardona, 2012, p. 323). Esta afirmación muestra el dato revelatorio como fenómeno. El Dios invisible pasa a ser un Dios que se hace hombre desde la Encarnación: “El proyecto de Jesús es el *Abba*. Sólo un ser divino comprende a Dios; y el Padre Dios está de manera incondicional a favor del hombre, al cual, por amor (*ágape*), le comunica su propia vida en el Hijo único” (*Ibíd.* p. 324). Esta cita nos refleja la grandeza de la revelación: no sólo el Hijo revela al Padre, sino que revela la verdad del ser humano, reflejada en Jesús. “En el cuarto evangelio, la exégesis de *Abba* por excelencia es Jesús, sus palabras

son acciones saludables y su praxis habla por sí sola. Existe un testigo de la condición divina del ser humano: *Jesús*. Él, con su obra y su palabra, nos descubre el sentido y el significado del proyecto divino sobre los seres humanos y, con él, revela la inmensidad del amor de Dios” (*Ibíd.* p. 325). Para poder hablar del amor desde el tercer orden, se debe poner la mirada en Jesús.

Pero el intento de captar a Dios, y sobre todo de hablar de Él, implica un peligro que acecha a dicho pensar: la idolatría; pues a lo largo de la historia, el hombre a querido acercarse y poseer a Dios, reduciéndolo a categorías conceptuales. Este peligro es mencionado por Marion: “si hablar equivale a enunciar una proposición bien construida, lo que se define por definición como inefable, inconcebible e innombrable, escapará a toda habla. Por lo tanto lo extraño no es nuestra dificultad para hablar de Dios, sino nuestra dificultad para callarnos” (p. 91). Esta cuestión es también mencionada en la encíclica del Papa Francisco *Lumen fidei* (2013), recordando las palabras que Martin Buber usa para definirla citando las palabras del rabino de Kock: “se da una idolatría cuando un rostro se dirige reverentemente a un rostro que no es un rostro. En lugar de tener fe en Dios, se prefiere adorar al ídolo, cuyo rostro se puede mirar, cuyo origen es conocido, porque lo hemos hecho nosotros. Ante el ídolo no hay riesgo de una llamada que haga salir de las propias seguridades” (ctd en Francisco, 2013, § 13). Se trata de los ídolos creados por la razón humana, por las interpretaciones sesgadas que se han presentado a lo largo de la historia¹.

El Papa Benedicto XVI ha ayudado a plantear los problemas comunes en los que vivimos, a tomar conciencia de la vida cotidiana, y especialmente, de cómo la mayoría de los católicos están viviendo su fe alejados del mensaje dejado por Jesús. Desde esta perspectiva, la encíclica *Deus caritas est* cumple con una primera tarea: ayudar a que toda la Iglesia tome conciencia de la vivencia errónea del amor, a que se tome conciencia de ese estado de desorientación, pues se puede creer o vivir con la ilusión de estar llevando una vida cristiana desde

¹ Para el tema de los dioses creados, cf. Mardones, J. M. *Matar a nuestros dioses* (2009).

concepciones erróneas del amor, de modo que, como dice Marion, “el significado de lo que hacen es diferente de lo que imaginan” (2011a, p. 165). El tercer orden permite que las personas vean la realidad desde otra óptica, desde la óptica de Dios. Muchos pueden estar pensando que realmente aman, entendiendo ese amor en los límites de la reciprocidad, sin percibir que hay una manera de amar mucho mayor, que anula la veracidad de un amor basado en el egoísmo o limitado al *eros*, desconociendo el *ágape* como una realidad posible entre los seres humanos. A menudo se empobrece lo que es el amor: “lo cierto es que tenemos un discurso muy pobre sobre lo que es el amor. Me impresionó mucho que, en realidad, no se planteaba esta cuestión, o si se planteaba no se daba una respuesta consistente” (*Ibíd.* p. 168).

Por su parte, en *Porta fidei* (2012a), el Papa Benedicto XVI enmarca la tarea de la Iglesia en la actualidad: “la Iglesia en su conjunto, y en ella sus pastores, como Cristo han de ponerse en camino para rescatar a los hombres del desierto y conducirlos al lugar de la vida, hacia la amistad con el Hijo de Dios, hacia aquel que nos da la vida y la vida en plenitud” (Benedicto XVI, 2012a, § 2). El Papa Benedicto XVI hace hincapié en la mirada común de los cristianos, preocupados por consecuencias sociales, culturales y políticas, quedándose en un plano que no alcanza la profundidad de una mirada desde las exigencias de Cristo, que invita a que lo escuchemos, a que lo dejemos habitar en la vida como huésped: “si no se sale del trajín cotidiano, si no se afronta la fuerza de la soledad, no se puede percibir a Dios... el corazón ruidoso, aturdido, disperso, no puede encontrar a Dios” (Ratzinger, 2009, p, 20). Frente a esto plantea una nueva exigencia: “un hombre ve únicamente en la medida en que ama” (Ratzinger; en Von Balthasar & Ratzinger, 2005, p, 109). Para poder ver desde un estadio diferente, se nos recuerda aquí el requisito del amor.

En la línea de esta fenomenología, la encíclica *Deus caritas est* muestra la plenitud del amor ejercido por parte de la Iglesia como comunidad de amor; esto lleva a pensar que, para que realmente se de una fenomenología, es necesaria la

comunidad, pues el espíritu de Cristo que habita en los hombres posibilita el amor como *ágape*, y hace a la comunidad testigo del amor a los hombres, conformando una sola familia. Cabe pues resaltar estos dos elementos: la comunidad es un lugar propicio para que se dé el fenómeno del amor como *ágape*, lo cual es característico del cristianismo: “el haber llegado a la comunidad como *piso histórico o lugar concreto de la revelación*” (Baena, 2011, p. 205); pero, además, la comunidad se convierte en la portadora del fenómeno de la revelación, en la medida en que dispone para dar testimonio ante el mundo de su experiencia de Cristo que le lleva a vivir de una manera diferente, que hace tangible aquello que pareciera una utopía en el contexto actual: una comunidad realmente capaz de vivir la fraternidad.

El Papa afirma que la caridad se convierte en tarea de la Iglesia; ella está llamada a manifestarse, a hacerse fenómeno tangible e histórico del amor de Dios a las personas; a ella le corresponde ser la primera en lanzarse a amar desde el ejemplo dado por Cristo. Esto hace que nos detengamos a analizar la relación existente entre fe y amor.

2. La relación entre amor y fe

Para adentrarnos más en el tema propio de la encíclica es necesario partir de algunas relaciones fundamentales que se entablan entre amor y fe. Marion afirma que ambos son una racionalidad, una manera de pensar, de conocer, de enfrentar la vida:

“La fe no grita... cuanto más se exhala, menos se enuncia... la fe tampoco tiene nada de discurso, si consideramos que el discurso supone la sucesión de argumentos, la garantía de un objeto que define precisamente la preeminencia de un sujeto. La fe ni dice ni enuncia, sino que cree y no tiene otro fin que no sea creer” (Marion, 2010, p. 249).

La palabra de Dios nos ha insinuado que debemos escuchar lo narrado para aprender la fe, para descubrir lo que es el amor. Marion lo expresa con estas palabras:

“la fe no valdría nada sin caridad. Fundamentalmente la fe debe sumirse en la caridad, cuya lógica enuncia a su manera. La caridad <<de todas la más alta>> (*I Corintios 13, 13*) gobierna la fe. Lo cual significa que hay que encontrar en la fe y, así pues, en su toma de palabra, los caracteres propios de la caridad. Ahora bien, esos o ese carácter se advierte en la unión de voluntades” (*Ibíd.* p. 249).

Estas palabras de Marion ayudan a entender la relación íntima entre fe y caridad (amor), pero además nos sitúa frente a la necesidad de la búsqueda de la voluntad de Dios, esto es, que Dios se fenomenalice en la persona, lo que será posible si dejamos actuar a Dios en nuestro interior. La fe por tanto se asume desde la lógica de la caridad, desde la lógica del amor: “la lógica del amor se despliega con un rigor estricto, sin por ello dar garantías” (*Ibíd.* p. 260). Esta lógica conlleva exigencias fundamentales a la persona que dice tener fe; y quien pronuncia las palabras: “yo creo que Jesús es el Señor” debe verse implicado en lo que está afirmando. Esto supone por parte de la persona la adhesión total de su ser al *tú* de esta confianza. En otras palabras, esto significa tomar en serio la tarea de ser representantes de Aquel que nos designa:

“Lo que se le pide a la caridad puede formularse así: garantizar mediante un vínculo entre quien enuncia y su enunciado, la efectividad (designación) de ese enunciado y la cualificación de quien lo enuncia. O también: garantizar que quien confiesa la fe no contradice, por su simple presencia, lo que enuncia (<<Jesús {es} Señor>>) y que eso que anuncia corresponde a un estado de cosas” (*Ibíd.* p. 259).

Otro elemento que coincide en el manejo de las palabras fe y amor estriba en que éstas implican creer en un *tú*, que poseen un carácter personal: la capacidad de encuentro. “Todavía no hemos hablado del rango más fundamental de la fe cristiana: su carácter personal. La fe cristiana es mucho más que una opción a

favor del fundamento espiritual del mundo. Su enunciado clave no dice “creo en algo” sino “creo en ti” (Ratzinger, 2013, p. 66).

El hombre amado por Dios es visto por Él; en ese ser visto, se siente contemplado, es decir, se le da una identidad, pero además se puede sentir cobijado por el amor en plenitud que le acompaña en el devenir de la historia: “puede encontrar en esta secreta presencia el fundamento de la confianza que le permita vivir” (Ratzinger 2009, p. 18). Ratzinger, afirma:

“se hace presente el sentido del mundo, se nos brinda como amor que también me ama a mí y que hace que valga la pena vivir con el don incomprensible de un amor que no está amenazado por ningún pasado ni por ningún ofuscamiento egoísta. El sentido del mundo es el tú, ese tú que no es problema que hay que resolver, sino el fundamento de todo; fundamento que no necesita a su vez ningún otro fundamento” (Ratzinger, 2013, p. 66, 67).

Esta afirmación nos ayuda a ir encontrando la relación que se da entre fe y amor como racionalidad, como inteligencia. Desde esta perspectiva se tratará el amor y la fe en el mismo nivel. “La “fe que actúa por el amor” (Gal 5,6) (...) se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre” (cf. Rom 12,2; Col 3,9-10; Ef 4, 20-29; 2cor 5,17) (*Porta fidei*, § 6). “La fe, en efecto, crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y gozo” (*ibíd.* § 7).

Bajo el enfoque dado por Benedicto XVI, la encíclica *Deus caritas est* da la posibilidad para una profunda reflexión teológica que se refiere al *ethos del amor*. Dicha reflexión postula una perspectiva de conocimiento que no se limita al conocer de la razón, y que obliga a la persona a abrirse a un conocer distinto. Apoyados en Marion (2005, 2008) diremos que se trata del amor como *fenómeno saturado*. Por este se entiende un fenómeno que sobrepasa las condiciones normales de la experiencia y que nos abre a una nueva posibilidad de conocimiento que supera la dimensión del “mundo objetivo”, dejando al don que

expresé lo que es y a la razón dejando ser al don, sin presunciones que busquen abarcarlo y explicarlo totalmente. Por eso Marion habla de una contra-experiencia a propósito del fenómeno saturado, pues no es una experiencia ordinaria de carácter objetivo; y sin embargo:

“es la clase de experiencia correcta y consistente más apropiada para cada evidencia más decisiva de nuestra vida –la muerte, el nacimiento... las vemos pero sabemos de nuestra incapacidad para verlas con claridad; y sin embargo estas evidencias imposibles e inteligibles juegan el papel más importante para nosotros” (Derrida & Marion, 2009, p. 270).

Con la noción de fenómeno saturado, Marion establece pues la posibilidad de conocer de una manera nueva: no desechamos aquello que no alcanzamos a objetivar, sino que sobre esta base se da la posibilidad de la experiencia de lo imposible. En la teología, *esta manera de conocer se denomina fe*: “la fe no es sólo un acto de entendimiento, sino un acto en el que confluyen todas las potencias espirituales del hombre. Más aún: el hombre lleva a cabo la fe en su propio yo y de ninguna manera desde fuera de él” (Ratzinger, 2005, p. 24).

Es claro entonces que “La fe y el amor son formas de racionalidad” (Marion, 2011a, p. 169); no las formas comunes bajo las cuales nos hemos acostumbrado a mirar el mundo, sino una racionalidad que debe ser aprendida y propuesta en un mundo en el que no bastan los excesos de los métodos y de la experimentación orientados a la “exactitud” de la ciencias. La fe exige pasar del conocimiento de contenidos a una inteligencia que realmente toca la vida, que toca las decisiones fundamentales de las personas. Es aquí donde el desarrollo del ser humano nos da una pista original: aprendemos al inicio de nuestra vida por el contacto con otra persona, especialmente con nuestra madre, que genera lazos de confianza. Igual en el proceso de la vida se debe tener presente esta manera de conocer y enfrentarse al mundo: debemos confiar en un *tú*, en una persona que nos indica el camino, que nos enseña, que nos mantiene en continua tensión de cambio. Por eso teológicamente “la fe, la confianza y el amor son, a fin de cuentas, una misma

cosa, y todos los contenidos en torno a los cuales gira la fe no son sino aspectos concretos del cambio radical, del “yo creo en ti”, del descubrimiento de Dios en el rostro del hombre Jesús de Nazaret” (Ratzinger, 2013, p. 67).

En la fe, por tanto, el aprendizaje no puede ser estático. Desde la relación que se entabla se vive en tensión continua; se descubre la novedad, de modo que el sujeto no se considera ya poseedor del conocimiento, sino que vive en la novedad de lo que descubre, pero siempre sujeto a otro: “la fe es como un sujetarse a Dios, en quien el hombre tiene un firme apoyo para toda la vida. La fe se describe, pues, como un agarrarse firmemente, como un permanecer en pie confiadamente sobre el suelo de la palabra de Dios” (*Ibíd.* p. 59).

Esta visión que se plantea en el entramado de la encíclica hace que se dé una mención más: la fe implica no un aferrarse a verdades, sino una confianza en una persona que invita a la audición, a la conversación con Dios; es entonces el diálogo continuo que permite descubrir novedades, que permite que el fenómeno que se está presentando se vaya dando poco a poco, por la relación que se entabla entre lo que se quiere conocer y quien lo conoce: “todo conocimiento supone una cierta simpatía con lo conocido. Sin una cierta cercanía interna, sin una forma de amor no se puede conocer lo otro ni a los otros” (Ratzinger, 2005, p. 23).

Reafirmando esta lógica, podemos retomar la explicación que hace Hans Küng en su libro *¿Existe Dios?* al tratar a Pascal cuando afirma “la certeza intuitiva, integral del corazón sentiente, del corazón sufriente”, pues “el hombre no conoce a Dios sino con el corazón” (Küng, 2005, p. 85). También en este pasaje se reafirma un modo de conocer distinto; no sólo desde las ciencias positivas podemos llegar a abordar los conceptos. En los seres humanos se presenta la posibilidad de conocer desde otra lógica: la lógica del corazón, en palabras de Pascal; locura de la cruz, desde la comprensión paulina; o la *lógica del amor* que no se solventa en ninguna garantía, siguiendo la definición del hombre como *ego amans* propuesta

por Marion (2010, p. 260). La vida concreta de las personas depende mucho más de esta lógica que de la lógica de la razón; por eso “en la cuestión de la existencia de Dios no se requiere tanto un juicio de la razón pura como una decisión del hombre entero” (Küng, 2005, p. 89).

Pero también desde esta lógica la persona se encuentra con exigencias mayores; quien responde a esta llamada debe saber que se lanza en medio de la incertidumbre, es una apuesta donde no sabemos cuál es el resultado final y de la que, en palabras de Marion, no se tiene ninguna garantía. Esto quiere decir que el que se llama creyente debe estar dispuesto a lanzarse a la experiencia de creer, y el creer se convierte en una actitud fundamental de su vida: se lanza a la aventura del creer y deja que su vida se transforme, que Dios mismo haga su obra en él.

Es necesario recordar en este punto las palabras de Von Balthasar (2011) al hacer mención de la conversión: “conversión no sólo de corazón que ante este amor tiene que confesar que hasta ahora él no había amado, sino también conversión de pensamiento, el cual tiene que aprender de nuevo lo que es verdaderamente el amor” (p. 65). Estas palabras son reforzadas por Ratzinger: “solamente a través de la conversión se llega a ser cristianos” (Von Balthasar & Ratzinger, 2005, p. 89). La conversión adquiere un significado profundo, pues se trata de la posibilidad que tiene la persona de cambiar sus conceptos errados de Dios, de entender el amor como la capacidad de darse a los demás sin esperar nada y así parecerse a Dios quien lo llama a ser su imagen, de hacer una profesión de fe que involucra realmente la vida, pues se ha configurado con la persona de Cristo.

3. Dios amor: *eros* y *ágape*

En la encíclica *Deus caritas est*, el Papa Benedicto XVI presentó la experiencia que constituye el centro de la fe cristiana: *Dios es amor*, citando las palabras expresadas de 1 Jn 4,16: “Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él”. Esta experiencia se convierte en la mejor guía para todos

los cristianos que, ante la oferta religiosa y las múltiples definiciones de Dios, no saben qué rumbo tomar, en qué Dios creer.

El primer elemento que se nos presenta en esta definición de Dios es el amor, pero cómo comprenderlo no es una cuestión sencilla de resolver. La definición *Dios es amor* es tan compleja que el mismo Papa asume y busca desglosarla indicando inicialmente que el término “amor” ha perdido su significado esencial, al reducirlo a expresiones que se quedan meramente en el sentimentalismo, o en atracciones físicas, o en el contacto sexual, o en eslóganes de grupos (“amor y paz”, “los amo a todos”, etc.).

Pero no sólo se reflejan estos problemas del término; aquí vale recordar la citación de la narración parabólica sobre el payaso de la aldea en llamas de Kierkegaard que Ratzinger presenta al inicio de su libro *Introducción al cristianismo* (2013)², pues hablar del amor, de Dios en el contexto actual, parece una excelente función por tratarse de términos sacados del pasado que poco interesan.

Otro de los elementos a tener en cuenta es la comprensión limitada del amor en el contexto histórico predominante, marcado por la experiencia de la “muerte de Dios”. Marion explica que esta muerte atañe solamente al Dios conceptual, producto de la razón, lo cual no impide que dicho fenómeno se traduzca en fenómenos vividos por la cultura. Así mismo, el filósofo señala que a la base de la

² Se trata de “el conocido relato parabólico de Kierkegaard sobre el payaso y la aldea en llamas, que Harvey Cox resume brevemente en su libro *La ciudad secular*. En él se cuenta que en Dinamarca un circo fue presa de las llamas. Entonces, el director del circo mandó a un payaso, que ya estaba listo para actuar, a la aldea vecina para pedir auxilio, ya que había peligro de que las llamas llegasen hasta la aldea, arrasando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a los vecinos que fueran lo más rápido posible hacia el circo que se estaba quemando para ayudar a apagar el fuego. Pero los vecinos creyeron que se trataba de un magnífico truco para que asistiesen los más posibles a la función; aplaudían y hasta lloraban de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír; en vano trató de persuadirlos y de explicarles que no se trataba de un truco ni de una broma, que la cosa iba muy en serio y que el circo se estaba quemando de verdad. Cuanto más suplicaba, más se reía la gente, pues los aldeanos creían que estaba haciendo su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. Y claro, la ayuda llegó demasiado tarde y tanto el circo como la aldea fueron pasto de las llamas. Con este relato ilustra Cox la situación de los teólogos modernos” (Ratzinger, 2009, p. 39-40).

experiencia histórica de la “muerte de Dios” está la mala comprensión del amor: “si “Dios” aparece como muerto, es que se le ha pensado desde hace mucho tiempo a partir de un modelo conceptual que desconocía su intimidad revelada: el amor” (Marion, 2011b, p. 164). El desconocimiento del amor, como elemento central del Dios de Jesucristo, abre la puerta para anunciar su muerte. El Dios que muere en la “muerte de Dios” es un Dios cuyo amor ha sido malinterpretado como posesión, el Dios justiciero que exige reciprocidad incondicional. Esta manera de entender el amor de Dios se esconde en el fondo del anuncio de la “muerte de Dios”: “Así el amor se encuentra, en primer lugar, explícitamente comprendido como sentimiento de posesión, simple reverso del odio, que exige una contraparte para donarse, y de este modo incapaz de un don desinteresado” (*Ibíd.* p. 166-167).

Frente a estas dificultades, se impone otra definición del amor entendido como *ágape*, como donación total, vaciamiento, como todo aquello que engloba la existencia, la vida de la persona en su totalidad. Desde esta perspectiva, *Dios amor* deja de ser un concepto aprendido y se convierte en experiencia de vida: ya no es una definición, es una afectación; deja de ser una característica más y pasa a tocar la existencia de los seres humanos, seres concretos con dudas e incertidumbres, con anhelos, con frustraciones. Se trata pues de “trasladar la fe en Dios uno y trino de una afirmación teórica a una comprensión espiritual que afecta al hombre en su vida personal” (Ratzinger, 2009, p. 9).

Con este fin, el Papa Benedicto XVI presenta en la encíclica la interpretación sesgada que se le ha dado al *eros*, a lo largo de la historia, reduciéndolo a la expresión de la corporeidad, a lo pasional en el ser humano, a la idolatría del *eros* que puede ir en contra de la dignidad de las personas, pues se queda simplemente en el placer por el placer, agotándose en el goce sensual. Se radicaliza una manera de pensar, donde se cree que se alcanza la felicidad en la medida en que se viven las experiencias a nivel sexual desbordadas, sin límites como lo expresa el Papa en la encíclica: “pero el modo de exaltar el cuerpo que hoy constatamos resulta engañoso. El *eros*, degradado a puro “sexo”, se convierte

en mercancía, en un simple “objeto” que se puede comprar y vender; más aún, el hombre mismo se transforma en mercancía” (Benedicto XVI, 2005a § 5).

Marion (2011b) advierte otro peligro al entender a Dios desde la dimensión del *eros*: que esta interpretación idolátrica de Dios impide entenderlo como *ágape*. Una vez más, la experiencia de la “muerte de Dios” ratifica la univocidad del amor, comprendido sin excepción como *eros*: “La muerte de Dios postula que el amor sólo se comprende como *eros*; por la proyección en Dios del *eros* demasiado humano, aparece la relación de negación recíproca que separa al hombre y a Dios, y sólo hace pensable la inversión de la dominación, puesto que interpreta esta relación como relación de dominación” (Marion, 2011b, p. 167, 169).

También en su libro *El fenómeno erótico* (2005), Marion hace un análisis de lo que ha sucedido con la palabra amor. Su primera parte titulada “El silencio del amor” muestra cómo la filosofía ha abandonado el amor para quedarse en conceptos más racionales que se pueden desglosar, definir y tratar de abarcar. Pero no sólo la filosofía ha abandonado el amor, también la teología le ha dejado de lado. Por tanto el autor llega a afirmar:

“¿“Amor”? suena como la palabra más prostituida –estrictamente hablando, la palabra de la prostitución. Por otra parte, espontáneamente recogemos su léxico: el amor se “hace” como se hacen la guerra o los negocios, y ya sólo se trata de determinar con qué “acompañantes, a qué precio, con qué beneficios... en cuanto a decirlo, pensarlo o celebrarlo, silencio en las filas” (Marion, 2005, p. 9).

El amor ha caído en todos los ámbitos en tal ambigüedad que pierde su sentido profundo y se queda en el plano de la reciprocidad, de las relaciones económicas de dar y recibir, de dar y creerse con el derecho de pedir gratificación. Pero no sólo el amor ha perdido su significado profundo; el término de caridad se encuentra aún más desfigurado:

“Así el mismo término de “caridad” se halla, si fuera posible más abandonado: por otra parte también se “hace” caridad –o más bien, para evitar que se vuelva limosna y se reduzca a la mendicidad, le quitamos incluso su magnífico nombre y la cubrimos de harapos supuestamente más aceptables, “fraternidad”, “solidaridad” (Ibíd. p. 10).

Esa radiografía de amor y caridad plantea la necesidad de ahondar en su significado profundo, en las exigencias que ellos imponen incluso en la nueva racionalidad que presentan. En ese sentido, la Palabra de Dios y el Magisterio de la Iglesia, desde una mirada omnicomprensiva al ser humano, hacen una propuesta al hombre de hoy: ir más allá del *eros* y tender hacia el *ágape*, una propuesta que dentro de los estudios de las ciencias humanas es el estado de maduración de la conciencia de las personas. Se propone pasar de un *eros* que tiende a la satisfacción de los propios deseos a un *ágape* que muestra la capacidad que el ser humano puede tener de preocuparse por el otro³.

El peligro de reducir el amor a sus formas ordinarias lo afronta Benedicto XVI presentando como realidad innegable la presencia del *eros*, pero invitando a sanarlo, a no quedarse en el egoísmo y a ser capaz de trascenderlo; esto se logra con la capacidad de renuncia, en un camino de ascesis que lleva a descubrir la verdadera grandeza del amor buscando el bien del otro, mediante el sacrificio: “*Eros* y *ágape* son esenciales al mensaje cristiano. El *eros* le da carne y el *ágape* le da espíritu. Si se separan, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana...” (Arboleda, 2011a, p. 94). El Papa invita incluso a vivir el riesgo de amar desde el evangelio, la invitación a hacerse prójimo: “mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar” (Benedicto XVI, 2005a, § 15); pues el *eros* que hace parte

³ Aplicando la teoría de Erik Erikson (2000), el desarrollo de la conciencia moral conlleva siete etapas; la sexta etapa, que se caracteriza por la búsqueda de fundir la propia identidad con la de otros, es el momento en que la persona está preparada para entregarse, comprometerse desarrollando la capacidad de cumplir sus compromisos. Existe el peligro del aislamiento, por temor a perder el propio yo. Por su parte, Von Balthasar afirma la existencia del “juego del *eros*, con un objetivo altruista, la entrega servicial a la prole, el darse del individuo que renuncia a sí mismo en beneficio de la totalidad” (Balthasar, 2011, p. 66).

de la condición del hombre tiende a su plenitud en el *ágape*. En la encíclica, Benedicto XVI confirma esta tendencia en la concepción del amor en el Antiguo Testamento, al contraponerlo al egoísmo, e identificarlo con la capacidad de ocuparse y preocuparse por el otro.

También Marion presenta una visión de la íntima relación que se establece entre *eros* y *ágape*:

“Su *Éρως* se revela pues tan oblativo y gratuito como el *αγάπη*, del que por otra parte ya no se distingue. Hace falta mucha ingenuidad o mucha ceguera, o más bien ignorar todo lo referido al amante y a la lógica erótica para no ver que el *αγάπη* posee y consume tanto como el *Éρως* ofrece y entrega. No se trata de dos amores sino de dos nombres tomados entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor” (Marion, 2005, p. 253).

Esta visión es el resultado de una antropología cristiana, desde la perspectiva bíblica, que ve al hombre como unidad total de cuerpo y alma, una visión que comprende al hombre desde una tensión a ser siempre mejor, y que necesita de las demás personas. El otro se convierte en camino de salvación del propio egoísmo, desde el modelo que se nos presenta en la persona de Cristo, quien reta al hombre: “Jesús es en su persona una invitación (tú puedes), un llamamiento (tú debes), y un reto (tú eres capaz) para el individuo y la sociedad” (Küng, 2005, p. 755). Estamos llamados a amar como Cristo amó: Él dio la vida, buscando la oveja perdida, dio la vida en la cruz, asumiendo la cruz como parte del discipulado.

Esta relación entre el amor y el sacrificio se encuentra enunciada por Marion:

“De hecho, esta decisión existencial no tendría ningún valor si no se inscribiera en una lógica del amor. Renunciando a performar y a predicar a partir de un modelo de donación, aquel que confiesa que <<*Jesús [es] Señor*>> ya performa, *empero*, un acto de amor, ya está predicando, *empero*, correctamente sobre el Verbo al que puede amar. Sin duda alguna, esta confesión resulta incoativamente regulada por

la caridad. Pero esa separación misma no escapa a la caridad, puesto que la separación implica abandono y, sobre todo, resistencia ante ese abandono. Por ello la confesión viene retomada por el martirio, puesto que el martirio, antes de designar una sentencia de muerte, designa el testimonio. O incluso antes de designar un testimonio, el martirio designa que el testigo se encuentra tomando por la figura misma de Cristo y su señorío kenóticamente triunfante... El martirio aparece así como la instancia privilegiada en la que la confesión de fe encuentra su primer cumplimiento” (Marion, 2010, p. 264).

El Papa Benedicto XVI hace una de las insinuaciones fundamentales para el cristiano hoy, le invita a hacerse amante a ejemplo del amor de Dios. La persona que ama desde el *eros*, encaminando este gran potencial hacia el *ágape*, logra descubrir a Dios: amando es como descubre el amor de Dios. En la contemplación del otro se logra ver la posibilidad de amor. En este sentido, el amor no es una realidad dualista donde la pasión va por un lado y lo espiritual por otro; aquí la realidad del amor es una, como lo indica la encíclica *Deus caritas est*.

Otro de los puntos a tener en cuenta desde el camino propuesto por la encíclica es que al hablar de amor no sólo tocamos la realidad antropológica, sino que nos enfrentamos a la imagen que tenemos de Dios. A veces, estas imágenes tan distorsionadas de Dios hacen que nos alejemos de la realidad del amor que se presenta desde la fe bíblica. Por ello es necesario detenernos en el postulado que el Papa plantea: “existe un solo Dios, que es creador del cielo y la tierra y, por tanto, también es el Dios de todos los hombres” (Benedicto XVI, 2005a, § 9). Esta afirmación la desarrolla llegando a afirmar que el hombre, al ser creación de Dios, es estimado como criatura, pues es él quien la ha querido y además que este Dios ama al hombre: un amor de predilección, un amor personal. Esto significa que en el mismo Dios existe el *eros*, pues es un Dios personal que se concibe en el plano del *yo-tú*; pero que también es *ágape*, que se manifiesta a las personas y en esa manifestación revela la verdadera condición humana. Dios es *ágape* en cuanto que se da totalmente, pero que además de darse, *perdona*: “el amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez una amor que perdona. Un amor

tan grande que pone a Dios contra sí mismo, contra su justicia” (*Ibíd.* § 10). Dios mismo quiere que el hombre, creado a su imagen, llegue a la realización plena en la capacidad de un amor sin egoísmo, un amor que se da gratuitamente: “el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano” (*Ibíd.* § 11).

Cabe retomar las palabras de Marion respecto a este postulado:

“Por eso si el amor no se dice sino como se lo da –en un solo sentido– y si además Dios se nombra con el mismo nombre del amor, ¿habrá que concluir que Dios ama como amamos nosotros, con el mismo amor que nosotros, de acuerdo a la única reducción erótica? Evidentemente podemos dudarlo pero no evitarlo. Porque de hecho Dios no se revela solamente por amor y como amor; también se revela por los medios, las figuras, los momentos, los actos y los estadios del amor, del único amor, el que también nosotros practicamos. Él se vuelve amante, como nosotros –pasando por la vanidad (los ídolos), el pedido de que lo amen y el avance de amar primero, el juramento y el rostro (el icono), la carne y el goce de la comunión, el dolor de nuestra suspensión y la reivindicación celosa, el nacimiento del tercero en tránsito y el anuncio del tercero escatológico, que terminan identificándose con el Hijo encarnado hasta la promulgación unilateral por parte suya de nuestra propia fidelidad” (Marion, 2005, p. 253-254).

La plenitud de este amor se da a conocer en la persona de Cristo, y se debe constatar en el efecto del sacramento de la eucaristía⁴. Quien vive la prolongación de la eucaristía en la vida buscará hacer lo mismo que el maestro le ha indicado: ser amante al estilo de Dios, salir de su egoísmo para entrar en la búsqueda del bien del otro y así hacer experiencia del Dios amor. Aquí la novedad se refiere al estar siempre en perspectiva de darse, de arriesgarse a amar, no tanto de esperar pacientemente que los demás descubran mi necesidad, más bien todo lo contrario: salir de sí para encontrar la necesidad del otro. Si lo hacemos usando el término fe y citando a Benedicto XVI encontramos que:

⁴ El tema de la eucaristía se tratará con mayor amplitud en el numeral 7 de este capítulo.

“Así, la fe sólo crece y se fortalece creyendo; no hay otra posibilidad para poseer la certeza sobre la propia vida que abandonarse, en un *in crescendo* continuo, en las manos de un amor que se experimenta siempre como más grande porque tiene su origen en Dios” (Benedicto XVI, 2012a , § 7).

El Papa nos invita a confiar, a amar, con el único riesgo de volvernos expertos en el amor: se ama amando, arriesgando; el camino para conocer qué es el amor es arriesgándose a amar.

4. El amor y el don

Los aportes de la fenomenología a la comprensión de lo que es el amor permiten entender el plano del don que nos sobrepasa y que se nos da sin merecerlo. El mismo dato de decir que se nos ha regalado el Espíritu Santo es un dato de una generosidad incalculable del donador.

Dicha comprensión implica una nueva perspectiva del conocer, expresada tanto por Ratzinger como por Jean-Luc Marion: el primero de ellos en su remisión a la fe, el segundo en la tónica de los fenómenos de la que deriva los fenómenos saturados. En este sentido escribe Ratzinger:

“significa que en su ver, oír y comprender, el hombre no contempla la totalidad de lo que le concierne; significa que el hombre no identifica el espacio de su mundo con lo que él puede ver y comprender, sino que busca otra forma de acceso a la realidad, a la que llama fe” (Ratzinger, 2013, p. 43).

Por su parte, Marion elabora su fenomenología del don distinguiendo tres clases de fenómenos:

- a. Fenómenos pobres de intuición o entes de razón (*ens rationis*): son aquellos fenómenos que sólo podemos conocer por medio de la razón; es el caso de los objetos matemáticos y geométricos.

- b. Fenómenos corrientes: son los fenómenos del mundo físico, aquellos que pertenecen al orden común y por tanto son iguales para todos; son aquellos fenómenos que encontramos en el mundo material, empírico.
- c. Fenómenos saturados: pertenecen a este orden todos aquellos que tienen contenido sensible pero desbordan nuestros sentidos; son también llamados los fenómenos de exceso, ya que no se comprenden por la mera razón sino que exigen ser captados mediante otra forma de racionalidad⁵.

Esta clasificación nos lleva a la dimensión fenomenológica de la donación, pues la definición más eficiente y profunda del fenómeno se formula en términos de “ser dado” (Derrida, J. & Marion, 2009, p. 249). Marion piensa el don como un tipo de problema que alcanza los límites más extremos, que no puede explicarse y comprenderse, sino descubrirse y pensarse de una manera nueva y muy radical (cf. *Ibíd.* p. 255).

A fin de alcanzar una descripción del don, se exige del ser humano una actitud distinta a la relación de apropiación, a sabiendas de que él no es el autor de lo que quiere conocer, y por ello no lo puede dominar ni manipular; debe dejar que el don se muestre como un aparecer, que el mismo don sea el autor principal, tanto de la donación como de la significación, pues la esencia y la verdad son elementos dados: “...también la significación, tiene que ser dada como tal; y más aún: que también las esencias, las esencias lógicas, la verdad y demás, tenían que ser dadas” (*Ibíd.* p. 249). En este punto, Marion nos coloca en una perspectiva nueva: debo acercarme al don, a lo dado (*gegeben*) no desde el intento de descripción y captura del fenómeno, como algo que “es”, sino simplemente como dado.

En el mismo sentido debe comprenderse al Papa Benedicto XVI (2005a) cuando afirma: “El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor

⁵ Este tema es trabajado por Arboleda (2007) en el texto *Profundidad y cultura* (2007); también por Carlos Enrique Restrepo en *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica* (2012).

(1 Jn 4, 8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar” (§ 31c). De este modo, ambos autores plantean un punto decisivo sobre el don: el dejarlo que acontezca, el narrarlo antes que definirlo da la posibilidad de recibir su novedad, su manifestación en múltiples formas. Esta manera de comunicarlo (narrándolo) abre la perspectiva al horizonte de la donación, a diferencia de lo que ocurre en las relaciones que pretendemos formular desde la reciprocidad (principio económico) o desde la racionalidad donde al querer poseer el conocimiento se lo encierra en un concepto que lo limita. Por tanto, es necesario hacer la primera renuncia, despojarse de la pretensión que ha acompañado al pensamiento durante varios siglos: “comprender el don como un objeto” (Derrida, J. & Marion, 2009, p. 255). El don se puede describir y por ello entra en el campo de la fenomenología, con características distintas a las del objeto y del ser.

De allí se deriva una particular oposición entre amor y conocimiento, según la cual no podemos pretender llegar a la conclusión de conocer al otro: “cuando más amo al otro menos lo conozco” (Marion, 2011a, p. 170). El amor se va mostrando, y no puedo pretender abarcarlo en su totalidad. En la medida en que basamos las relaciones en la reciprocidad, estamos quedándonos en el límite que ello conlleva, mientras el mandato es amar sin esperar nada. Este no esperar hace también que el don sea dado sin necesidad de un receptor, lo que le permite ser dado como don de gracia. Esto además conlleva una serie de características nuevas mencionadas por Marion (2009) para descubrir el don y hacernos más conscientes de la imposibilidad de poseerlo y más bien aceptarlo:

- El don implica lo inesperado, lo imprevisible
- No se puede describir como un objeto o como un ser
- Posee una lógica propia
- Se debe partir de la experiencia práctica donde hemos recibido un don sin un receptor, sin un donante, o sin algo dado

Ahora bien, si Dios se me da como fenómeno, si me deja percibir su amor, también se debe presuponer que en las personas existe la capacidad de percibirlo, pues somos creados a imagen de un amor que se comunica para ser experimentado. Para hacerlo, hay que tener claro que la lógica del amor o del don se distingue de la lógica económica del intercambio, pues “cuando se da algo, no se da nada a cambio” (Marion 2011a, p. 169). La lógica del amor no es la de los objetos. Lo que se da en el amor no es una cosa: “cuando damos, no damos nada. Damos nuestras vidas, nuestro tiempo, amor, cuidados” (*Ibíd.* p. 169); esto nos lleva a afirmar que es Dios mismo quien se da y se da sin límite. Aquí no se habla de reciprocidad, más bien “amar más allá de la reciprocidad no exige un aumento de amor, sino un más allá del amor” (Marion, 2011b, p 166). La concepción de un amor que se me da sin límite, sin esperar nada a cambio, se acerca a la presentación del amor de Cristo: “Dios no es un ser, una cosa, que desde fuera se me revela, sino un más allá del ser que se manifiesta en la inmanencia del hombre” (Arboleda, 2011a, p. 98).

La lógica del amor y el don exige así nueva actitud de vida, a saber, vivir sin la pretensión apropiadora del conocimiento, o más bien, practicando otro sentido del conocimiento distinto al sentido de apropiación; en palabras de Ratzinger, “permanecer firme y confiadamente en el fundamento que nos sostiene, no porque yo lo he hecho o lo he examinado, sino justamente porque ni lo he hecho ni puedo examinarlo” (Ratzinger, 2013, p. 63). Lo dado se me confía, se me da y abre una dimensión nueva en el conocer: “La donación abre tal vez el secreto, el resultado final y el análisis potencialmente perdido del don” (Derrida, J. & Marion, 2009, p. 255). El don no puede ser entonces comprendido como un objeto, pero sí puede ser descrito; esto hace que se pueda probar dentro del campo de la fenomenología. El don es entonces un fenómeno desplegado, que contiene una lógica propia que lo rige: “el don es regido por normas completamente diferentes de las que se aplican al objeto o al ser” (*Ibíd.* p. 256). Entre las mencionadas por Marion está la de no necesitar de un receptor, esto es, afirmar que el don se da incluso sin receptor, pues “esta ausencia permite al don aparecer como tal” (*Ibíd.*

p. 256). El don no maneja la lógica económica de la reciprocidad, se da sin esperar nada. La experiencia de la recepción del don es muchas veces indescriptible debido al exceso de intuición; allí la intuición supera al concepto. El don no puede repetirse, por tanto no puede pasar de dueño en dueño.

Desde la afirmación del Dios Creador expresada en *Deus caritas est* y en *Introducción al cristianismo*, encontramos en Benedicto XVI los postulados fundamentales de la donación. Al respecto, algunas experiencias como la belleza, la soledad y el recogimiento permiten constatar la realidad del don. En el fenómeno de la belleza, por ejemplo, nos damos cuenta que se nos da algo que está fuera de nosotros y que por tanto no nos bastamos a nosotros mismos. Von Balthasar lo describe a propósito de la obra de arte: “existe algo maravilloso como la obra de arte, que se me ofrece abierta y desinteresadamente, que se hace comprensible por ella misma, aunque teniendo en cuenta mis categorías intelectuales; confirman que existe algo tan inverosímil como un tú que, por razones desconocidas, entre todos los seres me ha elegido precisamente a mí como objeto de su amor y entrega” (Von Balthasar, 2005, p. 43).

De modo análogo a estas experiencias, a las que es factible aplicar el concepto de fenómeno saturado, Benedicto XVI se referirá al don en términos de *sobreabundancia*⁶ de Dios para los seres humanos. Este donarse de Dios en Jesús conlleva una consecuencia, a saber: que “la exigencia de hacer lo que Jesús hizo no es un apéndice moral al misterio y menos aún, algo en contraste con él. Es una consecuencia de la dinámica intrínseca del don con la cual el Señor nos convierte en hombres nuevos y nos acoge en lo suyo” (Benedicto XVI, 2011a, p. 80). De modo análogo encontramos en Marion la siguiente afirmación: “El cristiano no se atesta como tal nombrándose él mismo cristiano, sino diciendo: <<Jesús {es} Señor>>, y esperando que Jesús únicamente confirme tanto el enunciado como el enunciante –y, en ese intervalo, resistiendo que los otros los

⁶ El término *sobreabundancia* aparece en el texto *Ser cristiano*, (Ratzinger, 2007, p. 69). Es de anotar que el uso de este término se hace frecuente en Benedicto XVI, reapareciendo en muchas de las homilías y en las encíclicas que referimos en esta tesis.

llamen *cristiano*” (Marion, 2010, p. 261). Esto significa que verdaderamente somos cristianos cuando dejamos que Cristo actúe en nosotros, dándonos la posibilidad de ser sus representantes: “para valer absolutamente, la confesión de fe supone a Jesús verdaderamente Señor y al cristiano que lo enuncia, verdaderamente recreado a imitación de Cristo” (*Ibíd.* p. 263).

5. La imitación de Cristo

La ampliación del tema propuesto en la encíclica nos ha llevado a ver la persona de Cristo. En el libro *Jesús de Nazaret (Segunda parte)*, a propósito del lavatorio de los pies, el pasaje bíblico es interpretado para clarificar el sentido profundo del *ágape*: un amor hasta el extremo del sacrificio. Escribe el Papa:

“el amor mismo es el proceso del paso, de la transformación, del salir de los límites de la condición humana destinada a la muerte, en la cual todos estamos separados unos de otros, en una alteridad que no podemos sobrepasar. Es el amor hasta el extremo que produce la *metábasis* aparentemente imposible: salir de las barreras de la individualidad cerrada, ese es precisamente el *ágape*” (Benedicto XVI, 2011a, p. 71).

Esta perspectiva del amor nos lleva a plantear una realidad presente en el ser humano: el amor hace parte de la esencia y está en la persona lograr descubrir y encaminarlo hacia un grado mayor, el cual nos ha mostrado Cristo. Somos capaces de amar en cuanto que somos semejantes a Cristo. Esta realidad se nos presenta algo distante por la manera como concebimos al hombre y a Dios. A pesar de la revelación dada por Cristo, falta mayor credibilidad en su Palabra, en la exégesis que Cristo nos hace de Dios y del hombre, y en la posibilidad de tender a ella. Muchas veces nos acercamos a la Palabra y la leemos creyendo que muchos acontecimientos son proyección de un deber ser, mas no la narración de una realidad que se vivió y que se narra para que el lector se dé cuenta que es posible vivir como se ha planteado. Un breve ejemplo podría ser el *Himno del amor* (1 Cor 13, 1-13): al leerlo pareciera que fuera el anhelo de un poeta

inspirado que llega a tan bella narración; al leerlo de este modo perdemos lo esencial: que la comunidad de Corinto logró vivir de tal manera el amor que lo narra para que muchos otros quieran tener la misma experiencia. Al respecto comenta el padre Baena:

“Al parecer esta composición no es producto de la reflexión de Pablo, la recoge de la vida de la comunidad; ni es una caprichosa yuxtaposición de aspectos del amor; es más bien una cuidadosa descripción de la realidad que estaban viviendo esos primeros cristianos como efecto de la acción del Espíritu del resucitado vivo en ellos. Los quince elementos que integran esta composición tienen como figura subyacente al Jesús histórico, tal como lo habían recibido en la tradición de la comunidad, y constituyen los puntos que dibujan, quizás, el más fino perfil o retrato de ese mismo Jesús que pretendían reproducir en sus vidas” (Baena, 2013, p. 49).

Hoy la realidad y las reflexiones de muchos nos hacen caer en la cuenta de que el hecho de la revelación de Dios en Cristo ha mostrado la realidad del ser humano, contraria a la realidad en la que nos acostumbramos a vivir. Por ejemplo, en Panikar (2005) la filosofía se nos plantea de cara a la posibilidad de la mística, entendida no como cualidad sobrenatural, sino como una realidad, y esto desde la dedicatoria de su libro *La mística, experiencia plena de la vida*: “Al místico que se esconde en todo hombre”. De modo semejante, Michel Henry en su libro *Palabras de Cristo* (2004) nos ayuda a superar la poca credibilidad que damos al regalo que se nos presenta como realidad dada del ser humano.

Como hemos dicho, la encíclica *Deus caritas est* nos plantea lo esencial del cristianismo desde una óptica más realista: somos capaces de amar, como elemento que constituye a la persona. Complementando este postulado, la encíclica *Lumen fidei* invita a ejercitarnos desde la niñez para aprender a confiar en las otras personas, a romper el propio egoísmo y a pasar a la capacidad de renuncia, proponiendo con ello un camino pedagógico orientado a enseñar a amar, siendo sensibles a las necesidades de los demás y haciendo la experiencia del amor al otro (cf. Francisco, 2013).

Desde esta perspectiva, el amor se convierte en aquello que comparten los seres humanos con Dios, de modo que el amor es lo que diviniza al hombre. El amor es lo que se da, lo que aparece, es el fenómeno erótico que se define “como una pasión, por tanto como una modalidad derivada, e incluso facultativa del sujeto” (Marion, 2005, p. 12). La persona tiene la capacidad de amar. Traducido en términos de la teología, compartimos con Dios la capacidad de amar, y es en eso en lo que nos hacemos semejantes a Él. Por eso, como señala Michel Henry (2004), “el apelativo de Hijo de Dios que nos es asignado a lo largo de todo el evangelio no es una metáfora, sino que califica nuestra condición real” (p. 57). Esta condición es la del ser amantes (*ego amans*), que para Marion constituye la *racionalidad erótica*.

Pero para esta posibilidad de amar es necesario dejar de pensar que el único camino de conocimiento es la razón y darle paso a la fe, experimentando lo que podemos llegar a ser si nos dejamos guiar por Cristo. El gran paso que se nos exige es lograr dejar el egoísmo, dejar de vivir desde los parámetros del mundo y asumir la realidad llevándola a Cristo. Esta exigencia es pauta para poder experimentar el amor de Dios, pues amar al prójimo es el camino para entrar a saborear el amor de Dios. Por eso, para el Papa Benedicto XVI (2005a), “el versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios” (§ 16). Von Balthasar lo enuncia de la siguiente manera:

“El hombre al encontrar el amor de Dios en Cristo, no sólo experimenta lo que es realmente el amor, sino que igualmente experimenta de forma irrefutable que él, pecador y egoísta, no tiene el verdadero amor. Ambas cosas las experimenta en una: la finitud creatural del amor y su culpable entumecimiento” (Von Balthasar, 2011, p. 65).

Aquí se ve reflejado que tenemos un modelo de amor hecho a la medida de las personas, pero que lastimosamente con discursos liberales y racionalistas opacamos la grandeza a la que tendemos y colocamos al ser humano siempre en su finitud, pues nos sentimos mejor viviendo en el propio egoísmo, en una realidad menos exigente, en una realidad que empobrece. Esto nos lleva a plantearnos una necesidad: no podemos quedarnos sólo en una realidad que se muestra en los seres humanos, la de su finitud; también debemos rescatar como fenómeno dado la divinidad expresada en la capacidad de amar, a sabiendas de que, como señala Von Balthasar, existen fuerzas poderosas que limitan el amor: la pugna, el aislamiento, la lucha por la supervivencia. Estos elementos tan comunes en las relaciones que se entablan entre las personas parecieran hablar en contra del amor mismo, pues en la medida en que se entablan relaciones donde predomina el interés y la reciprocidad, el amor entendido como *ágape* no encuentra manera de realizarse. La verdad del amor se encuentra expresada en Jesucristo: “ante el crucificado se pone de manifiesto el egoísmo abismal de aquello que nosotros acostumbramos a llamar amor” (*Ibíd.* p. 69); o en otras palabras, si seguimos el testimonio de Cristo del amor que llega al extremo, este “amor servicial de Jesús es lo que nos saca de nuestra soberbia y nos hace capaces de Dios, nos hace “puros”” (Benedicto XVI, 2011a, p. 73). El amor sólo se justifica desde la persona de Cristo, que le dice al hombre con su vida que sí es posible otro camino, incluso contra miles de posturas contrarias a las que nos enfrentamos. Como habíamos señalado, el amor no es cuestión de razones ni mucho menos de garantías, sino de adoptar otro principio, una razón distinta que es Dios. En palabra de Von Balthasar (2005), “el eros puede no sólo hacer saltar la primera chispa, sino acompañar hasta el fin, con tal que se deje purificar y transfigurar más allá de sí mismo” (p. 29).

Estas insinuaciones nos llevan a concluir que debemos arriesgarnos a amar como lo hace Cristo, y ésta será la manera como nosotros mismos rompamos nuestro egoísmo. En el mismo sentido que la encíclica *Deus caritas est*, la encíclica *Lumen fidei* invita a la persona a arriesgarse a amar sin razones, a simplemente

dejar que el gran potencial que Dios ha colocado en nosotros se dé sin cálculos, y por ello, sin medidas (cf. Francisco, 2013). Al entrar en esta nueva lógica de vida desde el amor, la persona se dará cuenta de que la exigencia es de todos los días y que no acaba, al contrario, espera siempre más; será la tensión de vivir siempre en perspectiva de crecer, pues el modelo de vida es Cristo mismo.

Este modelo de vida en Cristo nos remite a la parábola del buen samaritano, presentando de manera icónica lo que significa el amor. Quien ama a ejemplo de Cristo es capaz de hacerse prójimo del otro. La capacidad de hacerse prójimo del otro no significa copiar lo que Cristo realizó, o hacer algo semejante a Él; imitar no es copiar, sino hacer lo mismo que el otro hace, es decir, llegar a ser otros Cristos, cristificarse. La vida presenta las insinuaciones de las que se vale Dios para que frente a ella se responda de la misma manera que Cristo respondió. La tarea fundamental que nos deja Cristo es buscar hacernos prójimos, como él se hizo prójimo de la humanidad.

“pero Jesús invierte la pregunta: el samaritano, el forastero, se hace prójimo y me muestra que yo tengo que aprender, desde dentro de mí mismo, a ser prójimo y que llevo ya la respuesta en mi interior. Debo convertirme en una persona que ama, una persona cuyo corazón está abierto y se estremece por la necesidad del otro. Entonces encuentro a mi prójimo o, mejor dicho, soy encontrado por él” (Benedicto XVI, 2008, p. 52).

6. La alabanza

Marion y Benedicto XVI coinciden en que la manera para percibir lo que es el don se da por medio de la alabanza, entendida en la doble acción: se habla y se escucha, incluso el silencio se convierte en una manera de comunicar. La alabanza es entonces relación de identificación que el que alaba tiene con el que es alabado, es decir, se da una identificación con aquel a quien me estoy refiriendo. La alabanza no se puede limitar a oraciones que se proclaman

aludiendo las maravillas de Dios. La alabanza se convierte en una manera de ser y actuar, según lo exigido por el amante; es pues la autenticidad de la vida.

Marion en su libro *El ídolo y la distancia* (1999) nos recuerda los elementos fundamentales para la oración que se refiere a Dios. Lo primero que menciona es que el lenguaje utilizado debe mantener la distancia identificando a Dios como impensable. Esto impensable habla a pesar de que pensemos que no podemos oírlo: “lo impensable habla incluso antes de que nos parezca oírlo; la distancia nos habla con un lenguaje que precede nuestra predicación y la invierte” (Marion, 1999, p. 144).

El autor da un paso más desde el Verbo, dando al género humano una nueva posibilidad para la relación con Dios, relación que se da por la comunión que se entabla entre Jesús y la humanidad. Esto significa que la humanidad tiene la posibilidad de cristificarse, desde el “desposeimiento y el abandono hasta la muerte. Del mismo modo, el lenguaje conduce su discurso hasta la negación y el silencio. Pero del mismo modo que la muerte desarrollada de acuerdo con la precisión del amor madura en la resurrección, el silencio alimenta la proclamación infinita” (*Ibíd.* p. 145). Esto significa un cambio en la manera de orar. Tradicionalmente nosotros nos dirigimos a Dios, lo que implica que poseemos el discurso; el cambio propuesto consiste en que Dios es el que posee el discurso y nosotros nos disponemos a él desde el silencio, desde el sentirse vacío, sin discurso: “Haría falta nada menos que un modelo lingüístico del desposeimiento del sentido, para comenzar a aproximarse a aquello de lo que a fin de cuentas se trata aquí” (*Ibíd.* p. 145). En el mismo sentido sostiene Arboleda:

“Sólo un nuevo yo, un yo pasivo, permite acceder a la plenitud del fenómeno que es puro don. El yo humilde está en capacidad de recibir la manifestación del fenómeno total, tan total que parece aplastar el yo. Pero en verdad, después de la manifestación, el yo puede recurrir al lenguaje simbólico para expresar lo vivido” (Arboleda, 2011a, p. 97).

Desde esta perspectiva, se puede dar un giro de la oración, entendida como la capacidad de la alabanza, como la posibilidad de mantener la distancia, dando espacio a la profundidad de sumergirse en aquello que no se conoce, y por tanto, no se posee. Esta distancia ejerce una acción renovadora en la persona, pues invita al creyente a configurar su vida desde Cristo, a seguirlo transformando su propia vida. Esto significa que se da una connotación diversa: el indecible es quien va mostrándose en la medida en que la persona se dispone a aceptarlo. Llamándonos para el seguimiento, llamando a amar, a romper el egoísmo, llama a ser similares a Él en la capacidad de amor; es pues un Dios que exige cada vez más.

En las catequesis sobre la oración, Benedicto XVI (2011d) hace un análisis desde el hecho religioso, en donde muestra que el hombre tiende a lo religioso y que muchas religiones practican la oración desde el punto de la súplica y del pedir perdón. Posteriormente analiza lo propio de la oración cristiana partiendo desde Abraham, Jacob y Moisés, llegando hasta la persona de Jesús. En este último caso afirma: “Jesús es el Maestro también de nuestra oración, más aún, él es nuestro apoyo activo y fraterno al dirigirnos al Padre” (Benedicto XVI, 2011d). De Él aprendemos que la oración debe ser aquello que ilumina la acción, que ilumina la vida, que se convierte en la posibilidad de emprender una vida nueva desde la perspectiva de Dios y no tanto desde aquello que se cree necesitar. Esto significa que desde la oración de Cristo aprendemos a comprender el deseo de Dios para nosotros, y por tanto, nos debe acompañar la pregunta: ¿qué me pide Dios? ¿Cuál es el proyecto que me pide Dios? Es así como podemos entrar en la historia de salvación:

“también en nuestra oración nosotros debemos aprender, cada vez más, a entrar en esta historia de salvación de la que Jesús es la cumbre, renovar ante Dios nuestra decisión personal de abrirnos a su voluntad, pedirle a él la fuerza de conformar nuestra voluntad a la suya, en toda nuestra vida, en obediencia a su proyecto de amor por nosotros” (*Ibíd.*).

“Nuestra oración es eficaz porque está unida mediante la fe a la oración de Jesús. En Él la oración cristiana se convierte en comunión de amor con el Padre; podemos presentar nuestras peticiones a Dios y ser escuchados: «Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea colmado» (Jn 16, 24)” (Catecismo de la Iglesia Católica, 2005, § 545).

La oración adquiere así una cualidad nueva. Benedicto XVI la lleva más lejos afirmando que la oración debe tener dos cualidades fundamentales: “reconocer hasta el fondo” y “estar de acuerdo”. En la oración de Jesús se nota este movimiento; él reconoce la acción de Dios y expresa su acuerdo total a Dios; le llama “Padre” teniendo la certeza de ser Hijo e invitando a quien haga oración a sentir esta posibilidad de intimidad, de comunión. La intimidad no se resume en un estar y sentirse bien; más bien alude a un conocer el proyecto de Dios que se me muestra por iniciativa suya y al que desde esta iniciativa me hace partícipe. El peligro que corre toda persona en la oración es desconocer la voluntad de Dios y cerrarse en el propio egoísmo. Debe entonces primar la confianza y la apertura al encuentro: “Esta confianza extrema que se abre al encuentro profundo con Dios maduró en el silencio. San Francisco Javier rezaba diciendo al Señor: yo te amo no porque puedes darme el paraíso o condenarme al infierno, sino porque eres mi Dios. Te amo porque Tú eres Tú” (Benedicto XVI, 2012b).

La oración adquiere así una tonalidad de respuesta al llamado, de búsqueda de identidad real con la propuesta que se ha escuchado. La alabanza se convierte en el encuentro con el Otro que me mira y me permite identificarme.

Lo más importante en el encuentro con el Otro es ser mirado, ser reconocido, es encontrar la identidad propia en el Otro que me la está dando. Identidad que se encuentra en plenitud al ver la manera de actuar de Cristo, escuchar su palabra y contraponerla con la vida. La revelación como fenómeno muestra que las personas están abiertas al infinito, lo que la encíclica *Deus caritas est* asociará al proceso de pasar del *eros* al *ágape*.

7. El don de la eucaristía

En este apartado se resaltan algunos elementos de Marion y Benedicto XVI frente a la eucaristía, que reafirmarán lo que se ha plasmado. Lo primero a resaltar es la fuerza que le da a las palabras que transmiten el acontecimiento. Estas palabras se entienden entonces como huellas que hay que rastrear del acontecimiento. En este caso, los textos dados en los evangelios sobre el acontecimiento de la última cena permiten el acercamiento a la experiencia narrada. Esta experiencia tendrá un verdadero sentido no desde el texto sino desde la persona de Jesús que las valida y les da un significado profundo. Jesús es el que da el sentido propio a estas palabras y desde Él es que se debe entender lo que acontece. La eucaristía se le ofrece al teólogo como lugar para la elaboración de una hermenéutica: “el teólogo encuentra en la eucaristía su lugar porque la eucaristía misma se ofrece como lugar para la hermenéutica: en el momento mismo del reconocimiento para los discípulos” (Marion, 2010, p. 206-207). Aquí los discípulos tienen la posibilidad de reconocer a Jesús y experimentar, por el conocimiento que tienen de él, lo que es su amor, lo que significa su entrega como don. Esto hace posible entender el acontecimiento eucarístico.

En la eucaristía se comprende el amor (*eros-ágape*) de Dios por los hombres. El ejemplo de Jesús muestra el Dios de la reciprocidad, un Dios que ama: “el anuncio de un Dios que ama también al pecador cuestionaba la concepción judía de la santidad y justicia de Dios” (Kasper, 2002, p. 117). Hoy esto parece ser todavía una novedad; el amor de Dios se da gratuitamente, se da en sobreabundancia. La esencia de Dios es esa: darse gratuitamente a los hombres, como lo explica el Papa Benedicto XVI en *Deus caritas est* (§ 12), al hacer referencia a las parábolas de la oveja perdida, de la mujer que busca el dracma, del Padre misericordioso:

“no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar. En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf.

19, 37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta carta encíclica: “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad” (Benedicto XVI, 2005a, § 12).

Desde esta perspectiva, la mirada a Dios cambia. El Dios de Jesucristo está siempre en actitud de donarse, de darse él mismo, manifestado en el amor, en su misericordia, en la capacidad de acoger a las personas y llevarlas a la transformación de su vida mediante su capacidad de amar que no se restringe para nadie.

El Papa recuerda en la encíclica algo más: que esa entrega de amor se sigue haciendo realidad por medio de la eucaristía. En este acto se muestra la esencia de Dios, un Dios que se hace pan, que se parte y se da a todas las personas, sin distinción de raza ni condiciones económicas: “la eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús” (*Ibíd.* § 13). Este acto central recuerda mediante gestos y palabras el deseo que Dios tiene de darse, de ser comido por nosotros. Aquí se hace tangible el *ágape* de Dios hacia los hombres, un Dios que no se reserva nada para sí, sino que se entrega Él mismo por la humanidad invitando, o mejor aún, insinuando su querer: darse a los demás sin esperar nada. “Él quiere vivir esta Cena con sus discípulos con un carácter totalmente especial y distinto de los demás convites; es su Cena, en la que dona algo totalmente nuevo: se dona a sí mismo. De este modo, Jesús celebra su Pascua, anticipa su cruz y su resurrección” (Benedicto XVI, 2012c).

La eucaristía adquiere una connotación dada por el mismo Cristo, antes de su muerte. Reunido con sus discípulos en la última cena, anticipando su entrega en la cruz, les da sus últimas enseñanzas sobre lo que ha sido su propia vida y lo que debe ser la vida de todos sus seguidores: “Jesús mismo en la Última Cena había asumido y consumado previamente su muerte, y la había transformado desde dentro en un acontecimiento de entrega y de amor” (Ratzinger, 2005, p. 100). El rostro de Dios, hecho carne en Jesucristo, lleva a ver en la realidad la entrega incondicional de Dios, su esencia, su gran síntesis presentada en la eucaristía; el

final de su vida se resume en el darse por la humanidad, en el no ahorrarse nada por su creación. Tal es la figura que toma el Papa en su escrito *¿Por qué permanezco en la iglesia?*, el “gesto de la mano abierta”, un Dios que se presenta en la eucaristía como la mano abierta dispuesta a darse siempre, que da, y no da otra cosa que él mismo (Cf. Von Balthasar & Ratzinger, 2005).

El Papa Benedicto XVI en *Jesús de Nazaret (Segunda parte)*, expresa la interpretación que ha hecho la Iglesia de las palabras de la consagración, donde se entiende a profundidad la entrega total de Jesús como don, como regalo:

“La Iglesia ha comprendido las palabras de la consagración no simplemente como una especie de mandato casi mágico, sino como parte de la oración hecha junto con Jesús: como parte central de la alabanza impregnada de gratitud, mediante la cual el don terrenal se nos da nuevamente por Dios como cuerpo y sangre de Jesús, como autodonación de Dios en el amor acogedor del Hijo” (Benedicto XVI, 2011a, p. 154).

Estas palabras ayudan a comprender la realidad del don, regalo de Dios para la humanidad, regalo que la humanidad no se merece por sí misma, sino que es un regalo que se da como iniciativa propia de quien lo da; en otros términos, se llamaría la pro-existencia de Jesús: “no un ser para sí mismo, sino para los demás; y esto no sólo como una dimensión cualquiera de esta existencia, sino como aquello que constituye su aspecto más íntimo e integral. Su ser es en cuanto ser, un <<ser para>>” (*Ibíd.* p. 160).

Como ya hemos mencionado, Ratzinger, hablando sobre el amor de Dios como don, usa la expresión *sobreabundancia* (2007, p. 69), expresando la bondad y la generosidad del amor por parte de Dios a la humanidad, contraria a la manera como viven los seres humanos: calculando las cosas, esperando siempre recibir algo, cargados de intereses en el actuar, y muchas veces se piensa que Dios actúa así. Este término de sobreabundancia muestra la lógica de Dios, siempre dispuesto a dar, sin retener nada, siempre con la medida generosa que proviene de él, de su manera de ser y obrar a favor de la humanidad.

II

EL *ETHOS* DEL AMOR: DE LA RECIPROCIDAD DEL AMOR COMO ECONOMÍA A LA RESPUESTA DEL AMOR DEL AMANTE

El primer capítulo de este trabajo nos ha llevado a ver que tener como faro fundamental del cristianismo la concepción del Dios amor implica a la persona en su totalidad. En esa relación de fe que se entabla con Dios se ejerce una acción transformadora en la persona, que le lleva a plantearse la necesidad de dar una respuesta desde la escucha y el conocimiento de lo querido por Dios. Por ello, el *ethos* del amor se configura desde el mandamiento nuevo: “<<amar como yo os he amado>>, es decir, en amar hasta estar dispuesto a sacrificar la propia vida por el otro” (Benedicto XVI, 2011a, p. 81). Para ello se requiere la disposición del corazón, para ser capaces de aprender lo que Jesús ha hecho: amar, y desde este modelo emprender el camino del amor.

En este segundo capítulo mostraremos el camino del amor como *respuesta ética*. Para ello, la consideración del testimonio resulta fundamental. Seguimos la premisa de Arboleda quien deriva este paso desde la fenomenología, para “Mostrar el amor como fenómeno total que convoca al testimonio y desde allí posibilita la ética” (Arboleda, 2011a, p. 94). Esta manera de concebir el amor como don obliga a tener una noción distinta de la ética, que pasa de la capacidad racional de orientar la vida a la capacidad de responder a un amor que se me da, que inunda a la persona y le lleva a actuar desde unas motivaciones internas.

Desde esta perspectiva, se da la vinculación directa con el evangelio de Jesús, no sólo aceptándolo como verdadero desde una valoración meramente racional, sino pasando a establecer este vínculo en la vida, pues la propuesta de una vida en la perspectiva del amor vincula desde dentro, compromete a la persona. Aquí se da un vínculo desde el amor y éste hace que la vida tenga una tonalidad nueva.

“Que es el amor? Es algo misterioso. Es el más profundo de los deseos humanos. Y lo que nos caracteriza como seres humanos. La necesidad de ser amado y amar es nuestro horizonte común. Pero si esta es la primera caracterización del ser humano, eso significa, una vez más, que la racionalidad es una consecuencia de este deseo y no al revés. La experiencia del amor define nuestra dimensión del tiempo y el espacio” (Marion, 2006).

Esta tonalidad nueva que se presenta hace que redescubramos la capacidad del hombre para recibir la donación de Dios y entender a Dios desde la perspectiva de quien se dona. Dicha tonalidad es propia de la experiencia mística, entendida como “proceso para recibir el don”:

“Jean-Luc Marion, en sus obras filosóficas plantea la posibilidad filosófica de donación de Dios al hombre y la capacidad de éste de ser tocado por la llamada... lo que en la teología se ha llamado el *ágape*. Sólo una experiencia mística nos pone en relación con Dios, una relación que nos constituye como sujetos pasivos de la apelación y nos constituye como amor. Quien ha tenido esa experiencia la comunica. Es su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido, ha sido llamado. No por deber, ni por imposición, sino por su carácter difusivo, el amor impele a la acción testimonial. Esta acción testimonial es recogida en el número 14 de la Encíclica, donde gracias al ímpetu de la experiencia, fe, liturgia y *ethos* se convierten en la misma cosa: una simultaneidad de llamada, celebración y respuesta. Así la liturgia y la ética no son reflexiones posteriores de quien ha tenido la experiencia” (Arboleda, 2011a, p. 93).

Según esto, el hombre se sitúa en una relación de llamada. Quien constata la llamada de Dios para amar y da desde su libertad una respuesta de amor a esa llamada, se convierte en un dador de ese amor y se da como tal; la lógica del amor empieza a regir su vida. El “yo creo en Jesús” hace que la vida se viva en total confianza, se arriesgue todo y se viva desde los parámetros de Cristo. La petición que el cristiano lanza a Dios aumenta la fe, se hace realidad en la medida que se ama. Así se experimenta realmente lo que significa ser prójimo, la llamada al servicio incondicional, el darse a los demás. La persona da respuesta, da el

testimonio de la verdad desde el principio de la caridad: “el principio hermenéutico de la caridad que propone San Agustín en la línea del evangelio, es entender que Dios es amor y que los hombres responden a ese amor con amor. La verdad es el amor y la verdad ética es la prueba de la verdad de la experiencia” (Arboleda, 2009, p. 331)⁷.

1. El *ethos* del amor: una comprensión antropológica

“Todo lo que hemos dicho de Cristo puede aplicarse a los cristianos. Ser cristiano significa para san Juan ser como el Hijo, ser hijo, no quedarse pues, en sí mismo ni consistir en sí mismo, sino vivir radicalmente abierto al “de” y al “para”” (Ratzinger, 2013, p. 157).

“Más aún, en Jesucristo, el Hijo de Dios, Dios mismo, Dios de Dios, se hizo hombre. El Padre le dice: “Tú eres mi hijo. El eterno hoy de Dios ha descendido en el hoy efímero del mundo, arrastrando nuestro hoy pasajero al hoy perenne de Dios” (Benedicto XVI, 2005b).

En estos pasajes introductorios se nos presenta la relación íntima que se entabla entre el *ethos* del amor y la antropología cristiana, pues por la iniciativa del amor de Dios, Él toma la figura humana y desde ella conduce a la humanidad para que se asemeje a él. El Papa Benedicto XVI (2005b) en la homilía de Noche Buena nos recuerda que Dios ama a las personas, y este amor es regalo de Dios:

“En el evangelio se anuncia a los pastores la “gloria de Dios en lo alto del cielo” y la “paz en la tierra”. Antes se decía: “a los hombres de buena voluntad”; en las nuevas traducciones se dice: “a los hombres que él ama”. ¿Por qué este cambio? ¿Ya no cuenta la buena voluntad? Formulemos mejor la pregunta: ¿Quiénes son

⁷ Es fundamental tener en cuenta desde qué aspecto entendemos la verdad, basándonos en el texto de Carlos Arboleda: “la verdad en la Grecia clásica se consideraba como realidad manifiesta a la capacidad cognoscitiva del hombre en orden a una correspondencia entre lo conocido y el conocedor... La verdad para los hebreos en cambio es una relación con Dios, las personas y la realidad que permite dar seguridad y orientación a la existencia... La verdad para san Pablo, en esta misma línea, es fruto del encuentro con una persona, con el Cristo que transforma la totalidad de su personalidad” (Arboleda, 2009, p. 342).

los hombres a los que Dios ama y por qué los ama? ¿Acaso Dios es parcial? ¿Es que ama sólo a determinadas personas y abandona a las demás a su suerte? ” (Ibíd. 2005b).

En la parte siguiente del texto el Papa va a indicar las nuevas personas que hacen parte del designo de Dios, dando a entender que el amor de Dios es dado a aquellos que se disponen a recibirlo. Pero también es necesario recordar la postura del Concilio Vaticano II:

“En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona. El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre” (*Gaudium et spes*, § 22)

Amplíemos un poco este tema con la siguiente concepción que nos ayuda a la comprensión del amor desde la concepción antropológica:

“La antropología cristiana consiste en reconocer que todo en la vida es donación. Todo se da y la apertura del hombre auténtico es la que logra aceptar la donación sin reticencias ni condiciones. El origen y la fuente de toda donación es Dios. No se puede captar sino en la donación, no en el deseo ni en el concepto, ni en las instituciones, ni en las reglas. A lo sumo todos los anteriores son medios simbólicos para decir algo de Él” (Arboleda, 2011a, p. 129).

En esta comprensión antropológica partimos de la premisa: todo es donado. La antropología nos ayuda a tener una comprensión acertada de lo que es el hombre. Esta comprensión llega a su plenitud sólo fijando la mirada en Cristo. Es él quien con su vida y testimonio nos enseñan a tomar conciencia que todo es dado, que todo es don.

Cristo presenta la realidad del ser humano. A lo que tendemos es al estado de plenitud de toda persona y es la muestra del potencial que existe en el hombre. Viendo a Cristo y su capacidad de amor, nos damos cuenta que somos capaces del mismo amor, nos asemejamos a Él en la posibilidad de amar, de darnos como amantes que no requieren recompensas ni satisfacciones para seguir amando. Desde la persona de Cristo nos damos cuenta que en nosotros está impresa la posibilidad de darnos, superando el egoísmo. Esta superación del egoísmo da como consecuencia lógica un mundo justo: “el mensaje de que Dios ha llamado al hombre a una vida plena y el hombre con toda libertad responde creando un mundo justo” (Arboleda, 2009, p. 339).

Tengamos presente la siguiente cita que nos ayuda a comprender la relación antropológica del amor. El amor es la plenitud a la que Cristo convoca a la persona que esta dispuesta a seguirle.

“Ir a lo más originario del cristianismo donde la revelación es donación del amor en un acto plenamente bello y bueno, es el profundo reconocimiento de que soy amado y por eso soy constituido amante. Y ontológicamente soy amor que se da y soy amado por otros. La verdad de Dios es su manifestación como amor y especialmente en una persona, Jesucristo. Cristo es la revelación del amor del Padre. Esa es la verdad que se anuncia a través del testigo: amor que transmite amor. El amor es el que constituye la verdad sobre Dios y sobre el hombre. Esto implica dos puntos esenciales para la teología católica: 1. La hermenéutica creyente es la hermenéutica del amor que garantiza la hermenéutica de la continuidad del amor a través de la historia, y 2. La experiencia del amor se expresa conceptualmente y genera comportamientos éticos en los términos y

límites del momento histórico” (*Ibíd.* p. 340).

En esta realidad antropológica es necesario tener presente que entre Dios y el hombre se da un conocimiento mutuo. Este conocer expresado desde el contexto bíblico nos lleva a afirmar que Dios conoce a la persona y la llama por el nombre. Este dato singular nos recuerda la relación de intimidad: “Conocer el nombre de alguien implica una especie de poder sobre la persona, porque en la mentalidad bíblica el nombre contiene la realidad más profunda del individuo, desvela su secreto y su destino. Conocer el nombre de alguien quiere decir conocer la verdad del otro y esto permite poderlo dominar” (Benedicto XVI, 2011e).

Esta dominación de la que se habla en el contexto de la lucha entre Dios y Jacob, el que parecía vencido, al dar su nombre (Jacob) también se convierte en un vencedor, recibe una realidad nueva: “Pues bien, ahora, en la lucha, el patriarca revela a su adversario, en un gesto de entrega y rendición, su propia realidad de engañador, de suplantador; pero el otro, que es Dios, transforma esta realidad negativa en positiva: Jacob el engañador se convierte en Israel, se le da un nombre nuevo que implica una nueva identidad” (*Ibíd.*). Esto refleja la consecuencia del encuentro del hombre con Dios. Después de la lucha se ve el nuevo resultado. Dios que conoce al hombre y a lo que tiende le da esa nueva realidad que proviene de Él, le da la posibilidad de la conversión para recuperar lo que realmente es, su realidad más profunda la cual encuentra desde Dios. He aquí el encuentro con el tú, con Dios. El hombre encuentra totalmente su identidad, dada por Dios. Aquí se ve claramente que el “encuentro con” genera un proceso de transformación, de crecimiento total.

Otro de los elementos a tener en cuenta desde la antropología cristiana es que la plenitud del hombre la encontramos en Jesús. Desde Él se le abre al hombre la posibilidad para decir sí al querer de Dios. Al compartir la condición de hijos de Dios, revelada por Jesús, se nos abre la posibilidad de entrar en esta misma dinámica, en la que nuestra voluntad es atraída y transformada por Dios:

“Jesús, en el monte de los Olivos, reconduce la voluntad humana al «sí» pleno a Dios; en él la voluntad natural está plenamente integrada en la orientación que le da la Persona divina. Jesús vive su existencia según el centro de su Persona: su ser Hijo de Dios. Su voluntad humana es atraída por el yo del Hijo, que se abandona totalmente al Padre. De este modo, Jesús nos dice que el ser humano sólo alcanza su verdadera altura, sólo llega a ser «divino» conformando su propia voluntad a la voluntad divina; sólo saliendo de sí, sólo en el «sí» a Dios, se realiza el deseo de Adán, de todos nosotros, el deseo de ser completamente libres” (Benedicto XVI, 2012d).

De lo anterior se pueden inferir las realidades antropológicas que constituyen a la persona:

- El amor es lo que nos hace semejantes a Cristo, pero no un amor que se queda encerrado en la persona sino que le obliga a salir de sí. Esto revela que el hombre debe estar en disposición de apertura para recibir el don y de esta manera entregarlo.
- La persona dispone de la capacidad de diálogo con Dios, que no se queda en el ámbito simple de la suplica y el pedir perdón, sino que se dispone a aceptar la voluntad de Dios. Escuchando su palabra encuentra el querer de Dios y en él un proyecto que le humaniza y lleva a la plenitud de su ser como persona.
- El encuentro con Otro transforma totalmente la existencia en cuanto me da una identidad plena, que no se queda en los límites del amor egoísta, sino que me arroja a experimentar las grandes posibilidades con las que cuenta el ser humano. Es el dejarse vencer, pero para encontrar una realidad plena.
- El testimonio debe darse un contexto histórico al cual debe responder, y no

como personas alejadas de la realidad que se lamentan por la situación que se vive y se presenta. Más bien una persona que consciente de la realidad es capaz de valorarla, de trabajar en ella descubriendo la posibilidad de la acción de Dios en ella y de su transformación desde las cosas pequeñas y simples, el testimonio es el que arrastra.

Somos personas que podemos actuar desde el presupuesto del *ethos* del amor, pues al ser hijos de Dios, al tener el modelo de Cristo, se ha revelado la constitución que poseemos; somos capaces de amar por la similitud con Dios, por participar de su misma esencia, y es desde allí donde se puede fundamentar una ética que no parte de principios y normas dadas desde el exterior, sino que hace parte de la constitución de la persona. El *ethos* del amor implica el seguimiento total de Cristo, aceptarlo en la vida y dejarse gobernar por los parámetros que encontramos en su palabra y en su acción, parámetros que son dados a las personas desde el mismo regalo prometido por Cristo, el Espíritu Santo, entendido éste como la fuerza de Dios que habita y posibilita al hombre actuar desde el parámetro de Dios mismo.

Lo esencial en este aspecto es lanzarse a la aventura para aprender que estamos constituidos por Dios. Para que Él pueda habitar en nosotros tenemos que ser conscientes de que estamos llamados al amor, a actuar desde la lógica propia del amor, una lógica que obliga a la persona a descentrarse de sí para hacer el bien a los demás; este es el parámetro más novedoso desde la perspectiva cristiana, que ya se ha insinuado con la posibilidad que tenemos de hacernos prójimos de los demás, rompiendo las barreras internas del egoísmo.

Esta manera de comprender al hombre lo debe llevar a entender en plenitud que la palabra de Cristo no es una realidad soñada, sino que es el resultado de configurarse con él; que aquello que parecía imposible por la razón o que considerábamos una utopía muy difícil de alcanzar se convierte en una realidad en la medida en que se asume como parte de la naturaleza del hombre. Aquí el

discurso cambia: lo que parece imposible se puede convertir en lo más normal, pues la esencia propia del hombre es participar de la realidad de Dios.

2. El *ethos* del amor desde un Dios trinitario

“Según la Biblia, el hombre es la única imagen de Dios, imagen trinitaria de un Dios trinitario, aunque en la creación total está la imagen trinitaria. La plenitud de la imagen divina se da en Cristo como prototipo y arquetipo de todo hombre” (Arboleda, 2011b, p. 29).

Lo primero que se debe aclarar es que no se pretende hacer una explicación al dogma de la trinidad, sino comprender desde la figura del Dios trinitario la realidad relacional de Dios. La importancia del Dios trinitario la entendemos desde este sentido especial que le da Arboleda (2009):

“Fundamental en el cristianismo es la concepción de un Dios trinitario que crea por amor al mundo y al hombre dejando en éstos la impronta de su amor. El cristianismo es esencial y constitutivamente trinitario y esto marca toda su fe, su esperanza y su amor. Quitar el sentido trinitario es destruir la fe cristiana que ya sería otra fe pero no la fe de Jesucristo. De ahí el esfuerzo de la teología por construir una ontología trinitaria que permita una antropología trinitaria y una ética trinitaria” (Arboleda, 2009, p. 343).

Ahora bien, ¿cuál es la relación que se entabla entre el *ethos* del amor y el Dios trinitario? Una primera respuesta es que conocemos la intimidad de Dios Padre con Jesús, desde una relación que conlleva a Jesús a conocer la voluntad de Dios; este conocer la voluntad del Padre hace que Jesús se comporte de una manera particular, se hace responsable de la misión confiada y actúa como su representante legítimo. Esto adquiere una connotación especial: Dios Padre confía la misión al Hijo y el Hijo la confía a las personas, dando la promesa del Espíritu Santo. Esta relación otorga una legitimidad: el Padre confía plenamente en su hijo que es capaz de obedecer, y el Hijo coloca la tarea invitando a participar de esta

obediencia. Esto significa que la comunión interna de Dios se hace extensiva a sus hijos que aceptan vivir desde los parámetros del seguimiento de Cristo.

Por su parte, también Ratzinger ha expuesto su concepción de la trinidad. Según él, con esta noción

“se expresaba la idea de que Dios es sólo uno como sustancia y “esencia”. Sin embargo, cuando tenemos que hablar de él como trinidad, no multiplicamos las sustancias, sino que afirmamos pura y llanamente que en el Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la relación entre palabra y amor” (Ratzinger, 2013, p. 154).

En el mismo texto, Ratzinger nos recuerda otros elementos fundamentales en la comprensión del Dios trinitario: “al observar que Dios, considerado sustancialmente, es uno y que sin embargo, también se da en él lo dialógico, la distinción y la relación que conlleva el diálogo, la categoría de relación adquiere en el cristianismo un significado completamente nuevo” (*Ibíd.* p. 154). Desde esta perspectiva se recobra como elemento fundamental para la ética la capacidad de la referibilidad: no se es para sí, sino en función de otros, pues el Dios trino no es solamente *logos*, sino amor. Aquí se presenta el acto de dar como modelo fundamental en la comprensión del *ethos* del amor: no es una relación de complacencia egoísta, sino que se comprende siempre desde el darse uno al otro:

“La esencia de la realidad cristiana consiste en recibir la existencia y vivir la vida como referencia, para alcanzar la unidad que es el fundamento que sostiene lo real. La doctrina trinitaria, pues, bien entendida, puede convertirse en el eje de la teología y del pensar cristiano, de donde se deducirá todo lo demás” (*Ibíd.* p. 158).

Otro punto a tener en cuenta en el mismo texto de Ratzinger es la explicación sobre la relación que se entabla entre Hijo y Padre, una relación en donde el Hijo “no es de sí mismo, por eso es uno con el Padre; porque él no es nada junto a él, porque no se atribuye nada propio que sólo fuera de él, porque no tiene nada que

le contraponga al Padre” (*Ibíd.* p. 157). Esta relación entre el Hijo y el Padre debe marcar al icono de la relación que entabla el hombre con Dios por medio de Jesucristo y es por ello que puede vivir el *ethos* del amor. Éste no le pertenece como propio, sino que es lo mandado por Dios. En palabras de Ratzinger, la “teología de la misión es teología del ser como relación, y de relación como forma de unidad. Según un conocido adagio del judaísmo tardío, “el enviado es como el que envía””(*Ibíd.* p. 158-159). Aquí se comprende de una manera más clara la relacionalidad que se entabla: “el ser de y para con referibilidad y por tanto como unidad”. Esta misma relación se entabla entre el hombre y Dios.

Lo dicho anteriormente conlleva un resultado interno: el Hijo nos ha mostrado que es posible esta configuración con el Padre, y esto requiere asumir un *ethos*, el *ethos* del amor. Pero, ¿cómo aparece este *ethos*? Este no se da desde fuera, ajustándose a las exigencias y usos sociales, a los que en muchas ocasiones queda referido erróneamente el concepto de moralidad; el *ethos* del amor se produce en la persona desde la fuerza del Espíritu Santo que la configura para vivir de una manera determinada. El *Sí* que se le da a Dios permite dejarse derrocar y empezar a actuar y pensar de una manera diferente.

Es necesario insistir en este punto. La cuestión no se queda en unas normas que llegan desde fuera, que asume la persona como camino para la configuración, pues esto sería el resultado del esfuerzo personal. La cuestión es más profunda: el *ethos* surge desde el interior de la persona, que se deja configurar por Dios y descubre la posibilidad del amor como cualidad interna que posee. Es la figura del Dios trinitario la que nos da la posibilidad de entrar en esa comunión, en ese diálogo de amor, y participar de una manera especial en él. Tal es el horizonte decisivo fruto de la participación en esta realidad trinitaria: “la trinidad es para la moral cristiana no sólo un “paradigma” de comportamiento sino también, y sobre todo, el “fundamento” del obrar moral” (Vidal, 2000, p. 62).

Se entiende así aún más la participación en el amor de Dios, que arroja a la

persona a amar. Es necesario insistir en que se es arrojado a amar, como fuerza proveniente de esta relación trinitaria en la que participa la persona. Debido a las experiencias humanas que se tienen, somos conscientes de los límites que hay en nosotros para amar como ama Jesús, y todavía más, de la posibilidad de perdonar o hacernos prójimo de un desconocido que incluso puede ser el enemigo. Pero tenemos la posibilidad de amar de este modo si entramos en esa comunión de amor. De lo contrario se corre el peligro mencionado por el Papa en la encíclica: “Si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo «piadoso» y cumplir con mis «deberes religiosos», se marchita también la relación con Dios. ” (Benedicto XVI, 2005a, § 18). La encíclica *Caritas in veritate* nos ayuda a comprender la influencia del Dios Trinitario en la vida:

“El tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz. Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura. La transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad. Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: «para que sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17,22). La Iglesia es signo e instrumento de esta unidad. También las relaciones entre los hombres a lo largo de la historia se han beneficiado de la referencia a este Modelo divino. En particular, a la luz del misterio revelado de la Trinidad, se comprende que la verdadera apertura no significa dispersión centrífuga, sino compenetración profunda. Esto se manifiesta también en las experiencias humanas comunes del amor y de la verdad ” (Benedicto XVI, 2009, § 54).

Este pasaje ayuda a reafirmar elementos que se vienen mencionando, pues el modelo trinitario refuerza en la persona su capacidad relacional frente al imperio del egoísmo, de la creación de los propios mundos, de la utilización de los medios tecnológicos para no vincularme cara a cara con el otro o al utilizarlo como objeto

de placer, de beneficio, creyéndonos capaces de tomar su vida. El Papa recuerda que esta imagen trinitaria resalta la necesidad de entablar relaciones entre los seres humanos, de vincularse con los demás; somos esencialmente seres capaces de esta relación, de la vinculación con otros. Es por tanto iniciativa de Dios vincular a las personas en esta dinámica social. La novedad es el vínculo de la verdad, es decir, de la persona de Cristo que logra convocar a muchos en torno de sí. Las relaciones por tanto no se basan en la reciprocidad o el interés de ganancia que me puede generar el encuentro con otro; más bien se abre como oportunidad para encargarme de otro, de amar, de reconocer en el otro la dignidad que parte de este modelo en donde nos hacemos hermanos, capaces de vivir en comunión, capaces de vencer el egoísmo y lanzarnos a la aventura del amor al otro.

Para actuar desde este parámetro de comunión es necesario plantear la importancia del discernimiento, pues el movimiento cultural en el que nos encontramos inmersos trata de llevar a un relativismo sobre el bien. Los medios de comunicación van creando modelos de pensamiento que pueden atentar contra lo humano, es decir, en ellos podemos encontrar la creación de ídolos que conducen a concepciones engañosas sobre el sentido de la vida, orientándola exclusivamente al beneficio personal, eliminando la condición natural de la persona que es su capacidad relacional. Este criterio de discernimiento se basa, según la encíclica, en la caridad y la verdad (Benedicto XVI, 2009), criterios que realmente se pueden universalizar, a diferencia de los valores comúnmente difundidos que se limitan a privilegiar intereses personales y económicos que favorecen a unos pocos y empobrecen a una gran mayoría.

Esta imagen trinitaria no sólo puede estar tocando la realidad personal individual, debe tocar otros dos elementos que se convierten en fundamentales: la misión de la Iglesia y la esfera de lo público.

En relación a la misión de la Iglesia, el sentirse convocados a vivir en comunión, a

realizar una misma tarea confiada por Dios debe llevar a romper cualquier tipo de barrera para el trabajo común, pues en él se debe presentar más auténticamente el reflejo trinitario. Desde este modelo se hace imposible la fragmentación, la búsqueda de poder e intereses personales.

En cuanto a la esfera de lo público, no se puede pretender la construcción de una sociedad justa quitando a Dios de ella; el modelo trinitario se puede convertir en el fundamento real de una sociedad realmente nueva, donde todos son capaces de reunirse para la edificación de un mundo mejor. Si el hombre se aleja y pierde la perspectiva, olvidando este Dios trinitario, pierde el rumbo de su verdadera plenitud y se deja llevar por pequeños destellos que no pueden conducirlo a la felicidad plena: “Sin Dios el hombre no sabe a donde ir ni tampoco logra entender quién es” (Benedicto XVI, 2009, § 78). A este respecto, una vez más cabe tener presente también el planteamiento del Papa Benedicto XVI en *Caritas in veritate*, relativo a la economía de la comunión, desde la relación trinidad-economía, trinidad-sociedad.

De estas reflexiones podemos deducir, en términos de Marciano Vidal (2000), dos afirmaciones para la comprensión y la praxis de la moral cristiana, desde el modelo de la Trinidad: la “funcionalidad moral de la confesión de la fe trinitaria” y “el modo de esa vertiente moral del Misterio Trinitario” (p. 77).

La primera enfatiza la posibilidad del actuar humano en íntima relación con el actuar de Dios, convirtiéndose la capacidad relacional en elemento constitutivo de la persona y en modelo y utopía humana, pues la vida social en cualquier esfera debe tener el icono trinitario como paradigma, que conduce en última instancia a la entrega total de sí a los demás.

La segunda está relacionada con la explicación de la vida moral desde la trinidad, entendida como principio, como dimensión ontológica: “la comunión trinitaria no es sólo modelo de la moral cristiana sino su conformación ontológica” (*Ibíd.* p. 80). De

acuerdo con esta ontología, los seres humanos tenemos la posibilidad de llegar al cristocentrismo desde la misma constitución de la persona.

3. El mandamiento del amor

“La voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría (cf. Sal 73 [72], 23-28)” (Benedicto XVI, 2005a, §17).

La expresión “mandamiento del amor” suscita de inmediato la pregunta: ¿es posible mandar a otro a que ame? ¿Cómo obligar a una persona a amar a alguien, incluso cómo atreverse a pedirle que ame al enemigo? Estas exigencias del Evangelio parecen hoy disonar con la comprensión egoísta de la vida imperante en nuestra época, pues escogemos a nuestros amigos, rechazamos a aquellos que no nos simpatizan o que vemos como peligrosos, como si estuviera en nuestras manos seleccionar al otro a nuestro antojo, según los parámetros dominantes en la cultura. Pero hablar del mandamiento del amor es sólo posible en la medida en que comprendemos lo que Dios gesta y la manera como procede al interior de las personas. Sólo Él que nos conoce y sabe cuál es nuestra verdadera esencia puede vencer nuestro egoísmo selectivo frente a las personas, cambiar nuestra mentalidad limitada para lanzarnos a una manera de proceder diferente.

Este proceder se hace posible desde el habitar de Dios en la personas: “Cuando dejamos espacio al amor de Dios, nos hace semejantes a él, partícipes de su misma caridad. Abrirnos a su amor significa dejar que él viva en nosotros y nos lleve a amar con él, en él y como él; sólo entonces nuestra fe llega verdaderamente «a actuar por la caridad» (Ga 5,6) y él mora en nosotros (cf. 1 Jn 4,12)” (Benedicto XVI, 2013). Este dejar habitar a Dios en nuestra vida es el que hace posible entender el mandamiento del amor; en otras palabras, amar es

mandado pues hace parte de la constitución antropológica de la persona.

Desde esta concepción es que podemos entender el amor como lo mandado: “el “mandamiento” del amor es posible sólo porque no es mera exigencia: el amor puede ser “mandado” porque antes es dado” (Benedicto XVI, 2005a, § 14). Comprender el mandamiento es comprender la magnanimidad de Dios que me envuelve y me hace salir de sí para la entrega generosa hacia el prójimo. Es la gran fuente de conocimiento que se nos presenta.

Desde estas perspectivas damos una orientación especial a la vida. Quien se dice cristiano conoce a Dios por medio del ejercicio del amor. “El conocimiento de Dios es comparable al conocimiento del enamorado: él me afecta totalmente, exige también mi voluntad, y queda en nada cuando no es correspondido plenamente” (Ratzinger, 2005, p. 295). Si quiero realmente conocer a Dios debo disponerme a amar; de lo contrario, sólo podre tener nociones conceptuales de Dios. Esta es una verdadera conversión. Hacer que la vida se transforme desde lo mandado por Dios “consiste exactamente en realizar el giro copernicano y en dejar de considerarnos el punto central del mundo, alrededor del cual tienen que girar los demás” (Ratzinger, 2007, p. 65-66).

El mandamiento del amor esta íntimamente ligado a la consagración que hace la persona a Dios; en otras palabras, es una especie de envío, de misión y responsabilidad que se asume:

“[El mandamiento] tiene el significado de «envío», de misión: precisamente porque al entregarse a Dios, la realidad, la persona consagrada existe «para» los demás, se entrega a los demás. Entregar a Dios quiere decir ya no pertenecerse a sí mismo, sino a todos. Es consagrado quien, como Jesús, es separado del mundo y apartado para Dios con vistas a una tarea y, precisamente por ello, está completamente a disposición de todos. Para los discípulos, será continuar la misión de Jesús, entregarse a Dios para estar así en misión para todos” (Benedicto XVI, 2012e).

Es de resaltar que el envío se produce como tarea de confianza plena. Jesús envía a sus discípulos como sus representantes. Aquellos que han entrado en comunión con él saben la voluntad de Dios y desde allí asumen la tarea, se postran ante él como signo total de obediencia, de abandonarse y confiar plenamente:

“De aquí deriva para todos los cristianos y, en particular, para los «agentes de la caridad», la necesidad de la fe, del «encuentro con Dios en Cristo que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad» (*ib.*, 31a). El cristiano es una persona conquistada por el amor de Cristo y movido por este amor —«*caritas Christi urget nos*» (2 Co 5,14)—, está abierto de modo profundo y concreto al amor al prójimo (cf. *ib.*, 33). Esta actitud nace ante todo de la conciencia de que el Señor nos ama, nos perdona, incluso nos sirve, se inclina a lavar los pies de los apóstoles y se entrega a sí mismo en la cruz para atraer a la humanidad al amor de Dios” (Benedicto XVI, 2013).

El mandamiento del amor puede por tanto ser considerado una de las grandes novedades del cristianismo, expresado por Jesús como un mandamiento nuevo. Esta novedad la expresa Vidal (2007) en los siguientes apartados:

“la unión interna e indisoluble de los dos preceptos: el amor a Dios y el amor al prójimo constituyen una misma y única exigencia... La interpretación universalista del amor al prójimo. Aunque ya existían atisbos de esa universalización tanto en el Antiguo Testamento (Lev 19, 34) como en el judaísmo (sobretudo, helenista), para la mentalidad de los oyentes de Jesús, el precepto del amor al prójimo sin limitación alguna, y de ayudar a todo el que padece necesidad, aunque sea un enemigo de Israel ” (Vidal, 2007, p. 75).

Este precepto por lo tanto puede ser mandado por Jesús, pues él con su testimonio muestra la posibilidad de llevarlo a la realidad. Es desde el mismo

Jesús que se constata la realidad del amor y al ser constatada puede ser mandada. Aquí la autoridad de Jesús se constata desde su misma vida, teniendo como culmen la cruz, en donde Jesús pide perdón por todos. Este clamor se asocia a la capacidad de amar que hay en él.

Desde la invitación que hace Jesús expresada en el texto de Mateo: “Por tanto, sean perfectos como es perfecto el Padre de ustedes que esta en el cielo” (Mt 5, 48), se comprende según Vidal (2007) la invitación que hace Jesús a sus oyentes para actuar de la misma manera; es la aspiración a la que debe tender todo cristiano que observa los preceptos de Dios siendo la manera de ser fieles a la llamada que el Señor hace a los que han emprendido el camino de seguimiento. Por tanto, el mandamiento del amor no es una exigencia externa, sino que hace parte de la voluntad de la persona que ha decidido ser parte de la comunidad que acepta a Jesús en su vida, convirtiéndose en un sello distintivo, que se da desde la opción personal que le conlleva a vivir desde un *ethos*, no sólo desde la perspectiva racional de ordenar la vida, sino desde el encuentro con un Tú, que genera una manera de vivir y de actuar que puede ser interpretada como un ir a contracorriente, frente a los presupuestos normales en los que se mueve la sociedad.

Este mandamiento llega a ser exigencia radical en la vida de la persona desde el llamado a ser como Dios. Aquí lo esencial es entrar en comunión con Dios. Entramos a hacernos partícipes de la divinidad si nos lanzamos a amar como Dios ama. Desde esta perspectiva podemos conocer mejor al Señor si nos atrevemos a actuar como él actuó. Aquí la filiación se hace desde la imitación y el mandamiento; también se convierte en respuesta a la gran invitación que el señor hace a sus discípulos: lanzarse a amar. La manera para comprender el amor como mandamiento se da entonces desde la perspectiva de respuesta:

“Esa “respuesta de amor” al amor “primero” de Dios hace superar una moral del mandato para alcanzar una moral de la identificación amorosa: la voluntad de Dios

ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está dentro de mí que lo más íntimo mío (cf. *Confesiones*, III, 6, 11)” (n.17)” (Vidal, 2007, p. 84).

Aquí se da una elevación a un nivel superior: la persona es capaz de acoger la voluntad de Dios sobre la propia voluntad de egoísmo que tiende a dominarle; por tanto, el mandamiento del amor se comprende como la mejor manera de poder desarrollar el potencial humano que existe en él, es decir, tomar verdadera conciencia de la acción de Dios desde el interior de la persona que se deja guiar por la experiencia amorosa: “el amor crece a través del amor: el amor es “divino” porque proviene de Dios y a Dios nos une y, mediante este proceso unificador, nos transforma en un nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa” (*Ibíd.* p. 84).

Para finalizar este apartado cabe recordar las palabras de Benedicto XVI: “La disponibilidad para con Dios provoca la disponibilidad para con los hermanos y una vida entendida como una tarea solidaria y gozosa” (Benedicto XVI, 2009, § 78).

4. El *ethos* del amor como construcción de sentido

La idea de la felicidad a partir del tener se ha convertido en la idea global dominante de la humanidad; las promesas de un mundo tecnificado ponen al hombre frente a la necesidad del tener y consumir. Estos elementos se validan en nombre de la idea de una mejor calidad de vida, como si la felicidad se pudiera comprar en los grandes supermercados que atraen con imágenes de personas aparentemente felices por el hecho de poseer determinados objetos. Al hombre no se le da la posibilidad de esperar lo inesperado, pues se pretende calcularlo todo, tenerlo todo. De este modo, la esperanza misma de esta sociedad se ha materializado.

Otra de las consecuencias de este mundo global es el olvido de las historias particulares de los seres humanos. En su lugar, se ha instalado la idea de una *poshistoria* (Moltmann, 2004, Cap. 18) en la que todo está perfectamente calculado, en la que los hombres piensan de modo similar, en la que no hay contradicciones ya que la capacidad creativa y dinámica del hombre ha sido reemplazada por actitudes pasivas. Se ha llegado así a la pérdida del verdadero sentido de la vida.

A estos elementos se le añaden las diversas formas de destrucción de la naturaleza: al *exterminismo*, como lo denomina Moltmann (2004, Cap. 17), que es la destrucción del hombre mismo. Por último, de este panorama de realidad también hace parte la doctrina generalizada entre los cristianos de una espera de las cosas últimas, como castigos, o la llegada de ángeles que nos transportarán a otro espacio, la resignación pasiva con la idea: “Dios lo quiso así”, o los reclamos a Dios por los fenómenos que acontecen como las destrucciones, los desastres naturales, etc.

Otro de los grandes errores en nuestra manera ordinaria de vivir el cristianismo es encerrar la salvación dentro de la Iglesia, como si lo esperado se detuviera en sus manos, como si lo esperado se paralizara. En el mismo sentido se ha limitado la salvación a los milenarismos: eclesial, político, apocalíptico, que reducen de manera sorprendente las posibilidades del hombre⁸. Tratando de encerrar la esperanza en elementos materializados, estas ideologías ponen a las instituciones y a ciertos países como centros de salvación que no alcanzan a abarcar la grandiosidad de las posibilidades de esperar del hombre.

De acuerdo con este panorama, el mundo actual ha pretendido dejar de lado a Dios y la respuesta a su llamada, dando pie al pecado, entendido no desde su simple visión jurídica, legalista e individualista, sino en la historia del mal, que hace

⁸ Los diversos tipos de milenarismo son trabajados ampliamente en el libro de Moltmann *La venida de Dios* (2004).

que las personas no se arriesguen a amar a imagen del icono del amor, Jesucristo. Por pecado hay que entender aquello que no permite un crecimiento en la historia propia, lo que impide a la persona darse a los demás, hacerse prójimo. De este modo, el pecado es el egoísmo interior de la persona que no ha logrado asumir el mandamiento del amor, es decir, la incapacidad de relaciones de donación dentro de una comunidad que hacen que la persona llegue a la verdadera libertad.

En este contexto, muchas personas pese a tenerlo todo no le encuentran un sentido real a la vida. Pero también, paradójicamente, muchas personas que viven al servicio de los demás, que no han centrado su vida en la necesidad de poseer, albergan el deseo de vivir, guardan la esperanza de un mundo mejor, aman la vida y son capaces de reír en ella.

Frente a esta realidad, siguiendo a autores como Marciano Vidal, la teología moral afirma que, “la Ética construye un universo de sentidos, de ideales y de valores en los que puede habitar la condición humana... La ética es pues la morada envolvente de la condición humana” (Vidal, 2000, p. 13). Esta morada envolvente es considerada desde la perspectiva del amor. Quien ama y decide responder a ese amor, vive la vida como obediencia plena, pero no desde perspectivas impuestas sino desde el descubrir la esencia de su condición humana, es decir, la capacidad de amar que hay en las personas. Entonces comprendemos que “la moral es la ciencia de lo que el hombre debe ser en función de lo que ya es” (Oraison, 1968, p. 24). Por tanto, el hombre puede vivir el *ethos* del amor, pues en su sangre corre el amor, su semejanza con Dios.

Por tanto, desde la concepción del *ethos* del amor, todo hombre tiene la capacidad de asumir su condición humana en Cristo. Esto genera en la persona la posibilidad de enfrentar la vida desde lo que realmente es, desde el amor. El reto de la Iglesia es ser capaz de presentar al mundo de hoy a Jesucristo, como aquel que muestra el camino seguro que conduce a todo hombre hacia la plenitud. Ella debe invitar a todas las personas al riesgo de amar. Este riesgo es asumido por el Papa

Benedicto XVI de una manera extraordinaria en la encíclica *Deus caritas est*: el amor no es un simple sentimiento que nace del hombre, sino que en el verdadero amor se suma la realidad divina y humana, pues se sale al encuentro del otro con la disponibilidad de ayudar al prójimo, para manifestarle amor y así poder encontrar el sentido pleno de la vida, donde los espejismos se opacan y surge un camino que realmente puede guiar la vida de las personas. El camino está expresado en la relación que se presenta entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Para el cristiano, a partir de las enseñanzas de Jesús, el amor a Dios se debe expresar de una manera concreta en el amor a los demás. La capacidad existente en el hombre de amar está fundamentada en el amor a Dios; esta es la única manera para que el amor se haga *ágape*.

El sentido de la vida del cristiano adquiere así su lenguaje: la caridad, la donación. El creer en un *tú* que se manifiesta continuamente en nosotros y no en una idea creada a lo largo de la historia, un *tú* que se revela en el sentido de una comunicación de la intimidad de Dios a la intimidad del hombre, que el hombre descubre en sí mismo y la conoce y expresa con uno de los lenguajes más propios del ser humano, a saber, el testimonio. El mandamiento del amor es producto de la identificación con Cristo, de la confianza que surge de este amor. Desde esta perspectiva,

“Cuando dejamos espacio al amor de Dios, nos hace semejantes a él, partícipes de su misma caridad. Abrirnos a su amor significa dejar que él viva en nosotros y nos lleve a amar con él, en él y como él; sólo entonces nuestra fe llega verdaderamente «a actuar por la caridad» (*Ga* 5,6) y él mora en nosotros (cf. *1 Jn* 4,12)” (Benedicto XVI, 2013).

Podemos entablar la relación de sentido de vida y mandamiento del amor desde el contacto con Dios. Quien tiene la experiencia del encuentro con Dios, quien siente la confianza íntima que Dios da a aquellos que lo acogen, se ve lanzado al trato con los demás haciéndose prójimo, es decir, impulsado por el amor a amar. Este sentido de vida requiere un contacto cercano con Dios:

“La existencia cristiana consiste en un continuo subir al monte del encuentro con Dios para después volver a bajar, trayendo el amor y la fuerza que derivan de éste, a fin de servir a nuestros hermanos y hermanas con el mismo amor de Dios” (Benedicto XVI, 2013).

El sentido de la vida se da por medio de la acción de Dios en las personas, es decir, por medio de la Gracia, entendida como la acción, la fuerza, el poder del Espíritu del Resucitado en el hombre. Este poder da como efecto el ser esclavos no del pecado sino de Cristo el Señor, que es un poder gratuito de la acción salvadora de Dios por Jesucristo. Tal es especialmente la entrega confiada al evangelio. En ella hay una disposición de apertura incondicional ante la Gracia, de obediencia y confianza total en el Padre, que produce una serie de operaciones internas que permiten la acción del Espíritu en el hombre, logrando la identificación de la persona con el crucificado, pues esta es la máxima muestra de la donación, la madurez total de la persona que logra entregarse a los demás. La cruz es la síntesis real del amor.

5. El *ethos* del amor y la cruz

El tema de la cruz ha sido a menudo objeto de malas interpretaciones pues se la entiende como una carga, un peso que hay que soportar en cuanto enviado por Dios: un esposo borracho e infiel, los maltratos dados por otros, las injusticias humanas a causa del enriquecimiento de unos pocos, el dolor por una enfermedad o por algún mal que se padece... Con este lenguaje se ha creado la imagen de un Dios que castiga, que envía una serie de dolores y sufrimientos a quienes deben enfrentar la vida resignados a la cruz que les ha tocado vivir. Incluso se llega a afirmar que son cargas dadas por los propios pecados o por la cadena de pecado en la que ha vivido la familia.

Por otra parte, en nuestra época se han vuelto *eslóganes* los discursos contra el sufrimiento, como si el sufrir no hiciera parte de la misma experiencia de la vida

para una cultura en la que el bienestar es entendido como la ausencia de sacrificios.

Frente a estas concepciones, la teología ha buscado hacer una interpretación de la cruz desde la enseñanza misma de Jesús, entendiéndola como donación total, como entrega, como parte fundamental del seguimiento de Cristo y como consecuencia de este. Quien opta por Cristo es consciente del resultado de esta opción. Ahondemos un poco más este significado y veamos la relación que se entabla entre el *ethos* del amor y la cruz.

Ratzinger (2013) hace la siguiente afirmación: “Hoy podemos afirmar con cierta seguridad que el origen de la fe en Jesús como Cristo, es decir, el origen de la fe “cris”-tiana está en la cruz” (Ratzinger, 2013, p. 173). De acuerdo con esta afirmación, la cruz se convierte para el cristiano en verdadero paradigma, en verdadero icono que lleva a vivir la vida desde una perspectiva de entrega y de servicio, marcando un itinerario para el que decida dar respuesta a la llamada de Dios de hacer su voluntad.

La cruz se entiende como donación total, como entrega de la existencia. En la cruz se comprende totalmente la unicidad del mensaje, la donación de Jesús a favor de los otros, la unidad entre la palabra en cuanto mensaje enunciado y la vida entregada, es decir, en cuanto *ágape* en el que se identifica plenamente el anuncio con la experiencia.

La cruz se convierte en el mejor signo para comprender la donación, pero no se queda simplemente en signo y amuleto o simple adorno que se cuelga para lucir; es mucho más. La cruz se convierte en la mejor síntesis de vida de Jesús, pero también en el mayor reto de las personas, pues ser capaz de asumir la cruz desde esta perspectiva es asumir la misma actitud. Podríamos afirmar que el *ethos* del amor es vivir y asumir la cruz desde Cristo, es ser capaz de entregarse a los demás en cuanto posibilidad de amar dada por Dios. La cruz es el lenguaje propio

de esta manera de asumir la vida: “A Jesús se le contempla desde la cruz, que dice más que todas las palabras; él es Cristo; y nada más. El yo crucificado del Señor es una realidad tan plena que lo demás puede pasar a un segundo plano” (*Ibíd.* p. 174).

En el mismo sentido agrega Ratzinger:

“...Es identidad de Logos (verdad) y de amor; así se convierte el amor en Logos, en verdad del ser humano. En consecuencia, la fe exigida por una cristología así es ingreso en la franqueza universal del amor sin condiciones; ya que creer en Cristo así significa hacer del amor el contenido de la fe hasta el poder afirmar que el amor es fe” (*Ibíd.* p. 72).

Lo anterior se convierte en punto clave para entender la relación del *ethos* y la cruz, pues el confiarme de Jesús me lleva a dejarme guiar por Él; es Él quien lleva al discípulo por este camino de la cruz. Por eso no se puede creer que cada persona busca la cruz, sino al contrario, la cruz se presenta como consecuencia real en la vida del que sigue a Jesús. De esta manera la cruz es la manera de amar y condición fundamental para el seguimiento.

En la encíclica *Deus caritas est* se hace la siguiente afirmación que refuerza lo dicho:

“«El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará» (Lc 17, 33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25). Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección: el camino del grano de trigo que cae en tierra y muere, dando así fruto abundante. Describe también, partiendo de su sacrificio personal y del amor que en éste llega a su plenitud, la esencia del amor y de la existencia humana en general” (Benedicto XVI, 2005a, § 6).

La cruz por tanto nos lleva a afirmar la necesidad de la negación de sí, del dar sin esperar, de encontrar la plenitud en una vida distinta de aquella a la que estamos acostumbrados. La cruz nos permite pasar del yo egoísta al nosotros que como actitud de vida se ve reflejada en el dar sin esperar nada a cambio, simplemente con la pretensión de cumplir la voluntad de Dios. Majestuoso es el signo de Jesús en la cruz y de Dios que le entrega a esa cruz:

“En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical. Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19, 37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: «Dios es amor» (1 Jn4, 8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad.” (Ibíd. § 12).

Desde esta perspectiva, el *ethos* del amor libera al sumergirse en la cruz, como ejemplo palpable de la acción del *ágape*. Un individuo que se da totalmente sin ningún reparo, buscando en el día a día hacer la voluntad de Dios, obedeciendo el mandato, llega a promulgar el amor no en el discurso sino en la propia vida, y de esta manera se hace otro Cristo.

“Miremos para ello a Cristo, colgado en el áspero madero, y pidámosle que nos enseñe esta sabiduría misteriosa de la cruz, gracias a la cual el hombre vive. La cruz no fue el desenlace de un fracaso, sino el modo de expresar la entrega amorosa que llega hasta la donación más inmensa de la propia vida. El Padre quiso amar a los hombres en el abrazo de su Hijo crucificado por amor. La cruz en su forma y significado representa ese amor del Padre y de Cristo a los hombres. En ella reconocemos el icono del amor supremo, en donde aprendemos a amar lo que Dios ama y como Él lo hace: esta es la Buena Noticia que devuelve la esperanza al mundo.” (Benedicto XVI, 2011c).

La gran tarea que nos queda es poder asumir en la vida este amor supremo, la tarea de propagar la buena noticia con la mirada fija en la cruz, como foco que conduce e impulsa a amar.

III

LAS EXIGENCIAS DEL AMOR. PROPUESTA PASTORAL PARA EL JOVEN DE HOY

En este trabajo se han presentado una serie de fundamentos necesarios para la vivencia del cristianismo desde la exigencia del amor. Con este fin se ha hecho un recorrido que busca comprender la encíclica *Deus caritas est*, comenzando por la fenomenología y la lógica de amor hasta la formulación ética del amor de acuerdo al modelo de la cruz. Hemos formulado así los elementos conceptuales característicos que definen el *ethos* del amor.

Llegados a este punto, después de abarcar las maneras de pensar acerca del amor, cabe hacerse la exigencia de su realización, siguiendo una advertencia como la que Paul Ricoeur (2009) se plantea cuando aborda justamente la cuestión del *eros* y el *ágape*: “¿Cómo no desbordarse [al hablar del amor] ya sea en la exaltación, ya sea en vacuidades emocionales?” (p. 15). Esta interpelación apunta a articular el discurso acerca del amor con la realidad de quienes buscan entablar una genuina experiencia del amor como *ethos*. Esta exigencia práctica es relativa a cuestiones existenciales como la de la relación con el prójimo, la vida comunitaria y política, a menudo transida por el clamor de justicia. En palabras de Ricoeur, la cuestión que se plantea es: ¿cómo articular amor y justicia? ¿Cómo pasar de la poética del amor presente en el discurso a su realización práctica como prosa de la justicia?

En materia teológica, esta dialéctica se dirige directamente al quehacer pastoral. Por esta razón, con los fundamentos conceptuales establecidos, nos proponemos a continuación formular una propuesta pastoral mediante la cual intentamos llevar estos elementos a la vivencia del amor como exigencia ética. Para hacerlo, consideramos que el mejor medio es seguir la vivencia particular de un santo: San Juan Bosco, quien no se ocupó tanto de teorizar sobre el amor, sino más bien de compartirlo y concretarlo ayudando a los jóvenes en situación de vulnerabilidad social, materializando así el *ethos* del amor. Don Bosco no teoriza, se da a la tarea

de amar, ayudando a los jóvenes a encontrar un ambiente pastoral, una manera de vivir y de entender la educación como el arte del corazón. Esta experiencia, que se remonta a los años de Don Bosco en el Oratorio de Valdocco, es el principio que inspiró el modelo pastoral salesiano llamado *sistema preventivo*.

Este modelo de educación pastoral da la posibilidad de acompañar a los jóvenes para que descubran el sentido de la vida desde el encuentro con la persona de Cristo, un encuentro de amor que afirma la existencia en plenitud: soy amado, luego existo. Esta dimensión de encuentro, del amor como vivencia permite situar el sistema preventivo en unidad con la fenomenología del amor. El amor se percibe como don, pero también como tarea. La exigencia del amor se debe poner en práctica desde las vivencias diarias, en los distintos escenarios formativos y en las relaciones sociales más cotidianas.

Reuniendo estos elementos, el sistema preventivo de Don Bosco nos ayuda a comprender lo fundamental del amor pastoral, cuyo rasgo característico es la entrega, en correspondencia con el ideal de vida cristiana. Por esta razón, adoptamos el modelo pastoral salesiano como un modelo basado en el *ethos* del amor, el cual enriquece la perspectiva teológica expuesta en este trabajo.

1. El oratorio salesiano

La preocupación que orientó la obra ejemplar de San Juan Bosco fue la formación de los jóvenes, y en especial, la formación de la conducta moral. Para ello consideró necesario acogerlos en un ambiente familiar, que permitiera percibir y narrar la acción de Dios, la hermosura de la vida, el amor, y con ellos, la formación de un *ethos* donde las normas no se cumplieran como una obligación externa a la persona mediante la coacción, sino como la respuesta de gratitud frente al amor que se recibe. Este interés fue predominante para la formación de su experiencia apostólica en Turín, de la cual surgió el primer oratorio salesiano, el Oratorio de Valdocco, y con éste el modelo formativo y pastoral del *sistema preventivo*.

De acuerdo con los principios de la pastoral salesiana, el Oratorio constituye un espacio educativo, pero encarna y manifiesta una experiencia espiritual (Sociedad Salesiana, 2005, p. 15). De este modo, “Don Bosco ha considerado y llevado a cabo su obra educativa con la intención de alcanzar objetivos antiguos y al mismo tiempo nuevos, acompañando a los jóvenes para acoger y en sí mismos, por una parte la fidelidad a la perenne novedad cristiana y, por otra, la capacidad de inserción en una sociedad...” (Braido, 2001, p. 251).

Hablar del sistema preventivo es, pues, hablar de Don Bosco en el oratorio. Éste constituye una práctica del amor pastoral, que incluía como elemento esencial el clima de familia donde se vivenciaba el amor, con la plena convicción, de su poder transformador. La vida familiar del oratorio lo convierte así en un lugar apropiado para que el fenómeno del amor acontezca con gran fuerza: de un lado, permite descubrir la capacidad de amor que hay en los jóvenes, pero también, por otro lado, esta capacidad de amar permite hacerlos conscientes de que pueden recibir el amor dado por Dios. Así ha quedado consignado en las Memorias del Oratorio, que son la memoria de esta experiencia espiritual:

A través de la “evocación” de esta experiencia vivida, describe don Bosco lo que entiende por “dirección espiritual” (...) Así, una vez más, constatamos cómo más allá del simple dato biográfico, él busca trazar criterios y principios pedagógicos y pastorales, no en forma teórica, sino práctica. Esta característica hace decir a Pedro Braido que las Memorias del Oratorio, antes de ser una recopilación de datos del pasado, son unas “Memorias del futuro”, o para el futuro: o sea un programa de vida y de acción, sobre el que deberán volver siempre, en busca de inspiración y de coherencia carismática, los continuadores de su Obra y de su Sistema. Entonces, “la parábola y el mensaje se sobreponen a la historia”. De esta manera, esta obra literaria de don Bosco, llega tal vez a ser “el documento más lleno de contenidos y orientaciones de su Sistema Preventivo”; un manual de pedagogía y de espiritualidad narradas en un clima oratoriano. Efectivamente, “oratorianos” son: las relaciones informales y festivas entre el educador y el

educando” (Peraza, 2011, p. 56).

Hay que resaltar el espíritu de familia como principio de la experiencia pastoral, que se convierte en una mediación para que acontezca el fenómeno del amor:

“si le hubiesen pedido una breve descripción de la tarea de educador, Don Bosco la hubiera comparado con la tarea de unos buenos padres cristianos con respecto a la educación de sus hijos, dado que, en el nivel de pensamiento y práctica basaba su método educativo en una relación afectiva entre educador y discípulo.... Las palabras claves de su método eran cercanía, cariño y confianza. Familiaridad para Don Bosco significaba relacionarse como en una familia y trabajar y vivir juntos de la misma manera. El resultado es el espíritu de familia” (Lenti, 2011, p. 80).

En esta medida, Don Bosco nos ayuda a comprender lo fundamental del amor en la pastoral, que debe partir del principio de la cercanía y acompañamiento personal, de la dedicación del pastor que está totalmente entregado a la tarea confiada en la perspectiva del amor cristiano. Se tratará por tanto del amor en la lógica de la donación, de la generosidad, que se entrega sin el requisito de la retribución, tal como quedó expuesto en la fenomenología de nuestros capítulos iniciales. El siguiente texto ayuda a comprender el paso del amor filial al amor en el sentido eminentemente cristiano:

Es amor espiritualmente maduro, imparcial, generoso, desinteresado. Es el amor impuesto por Jesús. Más simplemente, Don Bosco diría que el educador debe amar a los jóvenes del mismo modo que unos buenos padres cristianos aman a sus hijos. Si esto es así, no hablamos simplemente de amor, no importa cuán profundo y verdadero, sino de amor probado y demostrado en la práctica. El amor se expresa en la práctica como cariño (*amorevolezza*). Don Bosco dice: “los jóvenes no sólo deben ser amados, sino que deben saber que son amados”. La educación solo puede tener lugar a través del amor y solo cuando el amor se manifiesta. ... El amor debe expresarse de cierta manera, parecida o como Jesús o unos padres amorosos lo expresarían: con cariñosa preocupación, con confianza

amistosa, con mor tierno. Don Bosco llamaba al amor así expresado “*amorevolezza*”. Solo de esta forma puede el educador establecer una relación con el joven de carácter personal (Lenti, 2011, p. 87).

De acuerdo con lo anterior, la acción pastoral basada en el amor es fruto de una vida en constante relación con Dios, con su palabra. La entrega generosa de la propia vida es consecuencia de la unión con Dios que se apodera del corazón humano y hace grandes maravillas en las personas que se dejan moldear por Él. La pastoral parte del sentido de la vida espiritual para que se cumpla realmente la tarea confiada por Dios, que se descubre en el discernimiento, compaginando la propia voluntad a la voluntad de Dios. De lo contrario se corre el peligro de la idolatría centrada en el ego, en los propios anhelos individuales y no en la misión descubierta por aquel que se une con Dios.

Por su parte, las constituciones y directrices salesianas recogen este espíritu que anima la labor pastoral, haciendo de él la misión y compromiso de la Iglesia, en la perspectiva de la mística de la entrega cristiana en el amor:

La primacía de Dios es el punto de apoyo que da razón a nuestra existencia en la Iglesia y en el mundo. Esta primacía da sentido a nuestra vida consagrada, hace que evitemos el riesgo de dejarnos absorber por las actividades, olvidándonos de que somos, por encima de todo, “buscadores de Dios” y testigos de su amor en medio de los jóvenes y de los pobres (Sociedad salesiana 2014a § 32)

Nuestra mística se expresa en lo profundamente humano de nuestras vida personal y comunitaria. Hundes sus raíces en el misterio de la encarnación: Jesús hizo propias las necesidades y aspiraciones de la gente, y cumplió la voluntad de su padre en la construcción del Reino. Don Bosco vivió y nos transmitió un estilo original de unión con Dios, que se vive siempre (cfr. Const. § 12,21,95) y en cualquier lugar, según el criterio oratoriano (cfr. Cosnt §40). “El salesiano da testimonio de Dios cuando consume su vida por los jóvenes, está con ellos con dedicación sacrificada “hasta el último aliento”, vive el “*cetera tolle*” y sabe contarles su propia experiencia del Señor” (*Ibíd.*, § 33).

Este fundamento pastoral es, pues, la base del *sistema preventivo*. La exigencia fundamental es entregar la vida y sentirse representante de Dios. Por su parte, la pedagogía del sistema salesiano es la manera de hacer efectivo el amor de Dios en una dimensión práctica, inspirada en el sentido del amor como *caritas*. Así reza en las consituaciones salesianas:

“... Don Bosco vivió en el trato con los jóvenes del primer oratorio, una experiencia espiritual y educativa que llamó “sistema preventivo”. Para Él era una amor que se dona gratuitamente, inspirándose en la caridad de Dios, que precede a toda creatura con su providencia, la acompaña con su presencia y la salva dando su propia vida. Don Bosco nos lo transmite como modo de vivir y trabajar, para comunicar el evangelio y salvar a los jóvenes con ellos y por medio de ellos. Este sistema informa nuestras relaciones con Dios, el trato personal con los demás y la vida de comunidad en la práctica de una caridad que sabe hacerse amar” (Sociedad Salesiana, 1985, § 20).

Se comprende así que el sistema preventivo de Don Bosco parte fundamentalmente de una experiencia de vida, de vivenciar el amor de Dios exigido por Jesús, un amor que se entrega gratuitamente, sin límites, un amor expresado en la convicción que orientó su vida: “estoy dispuesto a dar hasta el último suspiro por mis jóvenes”. En esta experiencia, en la capacidad de dar la vida por los demás, Don Bosco sigue el ejemplo de Jesús, como lo ha expresado el sumo Pontífice, Juan Pablo II en la carta *Iuvenum Patris* (1988), en el centenario de la muerte de San Juan Bosco:

Don Bosco ofrece, con su vida, la enseñanza más eficaz, tanto que ya sus contemporáneos lo vieron como educador eminente. Las pocas páginas que dedicó a presentar su experiencia pedagógica, cobran pleno significado únicamente si se leen dentro de la larga y rica experiencia que adquirió viviendo en medio de los jóvenes.

Para él, educar lleva consigo una actitud especial del educador y un conjunto de procedimientos, basados en convicciones de razón y de fe que guían la labor pedagógica. En el centro de su visión está la “caridad pastoral”, que describe así: "La práctica de este sistema se basa totalmente en la idea de San Pablo: 'la caridad es benigna y paciente, todo lo sufre, todo lo espera y lo soporta todo'. Tal caridad pastoral inclina a amar al joven, sea cual fuere la situación en que se halla, con objeto de llevarlo a la plenitud de humanidad revelada en Cristo y darle la conciencia y posibilidad de vivir como ciudadano ejemplar en cuanto hijo de Dios. Tal caridad hace intuir y alimenta las energías que el Santo sintetiza en el ya célebre trinomio de la fórmula: "razón, religión y amor". (Juan Pablo II, 1988, § 9).

El trinomio “razón, religión y amor” constituye los tres pilares del sistema preventivo. Cada uno de estos pilares es indispensable para la organicidad de dicho sistema el cual, antes que una teoría pedagógica, es una praxis que materializa la “caridad pastoral”, es decir, el amor. Desde el punto de vista de la formación moral, la razón abre los horizontes de sentido de la existencia; la religión posibilita reconocerse como un ser trascendente; y el amor se convierte en ley universal que establece la relación con el otro. Así lo recuerdan las constituciones salesianas: “Este sistema descansa por entero en la razón, en la religión y en el amor. No apela a imposiciones, sino a los recursos de la inteligencia del corazón y del anhelo de Dios, que todo hombre lleva en lo más profundo de su ser (Sociedad Salesiana, 1985, § 38).

2. Elementos del sistema preventivo

Para profundizar aún más el sistema preventivo, retomemos una vez más las palabras del sumo Pontífice, Juan Pablo II, en la citada carta *Iuvenum Patris*, donde expresamente se refiere al sistema preventivo como forma concreta de la caridad pastoral salesiana:

“En cuanto a San Juan Bosco, fundador de una gran familia espiritual, puede decirse que el rasgo peculiar de su creatividad se vincula a la praxis educadora

que llamó "sistema preventivo". Este representa, en cierto modo, la síntesis de la sabiduría pedagógica y constituye el mensaje profético que legó a los suyos y a toda la Iglesia, y que ha merecido la atención y el reconocimiento de numerosos educadores y estudiosos de pedagogía. La palabra "preventivo" que emplea, hay que tomarla, más que en su acepción lingüística estricta, en la riqueza de las características peculiares del arte de educar del Santo. Ante todo, es preciso recordar la voluntad de prevenir la aparición de experiencias negativas, que podrían comprometer las energías del joven u obligarle a largos y penosos esfuerzos de recuperación. No obstante, en dicha palabra se significan también, vividas con intensidad peculiar, intuiciones profundas, opciones precisas y criterios metodológicos concretos; por ejemplo: el arte de educar en positivo, proponiendo el bien en vivencias adecuadas y envolventes, capaces de atraer por su nobleza y hermosura, el arte de hacer que los jóvenes crezcan desde dentro, apoyándose en su libertad interior, venciendo condicionamientos y formalismos exteriores; el arte de ganar el corazón de los jóvenes, de modo que caminen con alegría y satisfacción hacia el bien, corrigiendo desviaciones y preparándose para el mañana por medio de una sólida formación de su carácter (Juan Pablo II, 1988, § 8).

Como bien lo advierte el Papa, el método pastoral salesiano debe ser comprendido desde su nombre mismo como la conjugación de estos dos elementos: *sistema-preventivo*. La palabra sistema "hace referencia a una unidad compleja pero orgánica, integrada de múltiples componentes, pero todos ellos articulados" (Peresson, 2010, p. 316). Si pensamos que todas las acciones, programas, estrategias están encaminadas a un fin, en este caso a formar buenos cristianos y honestos ciudadanos, debemos lograr integrarlos de tal manera que se crea una unidad que marca el estilo propio salesiano. Por ello, dentro del sistema se encuentra la manera de tratar a los jóvenes, la manera de acercarnos a ellos en su contexto propio, de generar un ambiente de familia y cordialidad. El sistema es la posibilidad del engranaje que debe tener el ecosistema salesiano, en donde se posibilita la vivencia práctica del *ethos* del amor. Lo que da al engranaje un toque especial es el estilo preventivo con el cual se enfoca cada una de las acciones.

Lo preventivo “quiere decir, en primer lugar pre-ver, pre-parar, predisponer para alcanzar unos fines propuestos... se trata de crear las condiciones positivas y los dispositivos necesarios para la consecución de una meta” (*Ibíd.* p. 317). Esta palabra nos da el enfoque de querer estar preparados para asumir la tarea pastoral con calidad, pues para poder tener todo dispuesto es necesario conocer la realidad en la que se mueven las personas, saber cuáles son sus necesidades y a partir de ello buscar los elementos necesarios para darles una respuesta consecuente con su realidad. Aquí es necesario entender que lo preventivo se convierte en una actitud de la propuesta, partiendo del conocer para llegar a través de un proceso al fin deseado.

Dentro de la propuesta preventiva, es necesario enfatizar el rasgo de una prevención integral propositiva entendiendo por ello “un proceso activo de implementación de iniciativas sistemáticas y coordinadas tendientes a la formación integral y al mejoramiento de la calidad de vida de las personas y de los grupos” (*Ibíd.* p. 317). Este enfoque nos hace reflexionar sobre la labor pastoral que desempeñamos. Muchas veces hemos reducido el término “prevención” a la asistencia, como un acompañamiento a los jóvenes, buscando que no infrinjan la ley. La perspectiva de este proyecto pastoral, en cambio, hace de lo preventivo el factor determinante de la pastoral salesiana, entendida no sólo como un compendio de actividades sino como procesos que se inician para la transformación de las personas. Dicho a manera de ejemplo, un ambiente familiar, de buen trato ayuda a que el joven tenga la posibilidad de sentirse valorado y respetado, y desde allí, volver a rescatar en el joven su autoestima, su capacidad de afecto (factor protector). En palabras del padre Peresson, sería “una ecología del espíritu, que cree espacios verdes formativos que ayuden a desintoxicar la mente y el corazón de la contaminación social que nos destruye” (*Ibíd.* p. 337).

En esta propuesta se pone en juego la capacidad de construir un ambiente alternativo, que rompa los paradigmas que se presentan en la realidad de los jóvenes. Para ello se propone una “sólida educación en valores” (*Ibíd.* p. 336), que

no solamente se estudian en los textos de ética, o se enuncian como grandes valores por vivir, sino que se viven y se perciben en el ambiente pastoral, desde el testimonio y compromiso de la comunidad educativo-pastoral y que se evalúan constantemente para estar alertas en su implementación. Esta perspectiva crea la capacidad de experimentar, vivenciar valores que pueden determinar la manera de actuar y pensar de los jóvenes, que optan por determinado valor, viendo el resultado de este en sus vidas.

También desde esta visión de lo preventivo debemos esforzarnos en gran medida por impulsar el factor propulsor: “se trata de potenciar y fortalecer los atributos o características positivas presentes en las personas” (*Ibíd.* p. 324). Esto lo podemos lograr desde el conocimiento de cada uno de los jóvenes, de sus gustos, sus cualidades, y desde las propuestas que el sistema les presenta para hacer lo que les gusta y desarrollar su ingenio. De aquí que en los proyectos de pastoral se debe tener como línea clara la diversidad de grupos de asociacionismo, espacio para que los jóvenes aprendan a crecer en grupo, a ser creativos, a ser ellos mismos. De esta manera logramos evitar que los jóvenes busquen grupos alternos que pueden llevarlos por los factores negativos. Por su misma naturaleza pastoral, la propuesta tiene como fin el aprender a vivir con otros que se comprometen a vivir según los parámetros de Jesús.

Pero lo más importante y lo determinante en el factor propulsor es creer en los jóvenes: “una pedagogía basada en el optimismo humanista y cristiano, que cree en la persona y en sus potencialidades y en la acción del Espíritu de Dios en el corazón de las personas, sabe que aún en medio de las condiciones más desfavorables existe un punto accesible para dar y recibir afecto” (*Ibíd.* p. 330). Un sistema preventivo que cree realmente en las personas buscará los medios necesarios para abrir los horizontes de los jóvenes.

Estos dos factores deben incidir en las realidades en las que se mueven los jóvenes; se nos plantea así uno de los retos para educar integralmente desde lo preventivo, que es la incidencia en las familias, como contexto micro-social. No

podemos pretender que el joven viva dos realidades totalmente opuestas, la familia y la escuela; buscamos que las personas con las que viven a diario se comprometan en el quehacer educativo.

3. Lo humano en lo cristiano: la apertura a lo trascendente

El primer paso dentro del proyecto pastoral desde la perspectiva del *ethos* del amor es tener presente que la persona que se entronca dentro de este itinerario es un ser humano, con las debilidades propias que lo acompañan, pero también con el regalo de ser cristiano; por ello solamente es posible emprender el camino si se valora su apertura a lo trascendente y desde allí se entiende como ser con capacidad para ejercer el amor, para ser amante, por el amor donado en él. El educador puede ser testigo del amor para que el alumno se sienta amado y ame a su vez.

Don Bosco plantea “la voluntad de valorar lo humano en lo cristiano, de promover todo lo positivo de la creación, de cristianizar la cultura” (Braido, 2001, p. 255). En este objetivo “por una parte, se afirma la centralidad de la fe religiosa, lo trascendente, lo específicamente cristiano; por otra se presenta una franca valoración de las realidades temporales” (*Ibíd.* p. 258) La primera disposición que hoy debemos recuperar es el volver a educar para que los jóvenes se abran a lo trascendente, para que en ellos esté la profunda convicción antropológica de ser seres creados por Dios, la posibilidad de encuentro con Él, pues las personas se encuentran dotadas de las virtudes necesarias para el encuentro con Dios, pero es necesario encausar estas virtudes. Hoy no podemos ser temerosos para hablar de la posibilidad divina de amar presente en todas las personas; incluso debemos ser conscientes de la necesidad de retar a las personas para lanzarse a este proyecto de amor, concientizarlas de que poseen las capacidades, dadas por Dios, para hacer lo mismo que Jesús hizo: amar.

La fe se convierte por tanto en un elemento central de la vida del educando y comienza a verse como parte integral de una educación que se preocupa por el

hombre en su totalidad. Las personas pueden comprender la fe como esa manera de conocer tan válida como la razón, que les ayuda a enfrentarse a la vida desde las exigencias vitales que ella presenta, lo cual implica en la persona la apertura a la acción del Espíritu Santo. El *ethos* del amor debe comenzar a responder por el clamor de los jóvenes que piden ser retados, que muchas veces quieren dar lo mejor de sí, pero que necesitan ese estímulo, esa confianza de una comunidad que cree en todo su potencial. Para ello se pueden considerar los siguientes pasos:

- Colocarse en la presencia de Señor, lo cual implica sentirse hijo amado, sentirse cercano y observado por Dios.
- Iniciar una conversación con Dios, en donde se le enseña al joven a hablar con Dios, darle gracias, contarle su situación personal, sus alegrías, tristezas y temores. Pero también a escuchar lo que Dios quiere y pide a cada persona. Esto requiere entrar en silencio para percibir lo que Dios quiere.
- Vivir en tónica de respuesta frente al llamado constante que hace el Señor, comprendiendo el ser cristiano como respuesta al amor dado por Dios y con la exigencia de amar para conocer a Dios.

Es fundamental hoy brindar la oración asociada con la capacidad de silencio y reflexión para poder escuchar la voz de Dios en el interior de cada persona, que logra decantar la multitud de ofertas que se le presentan para distinguir lo bueno de lo malo, y de esta manera llegar a obrar moralmente desde una perspectiva cristiana, es decir, asumir en la vida cotidiana el amor.

4. El *ethos* del amor centrado en Jesucristo

Desde el capítulo anterior se ha mostrado la importancia de Cristo como pilar en la construcción del *ethos* del amor. Por tanto, se ve necesario recordarlo como punto central: el modelo y la meta son Cristo. “Para Don Bosco, la santidad consiste en configurarse lo más profundamente posible a Jesucristo, a su forma de vida, a su

actuar apostólico, a su pasión, muerte y resurrección” (Peresson, 2010, p. 41). Por tanto, cuando se hace una referencia al *ethos* del amor, se ve como obligación remitir al seguimiento de Cristo.

El seguimiento de Cristo le da un tono especial a la manera de enfrentar la vida e implica presentarle a Cristo a los jóvenes como modelo a seguir, indicándoles un camino tanto teórico como práctico para su conocimiento. Para ello se requiere un proyecto pastoral que use los diversos recursos como los retiros espirituales, las conferencias, talleres de oración que logren llevar al joven del conocimiento teórico a la experiencia de Jesucristo en sus vidas, y de esta manera, lograr que en ellos se de la identidad de cristianos que reglamentan su actuar a partir de Jesucristo.

Aquí es importante no tanto entender a Jesucristo como un tema sino en cuanto un quehacer: un seguimiento. En este sentido, se trata de asumir a Jesucristo como ley moral, es decir, como norma no normada de nuestra vida.

5. Un ambiente favorable en donde se experimenta el amor

El ambiente educativo debe ser entendido como un espacio donde los jóvenes proyectan la vida, donde pueden experimentar la confianza, hacer experiencia de grupo, desarrollar la capacidad relacional y poner al servicio de los demás sus dones y cualidades, sentirse valorados por los demás, siendo un lugar apropiado para el crecimiento integral de la persona.

Desde la perspectiva salesiana, el ambiente logra ser educativo en la medida en que tiene una propuesta rica, que se organiza desde los valores evangélicos teniendo presente los elementos culturales para ayudar a crecer a las personas. Este ambiente debe estar caracterizado por la confianza, el espíritu de familia, la pasión educativa, la asistencia-presencia. Para Don Bosco, el ambiente educativo es un ambiente donde se respira la posibilidad de hacer el bien ayudando a que todos entren en esta dinámica.

En este ambiente se recalca la importancia del grupo para la vivencia del *ethos* del amor. Este se refuerza con la creación de un estilo familiar, en donde se crea un “ambiente y una rica red de relaciones: paterno/maternas, fraternas, de amistad, capaces de recomponer una vida afectiva” (Ibíd. p. 264), logrando de esta manera hacer realidad el amor de Dios que se comunica entre las personas. Es necesario señalar la importancia del término *amorevolezza*: “la palabra *amorevolezza* no se identifica con amor, ni indica la virtud teologal de la caridad, perteneciente al mundo de la revelación cristiana. El término indica más bien un conjunto de pequeñas virtudes de relación o actitudes y comportamientos entre personas” (Ibíd. p. 323). Con él se indica que para la educación es necesario entablar relaciones profundas para que el educador pueda entrar a hacer parte significativa del mundo de la persona.

Se debe tener presente el aporte de Don Braido, que enfatiza en la importancia de experimentar el amor:

“El amor no es una virtud abstracta, un principio ético genérico, sino una realidad y una actitud muy concretas que se encuentran y manifiestan en la vida y en el ejemplo de Jesús, Buen Pastor: en el amor que se hace compasión y misericordia hacia quienes se hallan abatidos y vejados; en la búsqueda angustiada de quienes se encuentran perdidos; como ternura y atención hacia los que se hallan heridos en el cuerpo y en el espíritu; relación de bondad y amistad, y entrega generosa de la propia vida para que los otros tengan vida en abundancia” (Braido, 2001, p. 189).

La posibilidad de experimentar el amor desde un ambiente apropiado se convierte en la mejor estrategia para llegar al *ethos* del amor, a descubrir lo bien que se siente amando, y al ser atraído por esta manera de enfrentar la vida tomarla como pauta para vivirla desde el interior.

5.1. El sentido de pertenencia a la Iglesia Católica y construcción de una comunidad educativa eclesial

Por *pertenencia* no hay que entender la filiación por tradición u obligación, sino el sentido que se la persona encuentra en una comunidad de amor que lo acoge. Así, el sentido de pertenencia a la Iglesia Católica implica la formación y la inserción al grupo de cristianos a amar la Iglesia, que ha transmitido una serie de enseñanzas que ayudan a comprender y conocer al Dios cristiano. Indudablemente se debe tener presente el valor de la comunidad que se ha presentado en este trabajo y la manera como los jóvenes logran entrar a ella siendo parte importante y ejerciendo su capacidad de amar.

Desde esta perspectiva, la comunidad educativa que involucra a todas las personas debe buscar que en ella se vivan los rasgos fundamentales enunciados sobre el *ethos* del amor, pues un ambiente con las condiciones necesarias como el protagonismo, el sentirse amados y aceptados, el tener como meta la humanización de cada uno de sus miembros siguiendo a Cristo y de esta manera dar un sentido a la vida, la posibilidad de estar en constante actitud de respuesta, permite que los educandos asimilen desde la experiencia el sentirse miembros de una comunidad que le aporta su identidad cristiana. Será el referente comunitario que logra inculcar los valores del Reino en cada persona.

Para poder involucrarse dentro de la comunidad, la persona debe encontrar en la comunidad la posibilidad de la participación activa desde prácticas concretas donde se le posibilita la experiencia de hacerse prójimo, puesto que le permite encontrar sus dones y ponerlos al servicio de la comunidad; la comunidad eclesial es la manera práctica de empezar a sentirse parte importante del grupo, de pasar de la teoría del amor a la práctica concreta de la caridad que se hace realidad y posibilidad en lo cotidiano.

5.2. Invitación continua a ejercer la caridad y el apostolado

Para hacer visible el *ethos* del amor, se requiere de elementos prácticos que le ayuden al joven a analizar si realmente está siendo conducido por Dios, si en verdad está actuando desde el seguimiento de Cristo. Para ello se debe dar la oportunidad de ejercer un apostolado concreto a favor de los más necesitados, que también puede ser denominado el ejercicio de la ministerialidad. Entendemos por ministerio “la forma típica de ser y aparecer de la comunidad cristiana” (Borobio, 1984, p. 21). Por ende, “toda comunidad debe tener tantos ministerios cuantos sean necesarios para cumplir la misión que Cristo le ha encomendado” (*Ibidem*). Es decir, no hay una lista única de ministerios, pues estos deben salir de la necesidades concretas de la comunidad, tendiendo presente a las personas con sus cualidades concretas, que son un servicio en pro de una misión inserta en una realidad concreta.

¿Cómo pueden los ministerios aportar a la formación de la autonomía de los jóvenes? En la medida en que haya una comunidad participativa, en comunión, de amor y servicio en este estilo de comunidad, el joven se siente involucrado en ella y tiene la posibilidad de buscar diferentes formas de ejercer su ministerio, pues la comunidad ha ayudado a descubrir que vale la pena participar activamente. El ambiente que se genere dentro de la comunidad moviliza al joven para que sea protagonista e interactúe desde su manera de ser, con sus valores propios, y se sienta reconocido, valorado y corresponsable. El ministerio toca la vida del joven y lo compromete, y a su vez, la comunidad reconoce la acción del Espíritu en cada persona desde las dimensiones profética, sacerdotal, real.

Se abre así un conjunto de posibilidades para contribuir en la misión de Cristo, que se da como tarea a todos aquellos que pertenecen a la comunidad. Por tanto, los jóvenes no se convierten en agentes pasivos que esperan recibir; al contrario, logran descubrirse e identificarse por medio de la comunidad como apóstoles de

Cristo y desde allí hacen lectura de la posibilidad de su servicio, no como una acción puntual, sino como contribución a la misión de la Iglesia.

Esta manera de entender la ministerialidad como parte de su ser en una comunidad, y no como algo que le llega desde fuera como imperativo, ayuda al joven a asumir su vocación cristiana dentro de la Iglesia, a ser fiel a su carisma, aportando a la edificación de la comunidad.

Todos estos elementos que se han ido mencionando brindan luces para ver la importancia que tienen los ministerios dentro de la Iglesia, porque son parte constitutiva de su ser; así mismo, proporcionan la posibilidad a cada persona de sentirse corresponsable en la misión que se le ha encomendado como bautizado y confirmado.

Es así como el llamado que se hace hoy a la Iglesia es el reconocimiento de cada persona que la integra, a quien se le ha encomendado una misión. A partir de esto, la Iglesia debe aprovechar al máximo todas las oportunidades que encuentra en sus miembros para hacer más efectiva esta tarea: “un cristiano es, antes que nada, un perteneciente al pueblo de Dios, un miembro de la Iglesia que por haber sido iniciado (sacramentos) y haber aceptado la iniciación (fe) participa de la vida eclesial y está comprometido con la misión” (*Ibíd.* p. 97).

La Iglesia se convierte en una comunidad que proporciona las herramientas suficientes para que cada uno de sus miembros encuentre y pueda desarrollar su ministerialidad en plenitud, sin coartar las diversas posibilidades de manifestación del espíritu; más bien le aporta desde su experiencia y camino recorrido para un mejor seguimiento de Cristo. Esta ministerialidad tendrá que ser gradual. Para ello se insinúa comenzar con las personas que lo rodean, sus hermanos, familiares, posteriormente su grupo de amigos, y en última instancia el grupo de los más pobres y necesitados.

Llama la atención la afirmación que se encuentra en los estudios sobre Don Bosco: “todos, según sus posibilidades y responsabilidades, están obligados a hacerse presente caritativa y apostólicamente, aunque deba expresarse en maneras diversas” (Braidó, 2001, p. 272). Este principio pedagógico hace que se combine lo teórico con lo práctico, siendo la manera como se expresa la importancia de vivenciar el servicio al otro, el salir de sí para ayudar a quien lo necesita. Es el principio pedagógico que permite a las personas salir de sí mismo e ir avanzando en el proceso de donación al otro como muestra del crecimiento de su conciencia moral.

Vivir en perspectiva de servicio a los demás, de donación a ejemplo de Cristo, hace palpable la alegría de la donación y la esperanza de colaborar en la construcción del Reino de Dios, integrando de esta manera el elemento escatológico y creando las convicciones necesarias para el compromiso cristiano. La posibilidad de retar a los jóvenes para servicio a los más necesitados, de crear estilos diferentes de vida, se convierte hoy en un imperativo, pues se debe aprovechar esta etapa de la vida para experimentar algo nuevo, sentir la pasión por la vida, por el servicio hacia los demás⁹.

⁹ Al respecto cabe recordar uno de los hechos impactantes de la vida de Don Bosco, el episodio de la epidemia de tifo, donde se narra la capacidad de comprometer en el servicio hacia los demás: “Hasta los más valientes temían el contagio y no querían correr el riesgo de su propia vida. Nació entonces en la mente de don Bosco una idea grandiosa: idea que le llevó a tomar una singular decisión. Después de haberse prestado durante varios días y noches a servir a los apestados, juntamente con don Víctor Alasonatti y otros sacerdotes turineses adictos al Oratorio festivo; después de haber visto con sus propios ojos la necesidad de muchos de aquellos enfermos, un día, reunió don Bosco a sus jóvenes y les dirigió unas sentidas palabras. Les describió el miserable estado en que se hallaban muchos enfermos, algunos de los cuales morían por falta del oportuno y necesario socorro. Les habló del hermosísimo acto de caridad que suponía dedicarse a atenderlos; de cómo el Divino Salvador aseguraba en el Evangelio que tendrá como hecho a El mismo el servicio prestado a un enfermo; de cómo en todas las epidemias había habido cristianos generosos, que desafiando a la muerte, habían estado al lado de los pacientes ayudándolos y atendéndolos física y espiritualmente Las palabras de don Bosco no cayeron en el vacío. Los muchachos del Oratorio las acogieron religiosamente y se portaron como hijos de tal padre. Catorce de ellos se presentaron inmediatamente, dispuestos a secundar sus deseos, y dieron su nombre para ser inscritos en la lista de la comisión sanitaria; y, pocos días después, siguieron su ejemplo otros treinta” (Don Bosco 1982, V.5, p. 73-74).

5.3. La asistencia como elemento que forma para el *ethos* del amor

Como parte fundamental del *ethos* del amor cristiano se ve necesario el acompañamiento en el proceso de maduración. Esto implica una confianza mutua entre quien acompaña y quien es acompañado, pues una de las maneras para poder incidir en el joven es entablar relaciones personales que permiten conocerlo. Para ello, “la educación pide una presencia y un acompañamiento paciente y prolongado para el desarrollo y crecimiento de la personalidad, a partir de la situación concreta en que se encuentra cada uno” (Peresson, 2006, p. 102).

Otro rasgo que se hace necesario resaltar es que “La asistencia, la familiaridad, llega a ser la concreción salesiana del modo de actuar de Dios manifestado en el misterio de la Encarnación” (*Ibíd.* p. 105). Desde esta concepción se llega a la afirmación necesaria de sentir dentro de la comunidad educativo-pastoral la actuación de Dios, un Dios que se hace cercano usando al hombre como su mejor instrumento.

Por último, esta asistencia-presencia, de acuerdo con el libro *Seguir a Jesucristo tras las huellas de Don Bosco* de Mario Peresson (2006), tiene algunos aspectos que se suman a la propuesta de un *ethos* del amor:

- Presencia física: que implica la presencia real con los jóvenes, y además, unas relaciones fraternas entre la comunidad educativa. Este contacto físico permite que el joven se sienta reconocido como persona.
- Presencia de amigo/compañero, que permite la creación de relaciones de confianza, cercanía e interés por cada persona.
- Presencia compasiva y misericordiosa, que a imagen de Jesucristo reacciona positivamente frente a las situaciones en que se encuentra la persona que ayuda a recuperar la esperanza y encontrar nuevos caminos de vida.
- Presencia proactiva, generando un ambiente lleno de posibilidades con múltiples iniciativas para ejercer la caridad.

- Presencia animadora, que acompaña para que los jóvenes se hagan responsables de su propio crecimiento y se conviertan en personas que aman, impulsados por el ejemplo de quien acompaña su proceso de crecimiento.

5.4. La voluntad de Dios

¿Cómo entender la voluntad de Dios? La respuesta la encontramos desde la perspectiva paulina: “la voluntad de Dios es descubierta a través de la búsqueda incesante de lo bueno, agradable y acabado (Rom 12,2) y mediante el discernimiento de lo que conviene (Fil 1,10)” (Vidal, 1980, p. 20).

En el mismo sentido se puede tener presente las indicaciones de Jhon Sobrino, quien invita a “la búsqueda concreta de la voluntad de Dios, no sólo para captarla, sino para ser realizada” (Sobrino, 1978, p. 517). Para este autor, hay que lograr un discernimiento de esta voluntad, sabiendo que para vivir el *ethos* del amor se hace necesario asumir para sí la voluntad de Dios:

“Jesús se ve siempre en la necesidad de replantearse cuál es la voluntad de Dios sobre el reino e indirectamente sobre su propia persona, que supera los límites de lo ya conocido como bueno y se plantea como aquello concreto y novedoso que hay que ser y hacer” (*Ibíd.* p. 519).

No podemos pensar en la voluntad de Dios como algo estático sino que debemos encontrar su dinámica interna y la exigencia personal que Él hace a cada persona, exigencia que debe transformar la vida de las personas. La súplica de los discípulos se convertirá en la súplica cotidiana de quien quiere vivir a cabalidad el *ethos* del amor: “señor, aumenta nuestra fe”, la cual puede ser traducida como: “señor, haz que ame como tu amas”.

Hay que tener presente el amor al prójimo como lugar de discernimiento, sabiendo que en él se está dando la revelación entendida como la comunicación de la

intimidad de Dios a la intimidad del hombre: “buscamos a Dios donde Él mismo dijo que estaba” (*Ibíd.* p. 521). No discernimos desde fuera, sino que somos conscientes del daño o del crecimiento que podemos aportar al otro. Además, reconocemos que en todo hombre está Dios, y por consiguiente, hay posibilidades de discernimiento. El cristiano debe comprender desde esta perspectiva que el otro me invita, me llama a salir de sí para romper el egoísmo. En la medida en que me hago prójimo soy capaz de vivir radicalmente desde la creencia en el Dios amor.

El discernimiento da la posibilidad de tomar posición radical contra todo aquello que deshumaniza al hombre, que le da muerte como hombre, que lo rebaja al estado de cosa, que impide la fraternidad. La capacidad del salir al encuentro del otro, entendida como elemento constitutivo de la persona, debe ser manejada y expresada desde la óptica del amor, del crecimiento personal, hacia la plenitud y la felicidad:

“El primer paso para discernir es, por tanto, oír el claro «no» de Dios al mundo de pecado que deshumaniza al hombre, y no tiene nada de misterioso, y sobre todo mantener ese «no» a lo largo de la historia, sin intentar acallar o endulzar esa voz absolutamente con nada, ni siquiera -como es frecuente- con teodiceas aparentemente ortodoxas. El segundo paso correlativo es oír el «sí» de Dios a un mundo que tiene que ser reconciliado y, sobre todo, mantener la utopía de ese «sí» como tarea inabandonable, aun cuando la historia con gran frecuencia las cuestiones radicalmente” (*Ibíd.* p. 522).

Dentro de este proceso de discernimiento se llega a la praxis eficaz del amor, que tendrá diferentes matices según la cultura en la que se presente, pero que compromete a la persona integralmente. No es simplemente relacionarnos por experimentar, es la globalidad de la persona que se está dando en las diversas relaciones que entabla. Este discernimiento toma a Cristo como pilar fundamental y hace que la persona no se mida desde un parámetro diferente que el de Cristo. Él se convierte en el único modelo a seguir, en el paradigma fundamental del amor, de la entrega desinteresada.

El *ethos* del amor desde esta perspectiva adquiere una dinámica interna que se ve reflejada en el éxodo, pues quien está en continua búsqueda deberá salir de sus propios esquemas, ver otras posibilidades, enfrentar de manera madura y creativa la cruz, el martirio, en el que las seguridades creadas dejan de ser el parámetro de la vida, dando paso a la fidelidad en Jesucristo, que se concreta en el “precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo” (Vidal, 1980, p. 29).

La referencia al amor al prójimo presenta una pauta para poder ejercer el *ethos* del amor, dado que “la ética de la projimidad, los contenidos del *ethos* cristiano quedan orientados de un modo prevalente hacia el valor del otro. No es la referencia a Dios ni la referencia a uno mismo las que tienen primacía moral. El contenido decisivo de la moral se mide por la referencia al otro” (*Ibid.* p. 45).

El discernimiento es la herramienta con la que se cuenta para superar la idea de una moral que elabora una lista de acciones catalogándolas como buenas o malas, permitidas o no, y en la que se corre el riesgo de quedarnos en el nivel meramente intelectual casuístico, en el rechazo total o en el peligro de caer, para pasar a una práctica del amor en donde el sueño es enseñar a caminar, aprender a valorar la posibilidad que hay en las personas para un encuentro con Dios.

Además, el discernimiento “constituye una experiencia clave en el seguimiento de la persona de Jesús el Cristo para poder acertar en la implantación del Reinado de Dios” (Mifsud, 2002, p. 569); “el papel del discernimiento resulta clave porque la seguridad no está depositada en la ley sino en la apertura a Dios y la búsqueda de su voluntad. A la ley se le reconoce su papel pedagógico, que no deja de ser importante pero jamás salvífico, a la vez la ley no es capaz de codificar todas las exigencias del amor” (*Ibid.* p. 576).

Otro de los elementos que aporta el discernimiento moral frente al conflicto de valores en el que nos encontramos es la posibilidad de realizarlo no solo en el plano personal sino también en el ámbito comunitario, pues la experiencia de fe de la Iglesia ha llevado a la búsqueda de un compromiso social; ella es guía en este

caminar, y en la medida en que las personas van buscando la voluntad de Dios se da el enriquecimiento mutuo y se puede actuar con mayor certeza.

Algunos elementos prácticos:

- “Ayudar a los jóvenes, por medio de propuestas varias, a vivir las actitudes típicas de una experiencia religiosa: la admiración, la contemplación, la apertura al misterio, el sentido de la gratuidad... suscitar la búsqueda religiosa” (Sociedad Salesiana 2014b, p.143)
- por medio de la Lectio Divina, del acercamiento a la palabra de Dios, ayudar al joven a comprender en ella la llamada y la necesidad de escucha de la voluntad de Dios para cada uno.
- Mostrar alternativas de servicio a los demás, para ejercer la donación de sí.
- Retar a los jóvenes desde el querer de Dios, como la aspiración mayor a la que pueden tender.
- Recordar constantemente el llamado a la santidad que hace Dios en todos los momentos de la vida.
- Crear grupos que reflexionan sobre lo que sucede en la actualidad, confrontándolo con la voluntad de Dios y desde allí generar compromisos de respuesta generosa desde la perspectiva del amor.

5.5. Discernimiento y *ethos* del amor

Al tratar de desarrollar este tema es necesario entender el *ethos* del amor como un aprendizaje necesario que aporta para el crecimiento en la fe y la importancia de la oración: “Para estar vigilantes y aprender a discernir es preciso estar profundamente enraizado en la comunidad de los creyentes y en una vida de oración personal y comunitaria que permita al Espíritu exclamar dentro de nosotros: *Abba*, ¡Padre!” (Häring, 1982, p. 269).

Desde esta perspectiva se emprende el camino del discernimiento de la realidad, en donde se empieza reconociendo los elementos positivos que nos rodean descubriendo en ellos la presencia amorosa de Dios; posteriormente deberá

leerse los elementos provocadores de la realidad que llaman a tomar una decisión fuerte para combatir el mal con el bien. De esta manera, el Cristiano no se queda en una lectura pasiva de la realidad sino que se enfrenta a ella por medio del discernimiento, logrando que su fe no sea abstracta o se quede en un campo meramente teórico, sino que le abre las posibilidades para hacer vivas sus convicciones llegando a la síntesis necesaria entre fe y vida.

Para ello, es necesario tener presente el ejemplo que se presenta en la vida de San Ignacio de Loyola: “la fuente principal del discernimiento en la vida de Ignacio de Loyola es su capacidad de reflexionar –en y desde la fe– sobre su propia experiencia” (Mifsud, 2002, p. 569). Aquí se da como pauta revisar la experiencia personal, la cual leída desde la fe toma otro tinte: no se ve como una cantidad de acciones que se han realizado sino que se comienza a ver cómo Dios va interviniendo y actuando en esa vida y cómo será la manera de seguir adelante.

El discernimiento necesita de la educación gradual en la fe: “la educación en la fe incluye la educación para el discernimiento que permita a la persona llegar, después del bautismo recibido en la infancia, a una fe adulta y aceptar la crisis que lleva a la madurez con la mayor serenidad posible” (Häring, 1982, p. 269). De esta manera, no se ve la fe como un elemento estático que se memoriza, sino que se entiende desde la perspectiva de la experiencia que se va consolidando en un proceso de vida, en donde la crisis se hace necesaria para que ella madure y dé la posibilidad para la identidad.

Para cimentar un *ethos* del amor se requiere emprender un nuevo camino, aprovechando el recorrido que ha llevado hasta este momento la Iglesia, pero también considerando los aportes de las ciencias, la filosofía y las artes, en aras de una pedagogía que busque la integración de la vida de los hombres de hoy. Es imprescindible mirar con ojos nuevos al hombre y a la mujer que claman que se les comprenda integralmente, que han descubierto en la posibilidad del encuentro con el otro, la cooperación con la acción creadora de Dios en la historia, la experiencia de donación total hacia el otro. Pero también que se enfrentan al

sucedan continuo de su propia vida, en donde ven la dificultad, en donde el egoísmo les muestra caminos contrarios al del evangelio. Este es el juego de la vida real que se enfrenta diariamente y al que debe responder el hombre con el pleno uso de su conciencia.

No se puede pretender que los jóvenes de hoy rodeados de múltiples ofertas, que lo invitan a vivir el egoísmo, buscando satisfacer su yo, vivan de manera espontánea el *ethos* del amor, si antes no se les ha ofrecido por medio de la educación las experiencias de hacerse prójimo, las revisiones de vida, las reflexiones sobre la palabra de Dios. Esto hace que hoy la iglesia ofrezca nuevos campos de atención y acompañamiento en el crecimiento de la fe para llegar al *ethos* del amor.

Por ello será necesario una comunidad eclesial que forme realmente en la capacidad de conocimiento personal, en la capacidad de silencio para reflexionar los diversos acontecimientos de la vida; ella debe ofrecer la dirección espiritual no como algo extraordinario sino como parte esencial del cristianismo; además debe acompañar en el sacramento de la confesión como herramienta que ayuda a revisar la vida en confrontación con lo que Dios quiere de cada persona. El discernimiento hace que los hombres actúen con verdadera libertad, una libertad que se ha venido formando a partir de la experiencia de la caridad:

“Esta libertad es libertad del Espíritu siempre que sirva para la construcción del amor fraterno, que es el criterio por excelencia; siempre que busque la paz, la ayuda mutua, la unidad y el progreso de la comunidad; siempre que respete la debilidad de los demás. Lo que, por el contrario, es desorden, rivalidades, odio, se opone a Dios” (Gouvernaire, 1984, p. 23).

El discernimiento requiere de un proceso previo que se ha visto desde la perspectiva educativa de San Juan Bosco y que llega a la conclusión de la formación en el *ethos* del amor. Como preocupación constante de este quehacer quedan abiertas las posibilidades para seguir indagando un proceso metodológico

que lleve a las personas de hoy a la vivencia del cristianismo desde lo que implica creer en el Dios de Jesucristo, el Dios de amor.

6. El *ethos* del amor desde la pedagogía de la cruz

La cruz representa para el cristiano un camino, una pedagogía. En este apartado proponemos algunos elementos que pueden ayudar a reconocer los aportes de la cruz a la pedagogía.

El primer paso de esta pedagogía de la cruz es situarnos en la historia real en la que se vive, en el acontecer cotidiano. Desde la situación del pobre, del que sufre es desde donde se empieza a construir el binomio cruz-esperanza, que muestra una dinámica interna: el que sufre no se puede quedar en la lamentación de su sufrimiento y llorarlo eternamente, ésta llamado a buscar, esperar, soñar. ¿Qué puede esperar? ¿Qué puede soñar?

Esta pregunta nos habré el camino para enunciar el segundo elemento fundamental de esta pedagogía de la cruz: el sueño se funda en la cristología y desde allí se asienta la esperanza. La muerte de Jesús en la cruz faculta al hombre para esperar lo no esperado, para sentir que hay nuevas posibilidades de vida, de mantenerse firme en la lucha por la vida:

“La escatología cristiana habla de Jesucristo y del futuro de éste. Conoce la realidad de la resurrección de Jesús y predica el futuro del resucitado. Por esto, el fundar en la persona y en la historia de Jesucristo todos sus enunciados acerca del futuro representa la piedras de toque de los espíritus escatológicos y utópicos” (Moltmann, 1969, p. 42).

Desde esta perspectiva se entiende como tercer elemento la cruz como promesa: “De la promesa procede el elemento de inquietud que no permite contentarse con un presente que no está lleno. Bajo el signo de la promesa esta realidad no es experimentada como un cosmos divinamente estabilizado, sino como historia que

avanza, progresa y sale hacia horizontes nuevos, no contemplados todavía” (*Ibíd.* p. 132). Este tercer elemento da la posibilidad de estar siempre abiertos, de tener un sentido real de la vida, pues ella no se limita nunca porque su horizonte es la promesa, que encuentra en Jesucristo” (*Ibíd.* p. 132).

De lo referido a la promesa es necesario rescatar los siguientes rasgos señalados por Moltmann:

“1. Una promesa es una oferta que anuncia una realidad que todavía no existe; 2. La promesa vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar la historia; 3. La historia que viene definida e inaugurada por la promesa no consiste en el retorno de lo mismo, sino que posee una determinada inclinación hacia el cumplimiento prometido, que está por llegar; 4. Cuando la palabra es una palabra de promesa, esto significa que esa palabra no ha encontrado aún su garantía en la realidad, sino que, más bien, se encuentra en contradicción con la realidad experimentable ahora y antes. 5. La palabra de promesa crea siempre por ello un espacio intermedio cargado de tensiones” (*Ibídem*).

En estos elementos que se han enunciado se encuentra una nueva perspectiva para asumir la vida, en total contradicción con los paradigmas actuales que se ofrecen.

Un cuarto elemento es vivir en comunidad. La cruz no es una perspectiva individual; se lucha y se sueña no con el ideal de salvarme individualmente sino para encontrar el camino de salvación comunitario. Es necesario rescatar la búsqueda de la proximidad, pues ello posibilita al hombre para salir de sí mismo y entregarse a los demás, descubriendo en este acto la plenitud de la cruz el resumen de la vida de aquel que optó por darse sin retener nada para Él. Este es el medio fascinante que nos presenta la cruz, convirtiéndose en una contradicción frente al individualismo que se promulga. La lucha por la esperanza, el anhelo por un mundo más justo será más llevadero en la medida en que la promesa se vive en comunidad.

El quinto elemento es entender la Cruz como una invitación para que la comunidad esté en éxodo, pues esto no permite que el hombre se estanque, sino que le obliga a salir y lo invita a buscar nuevas alternativas. Para este hombre no hay soluciones únicas. El éxodo comprende la promesa que lo invita a emprender el camino: “Por esto la fe, cuando se dilata hasta llegar a la esperanza, no aquieta sino que inquieta, no pacifica sino que impacienta; es el hombre que está en el mundo pero se inquieta en él” (*Ibíd.* p. 30).

Desde este elemento se rescata la idea de hombre no acabado, de un hombre que tiene una historia vivida, del hombre que es capaz de ver el pasado de la humanidad y creativamente proyecta su vida. La cruz es el signo más hermoso de éxodo, un salir siempre de sí, sin apegarse a estructuras, a seguridades; es el abrirse a la posibilidad de tener lo que no se posee, de compartir un destino que contiene la magia de la incertidumbre, es enfrentarse con aquello que no se conoce, que no tiene un precio, pero que da la certeza de humanizar al hombre.

Esta pedagogía busca que las personas encuentren la verdadera felicidad de despojarse de sí. La cruz es la madurez total del hombre que ha asimilado la vivencia cristiana desde la esperanza, pues él es consciente que su vida tiene un verdadero sentido en la capacidad de servicio, de abandonarse en la única seguridad que es la resurrección de Jesucristo, que se convierte en la inseguridad total, pues día a día podrá mostrar nuevos caminos. Aquí se enfrentan el poseer con el esperar.

La cruz da la posibilidad de valorar la vida y darle el sentido kenótico, pues ella no destruye sino que construye, su perspectiva está cimentada desde el conocimiento del sufrimiento, pero es motivada por la esperanza. Esta alternativa ayuda al hombre para que sea capaz de ser signo que va contracorriente de la sociedad actual.

Los cristianos deben ver la cruz desde una perspectiva apocalíptica, pues esperan la destrucción de todos aquellos factores que están impidiendo vivir y esperan la implantación del mundo nuevo prometido. Esta espera lleva al compromiso como elemento fundamental de este camino pedagógico. El cristiano se compromete con la causa de Aquél que es su fundamento, su vida se convierte en un seguimiento a Él, por ello comienza un trabajo activo de denuncia, de implantación de la esperanza, no espera sentado la llegada del Reino de Dios, sino que es consciente de su compromiso y empieza inmediatamente a trabajar en pro de la construcción de esta nueva realidad.

El último elemento a resaltar de esta pedagogía de la cruz es su capacidad liberadora. No se puede pensar que la cruz es saber llevar con paciencia las cosas que nos suceden. La cruz es un camino seguro que conduce a la alegría de la resurrección. Es ella la que muestra al hombre la verdadera alegría, pues libera su vida de las quimeras que presenta la sociedad. Serían abundantes los testimonios a citar de personas que han asumido la cruz y que han encontrado la felicidad verdadera, pero sin duda este camino ha sido edificado con la constancia, con el colocar la esperanza como meta final de su vida, meta que empuja al abismo fascinante de la vida prometida por Cristo.

La cruz ha sido en ocasiones deformada en un signo negativo, por el mal uso que muchas veces se le ha dado: en las guerras, en los imperios, que cierran las posibilidades de vida. Hoy la humanidad requiere de ella como dadora de sentido de la vida. Como resultado de esta pedagogía, se encontrarán hombres y mujeres, que tienen motivos profundos para enfrentar la vida, pues se vive desde la cruz, buscando la manera de hacerse partícipe de la promesa hecha por Jesús. Esta vivencia cristiana se convierte en una alternativa de vida frente a tantos signos de muerte. Desde la toma de conciencia del llamado a asumir la propia cruz hecha por Jesús en el evangelio, el joven debe sentir que es necesario olvidarse de sí, para salir al encuentro de los demás y servirles a ejemplo de Jesús, entregando la

propia vida. La reflexión de las vivencias cotidianas a la luz de la cruz, será el aporte educativo que el joven puede interiorizar.

7. El *ethos* del amor: compromiso que desemboca en la justicia social

Como la fe cristiana llama a la solidaridad, y especialmente, a la justicia social activa a favor del débil y del oprimido, nos hace pensar seriamente en elementos pastorales que puedan ayudar a leer desde una manera crítica la situación del presente, buscando el compromiso activo y real de cada uno de los cristianos. Además debemos buscar aquellos elementos que lleven a promover la justicia que tanto necesitamos. A este respecto, las siguientes pueden ser algunas líneas orientadoras del trabajo pastoral de la Iglesia:

- La Iglesia debe ser la primera en comprometerse, desde un testimonio auténtico de vida, en el manejo económico y en su capacidad de solidaridad real con el que sufre. Además debe ser capaz de denunciar los atropellos que se generan en la sociedad globalizada.
- Debe tener estrategias para globalizar el sentido de la solidaridad, entendiéndola como una actitud constante y necesaria que brota desde lo más profundo del corazón de las personas.
- Por medio de la evangelización debe crear en los cristianos la conciencia social, dando a conocer la doctrina social que ella ha desarrollado durante varios años.
- La misión pastoral debe promover la conciencia de la antropología cristiana, como fundamento de la vida social.
- Debe buscar el contacto entre los seres humanos, de modo que se dé una real experiencia de la situación del otro, redescubrir los rostros de los sin rostro.
- Ayudar a los cristianos a discernir lo que está sucediendo y la responsabilidad que cada uno tiene en la realidad que se esta presentando.

- Impulsar en primer lugar dentro de la Iglesia la experiencia de acogida y de fraternidad, para que así se haga un llamado a vivir esta misma experiencia.
- Devolver a los hombres y mujeres la “esperanza” cristiana, el todavía no que nos espera, para que sus metas no sean tan limitadas y tengan la capacidad de la trascendencia.
- Enseñar a cada cristiano el don de la gratuidad, y de esta manera entender a un Dios Padre que le ha dado la tierra.
- Educar en la importancia de formar comunidades reales, que comparten lo que poseen sin prejuicios.
- Crear ambientes vitales agradables que ayudan a sentirse amado.
- Educar en el seguimiento de Cristo, teniendo presente sus implicaciones.
- La práctica de la solidaridad en hechos concretos: desde la creación de grupos que se dedican a ver las necesidades que sufren las personas, de allí ser consiente del llamado a la donación: tiempo, recursos, gestionar ayudas, contribuir en la formación.
- Comprender que “la dimensión social de la caridad pertenece a la educación de la persona social y políticamente comprometida a favor de la justicia, de la construcción de una sociedad más justa y más humana” (Sociedad Salesiana 2014b, p. 145)
- “Una preparación y un acompañamiento que hagan al joven capaz de participar en la vida social, asumiendo las responsabilidades morales, profesionales y comunitarias y cooperando con cuantos se dedican a hacerla más acorde a la dignidad humana” (*Ibíd.*, p. 151)
- “Una inserción activa en el campo civil, promoviendo diversas asociaciones al servicio del bien común en la sociedad” (*Ibíd.*, p. 150)
- “La propuesta y el testimonio de la solidaridad dan credibilidad, al anuncio evangélico, porque expresan su capacidad de humanizar; son ya anuncio de la vida nueva en Cristo y manifiesta que el Evangelio es para el hombre, que la iglesia tiene una palabra decisiva que decir a favor de la vida, la dignidad, la esperanza y el futuro del ser humano” (*ibíd.*, p. 145).

- Convocar a los jóvenes para la escucha de otros jóvenes que han hecho su opción por la solidaridad, haciendo la invitación explícita a aportar a realizar las mismas experiencias.

8. El *ethos* del amor se alimenta desde la eucaristía

El sentido de la eucaristía: el comer y beber juntos, contiene una fuerza simbólica y toma significación desde la antropología por ser un acto de humanización, socialización, globalización y un acto religioso. Estos elementos hacen de la eucaristía una vinculación con la vida y lleva a la persona a entender que en la sencillez de un acto humano está también la grandiosidad de Dios: el acto de comer es humanizado cuando se es capaz de compartir la mesa, cuando se acoge y se invita a otras personas a ella.

Desde una perspectiva pastoral se debe ayudar a los jóvenes a entrar en el entramado simbólico de la eucaristía, a su contenido, y especialmente a la relación íntima que se entabla entre la eucaristía y la vida de Jesús; pues la última cena no se puede entender como un hecho aislado de la vida de Jesús, sino que se debe entender dentro del marco de las otras comidas de él. La comida para los orientales tiene un gran significado, pues es garantía de paz, de confianza, de fraternidad; compartir la mesa es vincular en la vida íntima a las personas. Así mismo, las comidas que tiene Jesús con los pecadores están llenas de contenido salvífico y garantías de perdón. El comer de Jesús con los suyos se convierte en un símbolo, en una anticipación del banquete definitivo. Es esta significación la que da posibilidades para que pueda entenderse como celebración sacra la continuidad de las comidas comunitarias después de la muerte de Jesús. El servicio que presta Jesús a sus discípulos en la cena es un anonadamiento, un darse totalmente, dejando a los discípulos la gran enseñanza de la vida.

El comer con los despreciados y con los discípulos, después de la confesión de Pedro, significa que en ellos está representada la comunidad; del mismo modo es

la participación en el banquete definitivo. Jesús en la última cena hace consientes a sus discípulos del don recibido. Como era costumbre en la *haggadá* pascual, donde se participa de la bendición del padre de familia, Jesús le añade la participación en la obra salvífica del salvador. Se trata de la última y más grande donación de Jesús. El don de la época salvífica es el perdón de los pecados.

De acuerdo con lo anterior, se debe guiar al joven para que participe en la eucaristía y la reciba como regalo. El joven debe ser inducido a participar de la eucaristía como celebración donde se recibe un regalo, se va a ella y se participa no desde los argumentos racionales, sino desde la perspectiva de recibir sin merecer aquello que le es dado. No es querer darle algo a Dios, es más bien sentirse reconocido por Dios, derribado por él, e invitado para ser parte de su cena que vincula en la intimidad con él. Esto implica una comprensión de la eucaristía como sacramento relacionado con el acontecimiento. Nicola Reali, traductor y estudioso de las obras de Marion, lo explica de la siguiente manera:

Enunciar la palabra sacramento significa, pues, nombrar un acontecimiento (la celebración litúrgica) que no sucede ciertamente sin nosotros, pero igualmente sucede más allá de nosotros: habitar un mundo en que la proximidad, la ausencia y la santidad de Dios no anulan la peculiaridad de la dinámica antropológica. Dios, en efecto, está presente en las palabras y en los gestos de la liturgia que el hombre cumple sin poder, empero, afirmar ni que Él esté-allá, a la mano, disponible como un objeto, ni que su presencia prescinda de la autonomía de la libertad humana: Dios, como tal, en sí y por sí se vuelve presente en una forma no objetivable, la cual implica necesariamente la determinación que el hombre debe donar a sí mismo” (Reali, 2003, p. 31).

Esta comprensión ayuda a entrar en una nueva realidad del sacramento. No se busca la explicación detallada de cada una de sus partes, se busca más bien entrar en una realidad que atrae, que se da y se oculta, que presenta una realidad que lanza a la persona a comunicar desde la vida la experiencia escatológica que ha vivido. En cada eucaristía se encuentra la novedad de Dios, que se muestra y

se oculta, que da la posibilidad de que lo comamos para que desarrollemos más la semejanza que tenemos con él.

CONCLUSIÓN

En la intención de esta tesis ha estado hacer un aporte a la teología moral desde una visión global, yendo de una moral de preceptos y normas a una moral de sentido de la vida desde el encuentro con el Dios amor, que convoca a la respuesta por parte de los seres humanos. El amor en cuanto fenómeno total ha sido pensado desde la plenitud del don, lo cual define las posibilidades de una ética cristiana, en la que se deja de lado la deontología kantiana para pensar la éticidad del amor como respuesta al amor de Dios. La fenomenología nos aporta este principio: que Dios se muestra, que Dios comunica, y lo hace dando a conocer el amor como don. Así, al afirmar que *Dios es amor*, decimos que da lo que Él es, se da a sí mismo y que la condición que se nos exige es permanecer en su amor. Las encíclicas del Papa Benedicto XVI, al igual que las obras de Jean-Luc Marion, han dado la pauta para pensar este “fenómeno erótico” en su dimensión ética y práctica, desde su remisión al *ágape*. Así, los aportes de la fenomenología permiten ampliar la comprensión del amor al entenderlo en el plano del don que nos sobrepasa, a lo cual corresponde la categoría teológica de la caridad.

Con este planteamiento hecho posible desde el diálogo entre la fenomenología y la teología, se aborda el tema del amor presentando su complejidad e invocando la necesidad de su vivencia, mostrando que el verdadero amor lo alcanza aquel que acepta como huésped a Jesús. Por esta vía teológica se establece la relación entre amor y fe, concluyendo que la fe y el amor son formas de racionalidad que obligan a mirar el mundo de una manera distinta a los parámetros de la razón lógica, recordando el principio que rige la vida del ser humano: la confianza en un *tú* que genera una tensión continua de exigencias nuevas, de descubrimientos a partir de la escucha. De este modo, *Dios amor* deja de ser un concepto aprendido y se convierte en experiencia de vida.

Es de resaltar en el desarrollo de la tesis la importancia de reconocer el amor como una realidad presente en el ser humano: el amor hace parte de la esencia humana y está en la persona descubrirlo y encaminarlo hacia un grado mayor, el cual nos ha mostrado Cristo. Somos capaces de amar en cuanto que somos semejantes a Cristo. La viabilidad de una propuesta del *ethos del amor* parte de este reconocimiento fundamental: el *ethos* del amor se configura desde el mandamiento nuevo: “amar como yo os he amado”. Esta manera de concebir el amor da la perspectiva para entender de una manera nueva la ética, que pasa de la capacidad racional de orientar la vida a la capacidad de responder a un amor que se me da, y a la capacidad de una escucha atenta de la palabra de Dios. El vínculo del amor hace que la vida tenga una tonalidad nueva: el hombre se sitúa en una relación de llamada. Quien constata la llamada de Dios para amar y da desde su libertad una respuesta de amor a esa llamada, se convierte en un dador de ese amor y se da como tal; la lógica del amor empieza a regir su vida.

Por último, hemos querido conjugar la reflexión conceptual y el sentido vivencial de la comprensión del amor con un interés pastoral dirigido a ayudar a la formación de los jóvenes, proponiéndoles la opción vital que nace del amor de Cristo. En esta medida se ha acudido al aporte vivencial de San Juan Bosco, quien propone un método pastoral en clave del amor, traducido en hechos concretos de cercanía y familiaridad, que ayudan a percibir el fenómeno del amor como algo dado, pero también como la gran responsabilidad de una respuesta generosa a ese amor, invitándonos a pasar de una existencia egoísta a la donación como plenitud de la vida, como capacidad de gratitud frente al gran regalo que se recibe. Esto sólo acontece siempre y cuando la persona esté abierta a una relación con Dios. Es de resaltar en esta propuesta pastoral la importancia de un ambiente favorable donde se dé la apertura al amor y desde allí se comprometa a la persona para ejercer su ser cristiano en la Iglesia, con el compromiso social y el ejercicio pastoral de la caridad, mencionados por el Papa Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*.

La propuesta de una teología moral desde la perspectiva del *ethos del amor* conlleva a un replanteamiento de la moralidad desde el amor en cuanto fenómeno total, que inaugura un camino para la experiencia ética al orientarla a una ética del sentido. En cuanto a los aportes desde la fenomenología y su relación con la teología, quedan muchos elementos por trabajar. Hemos tomado lo que en ella resulta esencial: una fenomenología del amor. Los autores trabajados a profundidad, Jean-Luc Marion y el Papa Benedicto XVI, pueden ser en este camino inspiradores para tentativas novedosas en la teología hoy, por cuanto brindan pautas útiles para responder a los desafíos del mundo actual que reclama una teología más cercana a los acontecimientos del mundo de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda, C. (2007). *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: UPB.
- Arboleda, C. (2009) "Para una hermenéutica de la *Caritas in veritate*". *Cuestiones teológicas*. 36 (86). 327-348.
- Arboleda, C. (2011a). *Experiencia y testimonio*. Medellín: UPB
- Arboleda C. (2011b) "Epistemología de la nueva doctrina social de la iglesia". *Franciscanum* VLIII, 156.
- Baena, G. (2011). *Fenomenología de la revelación*. Navarra: Verbo Divino.
- Baena, G. (2013) "La fe como certeza del creyente". *Revista Javeriana*, p. 49 ss.
- Benedicto XVI. (2005a). *Deus caritas est*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI (2005b) *Misa de Nochebuena. Solemnidad de la Natividad del Señor. Homilía del santo padre Benedicto XVI, Basílica Vaticana, Sábado 24 de diciembre de 2005*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va
- Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazaret*. Barcelona: Planeta.
- Benedicto XVI. (2008). *Sobre todo el amor, confiarse a Dios Confiar en la vida*. Madrid: Sal Terrae.
- Benedicto XVI. (2009). *Carta encíclica Caritas in veritate*. Ciudad del Vaticano. Librería Editrice Vaticana.

Benedicto XVI. (2011a) *Jesús de Nazaret. Segunda parte: Desde la entrada a Jerusalén hasta la resurrección*. Barcelona: Planeta.

Benedicto XVI. (2011b). *Audiencia general en la Plaza de San Pedro, Miércoles 25 de mayo de 2011*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI. (2011c) *Viaje Apostólico a Madrid con ocasión de la XXVI Jornada Mundial de la Juventud, 18-21 de agosto de 2011. Vía Crucis con los Jóvenes, Plaza de Cibeles, Madrid Viernes 19 de agosto de 2011*. Versión electrónica disponible en: <http://www.vatican.va/>

Benedicto XVI (2011d) *Audiencia general Sala Pablo VI Miércoles 30 de noviembre de 2011*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI (2011e) *Audiencia general Plaza de San Pedro Miércoles 25 de mayo de 2011*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI. (2012a) *Carta Apostólica en forma de motu proprio Porta fidei*. Bogotá. San Pablo.

Benedicto XVI (2012b) *Audiencia general Plaza de San Pedro Miércoles 7 de marzo de 2012*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI (2012c) *Audiencia general Sala Pablo VI Miércoles 11 de enero de 2012*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI (2012d) *Audiencia general Sala Pablo VI Miércoles 1 de febrero de 2012*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI (2012e) *Audiencia general Sala Pablo VI Miércoles 25 de enero de 2012*. Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Benedicto XVI. (2013). *Mensaje del santo padre Benedicto para la cuaresma 2013*.
Versión electrónica disponible en: www.vatican.va

Borobio, D. (1984). *Ministerios laicales*. Madrid. Ed. Atenas.

Braido, P. (2001) *El sistema Educativo de Don Bosco, Prevenir no reprimir*.
Madrid. Ed. CCS.

Cardona, H. D. (2012) “Él hijo único nos ha hecho la exégesis (Juan 1,18). Unas consideraciones a propósito de la *Verbum Domini*”. *Cuestiones teológicas* 39 (92). 321-344.

Derrida, J. & Marion, J.-L. (2009). “Sobre el don, una discusión entre Jacques Derrida y Jean Luc Marion”. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. III. Medellín: UdeA, p. 243-274.

Don Bosco. (1982). *Memorias biográficas de San Juan Bosco* Volumen IV, V.
Madrid: CCS

Don Bosco. (1985) “Carta del 84”. En: *Constituciones y reglamentos salesianos*.
Madrid: CCS.

Erikson, E. (2000). *El ciclo vital completado*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Francisco (2013). *Carta encíclica Lumen fidei*. Versión electrónica disponible en:
www.vatican.va

Gouvernaire, J. (1984) *La práctica del discernimiento bajo la guía de san Pablo*.
Barcelona: Ed. Sal Térrea.

- Häring, B. (1982). *Libertad y fidelidad en Cristo*, Tomo II. Barcelona . Herder.
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca. Sígueme.
- Henry, M. (2004). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Juan Pablo II. (1988) Carta apostólica *Iuvenum Patris*. En el centenario de la muerte de San Juan Bosco. En: vatican.va
- Küng, H. (2005). *¿Existe Dios?* Madrid: Trotta.
- Kasper W. (2002). Jesús, El Cristo. Salamanca. Sígueme
- Lenti, A. (2011). *Don Bosco: Historia y carisma*, Tomo 2. Alcalá: CCS.
- Mardones, J. M. (2009). *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*. Madrid: PPC.
- Marion, J.-L. (1999). *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme.
- Marion, J.-L. (2005). El fenómeno erótico. Buenos Aires. Ediciones literales
- Marion, J.-L. (2006). *Amo ergo sum. Non esiste filosofia senza amore*. Entrevista con Bruno Ventavoli 13/11/2006. Fonte: La Stampa (on line).
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis
- Marion, J.-L. (2009). Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean Luc Marion publicado en anuario colombiano de fenomenología Vol. III. Medellín

- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. Vilaboa (Pontevedra): Ellago.
- Marion J.-L. (2011a). "Ver desde el punto de vista de Dios". *Anuario Colombiano de fenomenología*. Vol. V. Bucaramanga UIS. p. 165-171.
- Marion J.-L. (2011b). "Genealogía de la 'muerte de Dios'. Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la 'muerte de Dios' en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche". *Escritos*, Vol. 19, No. 42. Enero-junio. pp. 161-189.
- Mifsud, T. (2002). *Moral fundamental. El discernimiento cristiano*. Bogotá: CELAM
- Moltmann, J. (1969). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, J. (2004). *La venida de Dios. Escatología cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- Munera, A. (2006). *Teología moral fundamental. Problemas morales ética y religión*. Bogotá: PUJ.
- Oraison, M. (1968). *Una moral para nuestro tiempo*. Madrid: Ed. Estela.
- Panikar, R. (2005). *De la mística, experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Peraza, F. (2011) *Memorias del Oratorio de san Francisco de Sales escritas por San Juan Bosco. Edición Crítica*. Quito: Ed. Don Bosco.
- Peresson, M. (2006) *Seguir a Jesucristo tras las huellas de Don Bosco*. Bogotá: Ed. Kimpres.
- Peresson, M. (2010). *Educación con el Corazón de Don Bosco*. España: Editorial

Salesiana.

Ramírez, A. (2012). "La palabra y el silencio. Categorías antropológicas para desentrañar el fenómeno de la revelación y de la fe". *Cuestiones teológicas* 39 (92), 197-214.

Ratzinger, J. (2005) *Convocados en el camino de la fe*. Madrid. Ediciones Cristiandad.

Ratzinger, J. (2007) *Ser cristiano*. Bilbao. Desclée de Brouwer.

Ratzinger, J. (2009) *El Dios de los Cristianos*. Salamanca. Sígueme

Ratzinger, J. (2013). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca. Sígueme.

Reali, N. (2003). "Rito, símbolo, sacramento: una lectura teológica filosófica". *Devenires* IV, 7. 29-48.

Restrepo, C. E. (2012). *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*. Bogotá: San Pablo

Ricoeur, P. (2009). *Amor y justicia*. México: Siglo XXI.

Sobrino, J. (1978). *El seguimiento de Jesús como discernimiento*. En *Concilium* §139.

Sociedad Salesiana (1985). *Constituciones y reglamentos salesianos*. Madrid: CCS.

Sociedad Salesiana (1990). *Capítulo general XXIII de la sociedad de San Francisco de Sales. Educar a los jóvenes en la Fe*. Madrid: CCS.

Sociedad Salesiana (2005). *La pastoral Juvenil Salesiana. Cuadro fundamental de referencia*. Bogotá. Kimpres.

Sociedad Salesiana (2014a). *Capítulo general XXVII Salesianos de Don Bosco*. Alcalá: CCS.

Sociedad Salesiana (2014b). *La pastoral Juvenil Salesiana. Cuadro de referencia*. Cuenca. Ed Don Bosco.

Vidal M. (1980). *El discernimiento ético*. España: Ediciones cristiandad.

Vidal, M. (2000). *Nueva moral fundamental*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Vidal, M. (2007). *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Von Balthasar, H.-U. (2011). *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme.

Von Balthasar, H.-U. & Ratzinger, J. (2005). *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la iglesia?* Salamanca: Sígueme.

Obras de referencia

Concilio Vaticano II (1962-1965). En: Vatican.va

Catecismo de la Iglesia Católica (compendio). (2005). Roma: Librería Editrice Vaticana.

La Biblia de nuestro Pueblo (2006) Bilbao: Mensajero.