

CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / Nº 29



LYDIA JIMÉNEZ

JUAN PÉREZ- SOBA

JUAN DE DIOS LARRÚ

RAFAEL ALVIRA

DANIEL GRANADA

IGNACIO SERRADA

RAÚL SACRISTÁN

GLORIA CASANOVA

CONCEPCIÓN MEDIALDEA

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ

MIGUEL F. GARCÍA



Seminario «*Ángel González Álvarez*»
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Directora

LYDIA JIMÉNEZ

Consejo Editorial

AMANCIO LABANDEIRA, *Universidad Complutense de Madrid, España*
ANÍBAL VIAL ECHEVERRÍA, *Universidad Santo Tomás de Santiago de Chile*
CHRISTOPH OHLY, *Universidad de Tréveris, Alemania*
CONSOLACIÓN MORALES (†) *Exdirectora Biblioteca de Palacio, Madrid*
JOSÉ LUIS CAÑAS, *Universidad Complutense de Madrid, España*
JOSÉ MANUEL PRELLEZO, *Pontificia Universidad Salesiana de Roma, Italia*
JOSÉ TOMÁS RAGA GIL, *Universidad Católica de Valencia, España*
MICHAELA C. HASTETTER, *Universidad Albert-Ludwig, Friburgo de Brisgovia,*
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ, *Universidad CEU-San Pablo de Madrid, España*
SARA GALLARDO GONZÁLEZ, *Universidad Católica de Ávila*
VINCENZO BUONOMO, *Pontificia Universidad Lateranense de Roma*

Consejo científico y evaluador

ALEJANDRA PEÑACOBARRIBAS, *Universidad Católica de Bogotá (Colombia)*
ANA RISCO LÁZARO, *Universidad Católica de Valencia*
BEATRIZ DE ANCOS MORALES, *Universidad Católica de Valencia*
BEGOÑA LAFUENTE NAFRÍA, *Universidad Católica de Ávila*
CARMEN CHIVITE CEBOLLA, *Universidad Católica de Ávila*
EDUARDO ORTIZ, *Universidad Católica de Valencia*
FRANCISCA TOMAR ROMERO, *Universidad Rey Juan Carlos de Madrid*
JOSÉ ÁNGEL AGEJAS ESTEBAN, *Universidad Francisco de Vitoria de Madrid*
JOSÉ LUIS ORELLA MARTÍNEZ, *Universidad CEU-San Pablo de Madrid*
JUAN FERNANDO SELLÉS, *Universidad de Navarra (España)*
JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE, *Universidad Complutense de Madrid*
MARÍA EUGENIA GÓMEZ SIERRA, *Universidad Complutense de Madrid*
MARÍA JESÚS CARRAVILLA, *Universidad Católica de Ávila*
PEDRO PÉREZ CUADRADO, *Universidad Rey Juan Carlos de Madrid*
SUSAN HEGARTY, *St Patrick's College of Dublin City University (Irlanda)*

Cuadernos de Pensamiento

29

2016



Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española

Número monográfico

Razón de la Universidad: identidad, misión y desafíos

Coordinado por María Teresa Cid Vázquez

Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ	7
<i>Amoris laetitia</i> : una visión pastoral	
JUAN PÉREZ SOBA DIEZ DEL CORRAL.....	11
El camino de la familia a la luz del amor misericordioso	
JUAN DE DIOS LARRÚ	31
Amor e institución en el matrimonio, consideraciones a partir de la <i>Amoris laetitia</i>	
RAFAEL ALVIRA	51
<i>Amoris laetitia</i> y educación a la castidad	
DANIEL GRANADA	71
Reflexiones sobre la fecundidad del amor a partir de <i>Amoris laetitia</i>	
IGNACIO SERRADA.....	85
Un amor que crece. Amor conyugal y sentimientos	
RAÚL SACRISTÁN.....	115

<i>Fidelidad y amor a la luz de Amoris laetitia</i>	
GLORIA CASANOVA	143
Hacia una educación de la sexualidad basada en el reconocimiento de la fertilidad	
CONCEPCIÓN MEDIALDEA	169
La fecundidad, arrostrar la cosificación	
JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ	219
La familia fecunda como don de Dios	
MIGUEL F. GARCÍA	243

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

ALVIRA, Rafael
GARCÍA, Miguel Fernando
CASANOVA, Gloria
GRANADA, Daniel
HERNÁNDEZ, José Manuel
JIMÉNEZ, Lydia
LARRÚ RAMOS, Juan de Dios
MEDIALDEA, Concepción
PÉREZ-SOBA, Juan José
SACRISTÁN, Raúl
SERRADA, Ignacio

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid.
Teléfono 914 311 193 – Fax: 915 767 352
e-mail: fuesp@fuesp.com
[Http://www.fuesp.com/](http://www.fuesp.com/)

ISSN: 0214.0284 / ISSN-e: 2660-6070

Depósito Legal: M-37.362 - 1987

Presentación

LYDIA JIMÉNEZ

*Directora del Seminario de Pensamiento “Ángel González Álvarez”
Vicepresidenta de la Fundación Universitaria Española*

Pocos documentos han dado lugar a tantos comentarios de todo tipo como la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, tanto en ambientes teológicos como en los medios de comunicación. Por eso, nos ha parecido oportuno dedicar íntegramente este número de la revista *Cuadernos de pensamiento*, a analizar y comentar los aspectos más relevantes del texto pontificio. Como advierte el profesor Juan José Pérez-Soba, en el riguroso y clarificador estudio introductorio que abre el número, no podemos caer en la trampa de medir la eficacia pastoral a partir de la presencia en los medios o los comentarios que suscita, esto sería abandonarla a las meras opiniones predominantes en la sociedad. La realidad pastoral que plantea es muy diversa de lo que presentan los medios de comunicación. El sujeto real al que se dirige es la Iglesia y las familias cristianas a las que ofrece un panorama grande de renovación, que no se puede reducir a unos puntos concretos para resolver unos problemas determinados, sino que pide una transformación grande de nuestras acciones pastorales, una conversión pastoral en la línea ya anunciada en *Evangelii gaudium*.

El profesor Juan de Dios Larrú nos ofrece una visión panorámica, y al mismo tiempo muy completa, de toda la exhortación. Analiza su contenido a

la luz de la verdad del amor, y destaca que la familia sigue siendo el camino de la Iglesia, especialmente ante los desafíos contemporáneos. Ahora bien, la familia necesita de una morada, de un ambiente apropiado, de un tejido de relaciones donde pueda crecer y germinar el deseo humano, por ello, es urgente generar una cultura verdaderamente familiar. La exhortación no oculta el drama de las familias de nuestro tiempo, situado entre la desesperanza y el deseo de una promesa cumplida. Por este motivo, la esperanza, la promesa y la misericordia son términos fundamentales para comprender el camino y la vocación de la familia.

Con la elegancia y precisión que le caracteriza, el profesor Rafael Alvira, analiza las claves temáticas de los capítulos tercero y octavo de la exhortación. Después de describir el fenómeno del amor, presupuesto como clave en la exhortación, se centra en el tradicional tema de la relación institución-amor en lo concerniente al matrimonio. Destaca que el punto clave es que el matrimonio como unidad varón-mujer no es sólo la unidad de dos personas que se aman —aunque sea con un amor verdadero— sino algo más: es *constitutivamente* una *institución*, pues una realidad con una forma predeterminada y realizada por varias personas, es precisamente una institución.

Como destaca el profesor Daniel Granada, en su estudio sobre la educación a la castidad en *Amoris laetitia*, la categoría de “crecimiento” es una auténtica clave de comprensión de toda la exhortación apostólica. El amor que se hace virtud integra los diversos niveles corporales y afectivos en la verdad personal y trascendente de la persona. La exhortación hace una llamada al compromiso de toda la comunidad cristiana con una auténtica educación sexual en la familia y en la Iglesia. La profesora Concepción Medialdea nos ofrece un estudio sobre la educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad. Lo hace a través de la ética sexual y espiritualidad conyugal recogidas en las quince catequesis de Juan Pablo II que conforman el capítulo «Amor y fecundidad» del libro *Hombre y mujer lo creó y con aportaciones del papa Francisco de Amoris laetitia*.

La dinámica afectiva y el amor conyugal es el tema que desarrolla Raúl Sacristán. Observa que la vía para salir del narcisismo que caracteriza a la sociedad actual se encuentra en la misma dinámica afectiva, que siempre

está referida al otro. De este modo, se puede entender que la educación afectiva consiste en ayudar a que las personas, y en particular los matrimonios, pasen de un momento afectivo inicial del amor a vivir el amor como elección repetida del otro. La tarea pastoral de la Iglesia ante dicha situación consiste en ofrecer el acompañamiento que brota de la Encarnación.

Varios autores, Ignacio Serrada Sotil, Gloria Casanova, José Manuel Hernández, Miguel F. García, abordan el tema del capítulo quinto de la exhortación sobre la fecundidad del amor. Analizan la relación entre amor y fecundidad, y subrayan la profunda implicación que tiene la fecundidad en la comprensión del amor conyugal. Los hijos constituyen la manifestación más clara del matrimonio fecundo, pero existen otras formas de fecundidad que son fruto del amor que sustenta a la realidad familiar. La exhortación apunta a un concepto amplio de fecundidad: el modo de vivir los miembros de la familia está en estrecha relación con el mostrar a Dios en la sociedad. Por todo ello, como observa la profesora Casanova, puede decirse que la fecundidad del amor humano es la fidelidad al amor originario, a ese amor verdadero que no pasa nunca. Una fidelidad que recorre toda la exhortación como un río subterráneo que conforma internamente todo el mensaje de *Amoris laetitia*, y que se hace especialmente presente en los capítulos dedicados a las situaciones difíciles por las que a veces pasan las familias. Este amor originario es la fuente de la que mana toda la vida de la Iglesia y la que debe orientar una nueva dinámica pastoral para las familias, especialmente en los casos de mayor dificultad. El carácter pastoral de la exhortación debe expresar el verdadero ser de la comunidad eclesial y favorecer la comunión entre todos en vez de fomentar divisiones que la hieren. Es más, esta unión profunda es el único modo de “reavivar la alianza entre la familia y la comunidad cristiana” (AL 289).

Agradecemos vivamente a cada uno de los autores los magníficos trabajos que nos ofrecen, sin duda contribuirán a iluminar la lectura de la exhortación, y deseamos que ayuden también a hacerla vida, con la creatividad misionera a la que nos invita constantemente el papa Francisco.

Amoris laetitia, una nueva visión pastoral

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma

RESUMEN: Se analizan brevemente los puntos fundamentales de la exhortación. El hilo conductor que permite comprender las distintas afirmaciones desde una lectura coherente, es la referencia al amor verdadero. El texto afronta con decisión la realidad de los afectos en la vida familiar, y hace una llamada clara a una pastoral evangelizadora donde la misión de enseñar a amar sea el punto fuerte que potencie todo lo demás. Se analiza también la tríada que aparece en el título del capítulo octavo, “acompañar, discernir e integrar”, subrayando la necesidad de ver la unidad de los tres en referencia a la vida eclesial en diversas facetas. El sujeto real al que se dirige la exhortación es la Iglesia y las familias cristianas a las que ofrece un panorama grande de renovación, que permita llevar a cabo una pastoral preventiva antes que terapéutica. Nos propone a una profunda conversión pastoral en la línea de lo que ya anunciaba en *Evangelii gaudium*.

PALABRAS CLAVE: coherencia, amor verdadero, familia, conversión pastoral

ABSTRACT: This paper briefly analyses the main points of the exhortation. The thread that allows us to understand the different affirmations from a coherent reading is the reference to true love. The text boldly confronts the reality of affection in family life, and it calls for an evangelising pastoral where the mission of teaching people to love becomes the central point that allows others to grow. The paper also analyses the triad ‘accompanying, discerning and integrating’ that appears in chapter eight, underlying the need to see the unity of the three in reference to the life of the

Church in its different aspects. The real subject of this exhortation is the Church and Christian families, and it offers them a vast panorama for renewal. This can allow for a preventative, rather than a therapeutic pastoral. We are invited to partake in a profound pastoral conversion, one which was already outlined in *Evangelii gaudium*.

KEYWORDS: coherence, true love, family, pastoral conversion

1. INTRODUCCIÓN

Pocos documentos han dado lugar a tantos comentarios de todo tipo como la exhortación apostólica *Amoris laetitia*. No solo se oye hablar de ella en los ambientes teológicos, ni siquiera se limitan las conversaciones sobre el tema al entorno eclesial, sino que los ecos han llenado los medios comunicativos, también con las sucesivas noticias sobre su interpretación o su recepción. No podía esperarse otra cosa después de los grandes debates que acompañaron los sucesivos Sínodos que la han precedido y que han despertado una expectación enorme en los más variados ámbitos. Pero por encima de estas disputas que suelen centrarse en el capítulo octavo lo más importante y no siempre suficientemente recibido, es la novedad pastoral que pide a la Iglesia. En muchos casos, se exalta su carácter pastoral, para luego reducir las indicaciones que nacen de ella, pues lo que se saca es muy escaso y limitado a los casos más difíciles con una perspectiva muy pobre en lo que respecta a la pastoral familiar.

No podemos caer en la trampa de medir la eficacia pastoral a partir de la presencia en los medios o los comentarios que suscita. Esto sería abandonarla a las meras opiniones predominantes en la sociedad y perder el aliento evangelizador que ha de estar dirigido siempre a la conversión¹. Jesucristo en sus parábolas del reino enseña una pedagogía diferente, que mira lo pequeño y que cree en el crecimiento paulatino no espectacular. Creo en verdad que esta forma tan evangélica es la que hay que aplicar a la *Amoris laetitia* porque solo así puede fructificar la promesa que contiene. El mismo papa Francisco, bien consciente de esta dificultad, ha salido al paso de esta con-

¹ Cfr. PABLO VI, Ex.Ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 10.

centración desmesurada en un punto concreto, al señalar que: “todos van al capítulo octavo. No, no. Se debe leer desde el principio al fin. ¿Cuál es el centro? Pues... depende de cada uno. Para mí el centro, el núcleo de *Amoris laetitia* es el capítulo cuarto, que sirve para toda la vida. Pero se debe leerla toda y releerla toda y discutirla toda, todo es un conjunto”².

La indicación es clara, asumir la exhortación en todo su alcance supone hacer un esfuerzo para poder ofrecer una lectura que sea constructiva y dirigida para una renovación pastoral en toda la Iglesia³. Estas reflexiones iniciales se dirigen a ello para ofrecer unas primeras pistas.

2. UNA VISIÓN PASTORAL

Una de las disputas primeras que han surgido en torno a la exhortación es la de su carácter pastoral. Desde luego, corresponde al estilo que el papa ha mostrado desde el inicio y se ordena dentro del camino dirigido a desarrollar un nuevo empeño en lo que ha llamado una “Iglesia en salida”⁴ en el sentido muy real de llegar a las personas en su vida concreta. Esta intención es la que puede al final pasar desapercibida por partir de una idea pequeña y desviada de la pastoral que en el fondo haría irrelevantes muchas de las indicaciones contenidas en la exhortación que, de hecho, apenas si han llegado al gran público.

En primer lugar, se aprecia que hay modos muy diversos de entender la pastoral dentro de la Iglesia y tal diversidad se vuelca en este documento. Para algunos, sería una decidida apuesta por una ortopraxis que podría cambiar contenidos de la ortodoxia precedente, porque habría que dar una priori-

² FRANCISCO, *Entrevista tras el viaje a Azerbaiyán* (2-X-2016): “tutti vanno al capitolo ottavo. No, no. Si deve leggere dall’inizio alla fine. E qual è il centro? Ma... dipende da ognuno. Per me il centro, il nocciolo dell’*Amoris laetitia* è il capitolo quarto, che serve per tutta la vita. Ma si deve leggerla tutta e rileggerla tutta e discuterla tutta, è tutto un insieme”.

³ Una reflexión en este sentido: L. MELINA (a cura di), *Conversione pastorale per la famiglia: sì, ma quale?*, Cantagalli, Siena 2015.

⁴ Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 24: “La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan”.

dad a la acción de la Iglesia que abriría caminos nuevos que podrían en cuestión lo que antes se consideraba doctrina segura. En verdad, es muy difícil aplicar esto a la exhortación después de que se haya repetido hasta la saciedad que no ha cambiado nada en la doctrina, que simplemente se buscaba un nuevo impulso en la pastoral. Querer ahora cambiar el sentido de la pastoral como una intervención “creativa” no es una buena contribución para el auténtico camino que se puede abrir a partir del documento. Se trata de un modo de comprender la pastoral que es claramente inadecuado para la evangelización como ya se ha señalado en el magisterio pontificio⁵. En tal visión el hombre es el que toma toda la iniciativa y olvida que la acción eclesial ha de ser respuesta a una llamada previa de Dios, esto es, respuesta a la precedencia de la gracia de la que habla con gran fuerza el Pontífice argentino⁶.

El papa Francisco toma otro rumbo en relación al camino abierto por *Amoris laetitia* en el campo de la pastoral: ha querido dejar clara la interrelación que existe entre la pastoral y la doctrina en especial en el campo de la familia. “Teología y pastoral van unidas. Una doctrina teológica que no se deja orientar y plasmar por la finalidad evangelizadora y por el cuidado pastoral de la Iglesia es igualmente impensable que una pastoral de la Iglesia que no sepa hacer tesoro de la revelación y de su tradición en vista de una mejor inteligencia y transmisión de la fe”⁷. Esto tiene mucho que ver con la estructura *sacramental de la Iglesia* que es una luz esencial para superar el gnosticismo espiritualista que puede diluir nuestra fe al presentarla como un

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, C.Enc. *Veritatis splendor*, n. 56: “se pretende establecer la legitimidad de las llamadas soluciones *pastorales* contrarias a las enseñanzas del Magisterio, y justificar una hermenéutica *creativa*, según la cual la conciencia moral no estaría obligada en absoluto, en todos los casos, por un precepto negativo particular”.

⁶ Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 24: “La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa, la ha primereado en el amor (cfr. *1 Jn* 4,10); y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos”.

⁷ FRANCISCO, *Discurso a la Comunidad Académica del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre el matrimonio y la familia*, (27-X-2016): “Teologia e pastorale vanno insieme. Una dottrina teologica che non si lascia orientare e plasmare dalla finalità evangelizzatrice e dalla cura pastorale della Chiesa è altrettanto impensabile di una pastorale della Chiesa che non sappia fare tesoro della rivelazione e della sua tradizione in vista di una migliore intelligenza e trasmissione della fede”.

ideal nunca realizado y confundirla con un utopismo en lo social. Por eso mismo, esta unión entre doctrina y vida es básica para cualquier pastoral⁸.

Ya existieron diversas opiniones sobre el carácter pastoral del Concilio en cuanto al valor de sus afirmaciones⁹. El debate posterior ha permitido que quede claro su verdadero contenido doctrinal como expresión indudable de la necesidad de que la doctrina acompañe a la pastoral. Las discusiones pos-conciliares en las que ha habido enormes debates doctrinales y dogmáticos, son la mejor comprobación de este hecho y de la estrecha unión entre ambas dimensiones que el papa nos invita a custodiar.

3. UNA LECTURA COHERENTE

No hay un principio más práctico en la pastoral que el de la coherencia en la acción. Cuando alguien dice algo y hace otra cosa, comunica una confusión práctica muy grande que en la pastoral es especialmente dañosa. En nuestro caso, si no se da esa coherencia, tras la repercusión mediática que han tenido los sínodos corremos el peligro de comunicar que la Iglesia ha hablado mucho de la familia, pero que no sabe qué hacer con ella. En todo caso, sería muy triste que el interés se centrara solo en ver hasta qué punto se permite el acceso a la comunión de los divorciados vueltos a casar como si las demás cuestiones sobre la familia fueran secundarias. Si esto fuera así podríamos imaginar de qué modo una persona que ha permanecido fiel a su alianza matrimonial pueda sentirse abandonado cuando observa que no siente ninguna cercanía nueva por parte de la Iglesia hacia su situación, mientras que todo parecería centrarse en el caso de la persona que le ha abandonada culpablemente. Estamos hablando de una realidad que no es teórica, porque esta

⁸ El argumento está desarrollado por: J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio: ¿Hacia un cambio de doctrina? Ensayo sobre la fecundidad de la enseñanza cristiana*, BAC, Madrid 2015.

⁹ Cfr. D. G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen*, Continuum, New York 2007; A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Einaudi, Torino 2009; G. RICHI, “A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sulla proposta di B. Gherardini”, en *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77; B. GHERARDINI, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, Lindau, Torino 2012; P. CHENAUX –N. BAUQUET (eds.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Lateran University Press, Roma 2012.

carencia ya existía en nuestra pastoral, sobre todo cuando no se observa a las personas, sino que todo se piensa en relación a los problemas¹⁰.

Por ello, es necesario que este principio de coherencia inspire cualquier comprensión de *Amoris laetitia*, bien conscientes de que se trata de un texto largo con muchas indicaciones que afectan a cuestiones muy diferentes. El primer paso debe ser buscar el hilo conductor que permita comprender las distintas afirmaciones en un todo común, partiendo del hecho de que nos hallamos ante un proceso de redacción complicado que no se hace fácil esta tarea.

Una primera aclaración es necesaria, por la multitud de declaraciones que se han hecho sobre la exhortación, se ha dicho muchas veces que puede haber interpretaciones distintas sobre las afirmaciones que aparecen. Es lo que se insinúa de algún modo en el inicio del documento: “en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella. Esto sucederá hasta que el Espíritu nos lleve a la verdad completa (cfr. Jn 16,13), es decir, cuando nos introduzca perfectamente en el misterio de Cristo y podamos ver todo con su mirada. Además, en cada país o región se pueden buscar soluciones más inculturadas, atentas a las tradiciones y a los desafíos locales”¹¹. Hay que entender bien el contexto de la afirmación que le da un contenido preciso, el mismo modo de hablar que incide en la inculturación, parece indicar precisamente que se trata de soluciones pastorales en modos diversos de llevar a la realidad los mismos principios. Dentro del legítimo pluralismo se ha de aceptar, en cambio, la unidad fundamental en doctrina y praxis sin la cual la Iglesia deja de ser ella misma. Por ello, no se debe prestar atención a modos únicos de aplicar o interpretar la exhortación, sobre todo si se quiere decir que esta sería la verdadera intención del papa.

Un principio debe ser compartido como criterio eclesial básico: no es válida la aparición de formas contradictorias entre sí de comprender el documento papal, esto debe ser tenido en cuenta con más fuerza en la medida en que pue-

¹⁰ Un testimonio de ello es el bello libro de: E. SCOTTI, *La fidelidad que escribe una historia*, Monte Carmelo, Burgos 2015.

¹¹ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 3.

da conllevar una escisión de hecho en la Iglesia. No estamos hablando de forma excesiva, se han oído numerosas voces que apuntan en esa dirección. Por otra parte, a nadie se le oculta que es algo que interesa a personas y grupos que no aceptan la autoridad moral de la Iglesia Católica, porque la consideran inadecuada y promueven de muchas maneras esa ruptura de unidad al menos en los hechos. Desde luego, lo que nos dice la exhortación es muy diferente pues parte de “la unidad de doctrina y de praxis” como fundamento imprescindible. Favorecer la realidad de la comunión eclesial es del todo necesario, para ello se debe coincidir en las razones de actuación que deben ser claras. Por eso, cualquier petición de claridad, lejos de ser un rigorismo es una aportación a la acción de la Iglesia y un beneficio pastoral.

El criterio de coherencia es multiforme, tiene diversas expresiones. En primer lugar, ha de verse en el mismo texto. En nuestro caso, esto no está exento de una cierta complejidad porque tiene partes diversas en cuanto estilo literario. Algunas son casi una glosa a las relaciones de los sínodos que se citan muy ampliamente, muchas veces de forma explícita hasta que llegan a constituir algún número entero de la exhortación. En otras, sigue el estilo más directo de las catequesis sobre la familia que pronunció como preparación al sínodo, y también hay números enteros sin referencia alguna en los que expone lo que quiere comunicar más espontáneamente, como una instrucción dirigida más directamente a las familias.

Además de todo ello, hay que comprender bien las fuentes a las que alude que son siempre indicaciones para la interpretación de los textos, pues hay que entender sus expresiones en coherencia respecto de estas indicaciones sin hacer violencia a su significado. Las numerosas referencias a Santo Tomás que se encuentran en el texto es lo que ha permitido que el mismo papa ha llegado a decir que “todo es tomista, desde el inicio hasta el final”¹². Junto con las citas del *Catecismo de la Iglesia Católica* el Aquinate es la fuente principal de las partes más complejas de la exhortación. Tomar en serio las indicaciones de las fuentes como clave interpretativa es necesario para evitar una interpretación rupturista de la exhortación en vez de procurar una com-

¹² FRANCISCO, Diálogo posterior al Discurso a la apertura del congreso eclesial de la diócesis de Roma, (16-VI-2016).

prensión auténticamente eclesial de la misma que sirva de ayuda para el camino pastoral de la Iglesia en la actualidad. Esto responde de verdad al carácter pastoral del texto que debe expresar el verdadero ser de la comunidad eclesial y favorecer la comunión entre todos en vez de fomentar divisiones que la hieren. Es más, esta unión profunda es el único modo de: “reavivar la alianza entre la familia y la comunidad cristiana”¹³.

4. EL AMOR VERDADERO Y LA FORMACIÓN AFECTIVO-SEXUAL

Según esta perspectiva, la interpretación que me parece que se impone es que hay que tomar como punto central de toda la exhortación, la clave de la cual dependen las demás afirmaciones, la referencia al *amor verdadero*. Es un tema de máxima importancia para la teología, que aparece como una luz para la cuestión del matrimonio y la familia, de forma que permite descubrir el fundamento teológico y antropológico de la misma. Además, es un tema muy desarrollado en el magisterio anterior, de forma especial en San Juan Pablo II y Benedicto XVI que hicieron de él fuente de inspiración principal para sus reflexiones. Sus enseñanzas, por su riqueza y profundidad, todavía no han sido recogidas suficientemente en la vida de la Iglesia ni tomadas en cuenta en la pastoral¹⁴. Hemos de comprender la exhortación del papa Francisco como una oportunidad para seguir sacando de ellas una guía segura y sabia para la misión de la Iglesia.

En nuestro documento encontramos el amor verdadero como preámbulo de la cuarta parte, esto es, como la luz que sirve para poder realizar la exposición catequética del himno de la caridad que, como hemos visto, es una parte sustancial de la exhortación. Así introduce el papa su meditación: “En el así llamado himno de la caridad escrito por san Pablo, vemos algunas

¹³ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 289.

¹⁴ Como estudios: cfr. L. MELINA –S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l’amore umano. L’eredità di Giovanni Paolo II sul matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007; R. RUBIO DE URQUÍA –J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *La Doctrina Social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, BAC, Madrid 2014.

características del amor verdadero”¹⁵. En este pequeño tratado sobre el amor cristiano, escrito en un lenguaje accesible para todos con el fin de ilustrar la vida concreta de las familias, se apoyan todas las demás partes del documento. De este modo, podemos decir que la relación con el amor y su verdad forma parte integrante de todos los argumentos que presenta el papa en su texto.

Aunque pudiera parecer obvio unir el amor con la verdad, la realidad es muy diversa, todavía no es nada común hablar del amor en un sentido veritativo. Tantas veces se habla del amor solo en su sentido impulsivo sin dar razón del mismo. Como dijo Ortega y Gasset al principio del siglo XX: “desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor”¹⁶. Tal vez la causa de ello sea que se ha privatizado el amor por unirlo a una emoción inmediata: es *mi* amor y no *el* amor lo único que cuenta para algunos. De esta forma se subjetiviza su contenido considerándolo un mero fenómeno emotivo sin mayor repercusión real fuera de lo que siento. El papa Francisco sale al paso de esta afirmación con fuerza, en lo que podemos considerar una verdadera acusación contra el emotivismo: “Crear que somos buenos sólo porque «sentimos cosas» es un tremendo engaño”¹⁷. Es cierto que esta frase de tanto peso no es la que más destacan los medios de comunicación, en consecuencia, tampoco se suele tomar en consideración para la pastoral, cuando es una llamada de alarma en un punto fundamental.

Como es justo, la atención que presta al amor verdadero supera con mucho la mera negación de los errores que actualmente se dan en el campo emocional. Por vez primera en el magisterio pontificio, encontramos una parte entera que trata de los afectos con una cierta sistematicidad (nn. 143-

¹⁵ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 90.

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Escritos sobre el amor*, en *Sobre el amor*, Ed. Plenitud, Madrid 1957, 306.

¹⁷ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 145. Ya había advertido en un inicio que: “un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y acaba por considerar a cada componente de la familia como una isla, haciendo que prevalezca, en ciertos casos, la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto”: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 33, citando *Relatio 2014*, n. 5; el Sínodo de 2015, usa las mismas palabras, pero añade de modo significativo: “desvirtuando con ello los vínculos familiares y debilitando cualquier tipo de unión”: *Relatio 2015*, n. 5.

149). En ella se abre un camino de profundización del amor de los esposos en todo lo que tiene de humano incluida la corporeidad, un tema que podemos comprender en profunda continuidad con las *catequesis sobre el amor humano* de San Juan Pablo II a las que hace abundante referencia el papa Francisco¹⁸.

Hemos de tomar en serio esta enseñanza porque ofrece un lenguaje nuevo que habla al corazón, porque responde a una necesidad sentida por tantos de conocimiento y sabiduría sobre los afectos en los que se sienten tantos problemas a los que no se sabe responder. La Iglesia tiene una enseñanza grande en esta dimensión desde una profunda sabiduría humana, que ha de guiar cualquier proceso educativo, y que en el plano pastoral se centra en lo que corresponde a la vocación al amor. Esta es la enseñanza que se desprende de este bloque de la exhortación que afronta con decisión la realidad de los afectos en la vida familiar.

La base teológica de tal exposición se apoya también en la doctrina tomista de la caridad que expone con exactitud para descubrir el modo como se realiza dentro del amor conyugal, para que se pueda denominar con exactitud “caridad conyugal”. Así dice: “Es una «unión afectiva», espiritual y oblativa, pero que recoge en sí la ternura de la amistad y la pasión erótica, aunque es capaz de subsistir aun cuando los sentimientos y la pasión se debiliten”¹⁹. El don del amor de Dios, la caridad que es una amistad²⁰, se pone como fuente de la unión de los esposos con Dios. Con ella se revela esa “pastoral del vínculo” que nace de la importancia decisiva de un amor que relaciona las personas de modo estable y las libera de un individualismo incapaz de construir ese sistema relacional que necesita toda persona²¹. La concepción de vínculo que propone el papa Francisco está ligada a la gracia que mueve a los esposos y los hace crecer en su vida común en un camino de

¹⁸ Es una fuente constante de inspiración para la Iglesia también en la actualidad. Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

¹⁹ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 120. La cita es de: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2.

²⁰ Así se dice en: FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 120, con referencia a: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 1.

²¹ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 211.

verdadera santidad, para nada lo reduce a un concepto abstracto separado de la vida. La insistencia en el mismo introduce una forma de comprensión del amor alejada de cualquier individualismo que no sabe reconocer el papel de la relación entre las personas. Por ello, actúa a modo de antídoto contra un romanticismo invasivo que debilita a los esposos en la intención de construir una familia estable donde se viva en plenitud el amor de Dios a pesar de las propias limitaciones. Precisamente, la invocación que hace la exhortación sobre la misericordia es para mostrar su diferencia radical con las deformaciones románticas que la amenazan y que son las que impiden de hecho una fidelidad a la auténtica alianza matrimonial. El misterio del amor que contiene la misericordia divina, y que se expresa en la capacidad de perdonar, es una medicina magnífica contra el error afectivo romántico extendido en forma de epidemia. Estas son sus palabras: “No es una propuesta romántica o una respuesta débil ante el amor de Dios, que siempre quiere promover a las personas, ya que «la misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia»”²².

El reflejo de la importancia que se da a los afectos se desarrolla luego en el modo como se expresa la necesidad de una formación sexual para la preparación al matrimonio de los jóvenes. De nuevo vemos aquí la energía del mensaje del papa Francisco pues titula toda esta parte (nn. 280-286) “Sí a la formación sexual”. Recuerda mucho a los “noes” que aparecieron en *Evangelii gaudium* en donde se hacía un elenco de prioridades pastorales que terminaban formulándose de forma positiva²³. Es cierto que aquí se recoge una larga tradición de llamadas urgentes a la misma y que tuvo su máximo exponente en un documento de la Congregación para la Educación Católica muy clarificador²⁴. Pero sigue siendo una carencia pastoral clamorosa que es urgente remediar. Las preguntas que nos dirige el Pontífice, destacan muy bien estos límites: “Pero ¿quién habla hoy de estas cosas? ¿Quién es capaz de tomarse en serio a los jóvenes? ¿Quién les ayuda a prepararse en serio

²² FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 310; la cita es de: ID., Bula *Misericordiae vultus*, n. 10.

²³ Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, nn. 52-109.

²⁴ Cfr. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*. (1-XI-1983).

para un amor grande y generoso? Se toma demasiado a la ligera la educación sexual”²⁵.

El enfoque que se ofrece es genérico, pero incisivo, en orden a descubrir que es una realidad irrenunciable en la pastoral de la Iglesia. Además, presenta orientaciones para que se pueda llevar a cabo. Se ha hablado muy poco de estas indicaciones a pesar del peso que tienen dentro de la exhortación. Sería muy bueno que esta visión educativa calara de verdad en el modo de afrontar las cuestiones de la familia y que se pueda llevar a la práctica de forma sistemática en los tiempos decisivos para la identidad sexual como son la niñez, la preadolescencia y la juventud. Existen programas suficientemente desarrollados y comprobados para dar un seguimiento y una ayuda inestimables a los jóvenes.

Las indicaciones y la argumentación que encontramos en la exhortación representa una clara toma de distancia respecto del modo común de considerar el amor y la sexualidad en nuestra cultura. Se hace de un modo suave, pero firme y enérgico, no podemos llamarnos a engaño. Es natural que los que acceden a la enseñanza del papa Francisco mediatizados por las informaciones de la prensa no les llegue esta reflexión, por eso mismo, se hace más urgente el poderla comunicar por todos los medios a nuestra disposición. La posición que toma el Pontífice es una llamada clara a una pastoral evangelizadora donde la misión de enseñar a amar es el punto fuerte que potencie todo lo demás. Es el modo de llevar a cabo una pastoral *preventiva* antes que terapéutica. Hemos de encontrar, en primer lugar, caminos para evitar los fracasos que causan un dolor tan grande en muchas personas. No se trata de una mera indicación secundaria, sino que obedece a una convicción sólida del Pontífice: “Hoy, más importante que una pastoral de los fracasos es el esfuerzo pastoral para consolidar los matrimonios y así prevenir las rupturas”²⁶. A pesar de todo lo que han dicho los medios, y el interés de muchos por destacar sobre todo los casos irregulares el papa Francisco considera prioritaria la tarea de fortalecer los vínculos de las personas para que vivan santamente su matrimonio. No es una afirmación de pasada entre otras

²⁵ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 284.

²⁶ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 307.

que pudieran desmentirlas, pues no duda en calificarla como “la tarea pastoral más importante”²⁷. En el fondo, esta primacía así asentada no es sino el correlato de la posición de privilegio que ha de tener el amor verdadero en toda la acción de la Iglesia²⁸. Esto pide, como es lógico, una reflexión pastoral de grandes dimensiones para comprender qué significa en el plano de la formación de las personas, en la forma de coordinar las acciones para que respondan de verdad a una lógica amorosa y dentro de una comunión eclesial fuerte²⁹.

5. ACOMPAÑAR, DISCERNIR E INTEGRAR

La novedad que más ha llegado al ámbito público, como es obvio, está en el capítulo octavo, porque es en él en donde se centra el debate por el que algunos pretenden encontrar allí un cambio radical respecto de la doctrina eclesial. Pero aquello que en verdad es nuevo proviene de un ámbito distinto y tiene un sentido cuidadosamente pastoral, se trata de la tríada que aparece en el título de este capítulo: “acompañar, discernir e integrar”³⁰. Los tres son términos usados con frecuencia en los ámbitos pastorales. Lo que realmente llama la atención aquí es que se destacan por sí mismas y en su conjunto como las luces principales de una acción eclesial. Es la unión de las tres la que configura esta novedad pastoral de grandes dimensiones, ya que pide una visión global que responda a sus exigencias internas. Está claro que tienen un nuevo sentido en su conjunto y ofrecen un significado propio en

²⁷ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 246: “sin duda, nuestra tarea pastoral más importante con respecto a las familias, es fortalecer el amor y ayudar a sanar las heridas, de manera que podamos prevenir el avance de este drama de nuestra época”.

²⁸ Recordamos que: BENEDICTO XVI, C.Enc. *Caritas in veritate*, n. 2: “La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia”.

²⁹ Cfr. R. ACOSTA PESO, *La luz que guía la vida. La vocación al amor, hilo conductor de la pastoral familiar*, Edice, Madrid 2007.

³⁰ El libro en el que exponemos más por extenso esta explicación es: J. GRANADOS –S. KAMPOWSKI –J. J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Acompañar, discernir, integrar. Vademecum para una nueva pastoral familiar*, Monte Carmelo, Burgos 2016. Como es natural, sigo los argumentos que tratamos en este volumen.

cuanto tiene que ver con la acción pastoral en la Iglesia. Tienen el valor de una afirmación y presentan una manera nueva de afrontar las distintas situaciones.

La tríada se encuentra a modo de pórtico del capítulo octavo que se centra, según la terminología de la exhortación, en la pastoral de las *situaciones irregulares*. En verdad, no se puede separar de la sección anterior del capítulo sexto que califica como realidades difíciles (nn. 231-258) entre las que desataca las que llama, retomando la expresión del Sínodo de 2015, “situaciones complejas” (nn. 247-252)³¹.

El acompañamiento³² es el primero de los términos propuestos, por sí mismo está cargado de un valor personal y teológico grandes. Aunque se menciona constantemente no siempre se tiene en cuenta en todo su valor. Se inserta dentro del *seguimiento de Cristo* porque es este el que le da su sentido de origen en la llamada del Señor y marca su fin en la santidad que nos comunica. En el campo de la familia una pastoral de acompañamiento es la mayor afirmación de su condición de *sujeto de pastoral*³³. Nunca podemos imaginarnos eso desde la sola perspectiva de unas actividades programadas, porque la vida de las familias es mucho más variada que la estrechez de nuestros planes. En primer lugar, todavía solemos pensar nuestras actividades dentro de unos parámetros individualistas: tratar a la persona separada de las relaciones que la sostienen. Tantas veces se dan consejos sobre problemas familiares oyendo una sola de las partes y sin tener en cuenta el conjunto de la vida familiar como un todo. Es normal tratar a las familias incluso con objetivos separados de lo que es el desarrollo de la vida familiar

La primera exigencia de un verdadero acompañamiento es la incorporación del factor *tiempo* dentro de la pastoral, no podemos programar los pasos

³¹ La referencia es: *Relatio Synodi* 2105. He tratado de esta terminología en: J. J. PÉREZ-SOBA, “Saber acompañar con pasos de salvación: cómo afrontar las «situaciones complejas»”, en “Quale via dopo il Sinodo ordinario della famiglia”, en *Anthropotes* 31/2 (2015) 409-437.

³² Cfr. G. GRANDIS, “Accompagnare”, en P. GENTILI –T. E. G. CINCOLINI (a cura di), *Luci di speranza pero al familia ferita. Persone separate e divorziati risposati nella comunità cristiana*, Cantagalli, Siena 2012, 233-236.

³³ Cfr. FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 200: “Los Padres sinodales insistieron en que las familias cristianas, por la gracia del sacramento nupcial, son los principales sujetos de la pastoral familiar”.

de un modo fijo, que no tenga en cuenta la espera necesaria para la maduración de las personas que no siempre es predecible. Es el único modo de que la persona y la familia tengan una primacía en este orden según el propio desarrollo de la vida. Recordemos los pasos que marcan esta evolución: “Este itinerario, ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre expresa el conjunto de las relaciones humanas básicas que establecen esos vínculos personales —no sólo de naturaleza— que enmarcan las acciones de los hombres”³⁴. Se trata de un camino marcado por el modo como el amor se revela al hombre y este lo hace suyo. Se comprende muy bien la exigencia interior de no hacer este itinerario aislado, sino con otras personas, lo que es el fundamento antropológico de todo acompañamiento.

La familia es de modo natural el lugar donde se realiza este acompañamiento pues Dios no ha querido que nazcamos solos sino dentro de la comunión familiar que acoge la vida y la educa en todas sus dimensiones. La educación a la fe y al amor dentro de la familia es el primer acompañamiento que recibimos y que sella toda nuestra vida posterior.

Para llegar a una auténtica pastoral del acompañamiento, es necesario también un margen de tiempo más o menos largo. Es una tarea de toda la Iglesia que requiere una preparación anterior de personas capaces de acompañar a otras. El pFrancisco es bien consciente de ello y ya nos dijo al comienzo de su pontificado: “La Iglesia tendrá que iniciar a sus hermanos —sacerdotes, religiosos y laicos— en este «arte del acompañamiento», para que todos aprendan siempre a quitarse las sandalias ante la tierra sagrada del otro (cfr. Ex 3,5). Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana”³⁵. Esta nueva llamada pastoral tiene necesidad de cursos de formación adecuados a la realidad del acompañamiento. No basta la buena voluntad, ni la espontaneidad de una disposición favorable, cuanto una madurez cristiana y afectiva capaz de guiar a otras personas en el camino de la vocación al amor.

³⁴ L. MELINA –J. NORIEGA –J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 165.

³⁵ FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 169.

Discernir, en cambio, se ha empleado mucho en el ámbito de la moral y tiene que ver con lo que es la verdad práctica que buscar realizar la acción excelente. En cuanto tal es una tarea de la prudencia, por lo que hay que evitar una concepción “carismática” del discernimiento como si fuera una especie de “voz divina” que en forma de inspiración determinara el bien a realizar en un momento. En la exhortación se habla de “discernir el cuerpo” (nn. 185-186) que da un criterio a la vez cristológico y sacramental que supera cualquier tipo de interpretación espiritualista del discernimiento³⁶. Hemos de estar atentos a lo que es un influjo gnóstico que busca una verdad del espíritu ajena a la corporeidad humana y que impide reconocer el sentido salvador de los sacramentos, esto es, la lógica interna del matrimonio como un sacramento de la nueva alianza³⁷. Desde el punto de vista moral, siempre estos espiritualismos han estado llenos de pecados sexuales que se intentaban justificar.

El discernimiento primero, dentro de la lógica interna que hemos presentado, ha de ser el de la verdad del vínculo. Ya San Ignacio dejó claro en sus reglas de discernimiento que hay muchas cosas que no se pueden discernir, empezando porque nunca se ha de discernir si se puede pecar, porque no cabe allí discernimiento alguno³⁸. Tampoco se ha de volver a discernir la elección que se ha hecho ante Dios como es el caso del matrimonio, que una vez constituido no cabe discernir si se rompe³⁹.

Además, la Iglesia nunca ha buscado discernir el estado de gracia que escapa a su juicio “de internis neque ecclesia”, sino de las situaciones objetivas

³⁶ Cfr. J. GRANADOS, “Sacramentalità, corpo e relazione”, en “Il linguaggio sacramentale e il cammino della famiglia”, en *Anthropotes* 31/1 (2015) 59-83.

³⁷ Cfr. J. GRANADOS, “«El Espíritu sopla donde quiere», es decir, en la carne. Consecuencias para la pastoral familiar”, en “Quale conversione pastorale? Il nuovo inizio sacramentale”, en *Anthropotes* 30/2 (2014) 517-530.

³⁸ Cfr. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 170: “es necesario que todas las cosas de las cuales queremos hacer elección sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica”.

³⁹ Cfr. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, n. 171: “hay cosas que caen debajo de elección inmutable, así como son sacerdocio, matrimonio, etc.”; por lo que: *ibidem*, n. 172: “en la elección inmutable, que ya una vez se ha hecho elección, no hay más que elegir”.

respecto del estado de vida, en lo que corresponden al valor sacramental de las situaciones de vida⁴⁰.

En todo caso, son las *razones de actuar* aquellas que constituyen los criterios fundamentales de discernimiento. Un juicio sin razones tiende inevitablemente a la arbitrariedad y está ya de por sí amenazado gravemente de injusticia. En este sentido, no se puede sino afirmar que en *Amoris laetitia* no se recoge ninguna de las razones aducidas en los debates anteriores por las que poder dar la comunión a los divorciados que se encuentran en una nueva unión.

En definitiva, las reglas de discernimiento no son sino una ayuda a la *prudencia* que guía al agente a la especificación de la acción excelente posible. Por lo que hay que olvidar cualquier confusión del hecho de discernir con la búsqueda de excepciones a las normas morales, sobre todo en lo que concierne a la ley natural como es el caso del matrimonio, o de “dar permiso” a obrar contra la ley como si fuese únicamente una cuestión de suavizar leyes demasiado duras. Algunos han confundido esto con la misericordia, cuando el impulso propio de la misma conduce a volver a la Alianza que Dios ha establecido para siempre, lo cual tiene una traducción muy clara en el tema del matrimonio, por: “el verdadero sentido de la misericordia, la cual implica el restablecimiento de la Alianza”⁴¹.

Por último, la *integración* que es la que actúa como fin de todo el proceso. Se ha de entender desde la realidad de la *comunión eclesial* que es diferente de una lógica de una asociación. La incorporación a la Iglesia se debe a la asunción de un don divino con un carácter sacramental por lo que no obedece a la sociología de integración-exclusión. La aceptación a los sacramentos está vinculada al reconocimiento de una acción de Dios, no solo a la aceptación de la persona. Por eso, encontramos en esta integración la unión de dos principios que no son contradictorios. La primera integración eclesial se funda en el hecho de ser bautizado y la siguiente consiste en la creciente vinculación a la Iglesia en un camino de conversión. No se sigue, pues, la

⁴⁰ Como indica el PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Declaración sobre la admisibilidad a la sagrada comunión de los divorciados que se han vuelto a casar*, (24-VI-2000), n. 2 citado en la nota 345 de *Amoris laetitia*.

⁴¹ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 64, e una cita de: *Relatio 2015*, n. 41.

lógica de la sola aceptación por parte de una comunidad, sino que cuenta siempre con la dinámica conversiva propia de la gracia que nace del bautismo y tiende de modo natural a la eucaristía.

Este criterio prima sin duda sobre cualquier otro. Esto no deja de pedir una buena disposición por parte de los fieles a acoger y acompañar a las personas, aunque se encuentren en situaciones irregulares. En verdad hay que reconocer que en general esta disposición existe en la actualidad, nuestras comunidades suelen ser abiertas y receptivas de las personas en su situación. La dificultad estriba más bien en cómo hacer con ellas un camino verdadero de conversión.

Esta primera aproximación se hace patente la necesidad de ver la unidad de los tres y siempre en referencia a la vida eclesial en diversas facetas. Precisamente la relación entre ellas se encuentra en la acción pastoral de la Iglesia en cuanto se dirige de modo concreto a las personas en un camino de auténtica conversión y siempre tiene como finalidad la eucaristía que es: “fuente y cima de toda la evangelización”⁴².

6. CONCLUSIÓN, UNA CONVERSIÓN PASTORAL

Una vez repasado brevemente los puntos fundamentales de la exhortación podemos comprobar una vez más que la realidad pastoral que plantea es muy diversa de lo que presentan los medios de comunicación. El sujeto real al que se dirige es la Iglesia y las familias cristianas a las que ofrece un panorama grande de renovación. No se puede reducir ésta a unos puntos concretos para resolver unos problemas determinados, sino que pide una transformación grande de nuestras acciones pastorales. Por el contrario, se trata, en definitiva, de una profunda *conversión pastoral* en la línea de lo que ya se anunciaba en la *Evangelii gaudium*: “Espero que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están”⁴³.

⁴² CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

⁴³ FRANCISCO, Ex.Ap. *Evangelii gaudium*, n. 25.

Por sus dimensiones y el cambio de mentalidad que requiere no puede hacerse de un momento para otro. Es más, pide una reflexión serena y en la comunión de la Iglesia para poder poner en relieve todas las consecuencias que se desprenden de esta llamada a la pastoral familiar. Espero de verdad que esta breve introducción haya servido como una aportación en esta tarea, siempre con el convencimiento de la belleza de la vida familiar como un auténtico evangelio, tal como lo propone el papa Francisco: “Con el testimonio, y también con la palabra, las familias hablan de Jesús a los demás, transmiten la fe, despiertan el deseo de Dios, y muestran la belleza del Evangelio y del estilo de vida que nos propone”⁴⁴.

⁴⁴ FRANCISCO, Ex.Ap. *Amoris laetitia*, n. 184.

El camino de la familia a la luz del amor misericordioso

JUAN DE DIOS LARRÚ

Universidad eclesíastica "San Dámaso" de Madrid

RESUMEN: A luz de *Amoris laetitia*, la familia sigue siendo el camino de la Iglesia, especialmente ante los desafíos contemporáneos. La exhortación se acerca a las familias para fortalecer su vocación al amor, invitándolas a ser testigos y apóstoles del amor de Cristo; desea despertar lo que denomina creatividad misionera (AL 57), capaz de abrir nuevos caminos, con realismo y confianza. La clave de lectura del documento viene indicada de modo explícito en el título escogido: *Sobre el amor en la familia*. Desde la óptica de la exhortación, únicamente a la luz del verdadero y genuino amor (AL 67), es posible aprender a amar (AL 208) y construir una verdadera morada al deseo humano.

PALABRAS CLAVE: familia, camino, amor misericordioso, morada

ABSTRACT: In the light of *Amoris laetitia*, the family continues to be the path of the Church, especially in the face of contemporary challenges. The exhortation draws close to families to strengthen their vocation to love, inviting them to be witnesses and apostles of the love of Christ. It wants to awaken what it calls missionary creativity (AL 57), which is capable of realistically and trustfully opening new paths. The key to reading the document is found explicitly in its subtitle: on love in the family. From the point of view of this exhortation, we can only learn to love in the

light of a true and genuine love (AL 67, 208) and from here to construct a true home for human desire.

KEYWORDS: family, path, merciful love, home

1. INTRODUCCIÓN: LA VÍA DE LA FAMILIA

“Caminemos familias, sigamos caminando. Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos de nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido” (AL 325). Con estas afirmaciones conclusivas, la exhortación apostólica *Amoris laetitia* nos transmite una visión dinámica de la vida familiar, y sitúa el horizonte de su peregrinación en la promesa de amor y comunión que proviene de Dios. En estas expresiones se percibe también la tensión, la lucha entre los límites que se experimentan y la plenitud a la que se aspira. El texto no oculta el drama de las familias de nuestro tiempo, situado entre la desesperanza y el deseo de una promesa cumplida. Por este motivo, la esperanza, la promesa y la misericordia son términos fundamentales para comprender el camino y la vocación de la familia.

Un sínodo es etimológicamente un camino común. A la luz de lo anterior, podemos decir que los dos sínodos dedicados a la familia han desembocado en otro camino: la familia misma, que sigue siendo el camino de la Iglesia, especialmente ante los desafíos contemporáneos. El camino sinodal ha profundizado en la familia como vía privilegiada de la Iglesia. Y la razón de ello es que la familia es la vía del hombre en su vocación al amor. De este modo, a través del camino sinodal, la Iglesia ha cobrado una conciencia aún más honda que entre los numerosos caminos por los que ella se acerca al hombre, el primero y el más importante es el camino de la familia¹. La familia es el camino de la Iglesia en la tensión entre lo que es y lo que está llamada a ser². Y es que en la cuestión del matrimonio y la familia están en juego nuestro presente y nuestro futuro de modo radical. Por esta razón, la esperanza de la

¹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 2. cf. XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (4-25 de Octubre de 2015), *Relatio Finalis*, n. 2, n. 44.

² JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 17.

familia no es una esperanza entre otras, sino la esperanza fundada, pues es capaz de unir el origen y el destino de cada persona, el hilo conductor de su existencia temporal³.

Si es cierto que se da un amplio consenso en el hecho de que la familia constituye el camino de la Iglesia, no es sin embargo unánime la respuesta sobre el modo de orientarse en él, y sobre los pasos y lugares por los cuales nos conduce la vía de la familia. Conviene caer en la cuenta que en todo camino humano es necesario atender a dos dimensiones fundamentales: por una parte, es preciso aprender a mirar y poner los ojos en el horizonte; se trata de percibir el fin de una plenitud de vida que procede del designio de Dios y que no cesa de atraernos. Por otro lado, le conviene al caminante ir dando firmeza a los pasos que va dando y que tienen que ver con la forma como la verdad del amor se concreta en lo cotidiano de la vida de la familia, como respuesta en cada momento a la vocación que proviene de Dios. Horizonte y paso cotidiano no se pueden disociar para que la peregrinación de la familia sea verdaderamente humana, y se vaya entretejiendo en el espacio y el tiempo con auténtica sabiduría.

Las coordenadas fundamentales de la vida humana son el espacio y el tiempo⁴. El mundo moderno ha transformado profundamente la relación espacio-temporal. Como producto de complejas transformaciones, el hombre contemporáneo se encuentra indeciblemente solitario en un mundo planificado. A nivel sociológico, asistimos al fenómeno de la desocialización, caracterizado por la creciente pérdida de vínculos⁵, que genera una sociedad fragmentada, líquida. La soledad y orfandad del hombre de nues-

³ G.L. MÜLLER, *Informe sobre la esperanza*, BAC, Madrid 2016.

⁴ La exhortación (*AL* 261) repite uno de los aforismos preferidos del Papa, que el tiempo es superior al espacio (*AL* 3). Cf. *LF*, n. 57: “el tiempo es siempre superior al espacio El espacio cristaliza los procesos; el tiempo, en cambio, proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza”; A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, *La Civiltà Cattolica* III (2013) 449-477, 468: “Dios se manifiesta en una revelación histórica, en el tiempo. El tiempo inicia los procesos, el espacio los cristaliza. Dios se encuentra en el tiempo, en los procesos en curso. No hay que privilegiar los espacios de poder respecto a los tiempos, también largos, de los procesos. Nosotros debemos empezar los procesos, más que ocupar espacios”; *EG* 223: “Dar prioridad al tiempo significa ocuparse de iniciar procesos más que de poseer espacios”.

⁵ M. FORDE, *Desocialización. La crisis de la postmodernidad*, Encuentro, Madrid 2013.

tros días es fruto, entre otras causas, de la ausencia o evaporación del padre, y del eclipse de Dios. No resulta extraño en tal situación la siguiente paradoja: si por un lado se constata un sincero deseo de la familia, hasta el punto que es la institución que más valoran nuestros contemporáneos a nivel sociológico, por otro lado crezca la incapacidad de formar una familia y de considerar que el mutuo don de sí de los cónyuges genere el bien común de la entera sociedad. Si la familia es la raíz de la sociedad, al mismo tiempo los hombres no pueden vivir la familia si no les sostiene una red de relaciones que sean familiares.

2. LA CLAVE DEL AMOR MISERICORDIOSO COMO CRITERIO HERMENÉUTICO FUNDAMENTAL

Las dos relaciones finales de ambas asambleas, denominadas respectivamente *Relatio synodi* y *Relatio finalis*, son los dos documentos de base para elaborar la exhortación papal. El camino sinodal sobre la familia ha tenido un marcado acento pastoral, con un tono positivo, abierto, realista y concreto, hablando el lenguaje de la experiencia. El título escogido, por un lado conecta con la exhortación apostólica precedente *Evangelii gaudium*, y por otro lado pone de relieve la centralidad del amor.

En el documento podemos distinguir tres niveles de redacción. Uno está compuesto por las numerosas citas a los documentos finales de ambos sínodos ya citados; un segundo nivel son las glosas tanto de las catequesis de san Juan Pablo II sobre el amor humano y la Teología del cuerpo, cuanto de las propias catequesis sobre la familia ofrecidas entre el primer y el segundo sínodo. Por último, un tercer nivel son los pasajes sin nota alguna, que podemos considerar como los más originales del Papa.

En el conjunto del documento se percibe su acento marcadamente pastoral, con un tono positivo, abierto, realista, procurando hablar el lenguaje concreto de la experiencia⁶. La clave de lectura del documento viene indicada de modo explícito en el título escogido: *Sobre el amor en la familia*.

⁶ Cf. A. SPADARO, “«Amoris laetitia». Struttura e significato dell’Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco”, *La Civiltà Cattolica* 3980 (2016) 105-128.

La exhortación invita a penetrar en el misterio de la familia a través de la vía de la caridad. Ya Benedicto XVI en *Deus caritas est* quiso poner de relieve que el encuentro con el acontecimiento singular de la persona de Cristo es capaz de ofrecer un nuevo horizonte a la vida, una orientación decisiva. Puesto que Dios nos ha amado primero, el amor ya no es solo un mandamiento, sino la respuesta al don del amor con el cual Dios viene a nuestro encuentro⁷. Por su parte, el Papa Francisco afirma en *Lumen fidei* que “amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca”⁸.

Desde la lógica del amor que tiene razón de primer don, el matrimonio y la familia aparecen como verdaderos sujetos de la pastoral⁹, afirmando la capacidad de la gracia de generar vínculos y relaciones que unen a las personas, y les concede vivir un amor para siempre. La lógica del amor es simultáneamente unitiva, comunicativa y conversiva¹⁰. Esta última dimensión está relacionada de un modo singular a la misericordia divina, por lo que es conveniente profundizar en ella, pues la vinculación entre amor y conversión es indicador de la novedad que el cristianismo porta consigo¹¹.

3. EL CONTENIDO DE LA EXHORTACIÓN A LA LUZ DE LA VERDAD DEL AMOR

El documento se compone de nueve capítulos. Siguiendo la indicación de que el hilo conductor es la luz del amor, podemos estructurar el texto en tres partes: en primer lugar, un tríptico de ingreso que proyecta como tres focos

⁷ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

⁸ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 27.

⁹ J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, BAC. Madrid 2014.

¹⁰ J. LARRÚ, “La dinámica conversiva de la acción en Santo Tomás de Aquino”, en J.J. PÉREZ-SOBA-E. STEFANYAN, *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Cantagalli, Siena 2010, 327-337.

¹¹ Para la novedad de la conversión cristiana: Cf. J. ALONSO, “Conversión filosófica y conversión cristiana”, *Scripta Theologica* 41 (2009) 687-710.

de luz: la Palabra de Dios, la realidad actual y sus desafíos, y el Magisterio de la Iglesia reciente sobre el tema de la exhortación; en segundo lugar, el núcleo formado por los capítulos cuarto y quinto donde se aborda la cuestión del amor y su fecundidad en el matrimonio; finalmente, los cuatro últimos capítulos que tratan diferentes aspectos y desafíos para el futuro: la pastoral familiar, la educación de los hijos, las llamadas situaciones irregulares y la espiritualidad conyugal y familiar. Veamos más detalladamente el contenido de cada uno de ellos.

3.1. Tríptico introductorio

El capítulo primero, titulado “A la luz de la palabra” (nn. 8-30), toma como punto de partida la perspectiva de la Revelación divina. Así lo afirma explícitamente el Papa: “Comenzaré con una apertura inspirada en las Sagradas Escrituras, que otorgue un tono adecuado” (AL 6). Este punto de partida es importante, pues la Iglesia reflexiona sobre el matrimonio y la familia partiendo del designio de Dios sobre ellas. A través de una meditación del salmo 128, un canto que traza una semblanza de la vida de la familia, se adopta un acento marcadamente sapiencial. Si la Biblia está poblada de familias, de generaciones, de historias de amor y de crisis familiares (AL 8), la Palabra de Dios es entonces una buena compañera de viaje para las familias de todos los tiempos (AL 22). La contemplación de la historia de la salvación como narrativa familiar tiene su centro en la familia de Nazaret que se presenta ante cada familia como un icono (AL 30).

La sabiduría familiar cristiana encuentra en las dos casas que Jesús describe en el sermón del Monte, una construida sobre roca, otra sobre arena (Mt 7,24-27) una particular expresión simbólica. San Lucas (Lc 6,48), a diferencia de Mateo, establecerá como criterio de solidez no tanto el material (roca-arena), cuanto la profundidad del cimiento. Benedicto XVI, en su viaje a Polonia el año 2006, dirigiéndose a los jóvenes afirmó: “En el corazón de cada hombre existe el deseo de una casa. En un corazón joven existe con mayor razón el gran anhelo de una casa propia, que sea sólida, a la que no sólo se pueda volver con alegría, sino también en la que se pueda acoger con alegría a todo huésped que llegue. Es la nostalgia de una casa en la que el

pan de cada día sea el amor, el perdón, la necesidad de comprensión, en la que la verdad sea la fuente de la que brota la paz del corazón”¹². A continuación les dirigió estas dos preguntas: ¿Cómo construir esta casa? ¿Qué quiere decir construir la casa sobre roca? La respuesta que el Papa emérito les ofreció se puede resumir de este modo: construir la casa sobre roca es construirla sobre Cristo y con Cristo. Y construir la casa sobre Cristo y con Cristo significa construir sobre un fundamento que se llama amor crucificado.

La exhortación recuerda que es significativo que en el Antiguo Testamento la palabra que aparece más veces después de la divina “Yahvéh” es “hijo” (*ben*), un vocablo que remite al verbo hebreo que significa “construir” (*banah*). La semejanza etimológica entre el sustantivo y el verbo nos iluminan la vocación de la familia. A través del don de los hijos, la familia construye y edifica la casa y la ciudad (*AL* 14). *Lumen fidei* n. 50 afirmaba que: “la fe no sólo se presenta como un camino, sino también como una edificación, como la preparación de un lugar en el que el hombre pueda convivir con los demás. El primer constructor es Noé que, en el Arca, logra salvar la familia (*Hb* 11,7)”.

El segundo capítulo (nn. 31-57), titulado “Realidad y desafíos de la familia”, describe lúcidamente la situación actual de las familias señalando algunos de los desafíos que se le presentan. Entre ellos se señalan principalmente seis: el individualismo exasperado, el emotivismo, en algunos cristianos un acento casi exclusivo en el deber de procrear, la incapacidad de acompañar a los matrimonios jóvenes, y la incapacidad de despertar la confianza en la gracia (*AL* 33-36).

En este capítulo se evidencia que si el bien de la familia es decisivo para el futuro del mundo y de la Iglesia (*AL* 31), nos encontramos en una profunda crisis cultural, marcada por un exasperado individualismo (*AL* 33), que es valorado con los fenómenos ambiguos que conlleva: la personalización, la libertad para elegir, el sentido de justicia.

Como consecuencia de ello, la familia se puede convertir en un lugar de paso, al que uno acude cuando le parece conveniente para sí mismo, o donde uno va a reclamar derechos, mientras los vínculos sufren la precariedad voluble de los deseos y las circunstancias (*AL* 34).

¹² BENEDICTO XVI, *Encuentro con los jóvenes en Cracovia-Blonia*, (27.05.2006).

Junto a este rasgo, nuestra cultura vive una fuerte crisis de la temporalidad. La lógica del presentismo absoluto se enraiza en el nihilismo. La exhortación la denomina “cultura de lo provisorio”. El tiempo se vive atomizado y fragmentado, y ello provoca que la provisionalidad se convierta en el criterio de cualquier relación entre personas (AL 39 y 124). Se dibuja, de este modo, un proceso de decadencia cultural. La interpretación emotiva del amor dificulta o imposibilita la entrega y el don de sí de las personas, y conduce a una afectividad narcisista, inestable y cambiante (AL 41) que no favorece la madurez personal. Como consecuencia de ello, en las sociedades europeas se verifica un descenso demográfico alarmante, junto a un debilitamiento de la fe y de la práctica religiosa. El fruto de la ausencia de Dios en la sociedad es una gran soledad de las personas, los matrimonios y las familias, que es indudablemente una de las mayores pobreza de nuestra cultura (AL 43).

Otro desafío derivado de la debilidad de nuestra cultura es el auge de diversas formas de ideología. La exhortación menciona particularmente la denominada ideología de género (*gender*), que niega la diferencia y la reciprocidad natural entre el hombre y la mujer. La identidad de género viene descrita como la vivencia interna e individual del género tal como la persona la siente. Esta circunstancia personal puede corresponder o no con el sexo asignado en el nacimiento. Desde un relativismo cultural, la identidad humana viene determinada por una opción individualista, que también cambia, o puede cambiar, con el tiempo. De este modo, se vacía el fundamento antropológico de la familia (AL 56). Frente a esta “colonización ideológica”, la bondad originaria de la diferencia sexual inscrita en el cuerpo es para el cristianismo el primer ámbito en el que se forja la relación con el otro.

Al señalar luces y sombras de la situación actual de la familia, lejos de caer en lamentos autodefensivos, la exhortación desea despertar lo que denomina creatividad misionera (AL 57), capaz de abrir nuevos caminos, con realismo y confianza.

El tercer capítulo (nn. 58-88), titulado “La mirada puesta en Jesús: vocación de la familia”, ofrece una síntesis de la doctrina católica sobre el matrimonio y la familia siguiendo el Magisterio reciente de la Iglesia: el Concilio Vaticano II, particularmente la constitución pastoral *Gaudium et spes* (nn. 47-52), la encíclica *Humanae vitae* y la exhortación *Evangelii nuntiandi* del

beato Pablo VI, la carta *Gratisimam sane* y sobre todo la exhortación apostólica *Familiaris consortio* y las catequesis sobre el amor humano de san Juan Pablo II, y las encíclicas *Deus caritas est* y *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (AL 70). Con todo ello se pone de manifiesto el imponente empeño del reciente Magisterio de la Iglesia sobre el tema de la familia.

En este capítulo destaca la importancia que el Papa otorga al *kerygma*, al primer anuncio del Evangelio, que es hoy tan necesario proponer de nuevo (AL 58). El sacramento del matrimonio no es una convención social, un rito externo, sino un don para la santificación y la salvación de los esposos, una vocación a vivir el amor conyugal como signo imperfecto del amor entre Cristo y la Iglesia (AL 72). Siguiendo de cerca el Magisterio de san Juan Pablo II, la familia es vista como reflejo de la Trinidad (AL nn. 11, 71).

3.2. *El misterio del amor en el corazón de la familia*

Tras los tres primeros capítulos que componen como un tríptico de entrada, nos adentramos en el núcleo del documento que lo constituyen los capítulos cuarto y quinto. En el capítulo cuarto (nn. 89-164), a través de la detallada meditación del himno de la caridad de *1 Cor* 13,4-7, el Papa muestra que la vía de la caridad es el sendero privilegiado a recorrer para penetrar en el misterio del matrimonio y la familia según el designio de Dios. La lógica del amor nunca puede quedar reducida a la sola aplicación de normas, y jamás pierde de vista lo concreto de la persona a la que ama. Notemos que este himno nos habla de la caridad, del *agápe* divino, al que algunos han llamado “el Cantar de los Cantares” de la Nueva Alianza. Ya Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*, afirmó que este himno resumía todo lo que había querido exponer sobre el amor en la carta¹³. Desde la óptica de la exhortación, únicamente a la luz del verdadero y genuino amor (AL 67), es posible aprender a amar (AL 208) y construir una verdadera morada al deseo humano.

El capítulo se puede interpretar como una invitación a profundizar en una antropología fundada sobre la verdad del amor, revelado plenamente en Jesucristo. La fuente principal de inspiración es claramente la constitución

¹³ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n. 34.

Gaudium et spes nn.48-50¹⁴, donde se apuesta por la vía del amor para penetrar en el misterio del matrimonio. Este primado del amor, ya intuido por Pío XI en *Casti connubii*¹⁵, va a encontrar en las catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano y la encíclica *Deus caritas est* un auténtico desarrollo del planteamiento conciliar.

Singular valor adquieren, en este sentido, los nn. 120-122 en los que se profundiza en la caridad conyugal como el corazón de la vida matrimonial. El amor de Dios va transformando progresivamente el amor humano conduciéndolo hacia la santidad conyugal. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, el amor conyugal es considerado como la máxima amistad¹⁶, pues la funda en las notas personales de la misma; es una unión que nace por el consentimiento libre de los esposos y contiene todas las características de la mejor amistad: la búsqueda del bien del otro, la reciprocidad, la intimidad, la ternura, la estabilidad, y la semejanza entre los amigos que se construye con la vida compartida (AL 123). La convivencia y la comunión conyugal adquieren, de este modo, un singular valor humano, dado que se trata de una amistad peculiar por su carácter totalizante, que abarca toda la vida, un amor exclusivo e indisoluble, fiel y abierto a la generación de la vida¹⁷.

La alegría del amor ha de ser cuidada en el matrimonio (AL 126). Se trata, siguiendo de nuevo a Santo Tomás, de una dilatación de la amplitud del corazón¹⁸. Es uno de los efectos del gozo. El Doctor común se funda en la semejanza latina entre *laetitia* y *latitia* (anchura) para comparar la alegría

¹⁴ Estos números GS 48-50 son citados con frecuencia en este capítulo: Cf. AL 125,126,134,142,154.

¹⁵ Cf. AL 120.

¹⁶ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles* III, 123; n. 2964: “intervirum autem et uxorem máxima amicitia esse videtur: adunatur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestiae quandam suarum societate facit, sed etiam ad totum domesticae conversationes consortium”.

¹⁷ PABLO VI, *Humanae vitae*, n. 9.

¹⁸ STO. TOMÁS DE AQUINO, I-II, q. 31, a. 3, ad 3: “..alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis: nam *laetitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia*”. En la respuesta, el Aquinate distingue entre la *laetitia*, la *exultatio* y la *iucunditas*.

con la dilatación del corazón¹⁹. La alegría del amor es la alegría que procede del Espíritu Santo. Benedicto XVI, haciendo balance de las jornadas mundiales de la juventud, decía: «La fiesta es parte integrante de la alegría. La fiesta se puede organizar, la alegría no. Solo puede ofrecerse como don; y, de hecho, se nos ha dado en abundancia: por eso nos sentimos agradecidos. Así como Pablo califica la alegría de fruto del Espíritu Santo, del mismo modo también Juan, en su Evangelio, ha unido íntimamente el Espíritu y la alegría. El Espíritu nos da la alegría. Y es la alegría»²⁰.

El capítulo quinto, en profunda continuidad con el anterior, aborda el tema de la fecundidad del amor. El verdadero amor siempre da vida (AL 165). La vida humana es un don precioso de Dios, Creador y Padre, que ha de ser acogida generosa y responsablemente.

En tal sentido se suceden algunas afirmaciones relevantes: las familias numerosas son una alegría para la Iglesia (AL 167); el embarazo es una época difícil, pero también es un tiempo maravilloso (AL 168). Todo niño tiene derecho a recibir el amor de una madre y de un padre, ambos necesarios para su maduración íntegra y armoniosa (AL 172). Si la madre ampara al niño con su ternura y compasión, el padre ayuda al niño a percibir los límites de la realidad y dilata su horizonte hacia el mundo (AL 175). De este modo la presencia clara y bien definida de ambas figuras, femenina y masculina, crea el ambiente más adecuado para la maduración del hijo.

La fecundidad se puede vivir de modos nuevos tanto por los esposos que no pueden tener hijos, sabiendo lo mucho que sufren por ello (AL 178), como por el generoso y magnánimo camino de la adopción por el que se regala una familia a quien no la tiene (AL 179). Junto a estas y otras formas de fecundidad, se encuentra también la fecundidad social de la familia. Los matrimonios cristianos están llamados a pintar el gris del espacio público llenándolo del color de la fraternidad, de la sensibilidad social, de la defensa de los frágiles, de la fe luminosa, de la esperanza activa (AL 184).

¹⁹ STO. TOMÁS DE AQUINO *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3: “Laetitia autem dicit effectum gaudii in dilatatione cordis; unde dicitur laetitia quasi latitia: exsultatio autem effectum ipsius in signis exterioribus; in quantum gaudium interius ad exteriora prorumpens, quodammodo exilit”.

²⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, (22.12.2008).

3.3. *El amor como hilo conductor de la pastoral familiar*

Como hemos indicado, los cuatro últimos capítulos del documento pueden leerse a la luz de los dos anteriores, como prolongación en diferentes ámbitos de la lógica central del amor.

El capítulo sexto, titulado “Algunas perspectivas pastorales” (nn. 199-258), recoge de manera general los nuevos caminos pastorales que se vislumbran. En primer lugar, es de destacar que la familia es reafirmada como sujeto de evangelización (AL 184.289) y, por tanto, principal sujeto de la pastoral familiar. Junto a ello se señala la parroquia como la que ha de ofrecer la principal contribución a la pastoral familiar, comprendida como una comunidad de fe viva, como familia de familias (AL 202). Para ello es necesario una formación más adecuada y profunda de los seminaristas y sacerdotes, así como de religiosos y laicos.

La exhortación señala la preparación próxima al matrimonio y el acompañamiento de los primeros años como dos objetivos prioritarios. Un famoso libro que narra la vida de las jóvenes americanas se titula *Unhooked*²¹, desenganchadas. Se trata de jóvenes resbaladizas, escurridizas, incapaces de vincularse a algo. Incluso la convivencia ha quedado superada: mejor encuentros ocasionales, que no generen tiempo nuevo. Por todo ello, la preparación al matrimonio ha de ser intensificada en todas sus etapas, remota, próxima e inmediata. Los primeros años de matrimonio son un periodo vital y delicado, que requiere un acompañamiento singular. El enfoque adecuado tanto de la preparación conyugal cuanto del entero trabajo con los matrimonios se indica certeramente con esta expresión: “La pastoral prematrimonial y la pastoral matrimonial deben ser ante todo una pastoral del vínculo, donde se aporten elementos que ayuden tanto a madurar el amor como a superar los momentos duros” (AL 211). A diferencia de una pastoral líquida o emotiva, que se contenta con consumir experiencias gratificantes, una pastoral del vínculo prepara al “sí para siempre”, hace madurar a las personas en el deseo y en la promesa, y hace construir la casa sobre roca, no sobre arena (Mt 7,23-24). Se indica también cómo la presencia de esposos con experiencia, y el

²¹ L. SESSIONS STEPP, *Unhooked: How Young Women Pursue Sex, Delay Love and Lose at Both*, Riverhead Books, New York 2008.

apoyo de asociaciones, movimientos eclesiales y nuevas comunidades es fundamental en esta tarea (AL 223).

El capítulo séptimo, titulado “Fortalecer la educación de los hijos” (nn. 259-290) muestra la centralidad del tema educativo en el horizonte de la vocación al amor. La pedagogía de la familia es la de aprender y enseñar a amar. Con frecuencia el documento usa los términos camino, historia, narración, crecimiento, maduración. Son vocablos que nos hablan de la importancia del drama de la libertad en el tiempo. Particular relieve cobra la insistencia de la necesidad de una educación de la sexualidad y la afectividad humanas. El analfabetismo afectivo que padece la cultura contemporánea provoca una enorme fragilidad frente a las elecciones irrevocables de la vida, frente a la promesa esponsal y el amor para siempre. La respuesta a este desafío ha de ser un renovado empeño formativo y educativo de la Iglesia en estos ámbitos, promoviendo iniciativas que favorezcan la verdadera maduración afectiva de las personas y una educación en virtudes, donde destaca la importancia de la castidad como la virtud más hermosa, pues ella genera una armonía entre todos los dinamismos operativos que posibilita a cada persona una entrega y un don de sí, íntegro y total. Como afirma la exhortación: “la castidad es la condición preciosa para el crecimiento genuino del amor interpersonal” (AL 206).

La pedagogía de la exhortación puede sintetizarse en estas dos expresiones: “generar procesos que permitan transitar de lo imperfecto a lo más pleno” (AL 261) y “promover libertades responsables” (AL 262). La dimensión moral de la educación es central. En tal sentido, la promoción de las inclinaciones afectivas a favor del bien (AL 264) y de las virtudes como hábitos operativos buenos (AL 266) son fundamentales para el cultivo de una libertad madura.

En el capítulo noveno se ofrecen algunas consideraciones sobre la espiritualidad conyugal y familiar (nn. 313-325). La vida cristiana está siempre marcada por una impronta trinitaria y cristocéntrica que procede de la consagración bautismal. Dentro de esta lógica sacramental, la especificidad de la espiritualidad conyugal se encuentra en la originalidad del sacramento del matrimonio. El vínculo conyugal está habitado por el amor divino (AL 315). La espiritualidad conyugal y familiar se compone de miles de pequeños ges-

tos reales y concretos, a través de los cuales se va construyendo y edificando la íntima comunión de vida y amor que es el matrimonio (GS 48).

La importancia de la oración en familia como un medio privilegiado para fortalecer la fe (AL 318), la centralidad de la transmisión de la fe, la relevancia de la virtud de la hospitalidad, alentada por la Palabra de Dios (Hb 13,2) (AL 324), que expresa la apertura a la vida y a los demás, y la misión educativa y social de la familia (AL 324), son algunos de los puntos que resultan más relevantes de este capítulo conclusivo.

4. ACOMPAÑAR, INTEGRAR Y DISCERNIR ²²

El capítulo octavo, titulado “Acompañar, discernir e integrar” (nn. 291-312) afronta las fragilidades de la vida familiar. Con los tres verbos del título del capítulo se desea expresar la lógica misericordiosa que mueve a la Iglesia en su servicio a los hombres, particularmente los más débiles, los que sufren la dolorosa experiencia de una familia herida o rota. Acompañar, integrar y discernir indican el modo concreto cómo la Iglesia se pone al servicio del camino de la conversión cuya iniciativa es siempre divina. Nos detenemos brevemente en cada una de ellas para poner de manifiesto su importancia.

a) El acompañamiento y la paciencia de un camino

La exhortación indica con realismo la carencia de acompañamiento y la necesidad urgente del mismo. La dificultad se encuentra en el modo de vivir la temporalidad y adecuarse a la paciencia de Dios. Pablo VI afirmaba que la Iglesia sabe de esperas largas y de aguante apostólico²³. Tras la acogida inicial, el acompañamiento es un modo singular de anunciar el Evangelio, inseparablemente unido al seguimiento de Cristo que implica una vinculación existencial con Él. Jesucristo es, por consiguiente, el Maestro que nos enseña el arte del acompañamiento. A partir del conocido relato de los discípulos de

²² Cf. J. GRANADOS-S. KAMPOWSKI-J.J. PÉREZ-SOBA, *Acompañar, discernir, integrar. Vademécum para una nueva pastoral familiar a partir de la exhortación Amoris laetitia*, Monte Carmelo, Burgos 2016.

²³ PABLO VI, *Populorum progressio*, n. 15.

Emaús (Lc 24, 13-33), podemos comprender el papel central de la Palabra de Dios y de los sacramentos en este proceso. El hilo conductor del mismo es el amor verdadero; es decir, se trata de acompañar en el camino de la vocación al amor, promoviendo el crecimiento y la madurez del amor conyugal y familiar.

La familia es simultáneamente el primer lugar de acompañamiento como el sujeto del mismo. En efecto, por un lado la familia es el espacio donde las personas encontramos sostén, guía, comprensión y estímulo (AL 260). Y al mismo tiempo las familias están llamadas a acompañar a otras, siguiendo su vocación misionera. Es necesario preparar a las familias para esta misión, proporcionando una adecuada formación para ello. La pastoral familiar requiere la promoción del asociacionismo familiar, centros de promoción familiar de carácter evangelizador, no solamente terapéutico. La exhortación trata principalmente del acompañamiento en el capítulo sexto. Se trata obviamente de acompañar personas concretas, matrimonios y familias. Se precisa paciencia, delicadeza, formación y oración.

La lógica del acompañamiento es sacramental. Se trata de que el sujeto familiar vaya convirtiendo y transformando al sujeto emotivo. El bautismo como nuevo nacimiento introduce en un camino de conversión permanente cuyo destino último es la participación plena en la vida de la Iglesia en la Eucaristía, y en ella a la vida eterna que se nos ofrece en la vida de Cristo. La conversión es obra del Espíritu en el corazón que recibe la gracia de Cristo y es transformado por ella.

El proceso del acompañamiento está marcado por la ley de la gradualidad²⁴. Se trata de reconocer la pedagogía de la ley como la verdad de un camino²⁵. La ley moral no es un límite ni una imposición extrínseca, cuanto una dirección para no extraviarse. La visión legalista tiende a adaptar la ley a las capacidades humanas, lo que la acerca a un pelagianismo que mide la gracia desde las posibilidades puramente naturales.

²⁴ J.M. LUSTIGER, “Gradualità e conversione”, en AA.VV., *La «Familiaris consortio»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 31-57; O. GOTIA, “Gradualità e conversione”, en J.J. PÉREZ-SOBA-J.J.D. DE LA TORRE, *Primato del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana*, Cantagalli, Siena 2015, 209-226.

²⁵ JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, nn. 42.64.

La dinámica del don implica dos niveles: uno es el de la recepción o rechazo del don, en el que no hay gradación alguna, se recibe o no; el segundo es el modo de recibirlo en el que caben distintos grados. La negación de la gradualidad de la ley es el requisito primero para la existencia de un acompañamiento pastoral, pues de este modo se prioriza la gracia, se sitúa en el centro la conversión y se pone como fin la santidad (LG 40).

b) Integrar en la vida plena de Jesús

Desde la perspectiva de una pastoral y espiritualidad del vínculo (AL 211; 315), se han de ofrecer caminos de integración para aquellas personas que viven en modo contrario al vínculo conyugal. No estar integrado completamente no significa estar excluido, sino que hay grados de participación. Refiriéndose a los divorciados en nueva unión, *Amoris laetitia* nos recuerda, en efecto, que ellos “pertenecen al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia”, “son bautizados, son hermanos y hermanas” (AL 299). Por otro lado, sobre el acceso a la Eucaristía la exhortación no cambia la disciplina vigente. El proceso de integración ha de dirigirse a sanar la herida. La falta de pertenencia plena no se debe al fracaso del primer matrimonio sino que la verdadera enfermedad es la segunda unión que han establecido.

Dado que la salvación nos alcanza a través de relaciones concretas, los criterios de participación en la Iglesia son visibles. Estos criterios son principalmente tres: confesar y vivir la fe de la Iglesia, estar en comunión con el cuerpo de la Iglesia bajo la guía de sus pastores, llevar una vida en armonía con los sacramentos. Estos diversos criterios de pertenencia se armonizan en el camino de la caridad (*via caritatis*)²⁶. A este respecto, conviene señalar que participar en un misterio de comunión no se ha de confundir con una mera inclusión social. En este último caso se trata de eliminar las barreras que se han creado por injusticias o desigualdades. La lógica de participación plena en la Iglesia es diferente, pues consiste en formar parte, no solo en una sociedad de individuos con iguales derechos, sino en una comunión en que se comparte la misma vida acogiendo el don de Dios.

²⁶ Cf. AL 306.

El amor misericordioso no solo compadece, sino que sana; no solo tolera, sino que transforma²⁷.

c) Discernir a la luz de la verdad

La tradición monástica primitiva desarrolló el tema bíblico del discernimiento en relación a la virtud de la *discretio*²⁸, como virtud clave del camino de perfección, en estrecha conexión con la prudencia²⁹. El discernimiento de espíritus es siempre discernimiento del cuerpo, con criterios objetivos, en referencia particular a la vida de Cristo en la carne y a la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

El discernimiento no se realiza sobre el estado de gracia de la persona, ni tampoco se trata de valorar las posibilidades concretas de la persona para adaptar a ellas la ley moral. Como afirma la exhortación: “Dado que en la misma ley no hay gradualidad (cf. *Familiaris consortio*, 34), este discernimiento no podrá jamás prescindir de las exigencias de verdad y de caridad del Evangelio propuesto por la Iglesia”³⁰. Se trata, pues, de ayudar a encontrar los posibles caminos de respuesta a Dios y de crecimiento en medio de los límites, sin renunciar a la grandeza del proyecto de Dios (AL 305).

El objeto del discernimiento no es encontrar excepciones, ni justificar cualquier deseo concebible en ausencia de razones, sino ayudar a regenerar los deseos de las personas y ayudarlas a dar pasos concretos en la buena dirección que es vivir en la fidelidad a la promesa esponsal. Las luces del discernimiento son la verdad del vínculo conyugal y la verdad del deseo.

El punto más esperado del documento por parte de los medios de comunicación ha sido lo referente a las personas divorciadas y vueltas a casar y su posible acceso a la Eucaristía. Pese a las pretensiones de convertirlo en el centro del debate sinodal, la exhortación no hace de la cuestión el eje de su reflexión. La verdad del matrimonio indisoluble es reafirmada con claridad

²⁷ Cf. J. LARRÚ, “Compasión, tolerancia, misericordia”, *Anthropotes* 31 (2015) 395-408.

²⁸ FR. DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Van Gorcum, Assen 1967.

²⁹ A. DIRIART, “Discernment des esprits, discernement du corps”, *Anthropotes* 31 (2015) 483-506.

³⁰ AL 300.

en la exhortación (AL 123, 292). El documento no ofrece ninguna razón para que un católico divorciado que vive en nueva unión pueda comulgar sin transformar su modo de vivir, concretamente sin abandonar la nueva unión o sin el firme propósito de vivir como hermanos. A este respecto conviene señalar que cuando el texto habla de las situaciones objetivas de pecado en las que, a causa de los atenuantes, se podría vivir en gracia, recibiendo para ello la ayuda de la Iglesia, no menciona explícitamente el caso del divorciado en nueva unión que no ha renunciado al ejercicio sexual (AL 305).

En este sentido la exhortación se encuentra en profunda continuidad con el Magisterio precedente³¹, eso sí afirmando que la cuestión no se reduce únicamente a la recepción de la Eucaristía, sino que dado que ninguno está excluido de la vida de la Iglesia, del camino hacia la vida grande de Jesús, y que el acompañamiento se ha de realizar en la lógica de la integración, anima a que se vayan dando pasos en la dirección de la verdadera conversión. Se trata de acoger y acompañar pacientemente en un camino de conversión que gradualmente pueda integrar a las personas heridas a la vida plena en la Iglesia. La lógica misericordiosa de Dios sabe identificar las heridas y es capaz de curarlas con la colaboración y mediación humanas. La Iglesia ni excluye a los pecadores ni excluye el pecado, sino que como morada y cuerpo de Cristo, acoge a los pecadores y les invita a un camino concreto de conversión y de superación del pecado. “Es lo que hizo Jesús con la samaritana (Jn 4,1-26): dirigió una palabra a su deseo de amor verdadero, para liberarla de todo lo que oscurecía su vida y conducirla a la alegría plena del Evangelio” (AL 294).

5. CONCLUSIÓN: UNA MORADA PARA EL CAMINO DE LAS FAMILIAS

En el marco del Año Jubilar de la Misericordia³² conviene reconocer que la primera misericordia de Dios con el hombre es la familia. Consciente de

³¹ Cf. *Familiaris consortio* n. 84, *Reconciliatio et Poenitentia* n. 34, CEC n. 1651, el documento de la Congregación para Doctrina de la Fe de 1994, y *Sacramentum caritatis* n. 29.

³² AL 5, 291, 309.

ello, la exhortación se acerca a las familias para fortalecer su vocación al amor, invitándolas a ser testigos y apóstoles del amor de Cristo. Si Cristo es el Camino de todo hombre, éste está llamado a recorrer la vía del amor en la familia para alcanzar la plenitud de una vida lograda.

Lumen fidei afirmaba: “el amor mismo es un conocimiento, lleva consigo una lógica nueva. Se trata de un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas” (LF 27). A la luz del amor, la familia es vista simultáneamente como Iglesia doméstica³³ y célula primaria de la sociedad. Esta doble subjetividad de la familia es de gran calado, pues nos permite comprender que ella es decisiva para interpretar adecuadamente la relación Iglesia-mundo. Profundizar en la familia como sujeto eclesial y sujeto social permite una profundización muy concreta en las relaciones antropológicas constitutivas: ser hijo, ser hermano, ser esposo, ser padre y madre.

El camino sinodal ha constatado que el deseo de familia permanece muy vivo en nuestro mundo contemporáneo, singularmente en los jóvenes. Ahora bien, si el deseo se interpretara como simple proyección del sujeto aislado, conduciría hacia una pura arbitrariedad. Por ello, el deseo, por sí solo, no basta; necesita el fundamento del amor verdadero y una morada eclesial para el mismo. De lo contrario, el deseo se curva, se hace incapaz de crecer hacia la meta que promete, y desorientado se extravía. Es, pues, urgente, promover la familia, iluminar y fortalecer el deseo de la misma, para que la sociedad y la Iglesia sean cada vez más familiares. En este sentido, “hoy, más importante que una pastoral de los fracasos es el esfuerzo pastoral para consolidar los matrimonios y así prevenir las rupturas” (AL 307).

Vivimos hoy inmersos en las redes sociales, que algunos filósofos han descrito como un “no-lugar”³⁴. Estos “no-lugares” (aeropuertos, estaciones de tren, centros comerciales, redes sociales e internet...) generan una gran soledad y uniformidad, pues son espacios que no implican enteramente al hombre. Por esta razón no pueden definirse ni como espacios de identidad

³³ Cf. LG 11; AL 15, 67, 86-87, 200, 227, 290, 292, 318, 324.

³⁴ M. AUGÉ, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris 1992 (trad. esp.: *Los no lugares, espacios de anonimato. Antropología de la modernidad*, Gedisa, Barcelona 2009).

ni como relacionales. Se trata más bien de espacios sin historia común e identidad construida colectivamente. La cultura digital, que ha multiplicado las posibilidades técnicas, la capacidad de conectarse con otras personas, se ha tornado sin embargo cada vez más pobre en relaciones humanas profundas, en vínculos estables y duraderos y, de este modo, se ha hecho más infecunda.

El camino de la familia necesita de una morada, de un ambiente apropiado, de un tejido de relaciones donde pueda crecer y germinar el deseo humano. No hay persona sin personas, matrimonio sin matrimonios, familia sin familias; por ello es urgente generar una cultura verdaderamente familiar. Como afirmaba San Agustín: “Quien quiera vivir, tiene en donde vivir, tiene de donde vivir. Que se acerque, que crea, forme parte de este cuerpo para ser vivificado. No recele la unión de los miembros, no sea un miembro canceroso que merezca ser cortado, ni miembro dislocado de quien se avergüencen; sea hermoso, esté adaptado, esté sano, esté unido al cuerpo, viva de Dios para Dios; trabaje ahora en la tierra para que después reine en el cielo”³⁵. Por este motivo el desafío y la misión de la Iglesia hoy es ser arca de Noé, sacramento de salvación, generando espacios y tiempos nuevos, un ambiente y una cultura favorables en los que la familia pueda crecer y vivir en plenitud su vocación al amor. Esta capacidad de generar está vinculada a la estructura sacramental de la fe que tiene su fuente en la vida, muerte y Resurrección de Cristo. De este modo, la Eucaristía es un nuevo cuerpo y un nuevo tiempo capaces de generar a los cristianos en una comunión viva.

³⁵ S. AGUSTÍN, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26, 13: CCL 36,266.

Amor e institución en el matrimonio. Consideraciones a partir de *Amoris laetitia*

RAFAEL ALVIRA

Universidad de Navarra

RESUMEN: *Amoris laetitia* continúa una línea subrayada por el papa Francisco desde el inicio de su pontificado: la idea de la relevancia de la alegría en la vida cristiana. Tanto más verdadero es el amor, más honda y verdadera es la alegría que tiene la persona. En este artículo se analizan las claves temáticas de los capítulos tercero y octavo de la exhortación, con dos finalidades principales. Por una parte, intentar un pequeño análisis del fenómeno del amor, fenómeno presupuesto en todo momento como clave en la exhortación; y, por otra, hacer una breve reflexión acerca del tradicional tema de la relación institución-amor en lo concerniente al matrimonio. El punto clave es que el matrimonio como unidad varón-mujer no es sólo la unidad de dos personas que se aman —aunque sea con un amor verdadero— sino algo más: es *constitutivamente* una *institución*, pues una realidad con una forma predeterminada y realizada por varias personas, es precisamente una institución.

PALABRAS CLAVE: alegría, varón, mujer, matrimonio, amor, institución

ABSTRACT: *Amoris laetitia* continues a direction underlined by Pope Francis from the very beginning of his pontificate: the idea of the relevance of joy in the Christian life. So much authentic is love, so deeper and true is the person's joy. In this article the thematic keys of the third and eighth chapters of the Exhortation are analyzed with two principal aims. From the one hand, trying to develop a little analysis of the

love, a reality proposed as a fundamental key all along the Exhortation; from the other, doing a brief reflection upon the classic subject of the relation love-institution concerning the marriage. Key point is that the marriage, as the unity between man and women is not only the union of two loving persons –even if their love is authentic- but something more: it is *constitutively an institution*, because a reality with a predetermined form and achieved by several persons is precisely an institution.

KEYWORDS: joy, man, woman, marriage, love, institution

1. INTRODUCCIÓN

Es un lugar común, cuya ignorancia haría inservible cualquier escrito que pretenda ser serio sobre la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, que tal vez no haya habido en el último siglo y medio —si exceptuamos la *Humanae vitae*— un escrito papal con algunas cuestiones tan controvertidas como esta exhortación. Sin entrar en multitud de detalles imposibles de plasmar en un breve artículo, a mi juicio ella está llena de consideraciones verdaderamente bellas y llenas de unos sentimientos del corazón que pueden conmover tanto a cristianos como a no cristianos. Si lo entiendo bien, las claves temáticas del escrito papal se encuentran contenidas sobre todo en los capítulos III y VIII, que son los principalmente tomados en cuenta aquí y que han suscitado las siguientes reflexiones. Que ellas puedan parecer un poco “libres” se explica por la propia y expresamente reconocida falta de clara definición de algunos pasajes claves del texto pontificio.

La exhortación *Amoris laetitia* continúa una línea subrayada por el papa Francisco desde el comienzo de su pontificado, señaladamente la idea de la relevancia de la alegría en la vida cristiana, en este caso, en referencia al gozo que el amor matrimonial y familiar suscita, cuando se trata de un amor verdadero, es decir, un verdadero amor, pues las otras formas a las que llamamos amor lo son sólo —si entiendo bien la doctrina tradicional tanto clásica como, sobre todo, cristiana— porque expresan algún aspecto de él, pero sólo en la perfección se puede decir que algo existe realmente.

Al respecto, me parece útil señalar al comienzo de este escrito que no es lo mismo ejercer de modo imperfecto algo que ya se tiene, que ejercer

—aunque sea muy bien— algo parecido a lo que se tiene. Un ser humano, por ejemplo, puede actuar muy por debajo de sus capacidades de perfección, pero será siempre humano. Un chimpancé bien educado por alguna cariñosa antropóloga podrá hacer cosas muy buenas parecidas a las humanas, pero nunca serán humanas.

El amor tiene una forma perfecta, cuya *plenitud expresiva* no es de este mundo, pero aunque no haya plenitud en la expresión y el ejercicio, se puede distinguir con nitidez si es o no es amor verdadero, y es el propio Jesucristo el que da la medida evaluativa: por sus obras los conoceréis. También hay otro termómetro, escogido por el papa para el propio título de la exhortación: la alegría. Tanto más verdadero es el amor, tanto más honda y verdadera la alegría que tiene la persona.

Se puede recordar aquí el relato autobiográfico del beato Henry Newman. Escribe que cuando estaba en Oxford y aún era protestante, tenía una gran alegría “superficial”, pues gozaba en el ambiente oxoniense, pero que en el fondo de su alma anidaba la tristeza; y que cuando se convirtió al catolicismo y hubo de tratar con personas de cierta rudeza pasó a tener una gran alegría en lo profundo a la vez que no pequeña tristeza en lo superficial.

A veces —y eso sucede en cualquier tipo de relación humana— podemos sentirnos infelices en lo superficial, y hasta tal extremo que rompamos los vínculos esenciales. En ese momento, en nuestra vida todo cambia ciento ochenta grados: si meditamos seriamente en nuestra acción nos invade la tristeza, y por eso preferimos no hacerlo; en lo superficial, por el contrario, al principio nos sentimos felices, si bien no es infrecuente que esa alegría dure poco.

Lo que quiero subrayar es que no hay manera de convertir un hombre en un mono, ni un mono en un hombre, y lo mismo pasa con el amor verdadero: no hay *gradualidad* alguna entre un amor verdadero y uno que no lo es —o es amor verdadero o no lo es, y la gradualidad se refiere sólo al modo existencial de vivirlo— y por tanto a este respecto tampoco hay mucho que *discernir*. Es clásico el maravilloso aserto de Sócrates: me puedo equivocar mucho, pero sé quien me quiere. Y cada uno sabe con certeza si quiere de verdad a otro, aunque tal vez le haya perdido el afecto, si está siempre dispuesto a hacerle el bien, por encima de todo.

Las consideraciones que vienen a continuación tienen dos finalidades principales. Por una parte, intentar un pequeño análisis del fenómeno del amor, fenómeno presupuesto en todo momento como clave en la exhortación; y, por otra, hacer alguna breve reflexión acerca del tradicional tema de la relación institución-amor en lo concerniente al matrimonio.

A mi modo de ver, algunas dificultades o confusiones que han surgido a partir de este escrito papal tan lleno de sugestivas consideraciones pueden provenir de que se tome de modo excesivamente simple un fenómeno tan complejo como el del amor, o de que se pretenda poner el amor como única clave básica del matrimonio, dejando en segundo lugar la institución.

2. ANALÍTICA DEL AMOR

No cabe duda de que lo que llamamos amor es un fenómeno de extraordinaria riqueza, como ha sido puesto de manifiesto desde antiguo en multitud de obras. En las próximas líneas pretendo hacer una breve aproximación analítica a las dimensiones de lo que habitualmente se entiende por dicho fenómeno y a sus *implícitos* y *consecuencias* matrimoniales, por si ello pudiera aportar algo a la prosecución del estudio de las ricas consideraciones de la exhortación.

Es lugar común en la tradición clásica y cristiana —deficientemente entendido con frecuencia en nuestros días— que el ser humano es una unidad de cuerpo, alma y espíritu. La tradición aristotélico-tomista apunta que alma y espíritu son dos funciones distintas de la misma dimensión real —el alma—, pero este es un tema “técnico” en el que aquí no podemos entrar. Es suficiente señalar que san Pablo utiliza con toda tranquilidad esa tripleta. Esas dimensiones son tan *distinguibles* como *inseparables*, y configuran una estructura rica y compleja. Hay acciones humanas que tienen claramente su *origen* en la dimensión corporal, otras en la “psíquica” y otras en la espiritual, pero siempre se da algún tipo de implicación —por mínima que sea— entre las tres. En relación con lo que llamamos, genéricamente, amor, la dimensión corporal es base, pero estrictamente el origen está en primer lugar en el nivel psíquico o, si se quiere, psicofísico.

A partir de ahí encontramos primero lo que se puede denominar *simpatía*, una inclinación afectiva que puede dirigirse hacia cualquier ser, y no sólo humano, que tiene por característica el ser unilateral y generador de placer: un ser nos es simpático por algún rasgo peculiar suyo que nos gusta. Es decir, los elementos de *selección irreflexiva de un aspecto* y del *gozo particular que me provoca* están en el núcleo de las simpatías. Un actor, por ejemplo, me puede ser simpático como actor, sin compartir nada más con él. La simpatía es el “amor” más superficial y por eso Max Jakob pudo escribir que se puede encontrar gran indiferencia debajo de muchas simpatías.

Aparece después el *afecto*, el cual sigue teniendo, como la amistad, el elemento del gozo subjetivo particular como fundamental, pero añade con respecto a ella el carácter de “totalidad”: se tiene afecto a la persona como tal. No son pocos ahora los que sostienen implícita o explícitamente que se puede tener afecto a seres no humanos, señaladamente a los animales de compañía, con el perro como paradigma. Esto se me presenta como dudoso. Es cierto que puedo tomar a un querido perro como una unidad vital, como una “totalidad viviente integrada” y en ese sentido tenerle afecto, pero la ya aludida interrelación de todas las dimensiones humanas hace que el espíritu sólo pueda considerar en este mundo como “totalidad, o más bien unidad absoluta” a la persona humana, por lo cual el auténtico afecto humano a un animal supone más bien una supervaloración del sentimiento. No es lo mismo una gran simpatía que un afecto.

Viene después la *pasión*, que es en cierto modo y como la denomina el famoso humorista británico Woodehouse, una simpatía exagerada. Comparte con la simpatía el que está situada en el nivel emocional psicofísico, es unilateral -basada sólo en algún aspecto del otro ser- y meramente subjetiva, pero posee una intensidad mucho mayor que ella. Raramente una simpatía puede cegar, pero con mucha frecuencia lo hace una pasión. A quien le apasiona el vino, no le atrae tal vez su color, ni las consecuencias físicas que le deja, ni quizás tampoco lo que ha de pagar por él, pero le resulta irresistible el placer de poseerlo en la bebida; por eso bebe a pesar de que muchas veces la razón le indique que no debe hacerlo. Esta pasión es la que se tiene a la vista cuando se dice que “el amor es ciego”. La pasión por el atractivo feme-

nino o la belleza física de una mujer puede no ir acompañada de un interés por su inteligencia, sus creencias, etc., pero es pasión y puede cegar.

A mi modo de ver lo que sobre todo hoy habitualmente se entiende por *enamoramiento* es la unidad del afecto con la pasión. Por eso aunque hoy es general utilizar esa expresión para todo —estar enamorado de una música, una película, el fútbol, el perro, etc. — en sentido estricto el enamoramiento se dirige a una persona y en su sentido más fuerte y propio incluye la atracción sexual por una persona del otro sexo. Aunque la inclinación por un hijo —por ejemplo- incluya afecto y pasión, esa pasión puede ser más fuerte en el alma, pero no en lo psicofísico. Con razón, no se suele decir que una madre está enamorada de su hijo, sino que le tiene un gran amor.

El enamoramiento, al ir acompañado de afecto, es más humano que la simple pasión, pero sigue siendo unilateral, de ahí que —a diferencia de lo que el enamorado piensa, sobre todo si es mujer, pues en la mujer los sentimientos son más duraderos— todo “mero enamoramiento” sea pasajero. En un mundo romántico como el nuestro los matrimonios se suelen basar primordialmente en ese enamoramiento, y la consecuencia —que era bien previsible— es la enorme y creciente cantidad de divorcios. En los múltiples escritos papales y eclesiásticos en general —principalmente del pasado siglo XX— en los que se aborda la cuestión del matrimonio —y la *Amoris laetitia* ciertamente no es una excepción a ello, sino en todo caso una acentuación— el peso del enamoramiento romántico moderno se deja notar con mucha fuerza, y por eso lo que se busca en ellos no es rechazar la relación enamoramiento-matrimonio —tan perjudicial, sin embargo, en muchas ocasiones— sino entenderla con una mayor profundidad y añadirle matices fundamentales de la enseñanza cristiana.

Aunque los matices en esta materia son tan difíciles, me atrevería a decir que lo que hoy se suele entender por enamoramiento no es exactamente lo mismo que el amor de *deseo erótico* tal como está descrito de modo incomparable en el “Symposio” platónico. En efecto, en el deseo erótico media de modo nuclear la belleza y por tanto la subjetividad pasional queda equilibrada por la fuerza misma del ser bello que me atrae. El elemento de donación —de sentir que se me da alguien o algo— va unido a mi pasión, mientras que en el mero enamoramiento la subjetividad tiene más peso, y por eso va

unido con un fuerte deseo de *posesión*, lo que lleva consigo matices múltiples, pues al varón le arrastra el deseo directo de posesión —“conocer” es poseer—, mientras que la mujer busca la posesión por medio de dejarse ser poseída.

Un cierto lugar intermedio entre las dimensiones de origen sensible y de origen “superior” lo ocupa la llamada *empatía*. Ser capaz de “ponerse en el lugar del otro”, darse cuenta del conjunto de lo que le sucede, tiene inicialmente un sentido aún basado en el sentimiento o emoción. Se trata de una especie de percepción emocional total de la subjetividad del otro, que no se identifica ni con el afecto ni con el amor puro. Si a la empatía se le añade un cierto interés positivo por el otro resulta ser lo que en expresión española se llama *hacerse cargo* de lo que le pasa a la otra persona. Pero alguien puede perfectamente hacerse cargo de lo que a otro sucede, y no hacer nada por él.

El primer nivel de origen “superior” de lo que llamamos genéricamente amor —donde inteligencia y voluntad tienen lugar central— es el *respeto*. Se trata de un concepto sin duda fundamental y muy característico —como ejemplo señalado— del pensamiento de Immanuel Kant y la tradición kantiana. El respeto supone ya una consideración absoluta de todo otro ser, pero, de modo específico, del ser personal. El que Kant subraye que la persona humana no puede nunca en último extremo ser utilizada como medio sino sólo como fin, indica claramente que no tiene “in mente” las dimensiones más altas del amor, pues el concepto de respeto es —por decirlo así— positivo y negativo. En él se afirma al otro, pero en el sentido de no dañarlo. El respeto está todavía lejos de suponer, por ejemplo, una entrega a favor del otro. Y la obligación, tan subrayada por Kant, de ajustar siempre la máxima de tu actuación a la ley de la naturaleza, tampoco implica ningún amor personal.

El segundo nivel “superior” está constituido por el *amor de piedad y agradecimiento*. Utilizo la palabra piedad en su sentido originario, y no en el que es hoy más usual. En efecto, ahora se suele denominar tener piedad el sentir pena por el mal ajeno e intentar solucionarlo; o bien el ser persona que frecuenta actos religiosos. Sin embargo, empleo aquí la palabra en el sentido de la *pietas* clásica, la cual, según Tomás de Aquino, es una parte imperfecta

de la virtud de la justicia que se ejercita con aquellos seres a los que debemos algo impagable en estricta justicia.

Desde luego, no hay que dar por supuesto que es sencillo ese tipo de amor. Es a veces muy difícil sentirlo, por ejemplo, cuando la persona que nos lo dio lo retira luego, pero no *sentirlo* no es lo mismo que no *tenerlo*. Por ejemplo, puedo sentir repulsa por una madre que me ha abandonado ya en mi infancia, pero sigue siendo verdad que le debo la existencia en este mundo y, por tanto, sigo teniendo una deuda impagable con ella. En general tenemos una deuda impagable con todos los que nos han ayudado a vivir, pero la respuesta que podemos dar —siempre deficiente— ha de ser inevitablemente proporcionada a la magnitud del don recibido. Debemos amor de piedad o agradecimiento a un hermano, pero la respuesta no puede ser igual si hemos convivido verdaderamente en familia o, si, por algún azar de la vida, no lo he conocido y cuando lo conozco se me muestra hostil. A ese hermano le debo siempre la piedad en razón de su connaturalidad con mis padres y por tanto conmigo, y sólo por eso; es decir, se trata de una piedad “indirecta” pero real.

El caso del matrimonio es peculiar al respecto. Aquí el amor es de piedad y agradecimiento en el sentido de que cada cónyuge no puede pagar nunca suficientemente que el otro cónyuge haya aceptado unirse a él o ella. En efecto, introducir la eternidad en la relación sexual varón-mujer significa elevar el tiempo a eternidad de un modo muy especial: para expresarlo en estilo kierkegaardiano, dar el sí para *siempre y eterno* en un *instante de tiempo* significa aceptar que el cónyuge es aceptado como ser eterno en el tiempo y a su vez que la relación matrimonial es en sí misma eterna, aunque se realice en el tiempo. Como consecuencia de todo ello, el agradecimiento no puede tener término.

La siguiente dimensión “superior” del amor la encontramos en la *amistad*. En ella aceptamos incondicionalmente la existencia de otra persona con la que deseamos *dialogar*. La amistad tiene un significado muy especial en nuestra vida porque el ser humano está hecho para el diálogo. Aquí hemos de distinguir entre la *conversación* y el *diálogo*. La primera es completamente humana, pero se mueve en el plano de la información y el entretenimiento, por lo que no requiere más que una base mínima de respeto y cierto afecto

entre los que la llevan a cabo. El diálogo en cambio, cuyo modelo fundamental es el maravilloso diálogo socrático-platónico, requiere un amor común por el tema que se trata y un respeto absoluto entre los dialogantes: sólo esas condiciones garantizan que temáticamente sea *fructífero* —pues el amor es vida y las ideas crecen, dan fruto, en el diálogo entre las personas que las aman— y que no se estropee por el deseo de uno de quedar “por encima del otro” o “tener más razón que el otro”, lo cual rompe la sumisión a la verdad que buscamos juntos.

Es claro por consiguiente que la amistad no tiene nada que ver con el enamoramiento y por eso lo normal es ser amigo sin estar enamorado y, a su vez, lo normal es que el enamoramiento —pues se trata todavía de un nivel sentimental— no implique amistad. Estas diferencias, a mi juicio, son relevantes en relación al matrimonio, pues en el amor romántico con frecuencia se fracasa por aburrimiento. En efecto, sin el apoyo en estratos superiores del amor el “mero enamoramiento” se mantiene sólo en casos excepcionales, mientras que normalmente aumenta si se apoya en ellos. De otra parte, si no hay diálogo la convivencia es difícil, y la falta de diálogo es tanto mayor cuanto más faltan fines comunes —en especial los hijos— sobre los que hablar. A mi modo de ver —aunque es tan difícil tratar de estos temas— la gran cantidad de divorcios que se dan en nuestros días son en parte consecuencia de este problema de la falta de enlace entre enamoramiento, amistad y las otras formas “superiores” de amor, originado con frecuencia en la superficialidad y frivolidad del varón enamorado y en la debilidad sentimental de la mujer enamorada, pues ella por constitución conserva más tiempo los sentimientos y piensa que durarán siempre.

De todos modos, y dejando de lado el tema clásico —lleno de matices y hoy a mi juicio en una cierta transformación— de la mayor facilidad de la mujer para la conversación —basada en la curiosidad y el gusto por la palabra— y menor para la amistad —al revés que le sucede al varón—, ni el enamoramiento por sí solo, ni la amistad por sí sola, ni la unión de los dos, son suficientes para construir un matrimonio.

En la enumeración gradual de estas dimensiones del amor, aparece en último y supremo lugar lo que algunos en la tradición filosófica han denominada *amor puro*. Este consiste en la radical afirmación del *otro en cuanto*

otro, es decir, en el deseo y la firme voluntad del bien de la otra persona. Como señala Josef Pieper en su precioso escrito sobre el amor, amar —en su sentido más profundo— es afirmar: “es maravilloso que tu existas”. Eso es más que respeto. Y más que enamoramiento, pues en éste el acento se pone sobre mi experiencia subjetiva, mientras que en el amor verdadero se pone sobre la existencia del otro.

Algunos sostienen que eso es imposible. Al respecto tiene un gran interés la famosa polémica entre varios autores del final del XVII y comienzos del XVIII, entre los que destacan Bossuet y Fénelon. La tesis “aristotélica” de Bossuet sostiene que es imposible querer nada por encima de la propia felicidad; la tesis “platónica” de Fénelon defiende que en el amor puro se está por encima de la propia felicidad. A mi modo de ver, y a diferencia de la tesis mayoritaria que condujo a una cierta condena, luego retirada en lo esencial, de Fénelon, es éste el que acierta. Quien ha reparado en la inmensa dignidad transcendente de cada ser humano, y en la maravilla de que es creatura a imagen de Dios, no puede más que amar como dice Fénelon. Amar así al prójimo es pura y simplemente amar a Dios, sin hacerlo además por la búsqueda de ninguna ventaja escondida en el amor “directo” a Dios. Amar al prójimo porque es hijo de Dios evita el posible egoísmo de centrarse en el amor “directo” a Dios, pues esto se puede confundir con la felicidad que ello me concede. Otra cosa es que se tenga fuerza suficiente para lograrlo, pero justo para eso está la ayuda sobrenatural de la gracia.

Esto quiere decir que se puede amar de ese modo puro a una persona aunque falten todas las dimensiones anteriores. Y, a su vez, que todas las dimensiones anteriores ni bastan por sí solas para generar el amor puro ni pueden convertirse en verdadero amor sin el concurso de este último. Esta idea y realidad tiene mucha riqueza y, entre otras cosas, sirve para comprender que no es lo mismo el ámbito de la *interioridad* —propia del amor verdadero y puro— que el ámbito de la *subjetividad* psicológica. La actual confusión de ambas conduce a la gran preocupación por los casos límite y por el discernimiento que tales casos requieren, el cual en los casos difíciles es sobre todo de orden psicológico —por no decir psiquiátrico—.

Las consideraciones anteriores pueden caer sin dificultad bajo la crítica de que aquí se ha diseccionado analíticamente una realidad que cada ser

humano, sin embargo, experimenta de modo “total”, unitario, y de modos muy diversos. Platón muestra en forma modélica cómo el ser humano, al desarrollar su personalidad, debe pasar por tres momentos: primero la experiencia inmediata, después la aplicación de la razón, con la luz de la analítica y en tercer lugar —ya con la claridad mental que el análisis nos ha concedido— la “vuelta” a examinar esa inicial experiencia. Dicho en otros términos: quien no pasa por el análisis está en permanente peligro de equivocarse, pues la realidad es mucho más rica de lo que mi inicial experiencia inmediata y “sensible” me indica. Sólo quien ha estudiado lo que es el amor —muy posiblemente de manera mejor que la que en este escrito se ha llevado a cabo— es capaz luego gracias a ello de mejorar su inicial y espontánea vivencia real de él.

Sin duda, puede haber personas que —antes de la reflexión— tengan la capacidad recibida de Dios de amar con verdad, aunque no lo sepan explicar. Pero incluso a ellas les ayuda el análisis para perfeccionar ese don. En cualquier caso, el saber es análisis mientras que la vida es síntesis, y más que síntesis, *unidad*. No se ama “en dimensiones”, sino que cada uno ha de hacer la *unidad profunda* de ellas en su vida.

Dios puede también conceder una *vivencia especial del amor*, en lo que Platón y luego la tradición mística llama el “rpto” o —según traduce Josef Pieper en su precioso comentario al Fedro platónico— el “entusiasmo y delirio divino”. Aquí es la fuerza del amor de Dios la que arrastra y eleva al alma hacia Él en tal medida que esa alma no puede resistirse y queda “arrobada” en el llamado *amor de éxtasis*. Es interesante mencionar este tipo de amor porque su consideración nos hace comprender que según vamos “subiendo” en las ya citadas dimensiones del amor, éste muestra cada vez más claramente su carácter de *don*. Si es perfectamente posible estar apasionado por una persona de otro sexo sin que ella me responda, o querer ser amigo de quien no acepta esa amistad, el amor verdadero “salta” cuando la persona se da cuenta de que la otra está dispuesta a darse —como esposa, como amigo, etc. —. A mi modo de ver este matiz no carece de interés pues se suele repetir la tesis clásica, recogida por Tomás de Aquino, según la cual el amor exige reciprocidad, y entonces se tiene la impresión de que el amor es, a pesar de todo, interesado. Pero se entiende mejor planteado al revés: el amor

implica reciprocidad porque nadie puede exigir al otro que le quiera, puede sólo ofrecerle su amor.

Cuanto más verdadero es el amor, más se muestra en él el carácter de donación. En el rapto del éxtasis amoroso todo es donación y por eso los cónyuges de un matrimonio que vive según las características antes mencionadas pueden seguramente llegar a sentirse “raptados” y confundir lingüísticamente esa experiencia llamándola enamoramiento. Y el tema del “rapto” es también interesante porque se puede intentar conseguir falsamente en el otro mediante lo que habitualmente se llama “sugestión” o “hechizo”, que es un proceder de grave injusticia por parte de quien lo realiza.

Después de todo lo dicho, ¿qué se puede concluir al respecto sobre el matrimonio? Lo primero es que cuantas más dimensiones y más intensas del amor se hallen presentes, y cuanto mejor unificadas estén, el matrimonio puede desarrollar mejor todo su inmenso potencial. Si tienes simpatía, afecto y pasión —con el enamoramiento subsiguiente—, empatía, respeto, amor matrimonial, amistad y amor puro por quien va a ser tu cónyuge, el futuro de ese matrimonio es óptimo y sin la menor duda va a generar una inmensa felicidad. Es conveniente por ello que —a ser posible— se reúnan todas esas dimensiones. Con todo, lo fundamental es que no falten el respeto, el amor matrimonial, el amor puro y un tanto de pasión. Si ellos están presentes, aunque falte algo de enamoramiento el trato puede aumentarlo, sobre todo si también hay amistad. La contraria, sin embargo, no es válida: si faltan respeto, amor matrimonial y puro, el enamoramiento más fuerte no basta para mantener un matrimonio, y ello por la simple razón de que en realidad no lo hubo nunca.

No es difícil por tanto saber si te has casado o no, ni hay nada que discernir, salvo en casos psiquiátricos: basta que sepas si quisiste casarte de verdad, es decir si se cumplía, *en primer lugar*, tu respeto, amor matrimonial y puro por el futuro cónyuge. Lo cual desde su raíz e inicio no depende ni de estados sentimentales, que pueden cambiar, ni de los inesperados lances que toda vida implica, sino simplemente de ese conocimiento suficiente que, por cierto, quien mejor debe saberlo es el ministro del sacramento del matrimonio, —el cónyuge, por tanto—, no el sacerdote. Otra cosa es que el cónyuge mienta o haya mentado, con las consecuencias jurídicas pertinentes.

3. LA INSTITUCIÓN

Y se dice si se cumplía *en primer lugar* porque a pesar de la inmensa importancia del amor, él no basta para el matrimonio. En efecto, para casarse hace falta además aceptar que al hacerlo se pone en acto espiritual y físicamente a la vez el *misterio de la unidad originaria del ser humano*, según la cual éste es *varón y mujer*. Esto es verdad espiritual y psicológicamente para todos, pero en el matrimonio se añade la dimensión psicofísica-sexual que —dada la unidad del ser humano— nunca es simplemente física, sino impregnada de espíritu y de significado. En efecto, ella sirve para expresar realmente el valor trascendente y maravilloso de cada ser humano, de donde viene el deseo de su perpetuación y continua innovación en la descendencia.

Por tanto y al mismo tiempo, se trata en realidad del valor trascendente y maravilloso de la *familia*. Toda diferencia es para la relación y el sentido de la diferencia varón-mujer es la familia. Por eso se puede decir que el ser humano es radical y primariamente un *ser familiar*. Todo en él está orientado a la familia y, por tanto, también la relación sexual. Si ésta se lleva a cabo ha de ser con esa mira. La familia es el fin y si los cónyuges tienen posibilidad de descendencia han de formar una familia con hijos.

Por eso un matrimonio —en su sentido propio— entre personas del mismo sexo carece de sentido no sólo porque no pueden tener hijos, sino porque al usar el sexo para una finalidad distinta de la que simboliza —el *símbolo* es una unidad radical, metafísica— no está en disposición de desarrollar ni “física”, ni psíquica ni espiritualmente una familia.

Podemos recoger aquí algunos textos del tercer capítulo. “El evangelio de la familia atraviesa la historia del mundo, desde la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn, 1,26-27) hasta el cumplimiento del misterio de la Alianza en Cristo...” (n. 63). “La encarnación del Verbo en una familia humana, en Nazaret, conmueve con su novedad la historia del mundo.” (n. 65). “la Iglesia, para comprender plenamente su misterio, mira a la familia cristiana, que lo manifiesta de modo genuino.” (n. 67). “El Pontífice (Juan Pablo II) definió a la familia ‘vía de la Iglesia’” (n. 69).

La pregunta sería si no es posible decidirse por fin a definir tanto “filosófica” como “cristianamente” al ser humano como un ser radicalmente fami-

liar, lo cual no significa que todos necesariamente se hayan de casar, sino más bien que una unión “matrimonial” que no se celebra en orden a constituir una familia verdadera —con toda la inmensa riqueza de matices que eso lleva consigo— no es verdadero matrimonio.

El punto clave aquí es que entonces el matrimonio como unidad varón-mujer no es sólo la unidad de dos personas que se aman —aunque sea con un amor verdadero— sino algo más. Es *constitutivamente* una *institución*, pues una realidad con una forma predeterminada y, sobre todo, si se realiza por medio de varios individuos, es precisamente una institución. A mi juicio, un punto que ha contribuido a no pocas confusiones actuales es el debilitamiento del concepto de institución o —en el mejor de los casos— su afirmación como mera forma jurídica o jurídico-política, por importante que esta sea, que lo es. Sin embargo, no puede haber ninguna institución en su sentido más fuerte “creada” por la inventiva humana. Cada lugar y época tendrá, por ejemplo, su modo de establecer los tribunales, pero la forma esencial de “tribunal” se descubre, no se inventa; la ciudad se descubre, no se inventa, lo que se inventa es la forma particular de ella; etc.

Estas afirmaciones pueden sonar raras para una mentalidad actual que se ha inventado un concepto de “creatividad” que sin embargo la tan admirada ciencia no permite. En efecto, lo que hace hoy la física, la química, la biología o la astronomía es encontrar lo que ya estaba. Así pues, no es problema sostener que hay instituciones “*naturales*”, como es en primer lugar la *relación varón-mujer*, y la *familia* para la que ella tiene sentido.

Una cultura impregnada de una comprensión del amor fundamentalmente romántica puede negar la *institución matrimonial* —como hace el radicalismo cultural hoy—, relativizarla —como la defienden los moderados sin fe—, pero incluso —como sucede en algunos medios cristianos— insistir en que el matrimonio es *también* una institución, a la que acuden los que se aman de verdad, pero que su carácter institucional no es primario.

Sin embargo, más bien hay que decir lo contrario: el matrimonio es primariamente una institución, cuyo buen funcionamiento y plenitud están garantizados sólo cuando media un verdadero amor en el sentido antes señalado de unidad de las diversas dimensiones de él. Y es además —como señala también la exhortación— una *llamada* o vocación, pues en la forma de ser

particular de cada persona y en sus circunstancias vitales está siempre inscrita una llamada de Dios, y por tanto el amor correspondiente.

No es que la institución sea mejor que la vocación y el amor o viceversa. Esas comparaciones carecen de sentido. Ambos son reales y necesarios. Lo que a mi juicio está lleno de consecuencias desafortunadas es haber confundido la lógica interna de su relación, porque *el matrimonio no es un amor que realiza una institución, sino que es una institución que no puede establecerse existencialmente ni funcionar bien sin amor verdadero*. Y basta un sencillo ejemplo para ilustrarlo.

El ya antes mencionado chimpancé no es un ser humano y por mucho que la cariñosa antropóloga le enseñe tantas palabras y destrezas que ya quisieran tal vez algunos humanos poseer, nunca será un ser humano. En cambio, un ser humano lo puede ser de modo más o menos perfecto, pero siempre es humano. Y lo mismo pasa, como es obvio, con el matrimonio: una vez que has hecho tuya conscientemente la forma matrimonial la puedes realizar mejor o peor, pero estás casado. Dicho de otra manera: la concreta forma jurídica que institucionaliza socialmente la relación matrimonial es secundario con respecto al matrimonio, en el sentido de que — pese a su gran relevancia— su inexistencia por causa justificada —por ejemplo, que no había en ese lugar y momento medio razonable de ejecutarlo— no quita la validez del matrimonio. Que el matrimonio deba tener una adecuada forma o expresión jurídica es —aparte de otras múltiples e importantes razones de conveniencia— una garantía social y una prueba externa de la seriedad con la que se hace la unión.

Tan importante es que desde hace siglos la Iglesia exige una forma determinada de celebración del matrimonio para aceptarlo como válido. Y la necesaria forma jurídica adecuada da a luz una *institución jurídica y política* que se “integra” en la *institución natural*, la cual es *formalmente anterior a la decisión amorosa* de contraer la unión, ya por la simple razón de que si no existiera la “forma-matrimonio” inscrita en la naturaleza humana, ningún amor podría desearla. A mi modo de ver esta sencilla observación es suficiente para relativizar la obsesión actual —incluidos algunos ambientes católicos— por la primacía del amor en el matrimonio.

Una vez más: no se trata de quitar importancia al amor en el matrimonio,

lo que sería absurdo. Lo que aquí se quiere decir se expresa bien por medio del famoso diálogo epistolar entre el Canciller Bismarck y su esposa. Ella le escribió que con la fama que él había alcanzado la olvidaría. La respuesta —aquí levemente retocada— de un Canciller anticatólico me parece sin embargo más católica que la de muchos que hoy forman parte de la Iglesia: “al casarme contigo es claro que te quería, pero no me casé principalmente porque te quería, sino para quererte”. Y efectivamente el amor matrimonial en el sentido estricto y ya antes mencionado no se puede tener hasta que no te has casado. Antes se podían —era muy conveniente que existieran— otras dimensiones del amor.

De hecho y como es claro, un matrimonio funciona mejor o peor según el amor de los cónyuges sea más o menos potente, pero *el amor de los cónyuges no constituye el matrimonio*, sino que es el consentimiento, es decir, *la aceptación expresa de querer incorporar la institución matrimonial lo que lo constituye*. La institución en cuanto *natural* ya tiene todo para que quien contraiga matrimonio se sienta y esté obligado de por vida, pues esa institución contiene en sí todo lo que significa la *centralidad sagrada de la familia*, *el misterio de la relación sexual* y *el absoluto respeto* debido a la otra persona, pero si además se realiza en forma *sacramental* cualquier duda está fuera de lugar.

Y por eso es propio del matrimonio en el grado más alto aquello que es evidente incluso en instituciones muy nobles pero no tan altas. Por ejemplo, carece de sentido decir que la patria ha de dar su vida por el individuo, o que el barco se haya de perder con todos sus pasajeros para salvar a uno. Más bien es el individuo el que ha de dar su vida por ella y el honrado capitán de barco el que se sacrifica por él, como cada miembro de la familia ha de dar su vida por ella. Otra cosa es que todos en una buena institución quieren dar la vida por cada uno, pero Dios ha instituido a través de la naturaleza quien ha de ofrecer su vida para la salvación de los demás: la madre por el hijo, el padre por su esposa y la familia entera, el gobernante por sus gobernados.

Y no es casual que se utilice el verbo sacrificarse: en esos actos el individuo reconoce que un ser trascendente no puede obrar de otra manera si quiere conservar su carácter sagrado. Por eso antes de Jesucristo quien daba su vida por la patria cumplía su condición de ser humano, pero ello resultaba

muy difícil, pues la fuerza de la gracia era menor. A partir de Jesucristo, sin embargo, en el cristianismo no hay duda: en efecto, cumplir la condición de persona implica el sacrificio por los demás. No es la Humanidad la que da su vida para salvar a Jesucristo, sino Jesucristo quien da su vida para salvar a la Humanidad.

Es una civilización y una cultura individualistas las que han puesto en duda el sacrificio, y con ello implícitamente la *identidad* —se da la vida por aquellos con los que estás identificado— y el *nombre*, pues sin identidad no hay nombre. Estas observaciones, que solían aceptarse como evidentes, han sido olvidadas en los últimos tiempos por la difusión de la famosa tesis maritainiana según la cual la sociedad está al servicio de la persona y no la persona al servicio de la sociedad, una tesis que sólo es verdadera si —como se hace por conveniencias muy claras— se toma el concepto de sociedad en sentido abstracto, meramente genérico o exclusivamente político, y el de persona en sentido concreto. Pero, por lo ya dicho, una persona sólo realiza su personalidad en la relación societaria, lo cual implica que ella la realiza tanto más cuanto más sirve a la sociedad a la que le corresponda hacerlo. Con otras palabras: el Estado está para servir a cada persona, y el ciudadano debe cumplir en su relación con el Estado, pero a nadie se le ocurre dar su vida por el Estado. En cambio es un deshonor no dar la vida por la patria, mientras que la patria no da la vida por una persona.

4. EL MATRIMONIO: INSTITUCIÓN Y AMOR

Si ello no se ha tomado en cuenta puede ser tanto por el peso ya aludido de la cultura romántica moderna como tal vez —en el caso de algunos medios católicos— por una peculiar comprensión del tomismo aristotélico unido a una incomprensión del platonismo. En efecto, el de Aquino distingue muy bien —en la línea de Aristóteles— la *primacía temporal*, que en el caso del matrimonio está en el amor que lleva a los cónyuges a contraerlo, de la *primacía formal y esencial*, que está en la institución natural del matrimonio. Y —me disculpo por la osadía— es la incomprensión última que Aristóteles siempre tuvo del verdadero significado de una forma platónica, la

que impide reconocer la primacía de lo institucional, con la consecuencia inevitable de que se abre la posibilidad de una casuística infinita, ya que no es lo mismo *integrarse conscientemente en una institución* —lo que impide ulteriores dificultades esenciales— que *examinar especulativo-psiquiátricamente hasta qué punto el amor* que me llevó a “formar” el matrimonio era del todo verdadero.

Ciertamente no hay la menor duda de que quien se salva o se condena —según la doctrina católica— es la persona individual, lo que según Maritain es muy democrático, pero se salva o se condena por su identificación con la humanidad, que está concretada en Cristo y que incluye a todos los en Él identificados. Por razón de lo cual nadie se salva sin considerarse de modo esencial —teórica y prácticamente— implicado en la salvación de esa humanidad, lo que ya es menos democrático. Con todo, el punto clave está aquí en que no sabemos cómo estarán las cosas en el otro mundo lleno de personas, pero en éste nadie es persona fuera de la institución natural y nadie se perfecciona como persona fuera de las instituciones. Por consiguiente, nadie es persona fuera de la institución, que es la *forma*, la cual es anterior según la *esencia*. Por supuesto, en la *existencia* materia y forma son “coetáneas”, pues algo comienza a existir cuando se unen forma y materia.

Nadie puede dejar de ser humano si ya lo es, pero puede humanizarse mucho o acercarse a las bestias; nadie puede dejar de ser cristiano si está bautizado, pero lo puede ser mejor o peor; nadie puede dejar de estar embarazada si lo está, pero puede tener el niño o perderlo; nadie puede dejar de ser sacerdote o de estar casado si lo está, aunque lo viva mejor o peor. Y nadie puede hacer algo sagrado —en el cristianismo— fuera de la radical presencia de Cristo, y por eso ningún sacramento es fructuoso —salvo los que sirven para generar la gracia— cuando se recibe sin estar en gracia.

Si se piensa, por el contrario, que el matrimonio no es sagrado, entonces no sólo se puede comulgar habiéndolo transgredido, sino que cambia todo el significado de la relación entre los cónyuges y pueden darse una serie de consecuencias inconvenientes, la más dura de las cuales es que ningún ser humano podría considerarse “engendrado en Cristo”, sino que todos lo hemos sido sólo por la pura fuerza de la biología.

Desde este punto de vista, se entiende bien, a mi modo de ver, toda la es-

pléndida doctrina clásica de los mejores canonistas acerca de las causas legítimas —tipificadas— de separación o declaración de nulidad, y fuera de las cuales no hay caso. El sentido último de los procesos canónicos matrimoniales es proteger en cada caso la institución; es decir, la santidad del sacramento del matrimonio y especialmente su indisolubilidad como propiedad esencial de él, lo cual por cierto es especialmente necesario en un contexto social como el de hoy, ampliamente divorcista, en el que está muy extendida además la desafección hacia el matrimonio como institución.

La tesis más clásica es también que el matrimonio es un sacramento que no imprime carácter. No soy capaz de tratar este tema, pero sólo apunto que a mi modo de ver una persona que se ha casado de verdad, no vuelve a ser soltera nunca. Puede ser viuda o separada, pero ya no será nunca una persona soltera, como un hijo no puede nunca cambiar su condición de tal. Si Jesucristo está esencialmente en el núcleo y corazón de todo matrimonio, pues toda forma de familia verdadera lo tiene a Él como base, el casado recibe su identidad, su nombre, de la institución en la que tiene una nueva vida. La *personalidad* del que se casa *se transforma* de diferente manera a la del que se ordena sacerdote, pero en ambos casos se trata de recibir un nuevo nombre, una nueva identidad en Cristo. Si un cónyuge vuelve a casarse por defunción del otro y porque las circunstancias de su vida así lo aconsejan, cambia el cónyuge, pero la condición de casado ya la tenía.

Amoris laetitia y educación a la castidad

DANIEL GRANADA

Universidad de Navarra

RESUMEN: *Amoris laetitia* hace una llamada al compromiso de toda la comunidad cristiana con una auténtica educación sexual en la familia y en la Iglesia. Presenta la castidad en un horizonte de profundidad y verdad que hace de la sexualidad un símbolo integral de la persona y una de sus formas de expresión más notables: es la configuración excelente del amor sexual que queda integrado en el amor personal. Amor, virtud y castidad, es el orden en que únicamente puede entenderse la exigencia de la castidad. La categoría de “crecimiento” es una auténtica clave de comprensión de toda la exhortación apostólica: el amor verdadero crece (en la forma de la comunión interpersonal) hasta lograr la plenitud de la persona en todas sus dimensiones (corporal, afectiva, personal y trascendente). El amor que se hace virtud integra los diversos niveles corporales y afectivos en la verdad personal y trascendente de la persona. La castidad es, además, necesaria para llevar adelante la vocación creatural y recibir el fruto de una gracia que nos une con Cristo en el amor humano.

PALABRAS CLAVE: acompañar, crecimiento, amor, sexualidad, virtud, castidad

ABSTRACT: *Amoris laetitia* calls the entire Catholic community to a commitment to authentic sexual education in the family and in the Church. It presents chastity in a horizon of depth and truth that makes sexuality an integral symbol of the person and one of its most notable forms of expression. It is the best configuration of sexual love that is integrated into personal love. Love, virtue and chastity is the only order in which the demand of chastity can be understood. The category of "growth" is an

authentic key to understanding the whole apostolic exhortation: true love grows (in the form of interpersonal communion) to achieve the fullness of the person in all its dimensions (bodily, affective, personal and transcendent). The love that becomes virtue integrates the various bodily and affective levels into the personal and transcendent truth of the person. Chastity is also needed to carry out the creaturely vocation and receive the fruit of a grace that unites us with Christ in human love.

KEYWORDS: guidance, growth, love, sexuality, virtue, chastity

1. INTRODUCCIÓN

“¿Quién es capaz de tomarse en serio a los jóvenes?
¿Quién les ayuda a prepararse en serio para un amor grande y generoso? Se toma demasiado a la ligera la educación sexual”¹.

El pobre planteamiento que nuestra cultura actual hace de la sexualidad no contribuye en nada al cumplimiento del anhelo de plenitud y felicidad que caracteriza el corazón de los jóvenes. El joven advierte de modo natural que el cuerpo y la sexualidad son elementos centrales en su vida y en su realización personal, pero, de hecho, muchos de ellos no llegan a realizar nada de esa grandeza personal. Por el contrario, sexo y cuerpo son muchas veces realidades problemáticas que acaban siendo marginadas a una posición secundaria y no significativa. El papa Francisco está denunciando este hecho cultural verdaderamente preocupante², señalando cómo esta banalización de la sexualidad es signo de que, pese a tanta retórica juvenil, no se está tomando en serio a los jóvenes y sus auténticas necesidades.

Solo una auténtica educación sexual afronta este reto con seriedad. Las respuestas hedonistas o utilitaristas del marketing oficial no pasan de ser pobres compensaciones de necesidades auténticas no cumplidas ni consideradas, de anhelos insatisfechos que no desaparecen, pese a todo, y dejan un

¹ FRANCISCO, Carta Apostólica *Amoris laetitia* (19 de marzo de 2016), n. 284 (en adelante, AL).

² Cfr. AL 41: «Son muchos los que se están quedando en los primeros estadios de la vida emocional y sexual».

triste poso de frustración³. El joven siente una llamada profunda a la plenitud en los impulsos de su corazón, y aun en los de la carne, que hay que acompañar y educar⁴.

A partir de aquí se puede derivar que “tomarse también en serio” una pastoral juvenil, una atención real a la inquietud profunda de nuestros jóvenes, es atender la búsqueda del corazón del joven que quiere amar con su cuerpo y expresar corporalmente la verdad de su vida⁵.

La virtud de la castidad como respuesta excelente a la inquietud corporal del hombre está formulada tan solo en una ocasión en la exhortación postsinodal “*Amoris laetitia*” del papa Francisco. Se encuentra en el capítulo pastoral que trata de la preparación para el matrimonio, y que pide la castidad como “condición preciosa para el crecimiento genuino del amor interpersonal” (n. 206).

La castidad, pues, se presenta en la exhortación en ese horizonte de profundidad y verdad que hace de la sexualidad un símbolo integral de la persona y una de sus formas de expresión más notables pero peor tratadas en la cultura actual.

2. EL CRECIMIENTO EN EL AMOR

Amor, virtud y castidad. Este es el orden en que únicamente puede entenderse la exigencia de la castidad. La virtud de la castidad es la configuración

³ Cfr. AL 283: «Es irresponsable toda invitación a los adolescentes a que jueguen con sus cuerpos y deseos, como si tuvieran la madurez, los valores, el compromiso mutuo y los objetivos propios del matrimonio. De ese modo se les alienta alegremente a utilizar a otra persona como objeto de búsquedas compensatorias de carencias o de grandes límites».

⁴ Cfr. para la relación entre placer y felicidad, y para el significado trascendente del deseo sexual el interesante estudio de J. NORIEGA, *No sólo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 73-93.

⁵ Esta inquietud personal se puede experimentar perfectamente en la forma de la originaria “vocación al amor” de la que hablaba el Papa Juan Pablo II, y que se desarrolla en la vocación también universal a la santidad y a la llamada específica de Dios a una vocación concreta en el amor. Desde esta clave (la “con-vocación” de los esposos en Cristo) lo estudia: L. MELINA, “La castidad conyugal. Virtud del amor verdadero”, en *Teología y Catequesis* 82 (2002) 63-75.

excelente del amor sexual, que, como veremos, queda integrado en el amor personal. El “castigo” al que se refiere la etimología del término “*castus*”⁶ es, en realidad, una autoexigencia del amor verdadero. La castidad se aleja de presentarse como una imposición normativa y se comprende como una auto-ordenación del mismo amor que se experimenta. El amor interpersonal que crece genuinamente se convierte en un amor casto, que se modera y ordena como la mejor forma de la donación total y fecunda.

La categoría de “crecimiento”, declinada de diversas maneras y en distintos momentos en el documento papal es, en este sentido, una auténtica clave de comprensión de toda la exhortación apostólica⁷. La experiencia fundamental del amor humano debe desarrollarse y crecer. El amor verdadero crece (en la forma de la comunión interpersonal) hasta lograr la plenitud de la persona en todas sus dimensiones (corporal, afectiva, personal y trascendente). El papa resalta de muchas maneras que este amor personal, que se realiza de modo específico en el matrimonio, es un proceso vivo y dinámico. Por eso el “camino del amor” no puede reducirse a una presentación abstracta de un ideal teórico a priori, que no tiene que ver con la experiencia personal singular o con el testimonio concreto de tantas historias personales como nos relata la Escritura. El amor tampoco es “una doctrina” sobre este que se debe repetir y proponer formalmente, pero que no toca el núcleo espiritual y dinámico de gracia que aporta este don comunicativo del amor personal (n. 134).

La exhortación quiere alcanzar el corazón de la vivencia personal de cada individuo, atendiendo esta experiencia del amor humano como un acontecimiento original que se debe reconocer y acompañar. En este mismo sentido, los términos “camino” y “acompañar”, también claves en la

⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae, II-II*, q. 151, a. 1, co.: «*Nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur*» («el nombre de castidad proviene de que por la razón se castiga la concupiscentia»). Adviértase cómo lo que se castiga es la dispersión del deseo en que consiste la concupiscentia o “mal deseo”. Cfr. también, O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011; NORIEGA, *No sólo de sexo...*, cit., 175-180.

⁷ Las referencias directas de los lemas “crecer”, “crecimiento”, “camino de crecimiento”, etc., aparecen en un número significativo de ocasiones (hemos contabilizado hasta 12 recurrencias directas sobre el crecimiento del amor/caridad o crecer en el amor).

Exhortación, indican este proceso de maduración y de crecimiento que señalamos⁸.

Se entiende de este modo que la exhortación anime continuamente a “motivar y fundamentar” las opciones más personales del sujeto, a fin de enraizar del modo más profundo la experiencia original del evento amoroso. El número 35 de la exhortación, a este respecto, se presenta como un párrafo especialmente sintético de la intención general de la exhortación: “Los cristianos no podemos renunciar a proponer el matrimonio con el fin de no contradecir la sensibilidad actual, para estar a la moda, o por sentimientos de inferioridad frente al descalabro moral y humano. Estaríamos privando al mundo de los valores que podemos y debemos aportar. Es verdad que no tiene sentido quedarnos en una denuncia retórica de los males actuales, como si con eso pudiéramos cambiar algo. Tampoco sirve pretender imponer normas por la fuerza de la autoridad. Nos cabe un esfuerzo más responsable y generoso, que consiste en presentar las razones y las motivaciones para optar por el matrimonio y la familia, de manera que las personas estén mejor dispuestas a responder a la gracia que Dios les ofrece”.

Este número recoge, en efecto, la clave magisterial del papa Francisco de la prioridad y centralidad del anuncio del evangelio⁹, del que forma parte el anuncio del “evangelio de la familia”. Esta parte del evangelio debe presentarse como una propuesta positiva, directa y dinámica, que apunta al corazón de la motivación personal, y que no es para nada una proposición meramente teórica o exterior a la persona.

Como es ya habitual en su estilo magisterial, el papa Francisco previene, primero, de las posibles reducciones que pueden darse de este anuncio radical del amor en el matrimonio y en la familia. El evangelio de la familia que debe ser anunciado no es fundamentalmente una denuncia cultural o

⁸ Esta es la clave que propone el sugerente comentario de N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, “El camino de las familias: claves de lectura de *Amoris Laetitia*”, en *Palabra* (mayo 2016) 8-12.

⁹ Que se recoge en la Exhortación de modo especialmente expresivo y central en todo el núm. 58, y que remite al núcleo del tema del “anuncio” que caracteriza la Encíclica “*Evangelii gaudium*”. A este respecto, cfr. J.J. PÉREZ-SOBA – J.J.D. DE LA TORRE, *Prima-to del Vangelo e luogo della morale: gerarchia e unità nella proposta cristiana*, Cantagalli, Siena 2015.

social¹⁰. Tampoco se basa en la presentación genérica de sus implicaciones normativas y jurídicas¹¹. El papa pretende una auténtica interiorización de la propuesta evangélica, que llegue a las disposiciones personales, donde se realiza el intercambio del don divino y de la acogida humana, y donde el hombre puede crecer en receptividad y capacidad de acogida de la gracia inicial de Dios.

Si se descubre, se reconoce, se valora y se promueve la potencia existencial del acontecimiento del amor humano y divino, queda entonces encuadrada toda la amplitud de la experiencia amorosa, y se alumbrada la posibilidad de un crecimiento bien fundado y de una esperanza firme para la persona¹². No hay que decir que nos hemos introducido en el ámbito de las virtudes, de los principios de la acción perfecta y del desarrollo del amor verdadero.

3. LA UNIDAD DEL CONCEPTO DE AMOR EN *AMORIS LAETITIA*

Antes de estudiar el concepto de virtud en la exhortación, que nos marca el paso a la única afirmación explícita del documento sobre la castidad, conviene insistir en esta visión unitaria e integradora que la exhortación ofrece de la experiencia del amor personal.

¹⁰ Sin embargo, AL, 201 acoge también la llamada del Sínodo a denunciar los condicionamientos culturales, sociales, políticos y económicos que están determinando el normal desarrollo de la familia en todas sus dimensiones. Lo que el papa sugiere es que no nos contentemos con señalar el diagnóstico sociológico negativo sin llegar al anuncio del valor fontal de la familia y a su realidad antropológica positiva.

¹¹ AL, 304 se refiere en particular a las “normas y el discernimiento”, insistiendo en una cuestión verdaderamente querida por el Papa Francisco: no podemos conformarnos con una aplicación de la norma general, no podemos resolver la particularidad de los problemas vitales de las familias con el recurso genérico a la norma moral o canónica. Francisco abre el paso con mucha rotundidad al modelo pastoral del discernimiento personal, a la valoración prudencial de las situaciones, a la atención singular de las circunstancias y de los contextos personales particulares. Encontrar el punto de equilibrio entre el valor racional de la norma y su lectura discrecional y prudencial es un propósito evidente e intencionado del Santo Padre.

¹² Cfr. AL, 134: «Solo podemos crecer respondiendo a la gracia divina con más actos de amor, con actos de cariño más frecuentes, más intensos, más generosos, más tiernos, más alegres». Estos actos son los que posibilita la virtud de la castidad.

Los capítulos centrales del documento postsinodal (caps. 4 y 5) ofrecen una lectura rica y completa del fenómeno del amor personal. Tras realizar una exégesis de carácter más bien existencial del himno de la caridad de los Corintios, centrada en sus aspectos prácticos-vivenciales más que en su contenido dogmático, pasa a considerar el aspecto teológico de la esencia del matrimonio cristiano, el amor o caridad conyugal. El Santo Padre realiza una preciosa descripción del amor conyugal (nn. 120-142). Las distintas dimensiones de este “amor fuerte, derramado por el Espíritu Santo” (unidad, totalidad, fecundidad...), que “tiene cierto principado de nobleza” en la analogía del amor, se unifican como “amor pleno” y lo constituye en imagen del amor mismo de Dios.

Se pueden distinguir, por tanto, en la exhortación, los diversos niveles corporales y espirituales del fenómeno del amor, a los que el documento se va refiriendo oportunamente, aunque sin referencia sistemática directa. Esta estructura del amor ya se ha estudiado con profundidad en otros documentos magisteriales a los que se refiere la exhortación y en diversas propuestas teológicas que centran su atención en la cuestión del amor¹³. Las fuentes principales, por eso, son el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, principalmente), las catequesis del amor humano del Papa Juan Pablo II para referirse al amor como pasión, o nivel físico del amor, la encíclica de Benedicto XVI *Deus caritas est* en referencia a esta unidad del amor verdadero como *eros* y como *ágape*, y el nuevo ciclo de catequesis del papa Francisco sobre la familia. Las fuentes teológicas, en concreto, se basan de modo destacado en santo Tomás, al que cita profusamente.

¹³ De modo general, pueden citarse a K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009²; C.S. LEWIS, *Los cuatro amores*, Rialp, Madrid 2014¹⁴; J.J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011; J. NORIEGA, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra 2005. Cfr. AL, 164, citando a BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), n. 8: (El amor) «es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más».

3.1. Las cuatro dimensiones del amor humano: física, afectiva, personal y religiosa

Amoris laetitia trata, desde luego, de la primera dimensión física y pasional del amor. Esta es central para nuestro concreto tema de la castidad. “Arraigada en las inclinaciones espontáneas de la persona humana” (n. 123), el amor matrimonial es, primero, una pasión (n. 125), fruto de un impacto inicial, “caracterizado por una atracción marcadamente sensible” (n. 220), que pone de manifiesto la evidente dimensión erótica de este amor (nn. 147-152).

La definición más precisa, sin embargo, del amor que se vive en el matrimonio es la definición tomista de la “unión afectiva” (n. 120), con la referencia al amor como fuerza unitiva (*vis unitiva*) del Pseudodionisio. De este modo, “el verdadero amor entre hombre y mujer incluye e integra la dimensión sexual y la afectividad” (n. 67, en referencia a los textos de GS 47-52), y “recoge en sí la ternura de la amistad y la pasión erótica” (n. 120). La exhortación dedica unos números específicos al “mundo de las emociones” (nn. 143-147), donde engloba los fenómenos afectivos en el clásico lema de las “pasiones”, que “se producen cuando “otro” se hace presente y se manifiesta en la propia vida” (n. 143) y están orientadas “a una unión cada vez más firme e intensa” (n. 125)¹⁴.

La dimensión personal-espiritual del desarrollo dinámico de la experiencia del amor se verifica en la referencia tomista al matrimonio como “máxima amistad” (n. 123), con sus rasgos y desarrollo propios, mostrando que “en la naturaleza misma del amor conyugal está la apertura a lo definitivo”, hasta adquirir un “carácter totalizante que solo se da en la unión conyugal” (n. 125). Este nivel del amor, “asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida” (*Id.*, con esta cita de GS 49)¹⁵.

¹⁴ Cfr. también AL, 220: (Del impacto inicial) «se pasa a la necesidad del otro percibido como parte de la propia vida. De allí se pasa al gusto de la pertenencia mutua, luego a la comprensión de la vida entera como un proyecto de los dos, a la capacidad de poner la felicidad del otro por encima de las propias necesidades, y al gozo de ver el propio matrimonio como un bien para la sociedad».

¹⁵ Cfr. igualmente: AL, 163, para referirse al “proyecto común estable” que configura el amor personal y su llamada intrínseca al compromiso, y que “supera toda emoción, sentimiento o

El n. 127 culmina el proceso del amor de amistad conyugal en el reconocimiento y contemplación del valor sagrado de la persona, alcanzando la dimensión verdaderamente trascendente del amor: «El amor al otro implica ese gusto de contemplar y valorar lo bello y sagrado de su ser personal, que existe más allá de mis necesidades», de cuyo valor y grandeza propias, esa “bondad en sí” y esa trascendencia con que se reconoce al otro, depende la gratuidad de mi donación¹⁶.

3.2. *El camino del crecimiento en el amor*

Desde esta “unidad distinguida” de dimensiones, insertada en el contexto particular de la historia y el lugar propios de cada experiencia personal, se entiende la posibilidad y llamada al crecimiento en el amor verdadero que fijábamos al inicio. Pues bien, de toda esta creativa ordenación de potencialidades y procesos, en el discurrir concreto de cada una de las vidas personales, se encarga el concepto de virtud. La exhortación *Amoris laetitia* alude como pocos otros documentos a la importancia y papel de las virtudes de modo tan explícito y visible.

4. LA VIRTUD EN *AMORIS LAETITIA*: LA EDUCACIÓN MORAL COMO EDUCACIÓN AL AMOR

La alusión más sistemática de la exhortación al tema de la virtud se produce en el capítulo dedicado a la educación de los hijos. Esta educación se centra

estado de ánimo, aunque pueda incluirlos” (n. 164, en el párrafo titulado: “La transformación del amor” (nn. 163-164)); AL, 124, con la preciosa cita de FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei* (29 de junio de 2013), 52: «Prometer un amor para siempre es posible cuando se descubre un plan que sobrepasa los propios proyectos».

¹⁶ Cfr. otras citas sobre la belleza y valor sagrado de la caridad conyugal: AL, 129, donde se destaca el carácter contemplativo del amor, o la complacencia del amante en el bien del amado, aunque sin cita directa a la famosa definición tomista del amor personal de: TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. I, c. 91 (n. 756): «*Hoc est enim proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit*» («Esta es propiamente la razón del amor, que el amante quiere el bien del amado»). Igualmente: AL, 134 (sobre el crecimiento del amor desde la caridad).

principalmente en la formación moral de los hijos como generación de procesos de maduración de su identidad y su libertad. Este proceso de crecimiento integral se realiza a partir de la experiencia configuradora del amor de sus padres como base afectiva esencial sobre la que se asentará cualquier valor ético o cualquier principio normativo posterior. En efecto, la vida familiar ordinaria (y sus bienes prácticos) se presenta como el contexto educativo idóneo y también como el objetivo práctico a alcanzar: “despertar el sentimiento del mundo y de la sociedad como hogar” (n. 276).

El documento intenta integrar la multitud de elementos prácticos que pueden darse en el proceso educativo en una propuesta bastante clásica de estos principios educativos¹⁷. Se propone un método educativo activo, dialógico y consciente de la necesidad permanente de una integración de los principios cognitivos y afectivos. El “proceso” pedagógico que se presenta avanza desde los “valores” teóricos descubiertos hacia su arraigo como “convicciones” afectivamente asentadas hasta que acaben convirtiéndose en auténticos principios interiores del bien o “virtudes”¹⁸. Entonces propone la definición de virtud más sintética: “La virtud es una convicción que se ha transformado en un principio interno y estable del obrar” (n. 267).

La propuesta educativa desde la que se trata la virtud puede quedar mucho más articulada si la incluimos en el contexto de la llamada al crecimiento integral que hemos señalado en los capítulos específicos sobre el amor conyugal¹⁹. En el proceso dinámico de crecimiento del amor personal, recogiendo todos los elementos y estadios de la dinámica amorosa, pueden quedar integradas todas las propuestas educativas de educación al amor y a la

¹⁷ Se incluyen cuestiones tan clásicas como el valor de los hábitos (por la repetición de actos, aunque insistiendo mucho en la motivación de estos), del esfuerzo, de la corrección y la sanción, aunque también se atiende a los condicionamientos subjetivos como las carencias afectivas de base, la fragilidad personal y las circunstancias desfavorables (cfr. AL, 272).

¹⁸ Para ello se proponen todos los medios prácticos posibles: «propuestas, motivaciones, aplicaciones prácticas, estímulos, premios, ejemplos, modelos, símbolos, reflexiones, exhortaciones, revisiones del modo de actuar y diálogos» (AL, 267).

¹⁹ Es la convicción de que la virtud depende de alguna manera del amor y se integra a partir de su dinámica de desarrollo. Al respecto, cfr. D. GRANADA, *El alma de toda virtud. “Virtus dependet aliquantulum ab amore”*: Una relectura de la relación amor y virtud en Santo Tomás, Cantagalli, Siena 2016.

afectividad-sexualidad, que brotan connaturalmente de la misma experiencia del amor esponsal, parental y familiar.

En efecto, en el apartado titulado “Un amor apasionado” (del capítulo IV sobre el amor en el matrimonio) se introduce el tema de las pasiones (entre las que está la erótica) y se afirma su sentido personal final: “La vida emotiva de sus miembros se transforma en una sensibilidad que no domina ni oscurece las grandes opciones y los valores” (n. 146). Es decir, las pasiones (“deseos, sentimientos, emociones, eso que los clásicos llamaban pasiones” (n. 143)) pueden recorrer el precioso camino gradual de “un proyecto de autodonación y plena realización de sí mismo” (n. 148), entretejiendo los diversos momentos de la verdad del amor, que muchas veces exigirán que el placer “encuentre otras formas de expresión (...), de acuerdo con las necesidades del amor mutuo” (n. 149). La vida emotiva (emociones, deseos) se transforma en una “sensibilidad” ordenada, en virtudes.

5. LA INTEGRACIÓN DEL EROS EN EL AMOR: LA VIRTUD DE LA CASTIDAD

Se llega, pues, a la necesidad de la integración del amor sexual, que “está llamado a la plena y madura espontaneidad de las relaciones” (n. 151)²⁰. El amor que se hace virtud integra los diversos niveles corporales y afectivos en la verdad personal y trascendente de la persona²¹. El placer carnal encuentra su sentido comunicativo último, y no se entiende correctamente como un “mero recurso para gratificar o entretener” (*Ibid.*). No es ese el sentido del verdadero erotismo.

²⁰ Cfr. L. MELINA, “El sacerdote, médico que cura las heridas”, en *Sacerdotes, ¿con qué futuro? Diálogo de Carlos Granados con Luis F. Ladaria, George Pell, Livio Melina y Charles J. Chaput*, BAC Popular, Madrid 2016, 135-137: «(La castidad) es la virtud que permite al impulso y al afecto ser expresión del don de sí a la persona. Es la elevación de la sexualidad al nivel personal del amor» (p. 136).

²¹ Cfr. MELINA, *La castidad conyugal...*, cit., 67: «Mientras en los niveles instintual y psíquico inferior el otro se me presentaba como valor sólo en cuanto lo refería al apagamiento de mi deseo subjetivo (deseo de placer sexual o deseo de compañía), a nivel de amor espiritual es el contrario: el otro es un valor en sí, que pide el obsequio de mi libertad».

Con el recurso a las catequesis sobre el amor humano de Juan Pablo II, se define entonces la sexualidad como un “lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio, con su sagrado e inviolable valor” (*Ibid.*). El amor personal confiere al cuerpo y a sus manifestaciones sexuales el verdadero marco de comprensión y de realización²². En la integración de sexualidad y de amor personal se llega a una nueva forma de espontaneidad corporal, que es reflejo de la presencia de una auténtica virtud del amor (cfr. n. 151; n. 164)²³. Esta permite expresar el verdadero sentido esponsal del cuerpo y su lenguaje propio, asegurando la comunicación del don personal en la comunicación de los gestos sexuales corporales adecuados a la comunión integral con la persona, en las condiciones adecuadas de la verdadera entrega personal (el sacramento del matrimonio). El don personal se hace entonces don sexual, pudiendo hablar de un sano (verdadero) erotismo que unifica la búsqueda del placer y la admiración por el amado²⁴.

La recíproca y libre pertenencia carnal de los esposos puede, sin embargo, convertirse en un dominio insaciable que pretenda “borrar las diferencias y la distancia insalvable que hay entre los dos”. Los nn. 153-157 tratan de modo realista y positivo del don precioso, y a la vez frágil, de la entrega conyugal, que acaba derivando, de modo natural, en la acogida amorosa del don de los hijos como culminación de su propio don personal (cfr. todo el capítulo V, sobre el “amor que se vuelve fecundo”).

²² Cfr. NORIEGA, *El destino del Eros...*, cit., 170: «En esta reordenación no se trata de imponer un orden extrínseco, ajeno al dinamismo de los deseos, sino de configurar la verdad que se ha descubierto en ellos, buscando una adecuada unidad y armonía entre ellos. (...) Para ello se deberá plasmar la capacidad de reacción sexual y afectiva interviniendo sobre las potencias cognoscitivas que implican: sensibilidad, imaginación y memoria, de tal manera que la atención que se preste esté en relación con la promesa de comunión».

²³ Cfr. AL 152: «Siendo una pasión sublimada por un amor que admira la dignidad del otro, (la dimensión erótica del amor) llega a ser una “plena y limpiísima afirmación amorosa”», que confiesa el alcance del éxito de la vida (citas de J. PIEPER, *Sobre el amor*, Rialp, Madrid 1972).

²⁴ Y que incluye también la purificación del eros en su unidad con el amor oblativo, cfr. DCE, en las formas de la ascesis, la continencia, la renuncia, del llamado “silencio” de los gestos sexuales. Cfr. MELINA, *La castidad conyugal...*, cit., 70: «La continencia es el camino de la castidad. El silencio de los gestos instintivos ligados a la genitalidad contribuye al aprendizaje del lenguaje más profundo del don de sí y a la acogida del otro».

6. CONCLUSIÓN: SÍ A LA EDUCACIÓN SEXUAL

Acabamos con la llamada de *Amoris laetitia* que recibíamos al inicio de este ensayo al compromiso de toda la comunidad cristiana con una auténtica educación sexual en la familia y en la Iglesia. Esta deberá cooperar “en el camino de autoconocimiento y en el desarrollo de una capacidad de autodomínio” de la persona (n. 280), posibilitando el “paciente aprendizaje que permite interpretar y educar los propios deseos para entregarse de verdad” (n. 284). Porque la entrega total en la “una caro” es la meta de este proceso de capacitación al amor verdadero.

Se entiende así la llamada de la exhortación a “recordar la importancia de las virtudes. Entre estas, la castidad resulta condición preciosa para el crecimiento genuino del amor interpersonal” (n. 206). Condición preciosa, y aun necesaria, podríamos decir, para llevar adelante esta vocación creatural y recibir el fruto de una gracia que nos une con Cristo en el amor humano.

Reflexiones sobre la fecundidad del amor a partir de *Amoris laetitia*

IGNACIO SERRADA SOTIL

Universidad eclesial "San Dámaso" de Madrid

«¿No comprendéis que el don de sí mismo, el riesgo,
la fidelidad hasta la muerte, son ejercicios que han
contribuido ampliamente a crear la nobleza del hombre? [...] In-
cluso si su sacrificio es en apariencia inútil,
¿creéis que no han servido de algo?
Han moldeado una bella imagen en la arcilla virgen
que todos somos en un principio,
han sembrado hasta la conciencia del niño,
acunado por los cuentos nacidos de sus gestos.
Nada se pierde»¹.

RESUMEN: La exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* del papa Francisco trata, según indica su subtítulo, sobre el amor en la familia. El capítulo quinto, titulado “amor que se vuelve fecundo”, vuelve a hacer presente que uno de los elementos característicos del amor conyugal es la fecundidad. Este capítulo, en el contexto del documento, plantea cuestiones que es importante recuperar en relación con la alegría del amor. A partir de algunas de las indicaciones de la exhortación en esta línea, el artículo plantea unas reflexiones que buscan ayudar a abrir un camino para

¹ A. DE SAINT-EXUPÉRY, “Es necesario dar un sentido a la vida del hombre”, en *Obras completas*, Plaza&Janés, Barcelona 1974, 1183-1184.

reconocer la esencial relación entre amor y fecundidad, así como algunas de las implicaciones que esto tiene en la vida y las acciones de los esposos y de la familia.

PALABRAS CLAVE: papa Francisco, *Amoris laetitia*, amor, matrimonio, familia, sexualidad, procreación, fecundidad, hijos

ABSTRACT: As its title indicates, the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis deals with love within the family. The fifth chapter, entitled 'Love made fruitful' reminds us that one of the characteristic elements of marital love is fecundity. In the context of the document, this chapter asks important questions about the joy of love. Taking as a starting point some of these indications of the exhortation, this paper presents some reflections that try to open up a path to recognise the essential relationship between love and fecundity, as well as some implications of this in the life and actions of spouses and of the family.

KEYWORDS: Pope Francis, *Amoris laetitia*, love, marriage, family, sexuality, procreation, fecundity, children

INTRODUCCIÓN

Uno de los textos más representativos de la exhortación postsinodal del papa Francisco sobre la relación entre amor conyugal, sexualidad y procreación es el siguiente: «El matrimonio es en primer lugar una íntima comunidad conyugal de vida y amor, que constituye un bien para los mismos esposos, y la sexualidad está ordenada al amor conyugal del hombre y la mujer. Por eso, también los esposos a los que Dios no ha concedido tener hijos pueden llevar una vida conyugal plena de sentido, humana y cristianamente. No obstante, esta unión está ordenada a la generación por su propio carácter natural. El niño que llega no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento. No aparece como el final de un proceso, sino que está presente desde el inicio del amor como una característica esencial que no puede ser negada sin mutilar al mismo amor. Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad que lo prolonga más allá de su propia existencia. Entonces, ningún acto geni-

tal de los esposos puede negar este significado, aunque por diversas razones no siempre pueda de hecho engendrar una nueva vida»².

Los aspectos implicados en las afirmaciones recogidas en estas palabras son variados y de una gran profundidad. Parece oportuno, aunque no sea de manera pormenorizada, tomar en consideración la relación entre amor y fecundidad, esbozando al menos un camino de reflexión orientado a tomar conciencia de la profunda implicación que tiene la fecundidad en la comprensión del amor conyugal. Para ello, en las siguientes páginas se darán tres pasos, relacionados con tres elementos que forman parte de esta realidad que tratamos. En primer lugar, sobre la fecundidad como dimensión propia del amor; para ello será interesante recuperar, desde una perspectiva histórica, el modo en que se ha tratado de explicar durante las últimas décadas. En segundo lugar, a propósito de la comprensión del hijo como don recibido, frente a la posibilidad de estimarlo en el horizonte de la consecución de un proyecto personal. Por último, se apuntará la importancia de recuperar la lógica del actuar virtuoso en este ámbito, abogando por la rehabilitación de la castidad como virtud del amor verdadero³.

1. LA FECUNDIDAD DEL AMOR

1.1. Hacia la comprensión de la fecundidad del amor

El amor siempre da vida (AL 165). Con estas palabras se abre el capítulo quinto de *Amoris laetitia*, titulado: “Amor que se vuelve fecundo”. La intui-

² FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal “Amoris laetitia”*, 80. (A partir de ahora: AL).

³ Las siguientes reflexiones, a la luz de la exhortación postsinodal, en continuidad con sus indicaciones y dentro de los límites propios de estas páginas, tratan de destacar algunos elementos que permitan comprender mejor estas cuestiones, abordándolas del modo en el que el papa Francisco nos orienta para aproximarnos al documento; cf. AL 7: «Debido a la riqueza de los dos años de reflexión que aportó el camino sinodal, esta Exhortación aborda, con diferentes estilos, muchos y variados temas. Eso explica su inevitable extensión. Por eso no recomiendo una lectura general apresurada. Podrá ser mejor aprovechada, tanto por las familias como por los agentes de pastoral familiar, si la profundizan pacientemente parte por parte o si buscan en ella lo que puedan necesitar en cada circunstancia concreta».

ción de las citadas palabras que abren la exposición del citado capítulo es muy relevante: el amor es, por su misma naturaleza, fecundo, puesto que *da vida*. Afirmar que “siempre da vida” permite identificar modos de amar que no responderían a su identidad más originaria y profunda, al no dar fruto alguno.

Hay que señalar, en primer lugar, que no ha de reducirse, por así decirlo, la fertilidad biológica con la fecundidad del amor sponsal. Como indicaba san Juan Pablo II: «La fecundidad del amor conyugal no se reduce sin embargo a la sola procreación de los hijos»⁴. En otras palabras, la fecundidad del amor incluye en sí la capacidad de transmitir la vida, pero el hecho de que la infertilidad aparezca en la vida de los esposos no significa que no sea posible vivir la fecundidad del amor⁵. La clave será entonces reconocer que lo que hace fecundo el amor es el *don de sí*, lo cual, como se verá después, no puede suceder cuando se actúa directamente contra la posibilidad de que de la mutua entrega pueda surgir una nueva vida. Así, aunque la fecundidad del amor conyugal se actualiza de modo eminente en la nueva vida que nace y en la responsabilidad que genera, va más allá del hecho de tener descendencia. Por eso se comprende que en las situaciones en las que aparece la infertilidad no se debe olvidar que el amor y la comunión que los esposos van construyendo juntos son reales, y merecen ser vividos.

Sin embargo, tratar sobre la relación entre amor y fecundidad no resulta sencillo en el actual momento histórico y en el ambiente cultural en que nos encontramos. El modo en que se interpretan y comprenden hoy estas reali-

⁴ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal “Familiaris consortio”*, 28 (A partir de ahora: FC). Más adelante añadía: «El amor conyugal fecundo se expresa en un servicio a la vida que tiene muchas formas, de las cuales la generación y la educación son las más inmediatas, propias e insustituibles. En realidad, cada acto de verdadero amor al hombre testimonia y perfecciona la fecundidad espiritual de la familia, porque es obediencia al dinamismo interior y profundo del amor, como donación de sí mismo a los demás. En particular los esposos que viven la experiencia de la esterilidad física, deberán orientarse hacia esta perspectiva, rica para todos en valor y exigencias» (FC 41).

⁵ Cf. J. NORIEGA - M.L. DI PIETRO, *Fecondità nell’infertilità*, PUL, Roma 2007. Cf. J. NORIEGA, “La fecundidad del espíritu en la fecundidad humana”, en L. GRANADOS - I. DE RIBERA, (eds.), *El misterio de la fecundidad*, Monte Carmelo, Burgos 2013, 47: «¿Qué fecundidad podemos esperar en la vida? No la del producir, cierto, un mundo más cómodo y seguro. Esperamos la fecundidad del engendrar vida, comunicar la vida que vivimos, la plenitud que esperamos».

dades dificulta reconocerlas en su totalidad, así como vivir y actuar según su unidad interna. De este modo, se llega a plantear que no habría una conexión esencial entre amor, sexualidad y procreación, sino que serían elementos independientes cuyo significado resolvería cada uno desde su libertad. Se llega así con facilidad a la convicción de que el Magisterio de la Iglesia en relación con estos temas no sólo es inasumible, sino incluso contrario al bien de las propias personas⁶.

Por ello, vuelve a ser urgente reflexionar y tratar de exponer con claridad, sin perder de vista la verdad de los elementos en juego, esta relación esencial que amor y la fecundidad constituyen en la conyugalidad. De este modo, además, acogemos una de las indicaciones precisas que el papa Francisco señala en *Amoris laetitia*: «Los Padres sinodales han mencionado que no es difícil constatar que se está difundiendo una mentalidad que reduce la generación de la vida a una variable de los proyectos individuales o de los cónyuges. La enseñanza de la Iglesia ayuda a vivir de manera armoniosa y consciente la comunión entre los cónyuges, en todas sus dimensiones, junto a la responsabilidad generativa. Es preciso redescubrir el mensaje de la Encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, que hace hincapié en la necesidad de respetar la dignidad de la persona en la valoración moral de los métodos de regulación de la natalidad»⁷.

⁶ Como señalaba Juan Pablo II en su *Carta a las familias*, 12: «Se reprocha frecuentemente al Magisterio de la Iglesia que está ya superado y cerrado a las instancias del espíritu de los tiempos modernos; que desarrolla una acción nociva para la humanidad, más aún, para la Iglesia misma. Por mantenerse obstinadamente en sus propias posiciones -se dice-, la Iglesia acabará por perder popularidad y los creyentes se alejarán cada vez más de ella» (a partir de ahora: GrS).

⁷ AL 82. Es interesante el paralelismo entre esta “llamada” del papa y la que se realizaba en aquella otra exhortación apostólica publicada, hace ya treinta y cinco años, también tras un sínodo sobre la familia: ««Por esto, junto con los Padres del Sínodo, siento el deber de dirigir una acuciante invitación a los teólogos a fin de que, uniendo sus fuerzas para colaborar con el magisterio jerárquico, se comprometan a iluminar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalistas de esta doctrina. Así será posible, en el contexto de una exposición orgánica, hacer que la doctrina de la Iglesia en este importante capítulo sea verdaderamente accesible a todos los hombres de buena voluntad. [...] Dudas o errores en el ámbito matrimonial o familiar llevan a una ofuscación grave de la verdad integral sobre el hombre, en una situación cultural que muy a menudo es confusa y contradictoria. La apor-

Es en esta clave de la búsqueda del significado sobre la verdad del amor en la que debe leerse la cuestión sobre la moralidad del actuar en el delicado y grandioso ámbito de la paternidad y la procreación. O, por expresarlo a partir de la citada encíclica de Pablo VI, la comprensión de la inseparable conexión entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Sin embargo, es un hecho fácilmente constatable que esta afirmación moral no es comprendida en toda su amplitud en el mundo de hoy, incluso entre los fieles cristianos, como afirmaba Benedicto XVI hace unos años: «Podemos preguntarnos: ¿Cómo es posible que hoy el mundo, y también muchos fieles, encuentren tanta dificultad para comprender el mensaje de la Iglesia que ilustra y defiende la belleza del amor conyugal en su manifestación natural? Ciertamente, a menudo la solución técnica, también en las grandes cuestiones humanas, parece la más fácil, pero en realidad oculta la cuestión de fondo, que se refiere al sentido de la sexualidad humana y a la necesidad de un dominio responsable, para que su ejercicio pueda llegar a ser expresión de amor personal. Cuando está en juego el amor, la técnica no puede sustituir la maduración de la libertad. Más aún, como sabemos bien, ni siquiera basta la razón: es necesario que el corazón vea. Sólo los ojos del corazón logran captar las exigencias propias de un gran amor, capaz de abrazar la totalidad del ser humano»⁸.

Las normas morales relativas a la cuestión sobre la transmisión de la vida no son una mera enumeración de principios motivados por una postura legalista, sino expresión de lo que significa el amor conyugal y la procreación como realidades humanas. El gran reto radica en reconocer el papel que la procreación juega en relación con la posibilidad de que la unión conyugal pueda ser en verdad un *acto de amor*, expresando la totalidad de las dimensiones implicadas en él⁹. Para profundizar en esta cuestión es oportuno plan-

tación de iluminación y profundización, que los teólogos están llamados a ofrecer en el cumplimiento de su cometido específico, tiene un valor incomparable y representa un servicio singular, altamente meritorio, a la familia y a la humanidad» (FC 31).

⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje a un Congreso Internacional don ocasión del 40º aniversario de la "Humanae vitae"*, (02/10/2008).

⁹ Cf. G.M. TOMÁS, "La sexualidad humana", en G.M. TOMÁS - E. POSTIGO, (eds.), *Bioética personalista*, EIUNSA, Madrid 2007, 105-106: «El juicio ético en la actividad sexual sólo podrá emitirse al detectar si se contienen los elementos necesarios para ser amoroso o si se

tearse dos preguntas, a las que será preciso responder aunque sea brevemente: ¿cómo se comprende hoy la relación entre unión y procreación? ¿Cómo se ha desarrollado en el pensamiento teológico y en las enseñanzas del Magisterio esta relación en este actual contexto cultural?

1.2. La interpretación de la cultura actual

En el modo en que se interpreta hoy la relación entre unión y procreación se reconoce una fractura, que tiene su causa última en el modo en que se comprende la sexualidad. A partir de un largo proceso histórico, que ha desembocado en una configuración cultural que algunos autores han denominado “pansexualista”, se constata una interpretación de la sexualidad humana según la cual entre unión y procreación no habría una relación directa, sino mediada por la propia voluntad¹⁰. El amor entre hombre y mujer, que conduciría a la unión sexual, no tendría en sí mismo ningún contenido relativo a la posibilidad de transmitir la vida. La procreación, desde esta clave, se vincularía a la unión de modo externo al amor mismo, a partir de la libre decisión de la voluntad y según un proyecto personal.

En otras palabras, la transmisión de la vida se ve como una consecuencia ajena a la unión sexual en cuanto tal, por lo que la fecundidad y la responsabilidad que implica se estiman como algo que debe ser controlado e incluso como algo contra lo que es preciso defenderse. De esta concepción brotan dos modos de actuar en este ámbito que, aunque en apariencia pueden parecer opuestos, tienen un mismo origen. Estos dos modos de actuar serían la contracepción y la reproducción asistida, que siendo manifestaciones de dos intencionalidades aparentemente opuestas (impedir la procreación en el pri-

carece de ellos; es decir, se juzga la concordancia o discordancia de la ordenación natural de la sexualidad; [...] cabe afirmar tanto que el acto conyugal debe estar abierto a la vida como que debe responder al amor, a la unidad, pues la privación voluntaria arbitraria de uno de los dos aspectos de la sexualidad -el conyugal o el procreativo- afectaría al otro e imposibilitaría la realización sexual de la persona».

¹⁰ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, “El pansexualismo de la cultura actual”, en ID., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 339-376; G. ANGELINI, “La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente”, en C.I.F., *Uomo-donna. Progetto di vita*, UECI, Roma 1985, 47-102.

mer caso y tratar de obtenerla en el segundo) son como ramas que brotan de las mismas raíces, las cuales se asientan en un modo preciso de considerar la relación entre persona, amor y sexualidad:

«Siempre en el mismo horizonte cultural, el *cuerpo* ya no se considera como realidad típicamente personal, signo y lugar de las relaciones con los demás, con Dios y con el mundo. Se reduce a pura materialidad: está simplemente compuesto de órganos, funciones y energías que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia. Por consiguiente, también la *sexualidad* se despersonaliza e instrumentaliza: de signo, lugar y lenguaje del amor, es decir, del don de sí mismo y de la acogida del otro según toda la riqueza de la persona, pasa a ser cada vez más ocasión e instrumento de afirmación del propio yo y de satisfacción egoísta de los propios deseos e instintos. Así se deforma y falsifica el contenido originario de la sexualidad humana, y los dos significados, unitivo y procreativo, innatos a la naturaleza misma del acto conyugal, son separados artificialmente. De este modo, se traiciona la unión y la fecundidad se somete al arbitrio del hombre y de la mujer. La *procreación* se convierte entonces en el “enemigo” a evitar en la práctica de la sexualidad. Cuando se acepta, es sólo porque manifiesta el propio deseo, o incluso la propia voluntad, de tener un hijo “a toda costa”, y no, en cambio, por expresar la total acogida del otro y, por tanto, la apertura a la riqueza de vida de la que el hijo es portador» (EV 23).

La sexualidad, con sus significados internos, se aleja de su vinculación con el amor interpersonal mediado por la diferencia sexual, lo cual se constata: «En el contexto de una cultura que deforma gravemente o incluso pierde el verdadero significado de la sexualidad humana, porque la desarraiga de su referencia a la persona» (FC 32). Esta reducción utilitarista de la sexualidad conlleva la “reducción” de las personas, de quienes no es posible escindirla, siendo por tanto las mismas personas las que llegan a ser usadas como un medio para obtener un beneficio individual. Por tanto, la ruptura que se ha producido entre amor y sexualidad impide, entre otras cosas, comprender la integración de estas realidades para vivirlas ordenadas a la verdad sobre el bien de la persona¹¹.

11 PÉREZ-SOBA, “El pansexualismo de la cultura actual”, 366-369: «La separación de la

En síntesis, en el actual contexto cultural resulta difícil interpretar la experiencia amorosa y construir el actuar sexual que pone en juego en relación con el bien de la persona. Se abre un impresionante horizonte de redescubrimiento de la riqueza del significado de la sexualidad en el marco de la vocación al amor. Desde aquí será posible comprender el modo en que se expresa, en la ética de la sexualidad, la unidad de los significados unitivo y procreativo contenidos en la verdad de la mutua entrega propia del amor conyugal, como acción que realiza el *don de sí mismo* y la *acogida del otro* según toda la riqueza de la persona (cf. EV 23).

1.3. La enseñanza del Magisterio en el actual contexto cultural: breve apunte histórico

El papa Francisco en *Amoris laetitia* nos recuerda que la Iglesia ha estimado siempre la bondad de la sexualidad humana. Y es precisamente por ello por lo que proclama y defiende siempre la grandeza y la totalidad de su significado. Aunque es cierto que en ciertos momentos de la historia se puede constatar un oscurecimiento de esta realidad, no se ha perdido nunca esta certeza de su significado originario. De esto es particularmente representativo el Magisterio de los últimos papas, los cuales han tenido que dar respuesta a los desafíos culturales que hemos esbozado: «Dios mismo creó la sexualidad, que es un regalo maravilloso para sus creaturas. Cuando se la cultiva y se evita su descontrol, es para impedir que se produzca el empobrecimiento de un valor auténtico. San Juan Pablo II rechazó que la enseñanza de la Iglesia lleve a una negación del valor del sexo humano, o que simplemente lo

sexualidad del amor es la ruptura más radical, porque influye en la raíz misma de la moralidad de la sexualidad que se funda en la tarea personal de unir la sexualidad a la vocación al amor. Una vez realizada esta separación, la sexualidad se convierte en un perfecto material de consumo. [...] Perder el misterio de la sexualidad ha conducido a convertirla en un mero objeto de acuerdos humanos. Considerar acriticamente que su sentido es fruto de una convención, significa aceptar implícitamente que se la trate en una perspectiva utilitarista». Cf. G. TOMÁS, *Cuestiones actuales de bioética*, Eunsa, Pamplona 2006, 46: «En Occidente la sexualidad ya no es un caso serio. Se niega su verdad y su significado; no se considera una característica humana, impregnada de racionalidad e informada por la libertad, sino que el primer plano lo ocupa la exclusiva búsqueda de la dimensión erótica, satisfacción de los deseos y el predominio de los intereses propios».

tolere por la necesidad misma de la procreación. [...] Entonces, de ninguna manera podemos entender la dimensión erótica del amor como un mal permitido o como un peso a tolerar por el bien de la familia, sino como don de Dios que embellece el encuentro de los esposos. Siendo una pasión sublimada por un amor que admira la dignidad del otro, llega a ser una plena y limpiísima afirmación amorosa, que nos muestra de qué maravillas es capaz el corazón humano»¹².

1.3.1. *Hacia el Concilio Vaticano II*

Desde esta clave hermenéutica, que busca siempre plantear las cosas de manera que no se oculte su plenitud, han de leerse y ser acogidas las intervenciones magisteriales, también las relativas al modo de vivir el amor conyugal. Así es posible entrar, por ejemplo, en los planteamientos de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, la cual, precisamente porque no se contaban con las claves teológicas, antropológicas y morales necesarias para la comprensión de sus afirmaciones, suele interpretarse desde una perspectiva legalista o, al menos, ajena a la posibilidad de vivir la sexualidad como expresión de un verdadero amor. En cambio, su enseñanza trata de mostrar que pertenece a la esencia del amor el hecho de ser fecundo. Sería excesivo exponer aquí con detalle la historia de los debates previos a la publicación de este documento, sin embargo, es conveniente plantear, aun a riesgo de caer en parcialidades, algunas de las cuestiones que estaban en juego¹³.

Hablando muy a grandes rasgos, podría decirse que, durante siglos, el modo de exponer la comprensión del matrimonio ha estado basado en la perspectiva agustiniana de los “bienes” y en el planteamiento que de ella hace Tomás de Aquino organizándolos en “fines”. La aparición de los “per-

¹² AL 150-152. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, “La verdad de la familia cristiana”, en ID., *El corazón de la familia*, 263: «El punto clave que distingue en la actualidad la visión cristiana de otras propuestas: la Iglesia católica es la única en defender de forma decidida en la cultura occidental el valor humano de la sexualidad, ante los que la quieren reducir a una mera “química” o “biología” o, todo lo más, a una corrección psicológica que permita una convivencia saludable entre los sexos».

¹³ Cf. A. MATTHEUWS, *Unión y procreación. Evolución de la doctrina de los fines del matrimonio*, PPC, Madrid 1990.

sonalismos” en el siglo pasado supuso un acercamiento a la comprensión del matrimonio desde claves que se han dado en llamar “de corte personalista”. En esta línea cabe señalar de manera especial a Herbert Doms (1890-1977), quien publica en 1935 su obra: *Sobre el significado y el fin del matrimonio*.

De sus planteamientos hay que señalar sobre todo la acentuación del amor conyugal como fundamento del matrimonio. El amor es el fundamento ontológico, espiritual y moral del matrimonio; tiene carácter personal: lo propio del amor conyugal es que su “objeto” principal es la persona amada: «El fin más propio del matrimonio es la plena humanidad de la persona y la búsqueda por parte de los cónyuges de una realización cada vez más plena. Este fin se alcanza a través del vínculo del amor recíproco, que está orientado a durar toda la vida. Es de esta comprensión del amor conyugal, y no desde la perspectiva de los hijos, de donde procede que el matrimonio se caracterice por ser una comunidad monogámica e indisoluble»¹⁴.

Como puede apreciarse, la dificultad parece estar en la relación y en la integración entre la realidad del *amor conyugal* desde la perspectiva de la “comunidad de personas”, y la realidad de la *procreación* y educación de los hijos. El debate se planteaba, pues, en ver si hay una precedencia entre lo que se considera su “esencia” y lo que se había reconocido como los “fines” en el matrimonio. A esto se añade, en el contexto histórico concreto, un mayor conocimiento de los procesos biológicos implicados en el inicio de la vida, así como el avance en el conocimiento y distribución de los distintos *anticonceptivos* químicos.

En síntesis: «La corriente personalista fenomenológica de este siglo se orientó a investigar la génesis, dinámica y estructura psico-moral del amor matrimonial. Algunos de estos estudiosos no supieron integrar plenamente la nueva metodología y perspectiva con la doctrina tradicional. Así, Herbert Doms, contrapuso los fines de la persona a los de la naturaleza, entendida ésta no en sentido personal, sino biologicista, afirmando que el fin esencial del matrimonio es la unión amorosa de los esposos, y que este fin no puede estar subordinado a la procreación. [...] Las dos perspectivas en el estudio de

¹⁴ K. GLOMBIK, “Herbert Doms (1890-1977). Precursore della concezione personalista del matrimonio”, en *Rivista di Teologia Morale* 173 (2012) 82.

la realidad del matrimonio, clásica y moderna, metafísico-objetiva la primera y fenomenológico-subjetiva la segunda, siendo diversas, pueden y deben ser complementarias»¹⁵.

Ante estos planteamientos surgen cuestiones como: ¿hay una oposición entre *fin*es y *esencia* del matrimonio? ¿Es la procreación un elemento externo al amor conyugal que debe ser añadido desde fuera? ¿No será más bien necesario estimar que hay una serie de elementos esenciales a la verdad del amor que deben tenerse en cuenta desde una perspectiva integradora? Uno de los puntos de debate en relación con estos planteamientos se encontraba, por tanto, en la integración entre la *relación interpersonal y unitiva de los cónyuges* y la *cuestión de la procreación*.

Los planteamientos surgidos de estos debates fueron tomados en consideración durante el Concilio Vaticano II, como puede leerse en *Gaudium et spes* 47-52¹⁶. Si bien es cierto que en el texto conciliar no hay una exposición exhaustiva de los temas, sí es verdad que abre un fecundo camino, al profundizar en la cuestión del matrimonio, la familia y la sexualidad de un modo original. No retoma la terminología de la jerarquía entre fines, pero no por ello descarta la importancia y relación entre ambos, planteándola desde su *integración en el significado mismo del amor conyugal*. En el diálogo con el mundo actual, este texto ilumina que el significado del matrimonio está amenazado por diversas prácticas e interpretaciones reductoras, ante las que es preciso hacer brillar su verdadera naturaleza.

Los esposos son “una sola carne”, expresión de la comunión de personas que se manifiesta en la mutua entrega de hombre y mujer. La apertura a la

¹⁵ J.M. GRANADOS TEMES, *La ética sponsal de Juan Pablo II*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006, 69. Cf. A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997, 85: «Para Doms, el sentido del matrimonio es la unión de dos que encuentra su más profunda expresión, a la vez que íntima y preciosa realización, en el acto conyugal en sí mismo, con independencia de la ordenación al hijo. En el acto conyugal a través del don total de sí los cónyuges se complementan el uno al otro en la plena comunión de vida. La realización de esta unidad justifica de por sí la institución matrimonial, sin que deba recibir del bien de la prole su justificación y razón de ser. La comunidad conyugal tiene en sí misma su fin adecuado no subordinado al fin de la procreación que es extrínseco a la relación entre los dos esposos. El primer fin es personal, el segundo biológico».

¹⁶ Cf. ID., “Amor y matrimonio en la *Gaudium et spes*”, en *Lateranum* 48 (1982) 295-354.

vida y la procreación no son un añadido a esta realidad, sino algo que pertenece a su mismo modo de ser: «Por su misma naturaleza, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia» (GS 48). Sobre el significado de la procreación y del actuar sexual se plantea que la índole sexual y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida. Por tanto, los mismos actos propios de la vida conyugal, ordenados según la genuina dignidad humana, deben ser respetados con gran reverencia. No puede haber contradicción entre las leyes divinas de la transmisión de la vida y el fomento del genuino amor conyugal.

No faltaron interpretaciones de la enseñanza conciliar: «Como una ruptura radical con el magisterio precedente en campo moral, sosteniendo que la concepción naturalista anterior sería ahora superada y derogada por una visión personalista. Esta lectura peculiar y reductiva del Concilio -que sembró dudas e inquietudes en muchos miembros de la Iglesia- planteó también indirectamente la urgente necesidad de repensar la fundamentación de la doctrina moral católica, incluido el ámbito de la sexualidad, que fue en el que surgió la polémica»¹⁷.

1.3.2. *Del Vaticano II a la encíclica Humanae vitae de Pablo VI*

La nota 14 de *Gaudium et spes* 51 señalaba que Juan XXIII y Pablo VI habían confiado el estudio de ciertas cuestiones morales en relación con la transmisión de la vida a la “Comisión de Estudio de la Población, Familia y Natalidad”, entre las que estaban las referidas a la “contracepción química”. La comisión, tras varios años de trabajos, no llegó a una conclusión unitaria. El informe que remitieron al papa es conocido como “Dossier de Roma”, y en él se señalan los distintos pareceres de sus miembros, que pueden agruparse en dos grupos¹⁸. Pablo VI publicó finalmente, el 25 de julio de 1968, la

¹⁷ GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II*, 78-79.

¹⁸ El llamado “informe de la mayoría” (en dos redacciones: Documentum synteticum de Moralitate Regulationis Nativitatum; y: Schema Documenti De Responsabili Paternitate) y

última de sus encíclicas, titulada *Humanae vitae*. De los planteamientos expuestos en el “Dossier de Roma” destacamos de manera sucinta dos cuestiones claves de la discusión, que en mi opinión son centrales para comprender la relación entre unión y procreación en el amor conyugal: la relación entre naturaleza y racionalidad humanas, y la que da entre cada acto concreto y el “principio de totalidad”.

Sobre la primera cuestión, una parte de la Comisión de Estudio apuntaba que uno de los principales argumentos en contra de la contracepción durante la historia había sido el hecho de que iba en contra de la ley moral natural. Sin embargo, la comprensión de tal ley resultaba tradicionalmente demasiado fisicista, interpretada desde un excesivo biologicismo: la naturaleza, en su aspecto físico, se consideraba como expresión directa de la voluntad de Dios, que el hombre tenía que acatar. Las fuentes de la vida estaban bajo exclusivo dominio de Dios. Este planteamiento ignoraba la labor de personalización que es necesaria. Así, la “postura clásica” era insuficiente, pues hoy se comprende mejor que la dignidad del ser humano implica que la vida y sus fuentes estén bajo el dominio racional humano. Dios le ha dado esta responsabilidad: «El hombre, con su recta razón, debe ordenar racionalmente, según la capacidad que Dios le ha dado al entendimiento humano, la naturaleza física (incluida la fertilidad de su cuerpo) en bien de la persona»¹⁹.

En relación con el modo en que se comprende la fertilidad, se diría que hay una “naturaleza infrahumana”, en la que se incluye el cuerpo y por tanto la fertilidad, confiada al hombre para que la personalice. Dicho de otro modo: habría una *finalidad material* de la fertilidad, propia del cuerpo como naturaleza biológica, y una *finalidad formal* propia de la persona humana, por la que los cónyuges están llamados a asumir la primera²⁰. Desde este planteamiento, la cuestión clave pasaría a ser: ¿cuáles son los límites del

el de la “minoría” (Status Quaestionis). Cf. A. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la “Humanae vitae”*, Estudio Teológico “San Ildefonso”, Toledo 1994.

¹⁹ Ibid., 174.

²⁰ Ibid., 184: «Puesto que el Creador ha confiado al hombre el dominio sobre toda la naturaleza infrahumana, las fuentes próximas de la transmisión de la vida han sido entregadas a su dominio racional para que él regule los nacimientos, no para que anule totalmente las mismas. En caso contrario se trataría de una manipulación arbitraria, egoísta y hedonista del ser humano, opuesta a la misión por Dios encomendada».

dominio del hombre sobre la determinación racional de su fecundidad? Estarían marcados por la intención de “regular”, y no de excluir la fecundidad, lo cual supondría una manipulación ilícita de la naturaleza.

En relación con esta misma cuestión, para el llamado “informe de la minoría” la naturaleza humana es algo que no debe entenderse en un sentido estrictamente biologicista, así como tampoco pretender que está en evolución continua en su esencia. La transmisión de la vida, en lo que al ser humano se refiere, no cae simplemente en el ámbito de los procesos biológicos. Plantear las cosas desde esa visión sería como afirmar que no todas las dimensiones del hombre son “humanas” sino en la medida en la que fueran personalizadas por la racionalidad, cayendo en una perspectiva antropológica dualista²¹. Además, ha de tenerse en cuenta que en el origen de una nueva persona humana existe una misteriosa concurrencia entre un Acto Creador Divino y un acto procreador humano.

Sobre la segunda cuestión que hemos señalado, la relación entre el principio de totalidad y cada acto concreto, el primero de los informes apuntaba que lo que decidiría la bondad o maldad moral del actuar en el ámbito de la transmisión de la vida es el juicio racional prudente y generoso de los esposos hacia la regulación procreadora, tomado en su globalidad. En consecuencia, *en la misma acción contraceptiva concreta no habría un contenido moral objetivo*. La moralidad de cada acto conyugal singular depende de la totalidad global, de la intención global con la que los esposos configuran su proyecto racional de regulación de su fertilidad²².

En el fondo de este planteamiento, está la certeza de que no existen actos intrínsecamente malos. La *contracepción* no puede ser por tanto intrínseca-

²¹ Cf. J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, EIUNSA, Madrid 2007.

²² Cf. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la “Humanae vitae”*, 195: «Si la contracepción se realiza con razón suficiente para regular esta fecundidad, entonces “los actos conyugales infecundos constituyen una totalidad con el acto fecundo, y reciben una única especificación moral”; es este caso concreto -concluye “la mayoría”- el acto contraceptivo queda justificado como lícito, dentro del conjunto global de los actos mediante los cuales los esposos ordenan y regulan racionalmente la determinación voluntaria de fecundidad complexiva. Gracias a la ordenación global de todos los actos conyugales sexuales a una prudente regulación de la prole, tal acto en concreto recibe, de esto mismo, su licitud moral».

mente ilícita según su objeto, sino sólo en los casos en que se recurriera a ella fuera del espíritu lícito de regulación de la procreación. Habría, pues, dos grandes principios que regirían la moralidad de la procreación: el *Principio de globalidad de los actos* y el *Principio de dominio racional*, que corresponde a la “racionalidad técnica” e incluye el recurso a los medios contraceptivos, siempre que se respete el principio de globalidad. La contracepción sería, pues, un medio válido para regular racionalmente la “paternidad responsable”.

En relación con esta cuestión, el informe de la minoría afirma que la ilicitud de la contracepción viene del objeto moral, de aquello que se elige en la acción: en este caso hacer directamente infecundo el acto conyugal. El significado moral de los actos concretos no podría subsumirse en el principio de totalidad, lo cual no supondría cercenar la posibilidad de vivir el amor conyugal, pues este también se expresa en la elección de no unirse corporalmente cuando responsablemente se estimara que no fuera posible acoger una nueva vida²³. No sería razón suficiente para juzgar la contracepción como lícita aducir que es imposible, en las circunstancias actuales de la vida moderna, integrar la continencia periódica en la vida sponsal. La contracepción sería siempre una acción moralmente mala, que no sería rechazable porque esté prohibida, sino al revés: la norma moral negativa se funda en el hecho de que sea una acción mala en sí misma, que la intención por sí misma no puede cambiar.

También durante los años previos a la publicación de *Humanae vitae* cabe destacar los trabajos de un grupo de teólogos que fue organizado por el entonces cardenal de Cracovia Karol Wojtyla, para profundizar en los fundamentos teológicos de las normas éticas relativas a la vida conyugal. Dichos trabajos, que concluyeron en febrero de 1968, fueron recogidos en el conocido como “Memorial de Cracovia”, titulado: *Los fundamentos de la*

²³ Cf. *Ibid.*, 411: «El amor conyugal se puede expresar de dos formas diferentes: realizando un acto sexual conyugal o absteniéndose de realizarlo. Se trata de dos formas diversas y complementarias de demostrar y fomentar el verdadero amor conyugal. La *Humanae vitae* también lo afirma cuando sostiene, si existen justos motivos, la licitud de la abstinencia periódica como un acto de verdadero amor conyugal y, sin embargo, mantiene la absoluta ilicitud de la contracepción».

*doctrina de la Iglesia sobre los principios de la vida conyugal*²⁴. Algunos de los puntos principales de su exposición sobre los aspectos que hemos señalado son los siguientes:

Es cierto que el hombre descubre en sí una ley biológica, mas ésta se haya radicada en una persona humana. No es lo mismo actuar sobre el ambiente o el mundo animal, que hacerlo sobre la persona, aunque sea a nivel biológico. Esto está incluido en lo que suele llamarse “la dignidad de la persona”. El amor conyugal personal es siempre un amor encarnado, que se manifiesta en la benevolencia en todos los ámbitos de la vida, incluida la unión conyugal, que ha de estar siempre ordenada según la verdadera dignidad de la persona humana. La cuestión radica en comprender qué acciones hacen posible actualizar el verdadero amor conyugal y el mutuo don de sí según la dignidad de hombre y mujer. *La relación sexual sólo se construye adecuadamente a nivel de la persona*²⁵.

Hay ocasiones en que, objetivamente, no es adecuado transmitir la vida. Es decir, no transmitir la vida es algo que puede quererse, por motivos que han de discernirse responsablemente; pero una cosa es que algo sea querido y otra el modo en que se actúa en relación con esa decisión. Y elegir privar directamente la unión sexual de su dimensión procreativa no responde a la bondad del actuar. En cambio, abstenerse de dicha unión cuando tal elección se toma responsablemente, es también signo de amor y lo hace crecer. La responsabilidad ante la transmisión de la vida no implicaría sólo el hecho de decidir sobre la procreación (la recta intención), sino también realizarla teniendo en cuenta la bondad del acto.

²⁴ Cf. K. WOJTYLA, “Il memoriale di Cracovia”, en J.J. PÉREZ-SOBA - P. GALUSZKA, *Persona e natura nell’agire morale*, Cantagalli, Siena 2013, 89-126.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 111: «El hombre puede realizar actos que no conduzcan a la fecundación con la condición de que su estructura biológica permanezca intacta en cuanto a su ordenación y significado. Tal exigencia procede del hecho de que el acto sexual de la persona es uno, aunque polivalente y estructurado. Se trata de un acto biológico de la persona: en él todos los valores personales se reflejan precisamente mediante su orientación biológica. La intervención activa en la estructura del acto hace que este quede truncado, y se atenta así a su valencia de signo. De este modo queda impregnado por una desintegración entre el instinto y el amor».

1.3.3. *La Humanae vitae a la luz del magisterio de san Juan Pablo II*

En la última de sus conocidas catequesis sobre la teología del cuerpo, el 28 de noviembre de 1984, Juan Pablo II afirmaba: «El momento más importante parece ser el esencial que, en el conjunto de las reflexiones realizadas, puede precisarse de la manera siguiente: para afrontar los interrogantes que suscita la Encíclica “*Humanae vitae*” sobre todo en teología, para formular dichos interrogantes y buscarles respuesta, es necesario encontrar el *ámbito bíblico-teológico* a que nos referimos cuando hablamos de “redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio”. En este ámbito se encuentran las respuestas a los interrogantes perennes de la conciencia de hombres y mujeres, y también a los difíciles interrogantes de nuestro mundo contemporáneo respecto del matrimonio y la procreación».

A la luz de todo el recorrido realizado en estas catequesis puede leerse el contenido de la encíclica de Pablo VI de un modo que permite comprender su gran profundidad antropológica. La norma moral que enseña no aparece entonces como una especie de indicación normativa que tratara de imponerse de manera externa a las personas, sino como la verdadera expresión del significado del amor conyugal en relación con el bien de los esposos. En esta línea se expone ahora lo que implica el reconocimiento de los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. ¿Qué se expresa al hablar de “significados”? Cuando estamos ante una cuestión que implica *significado*, nos encontramos ante algo diverso de un dato de tipo meramente funcional. Porque sabemos que todo lo relativo a la persona, a lo *humano*, tiene que ver con algo más que con una mera función biológica.

Por tanto, hablar de “significados de la unión conyugal” no es hablar de sus fines entendidos como objetivos que los esposos se propusieran. El hecho de denominar a estas dimensiones del acto conyugal como sus “significados” posee una relevancia especial: *se pone de relieve que tiene lugar la repercusión cognoscitiva de una realidad que precede y fundamenta esta toma de conciencia significativa*. La cuestión de los significados de la unión conyugal, y por tanto de la procreación en el matrimonio, ha de ser contemplada en el contexto que tan cuidadosamente expuso Juan Pablo II sobre la visión integral de la persona y de su vocación al amor. Al margen de esta

perspectiva, que integra lo relativo a la conyugalidad en la dimensión del amor, será complicado alcanzar la profundidad de las enseñanzas de la Iglesia, más allá de una reducida comprensión normativa.

Integrar la unidad de ambos significados es necesario por una doble razón: por un lado, debido a la *naturaleza del acto* mismo que los esposos realizan; y por otro, debido a la *naturaleza de los mismos sujetos que actúan*²⁶. Al hablar aquí de “naturaleza” nos referimos al ser humano como persona, y no simplemente a su dimensión biológica. Así pues, escindiendo del acto conyugal alguno de sus dos significados, se está haciendo algo más que actuar contra una disposición normativa tratara de imponerse desde fuera: se está actuando al margen de la verdad sobre el bien de los esposos, verdad que se funda en el mismo *ser personal*: «Según el criterio de esta verdad, que debe expresarse con el “lenguaje del cuerpo”, el acto conyugal no sólo “significa” el amor, sino también la potencial fecundidad, y por eso no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales. En el acto conyugal no es lícito separar artificialmente el significado unitivo del significado procreativo porque uno y otro pertenecen a la verdad íntima del acto conyugal: el uno se realiza junto con el otro y en cierto sentido a través del otro. En ese caso, por tanto, el acto conyugal, *privado de su verdad interior* por ser privado artificialmente de su capacidad procreativa, *cesa también de ser acto de amor*. Se puede decir que en el caso de una separación artificial de estos dos significados se realiza en el acto conyugal una unión corpórea real, pero ésta no corresponde a la verdad interior y a la dignidad de la comunión personal: *communio personarum*»²⁷.

²⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creo. El amor humano en el plano divino* (catequesis CXXV del 5/09/1984), Ed. Cristiandad, Madrid ²2010, 662: «Llamamos responsable a la paternidad y maternidad que corresponden a la dignidad personal de los cónyuges como padres, a la verdad de su persona y del acto conyugal. De aquí se deriva la estrecha y directa relación que une esta dimensión con toda la espiritualidad conyugal».

²⁷ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó* (catequesis CXXIII del 22/08/1984), 642. Pienso que las palabras del papa de la familia cuando afirma en este contexto que: «El acto conyugal, privado de su verdad interior por ser privado artificialmente de su capacidad procreativa, cesa también de ser acto de amor», no deben interpretarse en el sentido de que los esposos que así actuaran no se amen, sino más bien que actuando de este modo, su acción no es capaz de expresar dicho amor, al ser privada directamente de esta posibilidad.

Por ello, pertenece a la esencia y verdad personal el hecho de que cada acto conyugal esté abierto a la transmisión de la vida. Lo cual no supone que de cada acto conyugal se siga la procreación de una nueva vida. El hecho de que no toda unión conyugal sea fértil no niega el hecho de que, vivida en su verdad, sea siempre fecunda, abierta a acoger a un tercero. He aquí, pues, el núcleo de la relación indivisible y esencial entre ambos significados: no se trata de justificar la procreación, sino de volver a situar la apertura a la vida en su “lugar moral” propio²⁸.

Una crítica que suele hacerse cuando se expone esta doctrina es que, asumiéndola, se resta espontaneidad y “naturalidad” a la construcción del actuar sexual entre los esposos. Así, lo que se supone que es según la verdad y para el bien personal, se convierte en la práctica en un peso de contenido antipersonal. Esta perspectiva no llega a ver con claridad cuál es el “lugar” que ocupa la experiencia del placer en el marco del don de sí que realizan los esposos, y, quizás, confunde erróneamente *impulso* y *espontaneidad*, identificando esta última con la libertad²⁹. “Don” es también buscar el momento oportuno, incluso aunque esto implique paciencia y sacrificio; incluye aprender a expresar el mutuo amor a través de manera creativa, aceptando que la excitación del deseo por sí misma no colma el significado del actuar.

En síntesis, es posible desde esta perspectiva apuntar hacia la comprensión de la esencial relación entre unión y procreación en el ámbito del amor conyugal: «Sólo así recibe la doctrina de la *Humanae vitae* su auténtico per-

28 M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004, 34-35: «El acto conyugal es por su esencia un acto de amor. Expresa un tipo especial de amor: el amor conyugal. No es sencillamente un “medio” para la procreación, y por ello conserva sentido y dignidad interior también cuando la procreación no es posible en modo alguno. Sin embargo, la *Humanae vitae* también enseña que el acto conyugal sólo mantiene ese carácter cuando conserva su apertura intencional a la procreación de vida humana. [...] Y la “apertura intencional” de la realización del acto conyugal no puede ser destruida por la infecundidad independiente de la voluntad, sino sólo por la infecundidad de ese acto provocada voluntariamente. El punto crucial es, por tanto, que la encíclica desea hacer constar que esa apertura es una condición de que el acto conyugal pueda ser un acto de amor».

29 Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “Espontaneidad, amor y castidad conyugal”, en *La paternidad responsable*, Palabra, Madrid 1988, 152: «La espontaneidad es el grado mínimo de libertad, en cuanto es el grado mínimo de autoposesión, y por eso el grado mínimo de autodeterminación y de autotranscendencia, ya que no se puede disponer ni dar de lo que no se posee».

fil: *es la formulación de las condiciones de que la sexualidad humana pueda ser expresión de verdadero amor*. De hecho, la cuestión de la anticoncepción no gira de ningún modo en torno a la “procreación” misma sino, más bien, en torno a la defensa de la sexualidad humana como expresión real de *amor conyugal, personal*»³⁰.

2. EL HIJO COMO DON RECIBIDO

El capítulo quinto de *Amoris laetitia* abre algunas líneas de interpretación que permiten iluminar las cuestiones planteadas, gracias a que toma en consideración la perspectiva del hijo como un don que se recibe y que reclama ser acogido según su verdad. Se centra, principalmente, en las relaciones que se establecen en el seno de la familia ante la persona del hijo, reflejo viviente del amor de los esposos, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre³¹.

Es preciso destacar, en mi opinión, cómo el texto del papa Francisco mueve nuestra mirada hacia la perspectiva del que ha sido engendrado y habrá de nacer. Recuperar la lógica del don para abordar cualquier cuestión relativa a la transmisión de la vida es algo que hoy tiene especial importancia, sobre todo en un contexto cultural como el nuestro en el que el hijo se entiende en ocasiones como una realidad que llegara simplemente para colmar un deseo o como la plasmación de un proyecto personal. En este sentido afirma *Amoris laetitia*: «Él no es un complemento o una solución para una

³⁰ RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, 74. Cf. J. RATZINGER, *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid 2015, 95: «La alternativa entre métodos naturales y anticoncepción no constituye una elección sin importancia moral entre distintos métodos con el mismo objetivo, sino que entre ellos se da un auténtico abismo antropológico, el cual, precisamente por ello, es un abismo moral».

³¹ Cf. AL 165, que cita directamente FC 14: «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco “conocimiento” que les hace “una sola carne”, no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre».

inquietud personal. Es un ser humano, con un valor inmenso, y no puede ser usado para el propio beneficio. Entonces, no es importante si esa nueva vida te servirá o no, si responde o no a tus proyectos y a tus sueños. Porque los hijos son un don» (AL 170)³².

La originalidad y la relación entre las figuras paterna y materna son descritas y valoradas en la exhortación incluyendo el bien que suponen para el hijo y en relación con la posibilidad de que pueda ir madurando hacia su plenitud. También ayuda a comprender cómo la fecundidad del amor se expresa, además de hacerlo de un modo eminente en la transmisión de la vida, en la entrega mutua de unos por otros en la familia.

En otras palabras, el hijo es alguien que tiene una vocación eterna y cuya dignidad implica el ser acogido como un don. No es algo que sacia el propio deseo; esta perspectiva acaba conduciendo a la tentación de producirlo, lo cual es hoy posible en algunos casos, gracias a los avances de la tecnología en este ámbito. Engendrar una persona humana supone engendrar a alguien que tiene un destino personal y una libertad por la que está llamado a ir construyendo ese destino, tarea en la cual la responsabilidad paterna está presente. La posibilidad de generar una nueva vida, por tanto, no es algo que se añada exteriormente a la unión conyugal, sino que está esencialmente presente en el verdadero amor esponsal que orienta a la unión misma. Por eso, hablando de la transmisión de la vida, la exhortación apostólica dice:

«El niño que llega “no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento”. No aparece como el final de un proceso, sino que está presente desde el inicio del amor como una característica esencial que no puede ser negada sin mutilar al mismo amor. Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad que lo prolonga más allá de su propia existencia. Entonces, ningún acto genital de los esposos puede negar este significado, aunque por diversas

³² Cf. M. Gauchet, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita&Pensiero, Milano 2010, 8: «Il bambino è diventato un figlio del desiderio, del desiderio di un figlio. Era un dono della natura o il frutto della vita attraverso di noi, certo, ma senza di noi o malgrado noi. D'ora in poi non potrà che essere il risultato di una volontà espressa, di una programmazione, di un progetto».

razones no siempre pueda de hecho engendrar una nueva vida. El hijo reclama nacer de ese amor, y no de cualquier manera, ya que él “no es un derecho sino un don”, que es “el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres”»³³.

Situar la comprensión del inicio de una nueva vida en la lógica del don abre la posibilidad de interpretar la diferencia entre hablar de *procreación* o *producción* de personas. El deseo de tener un hijo es legítimo, pero lo es en la medida en que sea compatible con la disposición a aceptar la posible no satisfacción de ese deseo, así como con la de acogerlo aunque no haya sido explícitamente deseado o incluso no deseado en absoluto. Desear un hijo es, en este sentido, esperar y acoger el surgimiento de la vida y no convertirlo en el fin de un proyecto con la intención de satisfacer un deseo. No cabe duda de que las posibilidades técnicas hacen hoy posible obtener resultados en este ámbito que habrían sido impensables hace sólo unas décadas. Pero no puede olvidarse la recta relación entre *capacidad técnica* y *dimensión ética* del actuar en el ámbito de la vida. Así pues, aunque desear un hijo sea legítimo, no puede esto identificarse con un derecho a conseguirlo por cualquier medio³⁴.

Expresado con palabras del papa Francisco: «La revolución biotecnológica en el campo de la procreación humana ha introducido la posibilidad de manipular el acto generativo, convirtiéndolo en independiente de la relación sexual entre hombre y mujer. De este modo, la vida humana, así como la

³³ AL 80-81. Cf. GrS 9: «*En la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona*».

³⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum vitae*, II-8: «Por parte de los esposos el deseo de descendencia es natural: expresa la vocación a la paternidad y a la maternidad inscrita en el amor conyugal. Este deseo puede ser todavía más fuerte si los esposos se ven afligidos por una esterilidad que parece incurable. Sin embargo, el matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino solamente el derecho a realizar los actos naturales que de suyo se ordenan a la procreación. *Un verdadero y propio derecho al hijo sería contrario a su dignidad y a su naturaleza. El hijo no es algo debido y no puede ser considerado como objeto de propiedad: es más bien un don, “el más grande” y el más gratuito del matrimonio, y es el testimonio vivo de la donación recíproca de sus padres. Por este título el hijo tiene derecho -ha sido recordado ya- a ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres y tiene también el derecho a ser respetado como persona desde el momento de su concepción*».

paternidad y la maternidad, se han convertido en realidades componibles y descomponibles, sujetas principalmente a los deseos de los individuos o de las parejas. Una cosa es comprender la fragilidad humana o la complejidad de la vida, y otra cosa es aceptar ideologías que pretenden partir en dos los aspectos inseparables de la realidad. No caigamos en el pecado de pretender sustituir al Creador. Somos creaturas, no somos omnipotentes. Lo creado nos precede y debe ser recibido como don. Al mismo tiempo, somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada»³⁵.

3. REHABILITAR LA CASTIDAD COMO VIRTUD DEL AMOR VERDADERO

«Es preciso recordar la importancia de las virtudes. Entre estas, la castidad resulta condición preciosa para el crecimiento genuino del amor interpersonal» (AL 206). Sin embargo, de nuevo se constata que no es sencillo hoy, por la mediación cultural, exponer y comprender estas cosas según su verdadero significado. En ocasiones esta perspectiva que hemos expuesto a partir de *Amoris laetitia* y en la línea del magisterio reciente se considera como algo deseable y bello, pero que “realmente” sería imposible de vivir. Por tanto, ¿para qué tratar de explicarla y enseñarla cuando lo único que se conseguiría sería plantear algo inalcanzable para las personas? Pensar de este modo ignora y oculta, en mi opinión de manera injusta, la grandeza de la vocación recibida, sin comprender que existe un camino que es necesario recorrer.

³⁵ AL 56. Cf. TOMÁS, Cuestiones actuales de bioética, 66: «Hay que respetar el estatuto ontológico de la sexualidad y su nexa inseparable de la procreación, que no es un dato biológico sino cobioográfico, en tanto que implica a toda la persona. El origen de una persona, en virtud de su inalienable dignidad, tiene que ser el fruto de la donación de amor entre los padres y no un producto técnico»; M.L. DI PIETRO, *Bioetica e famiglia*, Lateran University Press, Roma 2008, 173-175: «El acto de generar, de hecho, no comporta sólo el encuentro y la fusión de un óvulo con el espermatozoide (*opus naturae*), sino más bien el encuentro de un hombre y de una mujer que en la unión dan origen a una nueva vida (*opus personarum*). [...] Del don de las personas brota el don de la vida: un don que trasciende y transfigura el hecho biológico, que está también presente».

Recuperando la unidad entre amor conyugal, sexualidad y procreación e integrándola en la totalidad de la vida conyugal, se abre la posibilidad de construir una vida plena en comunión, aprendiendo a amar de modo creativo, madurando en el amor e integrando el sufrimiento por la renuncia que supone no actuar según los propios deseos cuando ello no vaya a permitir expresar el mutuo don de sí en la sexualidad. Recuperar la dimensión narrativa de la existencia aparece de este modo como una clave necesaria en relación con una educación al amor que incluya la integración de la sexualidad: «El lenguaje del cuerpo requiere el paciente aprendizaje que permite interpretar y educar los propios deseos para entregarse de verdad» (AL 284).

Podría decirse que el núcleo de la cuestión no se encuentra en la intransigente doctrina de la Iglesia, sino en la dificultad de las personas para vivir la sexualidad integrada en el amor. Por eso es urgente, en el camino de redescubrimiento de la fecundidad del amor, plantear de nuevo la necesidad de recuperar una educación sexual profundamente humana, que muestre la grandeza de los significados personales del cuerpo y de la sexualidad, y que vaya generando sujetos virtuosos capaces de construir acciones que expresen la plenitud del amor. Así lo enseña también *Amoris laetitia*: «A quienes temen que en la educación de las pasiones y de la sexualidad se perjudique la espontaneidad del amor sexuado, san Juan Pablo II les respondía que el ser humano “está llamado a la plena y madura espontaneidad de las relaciones”, que “es el fruto gradual del discernimiento de los impulsos del propio corazón”. Es algo que se conquista, ya que todo ser humano “debe aprender con perseverancia y coherencia lo que es el significado del cuerpo”. La sexualidad no es un recurso para gratificar o entretener, ya que es un lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio, con su sagrado e inviolable valor. Así, “el corazón humano se hace partícipe, por decirlo así, de otra espontaneidad”. En este contexto, el erotismo aparece como manifestación específicamente humana de la sexualidad. En él se puede encontrar “el significado sponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don”. [...] El más sano erotismo, si bien está unido a una búsqueda de placer, supone la admiración, y por eso puede humanizar los impulsos»³⁶.

³⁶ AL 151. Sobre el tema de la educación de la sexualidad, AL 280-286: «Es difícil pensar la

La virtud propia de este ámbito, que permite integrar el deseo en el bien de la persona considerada en su totalidad, es la castidad, la cual no significa el menosprecio de la sexualidad, sino más bien la defensa del amor para guiarlo hacia su plena realización. “Castidad” no significa represión ni negación del deseo, sino que, como virtud que es, conforma en la persona: «Como una armadura que ceñida a nuestra corporalidad es capaz de ir permeando los afectos de racionalidad, de tal modo que nos inclina de modo conveniente a elegir el verdadero bien»³⁷.

Como virtud que es, la castidad permite la *integración lograda* de los dinamismos relativos al ámbito de la sexualidad en el bien de la persona, posibilitando la apertura al don de sí de toda ella, en el proceso de construcción de una comunión. Permite vivir la sexualidad, en sus dimensiones de afectividad, deseo y racionalidad, en una *unidad dinámica*. En juego está la integración afectiva del sujeto moral en modo tal que pueda construir con excelencia una vida de comunión auténtica. Más allá de una cuestión normativa y de corrección en las acciones concretas, se trata de adquirir el *arte de amar* en la realidad de la fragmentación que tantas veces amenaza el actuar personal.

La integración del deseo está en relación con la experiencia del pudor, que es una reacción afectiva en la que vivimos lo que es propio y personal como algo misterioso y respetable: «Una educación sexual que cuide un sano pudor tiene un valor inmenso, aunque hoy algunos consideren que es una cuestión de otras épocas. Es una defensa natural de la persona que resguarda su interioridad y evita ser convertida en un puro objeto. Sin el pudor, podemos reducir el

educación sexual en una época en que la sexualidad tiende a banalizarse y a empobrecerse. Sólo podría entenderse en el marco de una educación para el amor, para la donación mutua. De esa manera, el lenguaje de la sexualidad no se ve tristemente empobrecido, sino iluminado. El impulso sexual puede ser cultivado en un camino de autoconocimiento y en el desarrollo de una capacidad de autodominio, que pueden ayudar a sacar a la luz capacidades preciosas de gozo y de encuentro amoroso. [...] El lenguaje del cuerpo requiere el paciente aprendizaje que permite interpretar y educar los propios deseos para entregarse de verdad. [...] Pero ¿quién habla hoy de estas cosas? ¿Quién es capaz de tomarse en serio a los jóvenes? ¿Quién les ayuda a prepararse en serio para un amor grande y generoso? Se toma demasiado a la ligera la educación sexual».

³⁷ J.D. LARRÚ, *El éxodo de la moral fundamental*, Edicep, Valencia 2010, 57.

afecto y la sexualidad a obsesiones que nos concentran sólo en la genitalidad, en morbosidades que desfiguran nuestra capacidad de amar y en diversas formas de violencia sexual que nos llevan a ser tratados de modo inhumano o a dañar a otros»³⁸. Por el pudor sexual la persona reacciona protegiendo estos valores de la impulsividad de los instintos para custodiar la propia subjetividad de todo tipo de intencionalidad que ignore su significado esponsal.

No deben identificarse *castidad* y *continencia sexual*, aunque esta última forme parte de aquella. Por ello puede hablarse de “castidad conyugal”, ya que esta expresión no habla de represión del deseo, sino de su *integración a nivel del don de la persona*. La virtud integra todos los dinamismos personales para que puedan expresar de modo ordenado este don de sí. Por eso se afirma que la castidad no es la “enemiga del amor”, sino *la virtud del amor auténtico*: «El argumento “la castidad daña al amor” no tiene en cuenta suficientemente ni el principio de la integración del amor, ni la posibilidad de su no-integración. [...] Es menester que el amor se transparente: todo acto que lo manifieste ha de dejar ver el reconocimiento del valor de la persona. [...] A fin de preservar su verdadero carácter y su aspecto objetivo, una virtud especial es indispensable: la castidad»³⁹.

En síntesis, recuperar la perspectiva de las virtudes en el ámbito de la educación de la sexualidad y en la recuperación de la comprensión del significado pleno del amor conyugal es mucho más que dar una serie de informaciones sobre las cuestiones relativas a estos ámbitos, aunque de hecho estén incluidas. Se trata de la generación del sujeto moral de manera que sea capaz de amar, por la integración de todos los dinamismos de la persona, incluyendo aquellos que surgen de la pasividad corporal, haciendo posible la dona-

38 AL 282. Cf. J. NORIEGA, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, 156: «Esta reacción de protección ante un posible uso de la persona en sus valores sexuales o afectivos, o ante el hecho de no querer ser usados, nos revela en una forma singular la subjetividad de la persona y su indisponibilidad: esto es, la originalidad como la persona se pertenece a sí misma gracias a la libertad que subsiste en sí. Usar la persona, ser usado, es rebajar la dignidad de quien le corresponde ser ella misma y ser amada por sí misma. Con ello aparece que el pudor revela un contenido antropológico de primer orden, y es el carácter suprautilitario de la persona, del valor que es la misma persona en su corporeidad, del carácter esponsal del cuerpo».

39 K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 161.

ción al otro en la construcción de una comunión. La castidad permite vivir la sexualidad, la afectividad, el sentimiento, en una *unidad dinámica*, en la apertura al don de sí, en conformidad con el estado de vida en que se desenvuelve la vida de cada cual, superando las dificultades que obstaculizan el amor, como la inestabilidad o la tristeza, y dando estabilidad, facilidad y alegría para actuar según el bien.

La persona se hace capaz de *construir su actuar* según el verdadero fin personal, por una *plasmación de la afectividad* que le permite construir y actualizar *una vida lograda en las acciones contingentes* que realiza en la vida conyugal. La persona casta no es alguien reprimido, sino quien ha adquirido un “hábito electivo” por el que se “posee” de modo novedoso (de aquí la expresión: “autodominio”, ser *dominus*, señor de uno mismo), y es así capaz de donarse de manera original, amando en verdad. Poseyéndose de este modo, la persona *es capaz de donarse a sí misma*. Ser dueño de sí para poder libremente donarse, hacia el fin de la comunión interpersonal: «La castidad hace posible algo singular: reaccionar siempre bien, ser atraídos por el bien verdadero y no sólo por un buen momento. [...] La castidad implica una orientación total del sujeto hacia la persona amada, con la intención de promoverla y de construir una comunión con ella; una intencionalidad que configura el deseo sexual de los dos»⁴⁰.

«Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad» (AL 80). Estas palabras, que citábamos al inicio de estas páginas, muestran de nuevo, como siempre ha enseñado la Iglesia, que la *fecundidad* es uno de los elementos característicos del amor conyugal. De este modo se comprende que se trata de algo esencial a este tipo de amor en sí mismo. Actuar directamente contra la posibilidad de que pudiera surgir una nueva vida es algo que se vuelve contra el amor mismo, y no permite expresarlo realmente. Sin embargo, llegar a esta conclusión en la propia existencia no parece tarea sencilla, sobre todo cuando el modo de interpretar las realidades humanas no se mueve en una lógica del reconocimiento, sino de la creación de significados.

⁴⁰ O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011, 358.

La referencia teológica en relación con los temas de la paternidad, de la sexualidad o de la procreación parecería, en el actual contexto cultural, una especie de recurso a la mitología, como afirmaba J. Ratzinger hablado precisamente sobre la fecundidad del amor conyugal: «Para el hombre contemporáneo, para quien la delimitación positivista del pensamiento es casi un deber de honestidad intelectual, se impone ciertamente la pregunta: ¿es necesario en realidad convocar a Dios en esta ocasión? ¿No sería recurrir al mito, que no clarifica nada y sólo consigue poner obstáculos a la libertad del hombre, en relación con los datos de la naturaleza?»⁴¹. La perspectiva teológica, sin embargo, tiene que ver con la iluminación de lo que es verdadera y plenamente humano, así como con la posibilidad de que pueda realizarse en las personas. Desde la perspectiva que hemos adoptado, tratando de situarnos en el marco de una antropología adecuada, se estima que: «El cuerpo tiene un significado esponsal. El cuerpo humano, con su sexo, y su masculinidad y feminidad, contemplado en el misterio mismo de la creación, no sólo es mantantial de fecundidad y de procreación, sino que contiene desde el principio el atributo esponsal, es decir, la capacidad de expresar el amor. [...] Cuando la persona se entrega al otro uniéndose en una sola carne con el lenguaje del cuerpo, lo entrega todo, no reservando nada, ni siquiera la fertilidad. Es un gesto que habla por sí mismo, tiene un lugar intrínseco: *te quiero tanto que me entrego a ti sin reservarme nada y además te acepto a ti también con todo lo que tú eres, incluida tu fertilidad*. Los hijos, así, reciben un amor incondicional de unos padres que han entregado su vida gastándola. La memoria de un amor primero recibido por parte de los padres a los hijos envuelve toda la existencia de estos. [...] El hijo es, a su vez, un don para los padres, ya que los libera de un amor que finaliza en sí mismos»⁴².

Ante las dificultades que surgen para vivir en plenitud estas realidades construyendo acciones en las que puedan expresarse, urge la tarea de volver a presentar de modo renovado la belleza y la grandeza de la verdad del amor humano, como un anuncio de esperanza que transforma el corazón de las

⁴¹ J. RATZINGER, “Uno sguardo teologico sulla procreazione umana”, en AA.VV., *Bioetica, un'opzione per l'uomo*, Jaca Book, Milano 1989, 206.

⁴² A.I. GALLARDO - M. SÁNCHEZ, “El don de la paternidad y maternidad”, en S. GALLARDO, (ed.), *La familia y sus retos*, UCAV, Ávila 2016, 24-25.

personas haciéndoles capaces de amar “a la medida del don de Cristo” (Ef 4, 7). Esto ayudará a no desesperar ante la experiencia de la propia incapacidad que se experimenta en la propia vida. Como señala el papa Francisco al final de *Amoris laetitia*: «Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido» (AL 325).

Un amor que crece. Amor conyugal y sentimientos

RAÚL SACRISTÁN

Universidad eclesíastica "San Dámaso" de Madrid

RESUMEN: El presente artículo parte de la experiencia originaria del encuentro entre Adán y Eva, para mostrar que el amor es la clave hermenéutica del hombre. Se analiza la situación actual como consecuencia de la ruptura moderna entre amor y verdad, que lleva al hombre a encerrarse en sí mismo, dando origen a una sociedad narcisista. La vía para salir de este problema se encuentra en la misma dinámica afectiva, que siempre está referida al otro. De este modo, se puede entender que la educación afectiva consiste en ayudar a que las personas, y en particular los matrimonios, pasen de un momento afectivo inicial del amor a vivir el amor como elección repetida del otro. La tarea pastoral de la Iglesia ante dicha situación consiste en ofrecer compañía que brota de la Encarnación.

PALABRAS CLAVE: amor, matrimonio, narcisismo, afecto, relacionalidad, narratividad, compañía, elección

ABSTRACT: This article begins with the experience of the meeting between Adam and Eve, to show that love is the hermeneutical key of man. It analyzes the present situation as a consequence of the modern rupture between love and truth, which causes man to become locked inside of himself - the beginning of a narcissistic society. The way to leave this problem behind lies in affective dynamism, which is always referred to the other. From this point of view, it is possible to see that affective education consists in helping people, especially married couples, to go from a for-

mer affective moment of love to live love as a repeated choice of the other. The pastoral mission of the Church in this situation consists in offering the fellowship that springs from Incarnation.

KEYWORDS: LOVE, marriage, narcissism, affect, relationality, narrativity, fellowship, choice

1. EL AMOR, CLAVE HERMENÉUTICA DE LO HUMANO

“**D**eseos, sentimientos, emociones, eso que los clásicos llamaban *pasiones*, tienen un lugar importante en el matrimonio. Se producen cuando *otro* se hace presente y se manifiesta en la propia vida” (AL 143). Estas palabras del papa Francisco en *Amoris laetitia* nos indican la relevancia de la vida afectiva en la vida conyugal, y, por tanto, se convierten en una advertencia seria del cuidado que los cónyuges han de tener acerca su mundo de las pasiones. Como dice el texto pontificio, esta reacción se produce ante la presencia del otro: “Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23).

La alegría desbordante de Adán al encontrarse con Eva queda magníficamente expresada por este canto. No debe sorprendernos que la primera vez que el hombre habla en la Biblia sea para cantar el amor. “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente” (RH 10).

El papa Francisco, en *Amoris laetitia*, se fija en esa “inquietud del varón que busca una ayuda recíproca, capaz de resolver esa soledad que le perturba y que no es aplacada por la cercanía de los animales y de todo lo creado” (AL 12).

El hombre actual, al igual que el primer Adán, experimenta agudamente la sensación de soledad, de abandono en medio de un mundo que no le ofrece un lugar, un referente, un espejo que le devuelva su propia imagen. Esta

soledad originaria¹, que es la experiencia de Adán antes de la llegada de Eva, es la que viven muchos contemporáneos nuestros, que a veces llegan a sentirse como restos de un naufragio² llevados por las corrientes y las olas³. La necesidad de un referente para poder crecer es la necesidad básica de saber quién soy. La expresión de san Juan Pablo II, “permanece incompresible”, nos habla de dos cosas: la primera, existe una verdad sobre el hombre; la segunda, esa verdad es revelada, desvelada, en el amor.

De esta manera, podemos decir que el amor es la verdad del hombre, entendiendo aquí el amor como la relación de comunión que se establece, de modo permanente, entre los amantes. Ambas realidades, amor y verdad, se hallan hoy en crisis; una crisis que, sin duda alguna, afecta a ambas porque ambas están íntimamente relacionadas. “Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona. La verdad que buscamos, la que da sentido a nuestros pasos, nos ilumina cuando el amor nos toca. Quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada” (LF 27)⁴.

2. EL DRAMA DEL DESAMOR Y LA CRISIS DE VERDAD

Al poner en relación amor y verdad, y la crisis actual de ambos, es posible entender mejor el sufrimiento de tantas personas que no encuentran un sentido a su vida. El relativismo actual acaba imponiendo como verdad absoluta la no existencia de “una verdad grande, que explica la vida personal y social en su conjunto (...). La cuestión de la verdad completa, que es en el fondo la cuestión de Dios, ya no interesa” (LF 25). La verdad queda reducida a una “verdad tecnológica (...) que es verdad porque funciona y así hace más có-

¹ Cf. J. M. GRANADOS TEMES, “Índice de los conceptos principales: Soledad originaria”, en: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino* (Madrid 2000).

² Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (Barcelona 2004).

³ Cf. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida* (Madrid 2002).

⁴ El papa Francisco había hablado de esta relación ya anteriormente en la *Carta a Scalfari*, publicada por el diario italiano *La Repubblica*, el 11 de septiembre de 2013.

moda y fácil la vida” (LF 25). Esta concepción de la verdad tecnológica está íntimamente ligada a la concepción de verdad moral que se desarrolló desde Hume y su teoría de los sentimientos morales⁵. Según Hume, la bondad o maldad de algo depende de cómo lo sienta la persona en un momento dado. Este vínculo entre valoración moral y verdad nos permite comprender que la crisis del relativismo y el drama del desamor han de solucionarse conjuntamente.

El relativismo lleva a que el hombre se entienda a sí mismo como una especie de *ser-nebulosa*, a modo de acumulación de puntos, que no tienen relación entre sí. Hasta la modernidad, el hombre se había entendido a sí mismo a modo de camino marcado por hitos que provocaban giros y cambios de rumbo. Desde la perspectiva del *ser-nebulosa*, el hombre no crece más cuanto más camino hace, sino cuantos más puntos acumula. Las imágenes del camino y de la nube nos pueden ayudar a comprender la situación mejor. Cuando los puntos se acumulan en un lugar, se perciben más fácilmente, y dan una impresión de mayor solidez. Sin embargo, esta impresión es falsa, pues los puntos no tienen ningún tipo de relación entre sí, más allá de su cercanía física. En cambio, los mismos puntos, cuando indican un camino, se caracterizan porque uno lleva a otro, existe una profunda relación entre ellos, no se puede explicar uno sin otro. Es justamente el caso contrario a la nube de puntos. Mientras que en la nube de puntos, si falta uno no ocurre nada; en el camino, la ausencia de un punto hace incomprendible la totalidad del trazado.

La razón por la cual muchas personas hoy optan por relaciones puntuales frente a una relación estable es por la crisis de verdad, porque no confían en que la existencia tenga un sentido⁶, porque no se fían de que el otro pueda

⁵ Cf. D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana* (Madrid 2014).

⁶ V. FRANKL señalaba esta carencia de sentido como el problema psicológico más extendido en la sociedad europea del s. XX. Cf. V. FRANKL, *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia* (Barcelona 2003), 9: «Cada época tiene sus neurosis y cada tiempo necesita su psicoterapia. En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en los tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una frustración existencial. El paciente típico de nuestros días no sufre tanto, como en los tiempos de Adler, bajo un complejo de inferioridad, sino bajo un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la que me inclino a hablar de un vacío existencial».

serles fiel, y habría que preguntar también si cada uno somos nos consideramos capaces de ser fieles⁷. El *ser-nebulosa* no es una opción, sino la única salida airosa cuando se elimina de la existencia del hombre el horizonte de la verdad. En ausencia de la verdad, la relación se experimenta como un límite a la propia libertad para hacerse uno a sí mismo. La eliminación de la verdad ha llevado al ensalzamiento de la libertad como principio absoluto que ha de regir la existencia humana.

La relación entre verdad y libertad fue analizada por S. Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis Splendor*: “En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. [...] No es ajena esta evolución a la crisis en torno a la verdad” (VS 32). El papa santo señala que la crisis de la verdad lleva a un cambio en la concepción de la conciencia humana, que se autoexalta a sí misma como referencia suprema, como criterio último de verdad: “esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a las extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana” (VS 34).

Esto es lo que ocurrió a partir del s. XVIII en Europa⁸. Esta situación de exaltación de la libertad queda magníficamente expresada por Delacroix en “La libertad guiando al pueblo”. La libertad aparece representada por una mujer semidesnuda y un niño armado, que caminan sobre los cadáveres de hombres y mujeres, mientras al fondo, en París se ven las torres de Notre-Dame entre las nubes de los escombros y la pólvora. Son imágenes que siguen siendo actuales para dibujar la concepción de libertad: un niño, que no tiene recuerdos, ni historia, sino solo futuro, posibilidades, y que armado,

⁷ Cf. E. SCOTTI, *La fidelidad que escribe la historia* (Burgos 2015).

⁸ Cf. L. MELINA, *Participar en las virtudes de Cristo* (Madrid 2004), 87: «La época moderna y contemporánea, en sus expresiones teóricas y en la conciencia común de la gente, se caracteriza por el énfasis unilateral que se pone en la libertad, que “aparece como el bien más alto, al que todos los demás vienen están subordinados”. En cambio, la reivindicación de la verdad se mira con recelo, como si implicara el peligro de oprimir la libertad».

con las armas de la tecnología ahora, avanza sin temor alguno, no sabe que pueda temer a nada. “El niño es un nuevo ser. No lleva consigo el peso del pasado. Todo (re-)comienza con él y permanece siempre inacabado. En cuanto ser sin historia, es olvido. No retiene nada. Surge siempre de nuevo. Abre a cada instante sus ojos inocentes ante la vida que devora con avidez. Pronuncia un gran “Sí” a la Vida. Su querer ignora la culpabilidad. [...] Este niño es su propio querer. Coincide perfectamente consigo mismo”⁹. La mujer semidesnuda muestra la ruptura con el pudor como modo de liberación de la persona¹⁰, que se encuadra dentro del movimiento romántico, y que forma parte de un proceso de giro copernicano en la vivencia de la sexualidad en la cultura europea¹¹.

3. EL NARCISISMO ACTUAL COMO CONSECUENCIA DEL RELATIVISMO

Desde Nietzsche, el pensamiento moderno y posmoderno ha cifrado el ser del hombre en una libertad pura, absoluta. Esta forma absoluta del hombre le ha convertido en individuo, pues ha ido deshaciendo todo tipo de vínculo que pudiera establecer, dado que toda relación se considera como un límite a la ilimitación de la libertad. Uno de los sociólogos actuales, Zygmunt Bauman, ha expresado esta exaltación de la libertad absoluta con gran acierto:

«En el mundo de la modernidad líquida, la solidez de las cosas, como ocurre con la solidez de los vínculos humanos, se interpreta como una amenaza. Cualquier juramento de lealtad, cualquier compromiso a largo plazo (y mucho más un compromiso eterno) auguran un futuro cargado de obligaciones que (inevitablemente) restringiría la libertad de movimiento y reduciría la capacidad de aprovechar las nuevas y todavía desconocidas oportunidades

⁹O. BONNEWIJN, “Mandamiento y amor. De Friedrich Nietzsche a Benedicto XVI”, en: L. MELINA – C. ANDERSON, *La Vía del Amor. Reflexiones sobre la encíclica Deus Caritas est de Benedicto XVI* (Burgos 2006) 138.

¹⁰ Es referencia fundamental la “Metafísica del pudor” de S. Juan Pablo II: Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad* (Madrid 2008) 213-234.

¹¹ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, “El ‘pansexualismo’ de la cultura actual”, en: ÍD., *El corazón de la familia* (Madrid 2006) 339-376.

en el momento en que (inevitablemente) se presenten. La perspectiva de cargar con una responsabilidad de por vida se desdeña como algo repulsivo y alarmante»¹².

Esta libertad obsesiva ha puesto a nuestra sociedad, a cada uno de nosotros, en un camino que conduce a la forma de autoafirmación deformada, narcisista. El papa señala así el vínculo entre el relativismo de lo provisorio, la libertad obsesiva y el narcisismo:

«Las consultas previas a los dos últimos sínodos sacaron a la luz diversos síntomas de la *cultura de lo provisorio*. Me refiero, por ejemplo, a la velocidad con la que las personas pasan de una relación afectiva a otra. Creen que el amor, como en las redes sociales, se puede conectar o desconectar a gusto del consumidor e incluso bloquear rápidamente. Pienso también en el temor que despierta la perspectiva de un compromiso permanente, en la obsesión por el tiempo libre, en las relaciones que miden costos y beneficios y se mantienen únicamente si son un medio para remediar la soledad, para tener protección o para recibir algún servicio. Se traslada a las relaciones afectivas lo que sucede con los objetos y el medio ambiente: todo es descartable, cada uno usa y tira, gasta y rompe, aprovecha y estruja mientras sirva. Después, ¡adiós! El narcisismo vuelve a las personas incapaces de mirar más allá de sí mismas, de sus deseos y necesidades» (AL 39).

El mito de Narciso, que muere contemplando su propia imagen, nos habla por una parte de la belleza humana, y, por otra, del riesgo que encierra en sí misma. Es verdad que la belleza humana existe para ser contemplada. Como obra divina, refleja la belleza misma de su creador. Por eso, se entiende que el hombre se rebele cuando es descartado (cf. EG 53).

El narcisismo, al centrar a la persona sobre sí misma¹³, cosifica todo lo que la rodea, acaba por negar la dignidad personal del otro, lo reduce a un bien útil, consumible, y así lo trata. Podemos decir que “lo devora”. Este devorar al otro no parte necesariamente de un odio hacia el otro, sino más bien de un hambre insaciable. En verdad, se trata de un hambre voraz, un

¹² Z. BAUMAN, *Los retos de la educación en la modernidad líquida* (Barcelona 2008).

¹³ Sobre la construcción del sí mismo desde la perspectiva de la psicología, cf. MORENO, J. E., RESSET, S. A. y SCHMIDT, A., *El sí mismo. Una noción clave de la psicología de la persona humana* (Buenos Aires 2015).

hambre de moribundo. El narcisista, en este ansia que experimenta por cosificar todo para que gire sobre sí mismo, desvela su propio vacío interior, que, como si fuera un agujero negro, absorbe toda la luz que hay a su alrededor. De este modo, el narcisismo se asemeja a la gula, al ansia de meter la comida en la boca, solo que, en el caso del narcisista, lo que anhela es ser contemplado, lo que consume son alabanzas y reconocimientos sobre sí mismo y su valía¹⁴. El drama del narcisista es que no ha encontrado un amor que le saque de sí mismo, no ha logrado descubrir la belleza suya, la belleza humana, en otro¹⁵.

«Vivimos en una sociedad que se hace cada vez más narcisista. La libido se invierte sobre todo en la propia subjetividad (...) El sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta solo como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo. Deambula por todas partes como una sombra de sí mismo, hasta que se ahoga en sí mismo»¹⁶.

Vemos que, contrariamente a lo que cabría esperar del triunfo de la libertad sobre la verdad, nos encontramos con que idolatrar la libertad conduce al hombre a una situación de gula, de desesperación, de vaciedad interior, de nueva soledad. No obstante, esta soledad no es consecuencia de que no haya nadie junto a nosotros, sino de la libertad desordenada, absoluta, que ha producido la “erosión del otro”¹⁷.

La vida del narcisista se convierte en un auténtico combate para no desaparecer, vive para sobrevivir, se ve condenado a alimentarse de experiencias que le mantengan vivo. Se ha convertido en una especie de vampiro, incapaz de ver en los demás nada, sino alimento, compensador de otras ca-

¹⁴ Un interesante ensayo sobre la relación entre hambre y sexualidad se halla en: J. NORIEGA, *No solo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo* (Burgos 2012).

¹⁵ A este respecto es sugerente el análisis que ofrece sobre el acceso al otro por su rostro J. M. HERNÁNDEZ CASTELLÓN, *Diferencia sexual y trascendencia en la filosofía de Emmanuel Lévinas* (Siena 2014).

¹⁶ BYUNG-CHUL HAN, *La agonía del Eros* (Barcelona 2014), 11.

¹⁷ Cf. *Ib.*, 9.

rencias, pero que no sacia en verdad. En este proceso podemos entender perfectamente la banalización de la sexualidad, el vaciamiento de sentido del cuerpo humano¹⁸. La sexualidad se ha convertido en un objeto, en un consumible, por eso, las personas intentan saciar su hambre de sexo, se atiborran hasta el hartazgo y el vómito, como ocurre con la comida, y lo que era apetecible y bueno se convierte en algo que puede llegar a provocar un fuerte rechazo¹⁹. Sin embargo, la sensación de vacío es tal, que se vuelve una y otra vez a devorar el manjar con el anhelo de quedar satisfechos, en este momento se pueden reconocer las múltiples patologías y adicciones que la sexualidad mal vivida puede generar²⁰.

4. LA NECESIDAD DE UN CAMINO

¿Por qué ha ocurrido esto? ¿Qué es lo que ha pasado para que, lo que parecía una liberación, se haya convertido en una esclavitud? L. Melina recoge una frase del entonces cardenal Ratzinger: “desembarazarse de la verdad no produce pura libertad, sino que más bien la elimina”. Comentándola, dice: “La libertad separada de la verdad se convierte en el poder arbitrario e ilimitado de unos pocos, que esclavizan a todos los demás”²¹. Se trata de lo que se ha

¹⁸ Cf. J. NORIEGA, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual* (Madrid 2005), 31: «Y ciertamente se liberó la sexualidad, con un cambio radical en las costumbres de la sociedad occidental. El sexo pasa ahora a ser un bien a disposición de las personas, un bien de uso y disfrute, un bien de consumo, explotándose para satisfacer las necesidades que genera, sin que tenga otro control en la sociedad que el principio de la tolerancia. El placer sexual viene a constituirse en el placer por excelencia y principio de referencia último, con lo que la cultura adquiere un tinte de pansexualismo que va a dificultar una percepción adecuada del lugar de la sexualidad en la vida humana».

¹⁹ Cf. A. CENCINI, *¿Ha cambiado algo en la Iglesia después de los escándalos sexuales?* (Salamanca 2016) 85 (nota 15 pie de página): «En el fondo, es la confirmación de la intuición freudiana según la cual la *libido*, cuando no es gratificada de manera regular y sistemática (mediante la pulsión de repetición) en virtud del principio del placer, crea *thanatos*, esa cierta apatía que sabe a muerte, muerte psíquica, y se manifiesta precisamente en la incapacidad para disfrutar de la vida, pero también para esa gratificación de los sentidos tan anhelada».

²⁰ Sirva como ejemplo, O. TOKUMURA, *La pornografía online. Una nueva adicción* (Madrid 2015).

²¹ MELINA, 89.

denominado “ética sin verdad”, es decir, una propuesta de vida en la que el principio básico es el relativismo, y, por lo tanto, la consecuencia final es el “todo vale”, que en el fondo no es sino una forma de la tentación originaria, “seréis como dioses”²². El camino de búsqueda de la libertad ha llevado al hombre a un intento de romper cualquier tipo de vínculo que le constriñese, empezando por Dios, siguiendo por la verdad, pasando después por las relaciones personales, sociales y familiares, y acabando con la relación constitutiva del hombre, esto es, su ser uno en cuerpo y alma²³. Por tanto, el camino recorrido en búsqueda de la afirmación de la persona ha acabado precisamente en la destrucción de la misma, en su aniquilación. Es el proceso de licuefacción llevado a cabo desde la modernidad, proceso del que Bauman se ha convertido en profeta principal.

Por tanto, si la situación actual responde a una situación de desmontaje del hombre mediante el desmantelamiento de sus relaciones, para poder recuperar a la persona es necesario que recuperemos sus relaciones²⁴. Como ya indicase S. Juan Pablo II, en el desarrollo de su *teología del cuerpo*, siguiendo las palabras de Jesús, es necesario un retorno al principio, porque “Al principio no era así” (Mt 19, 8). Para reconstruir a la persona es necesario volver a la experiencia del encuentro. De nuevo, son luminosas las palabras del papa Francisco: “Es el encuentro con un rostro, con un *tú* que refleja el amor divino y es *el comienzo de la fortuna, una ayuda semejante a él y una columna de apoyo* (Si 36, 24), como dice un sabio bíblico. [...] De este encuentro, que sana la soledad, surgen la generación y la familia” (AL 12.13).

El encuentro entre Adán y Eva se convierte en paradigma del encuentro personal, en particular del matrimonio, como un modo de relación que arranca al hombre de su soledad y lo hace sólido en la relación. Esta unión, señala

²² Ib., 88: «Ratzinger ha identificado correctamente el núcleo teológico de este deseo absoluto de libertad con la delirante pretensión de rechazar la propia naturaleza para poder llegar a “ser como Dios” (Gn 3, 5) e independiente de todo, como si el hombre careciera de una naturaleza dada y de relaciones constitutivas con otros sujetos, que son fuentes de responsabilidad y de obligaciones morales».

²³ Aquí se encuadra todo el problema de la teoría del género. Cf. AA.VV., *Mujer y varón. ¿Misterio o autoconstrucción?* (Madrid 2008).

²⁴ Sobre el tema de la relacionalidad, cf. P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia* (Roma-Bari 2009); ID., *La familia como raíz de la sociedad* (Madrid 2013).

el papa Francisco, “en el original hebreo indica una estrecha sintonía, una adhesión física e interior, hasta el punto que se utiliza para describir la unión con Dios: “Mi alma está unida a ti” (Sal 63, 9), canta el orante. Se evoca así la unión matrimonial no solamente en su dimensión sexual y corpórea sino también en su donación voluntaria de amor” (AL 13).

5. RELACIONALIDAD Y RELACIONES: DIMENSIONES DEL AFECTO

La afectividad es una forma de relación, la más básica e inmediata. La afectividad hace referencia a la forma de relación que se establece con la realidad. Es una relación que no es meramente corpórea, o meramente psicológica, sino que implica ambas dimensiones de lo humano. Este vínculo viene dado porque no hay más modo de percibir la realidad que mediante el cuerpo, ni hay más modo de expresar la interioridad, la intimidad, que mediante el cuerpo²⁵.

Esta concepción de la afectividad recoloca la comprensión de los sentimientos en la vida de las personas. El sentimiento es consecuencia de una experiencia afectiva, el sedimento interior de la misma. Ciertamente, el sentimiento hace referencia a la vivencia interior, íntima, personal, sin embargo, no hay posibilidad de este sedimento si no ha habido experiencia afectiva previa, si no ha habido relación. El sentimiento no se autogenera, sino que deriva de la experiencia afectiva ante la presencia del otro.

En la sociedad posmoderna occidental, al haberse hipertrofiado al individuo, como hemos señalado en la referencia al proceso de licuefacción, el sentimiento va adquiriendo un papel predominante, que vacía la verdad del proceso afectivo, al dar una supremacía a la experiencia íntima sobre la relacionalidad propia del afecto. Como decíamos anteriormente, se busca el sentimiento como bien consumible, frente al afecto como bien relacional.

Donati explica que los bienes relacionales son aquellos que permiten a la persona perseguir su propio bien en el ámbito de la relación. Es necesario comprender que la relación es un bien, aunque no sea un bien material, men-

²⁵ Es necesario hoy día recuperar este sentido del afecto, que fue transmitido por la tradición clásica, pero que posteriormente se abandonó. Cf. R. SACRISTÁN, *Ipsa unio est amor. Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (Madrid 2013).

surable. El bien relacional vincula a las personas, mientras que la relación con otro tipo de bienes tiende a ser utilitaria, como, por ejemplo, puede ocurrir con la comida, el vestido, etc²⁶.

La relación construye a la persona desde el principio de su ser²⁷. Este principio no se halla solo en su nacimiento, sino incluso antes de su concepción²⁸. Cuando los padres deciden mutuamente tener un hijo, acoger a una persona en su intimidad familiar, aparece la persona. Esto ocurre incluso en el caso de la reproducción asistida o la clonación. La persona responde a la llamada de otros, no es nunca un “yo-aislado”, sino siempre un “nosotros”, es siempre un ser en relación²⁹. Como venimos viendo, la afectividad humana es el camino para poder construir esta comunión, sin embargo, en la cultura occidental actual, la comprensión de la afectividad parece estar muy distante del intento de construir esta comunión. Veamos por qué.

6. EL AMOR-AFECTO AL AMOR-COMUNIÓN

En *Amoris laetitia*, dice el papa que “no podemos prometernos tener los mismos sentimientos durante toda la vida. En cambio, sí podemos tener un proyecto común estable, comprometernos a amarnos y a vivir unidos hasta que la muerte nos separe, y vivir siempre una rica intimidad. El amor que nos prometemos supera toda emoción, sentimiento o estado de ánimo, aunque pueda incluirlos” (AL 163).

²⁶ P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad* (Madrid 2013).

²⁷ Así lo expresa el papa FRANCISCO: «La persona vive siempre en relación. Proviene de otros, pertenece a otros, su vida se ensancha en el encuentro con otros. Incluso el conocimiento de sí, la misma autoconciencia, es relacional, y está vinculada a otros que nos han precedido: en primer lugar nuestros padres, que nos han dado la vida y el nombre» (LF 38).

²⁸ Cf. R. SACRISTÁN, “*Les he dado a conocer tu nombre* (Jn 17, 26). La comunicación trinitaria como modelo de la comunión esponsal y paterno-filial”, *Cuadernos de Pensamiento* 27 (2014), 21-40, en concreto pp. 31-34.

²⁹ Cf. F. WILHELMSSEN, *La metafísica del amor* (Madrid 1964), 26-27: «Sería preferible describir a la persona humana, no en términos de incomunicabilidad, sino en términos de comunicación e incluso de comunión. La persona no se circunscribe al ser ni se describe adecuadamente en términos del yo aislado. La personalidad no está constituida por un “yo”, sino por un “nosotros”».

El papa sigue aquí una distinción que ya señaló con rotundidad Benedicto XVI en *Deus caritas est*, entre amor-eros y amor-ágape³⁰. El hecho de que se pueda distinguir entre estos dos momentos o dimensiones del amor, no significa que se puedan separar. Al contrario, precisamente en la ruptura del vínculo entre ambos radica el drama de la dificultad para vivir el amor actualmente, como señalaba Benedicto XVI, “cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor” (DCE 8). Esta es precisamente la situación en que se encuentra nuestra sociedad, que ha hipertrofiado el amor-eros en detrimento del amor-ágape. Esta supremacía del amor-eros deja a la persona a solas con sus emociones, encerrada en sí misma, desarrollándose este carácter narcisista del que hemos hablado anteriormente³¹.

Podemos hallar las raíces de esa situación en una peculiar consideración acerca de la vida. Con la crisis religiosa europea del s. XVII y el desarrollo del ateísmo, la vida humana ha ido quedando reducida al espacio temporal entre el nacimiento y la muerte. Este lapso de tiempo siempre es breve, pues “aunque uno viva setenta años, y el más robusto hasta ochenta, la mayor parte son fatiga inútil, porque pasan aprisa y vuelan” (Sal 90/89, 10). La desaparición del horizonte de eternidad reduce la vida del hombre a nada. Es entonces cuando, ante el vértigo que provoca el abismo de la nada y la inexistencia, el hombre se refugia en el momento presente como única posibilidad vital. La vida humana se convierte en algo caduco, y por tanto siempre pequeño, frágil. Para disimular esta realidad, el hombre se impone a sí mismo el lema del *carpe diem*, enalteciendo el momento presente a modo de muro que impida ver el precipicio de la inexistencia, con la esperanza de que así al menos, no verá llegar el momento final, sino que le sorprenderá en su goce del presente³².

Sin embargo, el propio dinamismo del afecto avisa de lo contrario. La reacción afectiva no acaba en el disfrute sensible del momento inicial, sino que

³⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 3-8.

³¹ Cf. J. NORIEGA, *Eros e Agape nella vita coniugale* (Siena 2008).

³² A este modo de vivir corresponde la comprensión romántica del amor, que exalta el momento actual en detrimento de la construcción de una historia común. Cf. BYUNG-CHUL HAN, 31-46.

ese es solo su comienzo. En su núcleo se halla una llamada, una invitación a algo más grande: la comunión con el amado.

La afectividad se caracteriza por ser un modo de relación con la realidad que nos configura interiormente. Es decir, gracias a la dimensión afectiva, la realidad que nos circunda no queda fuera de nosotros, ni tampoco la asumimos nosotros haciéndola desaparecer, sino que se une con nosotros, y nos hace ser de un modo nuevo, diferente a lo que éramos antes³³. La reacción afectiva no consiste en un mero conocimiento de que algo está ahí, o de que ese algo es apetecible, sino que, precisamente porque está ahí, delante de mí, y es apetecible para mí, yo cambio, pues ya no soy yo, sino yo-con-la-realidad, esta es la nueva realidad que produce el afecto, y que consiste, como decimos, en un modo de unión. Es propio de la unión que no desaparezca ninguno de los términos que se unen. En el caso de la presencia de una persona, esto se traduce en el paso del *yo* al *nosotros*.

Este paso supone la ruptura del ensimismamiento, del egoísmo, del narcisismo. Esta ruptura se produce cuando, gracias a la unión afectiva, la persona intuye y gusta el vínculo con otra persona. La reacción afectiva ante el otro se convierte en una especie de brecha en el muro de la persona que la permite descubrirse a sí misma de un modo distinto a como lo hacía hasta ese momento. El momento de este descubrimiento es placentero, evidentemente. Pero no acaba ahí.

La dimensión afectiva del hombre tiene una originalidad propia que va más allá de lo meramente sensible y que tampoco coincide con lo intelectual, sino que es una original combinación de ambas dimensiones, sensible e intelectual. No se detiene en el bien placentero, sino que busca también que sea verdadero. Aquí se hace necesario recordar que el concepto de verdad requiere la perdurabilidad, justo al contrario que lo falso, que se descubre por la brevedad de su apariencia. De este modo, el requerimiento de la verdad introduce en el dinamismo del afecto una nueva coordenada, el tiempo³⁴.

³³ En el desarrollo de su obra, Sto. Tomás de Aquino fue consciente de estas dificultades al buscar términos con que definir el afecto, como *transformatio*, *inclinatio*, *proportio*, *habitud*, *coaptatio*, hasta llegar a definir el amor como *unio affectus*. Cf. R. SACRISTÁN, *Ipsa unio est amor*.

³⁴ Cf. A. FUMAGALLI, *Azione e tempo* (Asís 2002).

La pregunta por la durabilidad de la unión afectiva abre un camino para la persona, un camino que consiste en mantener el vínculo que se ha establecido, hacerlo firme, permanente. De este modo, la unión afectiva es el comienzo de una verdadera historia del amor, que tiene como desafío la permanencia de la unión, el desarrollo de una comunión de personas³⁵. Estas afirmaciones no suponen que haya que decir que la reacción afectiva inicial sea falsa, al contrario. El amor, en cuanto comunión, es la verdad; en cuanto sentimiento, tiene una verdad propia que conduce a la verdad de la comunión³⁶.

Se abre así el camino del noviazgo, como un tiempo de conocimiento del otro, en el cual, el amor va madurando conforme van teniendo lugar distintos momentos y situaciones que nos descubren al otro en su realidad, y no en la percepción inicial que hayamos tenido³⁷. No nos casamos para cambiar al otro, sino para custodiarlo. En la homilía de la misa de inauguración de su pontificado, el papa Francisco describió bellamente esta tarea de custodiar al otro según la figura de S. José. Sus palabras son todo un plan de vida para la vida matrimonial:

«¿Cómo vive José su vocación como custodio de María, de Jesús, de la Iglesia? Con la atención constante a Dios, abierto a sus signos, disponible a su proyecto, y no tanto al propio (...). José es custodio porque sabe escuchar a Dios, se deja guiar por su voluntad, y precisamente por eso es más sensible aún a las personas que se le han confiado, sabe cómo leer con realismo los acontecimientos, está atento a lo que le rodea, y sabe tomar las decisiones más sensatas. En él, queridos amigos, vemos cómo se responde a la llamada de Dios, con disponibilidad, con prontitud; pero vemos también cuál es el centro de la vocación cristiana: Cristo»³⁸.

³⁵ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, "Presencia, encuentro y comunión", en: L. MELINA, J. NORIEGA y J. J. PÉREZ-SOBA, *La plenitud del obrar cristiano* (Madrid 2001).

³⁶ Los obispos españoles insistieron en la importancia de una adecuada comprensión del amor humano; cf. CEE, *La verdad del amor humano* (XCIX Asamblea Plenaria, Madrid 2012).

³⁷ La misma CEE, años antes, había hablado ya sobre la necesidad atender cuidadosamente el tiempo del noviazgo y la preparación del matrimonio, cf. CEE, *Directorio para la Pastoral Familiar en España* (LXXXI Asamblea Plenaria, Madrid 2003).

³⁸ FRANCISCO, *Homilía en la misa del solemne inicio del ministerio petrino del obispo de Roma*, 19 de marzo de 2013.

El noviazgo es un baño de realismo para no idealizar falsamente al otro, sino para conocerle y decidirse a entregarse. La persona madura se caracteriza por ser capaz de acoger al otro en su realidad concreta, no piensa “ya le cambiaré”. Esta falta de realismo es síntoma de inmadurez. El papa Francisco advierte del riesgo de esta falta de realismo y de madurez, al señalar que “una de las causas que llevan a rupturas matrimoniales es tener expectativas demasiado altas sobre la vida conyugal” (AL 221)³⁹.

Lo propio del amor maduro es, como señala el papa, la capacidad “para volver a elegir al otro como compañero de camino, más allá de los límites de la relación, y aceptan con realismo que no pueda satisfacer todos los sueños acariciados” (AL 238). El amor maduro, por tanto, acaba siendo configurado como una elección constante del otro como modo de ser uno mismo, es decir, podríamos definir a los esposos como aquellos que se eligen de modo recíproco constantemente, día tras día. El amor ha pasado de ser una reacción de un instante a ser una elección constante, ha pasado de la inicial sensación placentera al acto repetido de elección voluntaria. Este paso solo es posible si se llega a un descubrimiento del otro en su realidad concreta como algo bueno, digno de ser custodiado, y que, además, quiero ser yo quien lo custodie, porque es bueno para mí estar contigo. Este proceso de evolución en el amor, de verdadero crecimiento, es el que tiene que constatarse en el tiempo del noviazgo, y su resolución dará paso bien a la ruptura de la relación, bien al matrimonio.

Un amor que no sea realista, que no logre conocer al otro como es, es “un amor débil o enfermo, incapaz de aceptar el matrimonio como un desafío que requiere luchar, renacer, reinventarse y empezar siempre de nuevo, hasta la muerte, no puede sostener un nivel alto de compromiso” (AL 124).

³⁹ En el mismo sentido se expresa DONATI, 54.55: «Hay un fenómeno de “idealización de la familia”. Los jóvenes esperan de la familia mucho más que en el pasado, aunque en términos no ya materiales, sino decididamente simbólicos y expresivos. [...] Aquí está también la debilidad típica de la familia actual: por un lado, está el hecho de que las expectativas afectivas y emocionales son tan elevadas que no encuentran respuesta en la capacidad humana del *partner*; por otro, esté el hecho de que los elementos materiales e instrumentales vinculados con las exigencias de la vida cotidiana se minusvaloran».

7. EL CAMINO DEL AMOR

Hemos visto, en la reflexión que hemos hecho hasta ahora, que el drama de la situación actual del hombre es una carencia grave de vínculos estables que le permitan situarse en la vida. Además, es justamente esta carencia la causa por la que resulta difícil establecer nuevos vínculos. En conclusión, tenemos a un hombre solitario en un círculo vicioso, o más bien un remolino vicioso, que le hunde cada vez más en sí mismo. La autora M. C. Nussbaum recoge en uno de sus libros un pasaje de una novela en el que el protagonista está determinándose a abandonar a su pareja porque ya no la ama. En ese momento irrumpe en escena el mayordomo anunciando que la mujer se ha marchado. Este anuncio provoca en el protagonista un vuelco tal en el corazón que no tiene más remedio que reconocer que toda su elaboración resulta ser falsa, pues la conmoción interior le indica con claridad que ama a esa mujer⁴⁰.

La convulsión afectiva de este hombre es un signo de la presencia que la mujer tenía en su corazón. En verdad, él estaba unido interiormente, afectivamente, a ella, por más que él buscara una justificación racional para dejarla; esta es la razón por la que la partida de ella es sentida como un terremoto. Este sencillo ejemplo nos explica con claridad cómo son los lazos del afecto, cómo el afecto nos hace de brújula, de localizador, para saber quiénes somos, dónde estamos. En el ejemplo, el hombre se pudo reconocer como “amante-de-aquella-mujer”. Por desgracia, al igual que en el caso citado, muchas veces no percibimos estos lazos sino cuando se rompen.

El ejemplo nos sirve para poder mostrar que el afecto tiene una función esencial en la identificación de la persona, en la construcción de la identidad relacional propia. Los lazos afectivos se convierten en puentes que nos permiten superar el narcisismo, la soledad, en definitiva, la muerte. La superación del drama de la soledad humana actual pasa por recuperar una adecuada lectura del mundo afectivo.

Señalo que ha de ser “adecuada”, porque de otro modo no lograríamos superar la dificultad actual. Al decir adecuada es necesario señalar una ver-

⁴⁰ Cf. M. C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on philosophy and literature* (Oxford 1990), 263-264.

dad del afecto que hemos indicado de modo tácito anteriormente. La reacción afectiva ante la presencia del otro va más allá del momento concreto, se extiende a la construcción de una comunión, de una historia que narra la felicidad personal a modo de custodia del otro, de querer vivir con el otro para siempre. El afecto, así entendido, abre al hombre a un camino, lo saca de la vorágine del torbellino.

Hoy día es necesario desarrollar una hermenéutica del afecto que permita a las personas superar el drama de hallarse desorientados. La afectividad tiene un sentido propio, interno a sí mismo, que, como hemos apuntado, permite ordenar las reacciones afectivas. La primera reacción afectiva ante la presencia de otra persona, por el mero hecho de tratarse de una persona, de un igual, es positiva, a no ser que tengamos otras razones para temer a dicha persona⁴¹. La unión amorosa inicial, que la teoría clásica ha denominado *unión afectiva*, es una unión interior, intencional, que hace referencia a la presencia del otro en mí, hasta el punto de configurarme interiormente como un “nosotros”. Sin embargo, dado que el hombre, además de su componente anímico, tiene un cuerpo, es necesario que esa unión interior “tome cuerpo”, es decir, que se exprese corporalmente. A esta unión, la teoría clásica la ha denominado *gozo o unión real*. Entre ambos modos de unión media el *deseo*, como puente indispensable para desarrollar las acciones necesarias que posibiliten el gozo de la unión real. Esta tríada, *amor-deseo-gozo*, es la vía regia del amor, aquella por la cual el hombre es capaz de, habiendo descubierto a la mujer, salir de su soledad para crear una comunión.

Esta comunión no es “pasar un tiempo juntos”, sino que tiene en sí un germen de perpetuidad, pide un “para siempre”. Como dice el papa en nuestra exhortación: “Seamos sinceros y reconozcamos las señales de la realidad: quien está enamorado no se plantea que esa relación pueda ser solo por un tiempo” (AL 123). La exigencia de perpetuidad radica en que, de otro modo,

⁴¹ La película “Del revés (*Inside out*)” (Pixar 2015), presenta perfectamente este aspecto. El primer personaje del mundo de las emociones que aparece es “Alegría”, que viene a ser, en la teoría clásica de los afectos, el amor, entendido como pasión originaria. De este modo, con un lenguaje cinematográfico propio, se plantea que la persona humana tiene una disposición positiva, amorosa, de unión con la realidad. En esta originalidad del amor hallamos toda una clave antropológica que corrobora lo que hemos expuesto al inicio de nuestra reflexión.

el gozo se vería truncado, y nadie empezaría a andar por un camino que sabe que se acaba, “en la naturaleza misma del amor conyugal está la apertura a lo definitivo” (AL 123).

8. PRIMEROS PELIGROS EN EL CAMINO

Tres son los primeros peligros que pueden dificultar el tránsito por este camino. El primero es el temor a no ser correspondido, a la no-reciprocidad. Por el miedo al rechazo, hay personas que pueden no dar ni siquiera el primer paso, que sería confiar en que puedo suscitar el interés por mí en la otra persona. Es un miedo propio de quien no ha sido amado profundamente.

La fragilidad del amor parental en nuestra sociedad, herida por el desamor y el divorcio, genera en las personas una autoestima baja, dañada, con dificultades serias para establecer relaciones. Además, hace que las personas se protejan en su debilidad mediante mecanismos defensivos, que varían según el desarrollo personal de cada uno, pero que pueden ir desde una constante llamada de atención sobre uno mismo, a un deseo de dominio del otro, con múltiples formas, incluido el chantaje emocional, para evitar la pérdida del otro. En el fondo, se trata de un modo de autodefensa. La herida del desamor y sus consecuencias para la vida social no han sido aún suficientemente señaladas, sino que, en aras de la libertad, se ha ocultado este drama. Así, so capa de ser libre, se oculta el verdadero temor a ser rechazado.

Un segundo peligro consiste en fagocitar al otro. En este caso se produce algo que tiene su parangón en aquel intento de las religiones primitivas, que comían devocionalmente las presas que cazaban con la intención de adquirir sus propiedades. De nuevo aquí vemos la fragilidad de la persona, su vacío interior, que le lleva a considerar al otro no como una posibilidad de vida común, sino como medio de subsistencia. Este tipo de personas utilizan al otro, en la mayoría de los casos de modo inconsciente, para sobrevivir ellos mismos. Suele tratarse de personas con heridas narcisistas, que reclaman constantemente aduladores. Se desarrollan en este caso conductas de sometimiento del otro, de un verdadero abuso y robo de la dignidad del otro.

El tercer peligro es el caso opuesto al anterior: consiste en idolatrar al

otro. Estas personas tienen en tal alta consideración al otro que lo divinizan, y consagran su vida al otro. Su fragilidad, en este caso, les lleva a sublimar al otro, de tal modo que su misma existencia dependerá de que el otro exista. En este caso, la herida de desamor se desarrolla hacia formas de sumisión y anulación de sí mismo. Son casos en los que se ha podido sufrir un abandono, real o afectivo, y se busca “comprar sumisamente el amor”. De nuevo nos encontramos con un vacío interior grande.

Es muy importante, en los tres casos, reconocer la herida que lleva la persona, pues de otro modo podemos caer en juicios incompletos sobre las personas, que nos conduzcan a tomar medidas inadecuadas para solucionar posibles problemas. Como hemos señalado, en los tres casos, las dificultades para transitar la vía del amor radican en no haber hecho experiencia del amor anteriormente. Vemos, por sorprendente que parezca a algunos, que el amor debe ser enseñado y aprendido.

9. ENSEÑAR EL AMOR PARA CRECER EN EL AMOR

En función de lo que hemos señalado hasta ahora, el medio más adecuado para asegurar la vida matrimonial consiste en cuidar con esmero a los hijos, para que puedan aprender a amar en el seno de la familia. La Iglesia no puede dejar de llamar la atención sobre este aspecto: si queremos acabar con la pandemia de la fragilidad humana actual, no hay otro camino que amar a los hijos. El origen del drama no son los divorcios, sino la debilidad humana de las personas. No es que no quieran construir vínculos estables, es que están en una situación de verdadera incapacidad para hacerlo.

Por tanto, la solución a este problema pasa por reconocer la raíz del mismo, la soledad y la fragilidad, y, a partir de esta situación, trazar puentes, acercarnos a los demás según el modo del amor. ¿En qué consiste este modo? En vincular nuestra vida con la del otro. El rasgo definitorio del amor maduro es la elección constante del otro en su realidad concreta y frágil; esta elección también se realiza desde la propia fragilidad. La fragilidad no puede ser excusa para no amar, sino el punto de partida real. El papa señala esto al hablar del “amor amable”: “Para disponerse a un verdadero encuentro con el

otro, se requiere una mirada puesta en él. Esto no es posible cuando reina un pesimismo que destaca los defectos y errores ajenos, quizá para compensar los propios complejos. Una mirada amable permite que no nos detengamos tanto en sus límites, y así podamos tolerarlo y unirnos en un proyecto común, aunque seamos diferentes. El amor amable genera vínculos, cultiva lazos, crea nuevas redes de integración, construir una trama social firme” (AL 100).

El amante *elige* al amado, y se ofrece a él como compañía fiel. El amor crece y madura precisamente en la elección continuada del otro como compañero. El término *compañero*, derivado del latín, hace referencia a los que comen el mismo pan; por lo tanto, revela una igualdad entre aquellos que se sientan a la misma mesa. Esta luz nos permite ver cómo se superan las tres dificultades que señalamos anteriormente. Existe una aceptación recíproca, en clave de igualdad, ni para adular ni para ser adulado. No se puede pedir que sea capaz de acompañar, de sentarse a la mesa de la vida cotidiana, a aquel que no ha sido acompañado.

La elección repetida del otro como compañero tiene como consecuencia real la no elección de otros. Esta realidad hace que muchos piensen que la elección repetida del otro, el amor maduro, suponga la pérdida de otras posibilidades, quizá más apetitosas. Sin embargo, el amor no consiste en “rechazar a otros”, sino en “elegir repetidamente al mismo”. La alegría del amor aparece cuando somos “repetidamente elegidos”. El amor crece con cada una de estas repeticiones, se hace más fuerte⁴².

La reflexión sobre el término *compañero* nos lleva a un aspecto más que no hemos citado. Se trata de la intención de un fin. Nos juntamos con el otro *para* comer con él. Ambos buscamos un fin común: comer juntos, vivir unidos. La amistad como compañía tiene el rasgo de que traza un camino para ambos. El fin de la amistad, de la compañía es justamente caminar juntos, afrontar unidos lo que vaya sucediendo. La amistad consiste, pues, en decir al otro: “Quiero vivir *contigo*”.

Por lo tanto, la invitación ha de ser a descubrir la grandeza y la belleza

⁴² No podemos olvidar aquí el modo magistral de presentar el amor de amistad que hizo A. SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, en el diálogo entre el pequeño príncipe y el zorro (cap. XXI).

del haber sido “repetidamente elegidos”. Cuando descubro esto, entonces descubro quién soy, me descubro en la relación con el otro, con los otros, me descubro “re-ligado”, ligado-repetidamente. Crecer en el amor se convierte en el proceso contrario a la licuefacción posmoderna. El amor es justamente lo opuesto a la disolución de los vínculos. Por tanto, es necesario llamar la atención sobre la situación del amor posmoderno, que rechaza todo vínculo. Se trata de un amor frágil, incapaz de escribir una historia de elecciones, que va encerrando a la persona en sí mismo y la va debilitando, hasta anularla y hacerla morir por inanición, porque le impide tener “compañeros”.

Tanto los hijos, como los novios, como los recién casados, como los matrimonios que cuentan años de vida común, tienen necesidad de esta compañía⁴³. Igual que los hijos necesitan ser acogidos por los padres primeramente y luego por el resto de la sociedad, así también lo necesitan las parejas de novios. El noviazgo requiere una acogida social, que no es ciertamente pública, como sí lo es el matrimonio, sino en los círculos sociales de los novios, a saber, familias, amigos, etc (cf. AL 205-211). Lo mismo ocurre en el matrimonio, también necesita ser acogido⁴⁴. El papa insiste en esta “exigencia de un acompañamiento pastoral que continúe después de la celebración del sacramento” (AL 223), y propone algunos caminos (cf. AL 223-230).

Esta necesidad de acoger a la pareja como tal, ya sea de novios o de esposos, pone de manifiesto que ya no son dos, sino uno, y que, por tanto, el trato con cada uno de ellos lleva implícitamente la referencia al otro, aun cuando no esté presente. Obviar este sello del amor es no conocer el amor, no comprender su realidad vinculante, tanto de la pareja entre sí como de la pareja con el resto de la sociedad. Por tanto, podemos concluir que el intento de privatizar el matrimonio es un intento real de destruir a la persona en su identidad más íntima, la identidad amorosa. Ante esta situación, el reto consiste en reconocer estos vínculos. Un medio son las asociaciones de familias, los grupos de novios o de esposos, u

⁴³ J. J. PÉREZ-SOBA, *¿Qué acompañamiento abre una esperanza?* (Burgos 2016).

⁴⁴ Cf. L. MELINA, “Non è bene che la coppia sia sola”, en: ID. (ed.), *I primi anni di matrimonio* (Siena 2014), 11: «È probabile che la causa principale dei problemi attuali dei coniugi nei loro primi anni è quello di cercare di risolvere le loro difficoltà da soli».

otras realidades, en las que se reconozca a la familia, a la pareja o al matrimonio como entidad, y no como agregado de miembros⁴⁵. Una característica de estas agrupaciones es que han de tener un fin común conocido por todos. No se trata de un mero “estar apuntado”, sino de una “colaboración” real, de un “con-vivir”⁴⁶. De nuevo, nos encontramos con la dificultad de elegir a unos y no a otros. Ante esta situación, hay que recordar que la elección de uno no se hace por desprecio de otro, sino por afirmación de uno mismo, y, desde esta afirmación, se reordenarán las relaciones con los otros. De este modo, estaremos regenerando el verdadero tejido social, estaremos regenerando la sociedad, pues, como hemos señalado, la sociedad es una red de compañías.

En este acompañamiento es fácil ver el dinamismo de la Encarnación. En Jesucristo, Dios se ha hecho compañero del hombre, ha elegido caminar con su criatura. Esta elección, que ya se había iniciado en Abrahán a modo personal, y en el Éxodo en cuanto pueblo, alcanza su plenitud en la Encarnación. Si bien todos los pasajes evangélicos muestran este misterio de la compañía, quizá el que mejor lo refleje es la aparición del Resucitado a los dos de Emaús (cf. Lc 24, 13-35). Jesús se acerca a aquellos dos discípulos suyos, les sale al encuentro y se pone a caminar con ellos, por un camino que acabará en el compartir la mesa. Este pasaje ilumina el modo propio de la pastoral eclesial. Es un modo de pastoral propositiva, es decir, que se funda en proponer una compañía segura, la de Cristo⁴⁷.

⁴⁵ Insistían en ello los obispos españoles, cf. CEE, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, cap. VII.

⁴⁶ Existen propuestas concretas que pretenden ayudar a las familias en las dificultades propias del camino de la vida, y que se fundamentan en la escucha, el desarrollo de la capacidad de reflexión sobre los propios problemas y la toma de decisiones. Cf. E. SCABINI – V. CIGOLI, *La identidad relacional de la familia* (Madrid 2014) 155-203.

⁴⁷ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, “Lo sposo è con voi (cf. Mt 9, 15). L’attenzione pastorale alle famiglie nei primi anni di matrimonio”, en: L. MELINA (ed.), *I primi anni di matrimonio*, 13-37. El artículo toma nombre de la reflexión del papa Juan Pablo II sobre la pastoral matrimonial en la *Carta a las familias*, y plantea el acompañamiento como modo propio de esta pastoral.

10. LAS DIFICULTADES EN EL CRECIMIENTO EN EL AMOR

Nadie que haya seguido nuestra reflexión puede obviar que venimos hablando de acoger al otro en su debilidad, en su fragilidad, y esto, en muchas ocasiones puede producir dolor. ¿Cómo seguir eligiendo al otro cuando me hace daño? Hemos señalado que la acogida se hace en lo concreto del otro, y esto supone acoger su debilidad, su fragilidad. La presencia del dolor y del sufrimiento en la familia no es algo ajeno o desconocido para la Iglesia. El papa Francisco recuerda que “la Palabra de Dios no se muestra como una secuencia de tesis abstractas, sino como una compañera de viaje también para las familias que están en crisis o en medio de algún dolor, y les muestra la meta del camino, cuando Dios enjugará las lágrimas de sus ojos. Ya no habrá muerte, ni luto, ni dolor” (AL 22)⁴⁸.

La dificultad puede venir tanto del crecimiento de la persona como del crecimiento de la pareja. La atención a los ciclos vitales y a las crisis de crecimiento es una necesidad que se obvia muchas veces, en ocasiones por la distorsión que las consecuencias del desamor acarrear tanto para las personas como para las parejas⁴⁹.

El paso del noviazgo al matrimonio, la llegada de los hijos (cf. AL 168-177)⁵⁰ y su crecimiento, situaciones referentes al trabajo, las enfermedades, situaciones diversas de otros familiares o conocidos, son los primeros momentos difíciles (cf. AL 231-252).

Otro de los aspectos esenciales en la vida conyugal son las relaciones

⁴⁸ Además, dedica un largo número de puntos de la exhortación a enumerar distintas dificultades actuales que acechan a la familia: cultura de lo provisorio, narcisismo, dificultades económicas, laborales, debilitamiento de la fe, falta de una vivienda digna, rechazo sociocultural de la familia, niños no nacidos en familias, familias reconstruidas, migraciones, enfermedad y discapacidad, ancianidad, eutanasia, drogadicción y otras dependencias, violencia intrafamiliar... (cf. AL 39-54).

⁴⁹ La bibliografía en este campo es, sin embargo, abundante. No obstante, la cuestión de ayudar a los matrimonios a que perduren parece no importar demasiado a la opinión pública. Una presentación interesante, desde la perspectiva de la terapia familiar sistémica la encontramos en: J. A. RÍOS, *Los ciclos vitales de la familia y la pareja* (Madrid 2004); desde la sociología, podemos consultar: SCABINI–CIGOLI, 45-153.

⁵⁰ La importancia dada a los hijos en AL queda patente por la dedicación de todo un capítulo, el VII, a este tema.

sexuales. Las dificultades derivan de múltiples cuestiones. Una primera, la adaptación de los ritmos sexuales de los esposos, cuestión que requiere diálogo para salir de uno mismo y atender a la situación del otro. En segundo lugar, el ejercicio prudente de la paternidad responsable, que requiere un trabajo delicado de conocimiento del ritmo menstrual de la mujer. En tercer y último lugar, aunque no menos importante, citaremos la influencia del pansexualismo dominante, que interfiere gravemente en la vida sexual tanto de las personas solteras, como de las parejas de novios y matrimonios. El Papa señala justamente que “un sano erotismo, si bien está unido a una búsqueda de placer, supone la admiración, y por eso puede humanizar los impulsos” (AL 151). Como vemos, la admiración por el otro, la sorpresa ante él, lleva a mantener la mirada puesta en sus ojos, en su corazón, y de este modo se evita la manipulación sexual (cf. AL 153-157).

Cómo no, finalmente, el envejecimiento, la ancianidad (cf. AL 191-193) y la muerte (cf. AL 253-258), son situaciones de prueba para el amor, en las cuales se hace necesario reelegir una y otra vez al otro cónyuge y a los hijos. Es en estos momentos graves cuando se puede comprobar la madurez del amor. La experiencia pastoral muestra casos de una gran belleza en este proceso de madurez. No son pocos los matrimonios que, a los inicios, no soportarían ver enfermar e incluso morir al cónyuge, y preferirían ser ellos mismos quienes muriesen en lugar del otro. Sin negar la belleza de quien quiere sufrir para que el otro no sufra, en estas situaciones puede haber un temor a no ser capaz de seguir adelante sin el otro, a enfermar y morir de un modo, podríamos decir, pasivo. Son situaciones en las que puede descubrirse una cierta debilidad en el que queda sano. Es una forma derivada del amor romántico, tipificado en la muerte de Julieta, que no puede vivir si Romeo ha muerto, y viceversa. Sin embargo, y he aquí el proceso de maduración, el correr del tiempo lleva al amor a un punto nuevo, insospechado a los inicios, en el cual, el cónyuge sano se alegra de su salud porque puede atender al enfermo, y desea profundamente poder cuidarlo hasta la muerte, sujetando su mano en dicho trance, para que no se sienta solo al morir. Se trata de acompañar hasta el final. El testimonio de muchos matrimonios en este momento es verdaderamente edificante, y es necesario poder mostrarlo a los novios como algo grande y bello. En este punto, el cónyuge sano ve en su

salud la oportunidad de librar al enfermo del dolor que supondrá vivir solo tras la muerte del otro; conoce el dolor de la soledad, como ya lo había intuitido desde los inicios, pero su amor por el otro le lleva a querer sufrirla él, y no el otro. Es un amor maduro el que busca el bien del amado, incluso teniendo que sufrir él.

En estas situaciones de debilidad, se pueden buscar soluciones rápidas, fáciles, pero no veraces, rompiendo así la unidad básica que ha de existir entre amor y verdad. Esta ruptura acomodaticia tiene como fundamento un amor propio desordenado, que fractura la relación de comunión. Se introduce así en la pareja el pecado del egoísmo, que resquebraja la unión. El papa explica esta situación con palabras de *Familiaris consortio*: “Ninguna familia ignora que el egoísmo, el desacuerdo, las tensiones, los conflictos atacan con violencia y a veces hieren mortalmente la propia comunión: de aquí las múltiples y variadas formas de división en la vida familiar” (AL 106; FC 21).

La realidad de la fragilidad humana exige, por tanto, un nuevo modo de amor, capaz de asumir la debilidad, la pobreza, el pecado y hasta la muerte. Este amor es el amor misericordioso, que logra acoger al otro y perdonar su pecado, logra darle una vida nueva.

La misericordia, en cuanto reacción afectiva, consiste en la tristeza que se experimenta al considerar como propio el dolor del amado⁵¹. Como vemos, la misericordia no es una reacción originaria, sino derivada de un amor previo. Solo el amante puede ser misericordioso. Es el amor la reacción originaria, como ya hemos apuntado. La misericordia no niega la realidad de la debilidad del otro, ni siquiera el pecado, al contrario, la reconoce totalmente, pues la sufre en carne propia, de hecho, hemos dicho que la misericordia es un modo de tristeza, por tanto, de sufrimiento⁵². La miseri-

⁵¹ Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 35, a. 8. En este artículo, estudiando la tristeza, santo Tomás recoge la definición de la misericordia como afecto propia de la tradición clásica, que la define como la tristeza que experimenta el amante al sentir como propio el dolor del amado. No se debe confundir la misericordia-afecto con la misericordia-atributo divino. Sto. Tomás las distingue en *STh* I, q. 21, a. 3, resp.

⁵² Cf. R. SACRISTÁN, “Amor y misericordia”, en J. D. LARRÚ (ed.), *El camino de la misericordia* (en prensa).

cordia es posible porque existe un pacto amoroso previo, una alianza, que de pronto se ve rota unilateralmente⁵³. El perdón consiste en el restablecimiento de la alianza, en la permanencia en el don recíproco cuando se ha roto la relación⁵⁴. No solo hay que enseñar el amor, es necesario también enseñar la misericordia y el perdón.

11. SIGAMOS CAMINANDO

«Caminemos familias, sigamos caminando. Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido» (AL 325). Con estas palabras acaba la exhortación del papa. Aunque se pueden decir muchas más cosas, acabamos también ahora nuestra reflexión haciendo un breve resumen de la misma. Nuestro objetivo ha sido intentar iluminar el mundo afectivo, en concreto en el ámbito matrimonial. Hemos partido de la situación de asombro de Adán ante Eva, como experiencia vital concreta que nos revela la importancia del amor como clave hermenéutica del hombre. Sin embargo, como hemos visto en nuestro análisis, la ruptura del binomio amor-verdad ha llevado al hombre a una situación de soledad interior, de narcisismo, que le ha dejado abismado en sí mismo, con la única salida de buscarse a sí mismo para sobrevivir. En esta situación es en la que el mismo dinamismo afectivo viene en auxilio del hombre. El afecto no se deja reducir a un momento placentero y puntual, sino que llama a algo mayor, a una comunión de vida con el amado.

El reto de nuestro tiempo es devolver al hombre la confianza en el futuro, en la posibilidad de construir una historia. Los cónyuges necesitan aprender a madurar su amor, esta maduración consiste en ir pasando del amor en

⁵³ Para la relación amor-alianza-misericordia, cf. J. GRANADOS, *Eucaristía y divorcio* (Madrid 2014).

⁵⁴ La relevancia del perdón no es algo que reconozca solo la fe católica. Desde una perspectiva filosófica, cf. M. CRESPO, *El perdón. Una investigación filosófica* (Madrid 2004); desde la psicología, cf. A. C. MORALES, *El perdón y la salud* (Barcelona 2012); desde la teología, J. LAFFITTE, *El perdón transfigurado* (Madrid 1999).

cuanto reacción afectiva al amor vivido como comunión. La educación afectiva ha de tener como fin enseñar a valorar la comunión por encima de la chispa de la emoción. Así, se descubrirá que el amor tiene como tarea principal “escribir su propia historia”, una historia compuesta de repetidas elecciones recíprocas entre los amantes, también en momentos de dificultad o apatía, de cambio o de monotonía, en momentos de gracia y de pecado, en definitiva, elegirse siempre. Este es el camino de un amor que siempre crece. Esta es la clave de la educación afectiva por la que hemos de luchar en este tiempo.

Hemos visto que para devolver esta confianza en el amor es necesaria la compañía de otros, que nos garanticen un amor mayor y más fiel que el nuestro. He aquí el papel de la Iglesia, acompañar a los matrimonios y a las familias, testimoniando el amor fiel de Dios que se nos ha hecho compañero por la Encarnación para llegar, como decía el papa, a “la plenitud del amor y de comunión que se nos ha prometido”.

Fidelidad y amor a la luz de *Amoris laetitia*

GLORIA CASANOVA

*Pontificio Instituto Juan Pablo II,
sección española, Valencia*

RESUMEN: La exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* es una llamada del papa Francisco a revitalizar el amor humano en la familia. Un amor que es humano y divino por cuanto que responde a un Amor originario, del cual es imagen. La alegría del amor es el afecto que acompaña la fecundidad del amor verdadero, esto es, a la fidelidad a su fuente en este Amor originario. La verdad del amor es una verdad narrativa ya acontecida en la historia por iniciativa divina, es un don para la libertad humana que la capacita para amar como ha sido amada desde su origen. Su plenitud está en un amor de alianza esponsal, como el que Cristo tiene por su Iglesia.

PALABRAS CLAVE: Palabras clave: amor verdadero, alianza, fecundidad, fidelidad

ABSTRACT: The post-synodal apostolic exhortation *Amoris laetitia* is a call of Pope Francis to revitalize human love in the family - a love that is human and divine at the same time because it responds to an original Love, of which it is an image. The joy of love is the affection that accompanies the fecundity of true love, that is, the fidelity to its source in the original Love. The truth of love is a narrative truth that has already happened in history by the divine initiative, it is a gift for human freedom that enables the person to love as they have been loved since their origin. Its plenitude is found in a covenant of spousal love, a covenant like that which Christ has with his Church.

KEYWORDS: true love, covenant, fecundity, fidelity

1. LA PERSPECTIVA DE UN CAMINO YA INICIADO

“*A*nte las familias, y en medio de ellas, debe volver a resonar siempre el primer anuncio”¹. Con estas palabras el papa Francisco da inicio al capítulo III de la exhortación apostólica *Amoris laetitia*. Son palabras que preludian un futuro en que el anuncio vuelva a ser proclamado, pero también son palabras de memoria y de vuelta al origen. Son palabras, en definitiva, que anhelan una renovación de la escucha para generar un futuro arraigado en el significado creatural de la naturaleza humana.

La presente reflexión se centrará en el aspecto esencialmente fecundo del amor humano, poniendo el acento en algunos de sus elementos esenciales. Entre ellos, su carácter responsorial, la verdad del amor, y la castidad que la preserva. Su marco de comprensión encuentra una referencia más concreta en la exhortación *Amoris laetitia*, en especial los capítulos IV y V, dedicados a “*El amor en el matrimonio*” y al “*Amor que se vuelve fecundo*”, respectivamente.

Conviene señalar en primer lugar que desde un punto de vista cronológico, AL se escribe en estricta continuidad con la *Relatio* final de los Sínodos sobre la Familia convocados por el papa Francisco en 2014 y 2015. En AL el papa ha querido ser totalmente fiel al contenido de la *Relatio*, evitando introducir cualquier elemento que no se incluyera en ésta.

Además, AL se inserta en un camino eclesial que tiene un momento fundamental en el primer Sínodo sobre la Familia, convocado por san Juan Pablo II en 1981, y su correspondiente documento postsinodal: la *exhortación Apostolica Familiaris consortio sobre la misión de la Familia en el mundo actual* (1981). De este modo, la exhortación guarda una estricta coherencia con la Tradición de la Iglesia. El documento es una invitación a profundizar en la unidad de doctrina y praxis a la luz de Cristo, proponiendo a partir de esta unidad una renovación de la pastoral de la Familia. El papa Francisco lo expresa muy bellamente justo al inicio de la exhortación: “Naturalmente, en

¹ FRANCISCO, *Amoris laetitia*, n. 58.

la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella. Esto sucederá hasta que el Espíritu nos lleve a la verdad completa (cf. *Jn* 16,13), es decir, cuando nos introduzca perfectamente en el misterio de Cristo y podamos ver todo con su mirada” (AL 3).

Las diferentes maneras de interpretar aspectos concretos de doctrina o praxis a las que se refiere el papa no nacen de posiciones autonomistas, sino de la Tradición, como contexto de Interpretación y transmisión con un contenido muy rico y definido, verdadero tesoro de la Iglesia. Por ello, como recuerda el Card. Müller, “cuando hay dudas sobre la interpretación de un documento, la única lectura posible según la hermenéutica católica, es la que sigue lo enseñado por el magisterio precedente”². Es este un principio hermenéutico básico y muy necesario para comprender todas las implicaciones doctrinales de *Amoris laetitia*.

Para este recorrido de profundización en la doctrina y praxis propuesta por el Documento, el papa Francisco se detiene en recordar los documentos de la Iglesia que, a su juicio, constituyen las referencias fundamentales sobre la Familia. De este modo, la exhortación es un ejercicio de coherencia y continuidad con la enseñanza sobre el evangelio de la Familia que la Iglesia ha ido dilucidando poco a poco. Los textos fundamentales a los que El papa hace referencia son los siguientes: La Constitución pastoral *Gaudium et spes* y la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, ambas del Concilio Vaticano II (AL 67); la Carta Encíclica *Humanane vitae* y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (AL 68); *Gratissimam sane* y *Familiaris consortio* de Juan Pablo II (AL 69), sin olvidar sus *Catechesis sobre el amor humano* (AL 69; AL 213, 215; AL 280-286); las Cartas Encíclicas *Deus caritas est* y *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (AL 70). Y,

* Abreviaturas: AL: *Amoris laetitia*; CIC: Catecismo de la Iglesia Católica; CDC: Código Derecho Canónico; EV: *Evangelium vitae*; FC: *Familiaris consortio*; GS: *Gaudium et spes*; LF: *Lumen fidei*; SC: *Sacramentum caritatis*.

² CARD. G. MÜLLER, “¿Qué podemos esperar de la familia?” (nota 8 pág. 5). Disponible: http://jp2madrid.es/images/jp2/documentos/conferencias/AULA-MAGNA_16038.pdf [consultado 1 de julio de 2016].

aunque no los menciona explícitamente, es claro que también son referentes fundamentales del papa Francisco: la Encíclica *Lumen fidei* sobre *La Fe*, y la exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* sobre *El Anuncio del Evangelio en el Mundo Actual*. También, por supuesto, el Catecismo de la Iglesia Católica y los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

La inserción en la Tradición magisterial y pastoral de la Iglesia permite ver la clave interna de coherencia del propio texto. Esta clave de comprensión de la unidad de todo el Documento la encontramos en los capítulos IV (*El amor en el matrimonio*) y V (*El amor que se vuelve fecundo*), especialmente en el IV. Por ello, el *acompañamiento, discernimiento e integración* a los que alude el Cap. VIII tienen su clave de lectura en el *amor conyugal* y la *caridad*: “Amoris Laetitia, en su capítulo IV, ha resumido la esperanza de la familia mediante la exégesis de la 1ª carta a los Corintios 13 y dicha intuición, a mi entender, es la clave de lectura del documento. Según este, solo a la luz del verdadero y genuino amor (AL 67), es posible “aprender a amar” (AL 208) y construir una morada al deseo”³.

Además, no es casual el hecho de que la exhortación apostólica *Amoris laetitia* venga precedida de otra exhortación del papa Francisco titulada *Evangelii gaudium*. De aquí se desprende una gran verdad, y es que si hay una alegría del amor, y sobre todo en la familia, es porque hay una alegría mayor: la gran alegría del anuncio del evangelio, de la buena noticia de la salvación que nos ha traído un Dios cercano, el Dios con nosotros, el Emanuel (Mt 1, 23; Is, 7,14).

2. LA RADICALIDAD EXISTENCIAL DEL AMOR

Ya al comienzo de la exhortación el papa Francisco pone el acento en el carácter ontológico del amor y de su infinita fuerza causal. Advierte la radicalidad teológica del amor contenida en la Trinidad y, a partir de ella, el carácter análogo del amor humano (AL 86).

Aparece así con fuerza el lugar propio y originario de la fuerza del amor

³ CARD. G. MÜLLER, “¿Qué podemos esperar de la familia?” op. cit, 3.

verdadero, cuyo sujeto primero y principal es Dios (AL 63, 71), quien lo manifiesta al hombre en dos acontecimientos fundamentales como son su creación y su redención: “El amor fecundo llega a ser el símbolo de las realidades íntimas de Dios [...] A esto se debe el que la narración del Génesis, siguiendo la llamada «tradición sacerdotal», esté atravesada por varias secuencias genealógicas, porque la capacidad de generar de la pareja humana es el camino por el cual se desarrolla la historia de la salvación” (AL 11).

Esta fuente inagotable de vida que es el amor de Dios genera el espacio creatural antropológico adecuado a la naturaleza de ese amor verdadero. La familia aparece entonces como el primer ámbito de revelación de este amor verdadero que habita en la intimidad trinitaria. Por ello, la alegría del amor en la familia radica en el hecho de que su fuente está en Dios, porque Dios es Amor (1 Jn 4,8): “En la familia, “que se podría llamar iglesia doméstica” (*Lumen gentium*, 11), madura la primera experiencia eclesial de la comunión entre personas, en la que se refleja, por gracia, el misterio de la Santa Trinidad” (AL 86).

Estos elementos nos hablan de que la existencia humana siempre vale la pena, porque su condición pide ser fruto de un amor fecundo. Por ello, en el modo adecuado de ser engendrado no encontramos una facticidad, sino un acontecimiento de amor propiciado por un ámbito de libertad que quiere amar, es decir, por una libertad capaz de fundar un hogar.

La existencia humana quiere ser reconocida ya en su origen mismo, quiere ser aceptada y amada en todos sus elementos. Ella es fruto de un amor configurado según masculinidad y feminidad, no como elementos meramente biológicos sino como acciones libres que buscan el encuentro. La filiación merece tener en su origen ese encuentro de amor, tan exclusivo y completo como la persona del hijo; nada en su origen es irrelevante o sustituible, porque nada lo es en el hecho de comenzar a existir. La verdad del amor aparece entonces como la verdad de la existencia creada por un Amor originario.

La dinámica existencial del amor hacia la que el papa Francisco quiere orientar la mirada revela el lugar de la experiencia en el conocimiento del amor verdadero. Se trata de un lugar central, algo que ya reconoció Juan Pablo II en su análisis de Gen 2, interpretado desde la experiencia subjetiva

del hombre y de un modo deliberadamente alejado de todo formalismo impersonal⁴. En continuidad con esta intuición, el papa Francisco señala que “si el amor necesita la verdad, también la verdad tiene necesidad del amor. Amor y verdad no se pueden separar” (LF 27).

Esta experiencia permite comprender la legitimidad de la pregunta sobre la conveniencia de ser padres en determinadas condiciones, pues la venida a la existencia del hijo debe ser una llamada de amor, por tanto libre y responsable, lo que exige evaluar las condiciones en las que el hijo va a llegar a la existencia. Pablo VI se refiere a ello cuando habla de la paternidad responsable, que en ocasiones puede aconsejar evitar una nueva concepción. Suele interpretarse esta indicación como relativa a graves riesgos para la supervivencia (guerra, epidemias, catástrofes naturales...) Sin embargo, tan importantes como estas circunstancias pueden serlo otras de carácter más existencial, como la falta de sentido de la vida.

Quizá sea esta apreciación la que subyace al bajo índice de natalidad que aqueja actualmente a Europa. Sin una razón para amar que sea más fuerte que la muerte ¿qué le queda al hombre, sino la muerte misma? Si no se mece al hijo en la garantía de un amor eterno que le precede y que le espera ¿qué valor tiene su existencia? Solo puede tener un valor a la medida de un amor abocado a la muerte. Un amor así es un amor carente de esperanza, de importantísimas consecuencias, porque la esperanza es la única fuerza capaz de luchar sin límites a favor de la vida.

Sin esperanza, el valor de la vida se limita cada vez más, hasta que el sin-sentido aparece casi de modo natural, como un ingrediente más de la propia vida. Aparecen así las sociedades nihilistas, en las que el origen hogareño de la existencia humana en el que se la llama, se la acoge y se la mece, desaparece, y en su lugar aparece un espacio inhóspito, donde la llamada es sustituida por una invitación selectiva, donde el arropo y el cuidado tienen unos

⁴ “Empezar por la experiencia nos conduce a una realidad concreta y vivida, fundamento de nuestra vida, muy alejada de un formalismo impersonal. A partir de la soledad originaria, el relato nos indicará toda una serie de experiencias primordiales en las que se manifiesta la verdad del hombre y pueden guiar la conducta personal y su propia interioridad, y de las cuales Dios se sirve para revelarse al hombre”, J.J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, p. 32.

límites y unas condiciones que merezcan su dispensación, y donde todo ello tiene un final absoluto en la muerte. Es la vida como proceso irrevocable hacia un final absoluto, al sinsentido de la nada.

Juan Pablo II se refería a este nihilismo con la expresión “cultura de la muerte” (EV 100). En este sentido, una sociedad que no fuera abortista ni practicara la pena de muerte o la eutanasia, pero que no se abriera a un Amor originario como fuente última de significación de la existencia y condición de posibilidad de una esperanza sin límites, de un amor más fuerte que la muerte, también habría hecho suya la “cultura de la muerte”, pues ésta tendría siempre la última palabra.

La falta de la experiencia del Amor originario pone las condiciones para el cuestionamiento del valor de la vida. Dicho contexto existencial es, a nivel de fundamentación filosófica, incompatible con la justificación del valor incondicional de la vida humana. Por ello, se trata de un contexto cuya lógica interna legitima el hecho de cuestionarse si vale la pena traer un hijo al mundo, si hay una bondad incondicional en la paternidad. Es un contexto que, en definitiva, hace imposible la fecundidad porque hace imposible un amor pleno.

Este modo de entender la paternidad recuerda en cierto modo a la pretensión nietzscheana del eterno retorno de lo mismo, que propicia un sentido de la historia en términos de adhesión total de la voluntad a una eterna repetición de lo mismo, en un tiempo cíclico, cerrado sobre sí mismo, en una total inmanencia histórica que no espera ser transfigurada en una eternidad transcendente.

Sólo poniendo la mirada en el Amor originario puede comprenderse que la fertilidad no es sino un modo de fecundidad, y que en la lógica del Amor originario, un amor esponsal infértil puede ser enormemente fecundo mientras que la fertilidad por sí sola no puede alcanzar la fecundidad que el amor busca. Es por ello que la fertilidad es para la fecundidad, como la complementariedad varón-mujer es para la esponsalidad y la paternidad.

3. AMOR Y FECUNDIDAD

a) La fidelidad, esencia de la fecundidad

La fecundidad en el amor consiste en la creación de vínculos interpersonales, por lo que puede decirse que la fecundidad en el amor entre varón y mujer acontece primera y principalmente en la construcción de la comunión interpersonal entre los esposos. De este modo, la paternidad es una expresión nueva de la fecundidad ya inaugurada en la relación esponsal. Por ello, la falta de filiación supone la falta de una nueva expresión de la fecundidad esponsal, pero no la negación de ésta última. Si la maternidad/paternidad es una expresión de la fecundidad esponsal, ello significa que no se trata primaria y fundamentalmente de un hecho biológico, sino que más bien consiste en hacer madre/padre a la esposa y al esposo. En la paternidad, esposo y esposa son transfigurados mediante la acción de entrega mutua en la acogida del hijo.

La paternidad supone la generación de un ámbito nuevo de relaciones interpersonales. Ello supone la generación nuevos espacios para la libertad, necesarios para el crecimiento de la persona mediante su acción. La condición creatural humana hace que ese espacio de libertad esté garantizado, pues encuentra su origen último en Dios, quien al crear al hombre instaure ese espacio para toda la eternidad. A partir de ese origen, del hombre depende el cultivo de su fecundidad, que será siempre responsorial y según la medida de su respuesta.

El cardenal Van Thuan explicó esta realidad humano-divina de un modo muy experiencial, cuando recordaba sus trece años de cautividad en Vietnam del Sur, a manos del ejército de guerrillas del Frente de Liberación Nacional: “Cuando estaba en la cárcel, a veces viví momentos de desesperación, de rebelión, preguntándome por qué Dios me había abandonado si yo había consagrado mi vida sólo a su servicio, para construir iglesias, escuelas e instalaciones pastorales, dirigir vocaciones, atender a movimientos y experiencias espirituales, promover el diálogo con las otras religiones, ayudar a reconstruir mi país después de la guerra, etc. Me preguntaba por qué Dios se había olvidado de mí y de todas las obras que había emprendido en su nombre. A menudo me costaba dormirme y me sentía angustiado. Una noche oí

dentro de mí una voz que me decía: «Todas esas cosas son obras de Dios, pero no son Dios». Tenía que elegir a Dios, y no sus obras (...) ¡Alabado sea Jesucristo! A partir de ese momento sentí una paz profunda en el corazón y, a pesar de todas las pruebas, siempre me repetí a mí mismo: «Dios y no las obras de Dios»⁵

Van Thuan comprendió así que la fecundidad del amor sólo depende de la libertad, una libertad en el fondo siempre es interpersonal tanto en su polaridad humana como en su polaridad divina. Una libertad así entendida -como voluntad de Dios para cada uno de los hombres- es una libertad máximamente fecunda, incluso en una situación de reclusión carcelaria. El cardenal relataba cómo la frustración que sentía por no poder atender a los fieles encomendados a su cargo, le permitió ver que su misión debía abrirse a una realización todavía más profunda, pues su misión de pastor recibía todo su significado de su intimidad con Dios: “Tener lo esencial en el corazón (...) es decir, a Dios y su voluntad. Si tienes a Dios, lo tienes todo; si no tienes a Dios en tu corazón, te falta todo”⁶. Comprendió cómo esta intimidad es la única fuente de fecundidad, una fuente que siempre mana y que siempre está al alcance de la libertad humana, y que constituye la más alta expresión de fecundidad en el obrar humano. San Pablo expresa bellamente esto mismo al insistir en la vaciedad de las obras, aún las más poderosas, si falta el amor (1Cor 13).

Con la condición creatural de la libertad humana se inaugura un horizonte de eternidad, único horizonte en el que esta libertad puede aspirar a una plena realización, que siempre viene de la mano del amor. Realmente, sin un horizonte de eternidad el amor es una ilusión, porque decir “amar” es decir “para siempre”. Por el contrario, sin su referencia a la eternidad, la palabra *amor* puede pervivir, pero su significación cambia radicalmente: amar ya no es entregar la propia persona a la persona amada, sino desear compensación, es, como mucho, buscar el mayor bienestar posible para el mayor número de personas, especialmente para aquellas personas de las que cada individuo

⁵ CARD. FX. NGUYÉN VAN THUAN, *El gozo de la esperanza*, Biblioteca de formación para católicos, 31, Disponible: <http://www.alexandriae.org> [consultado 1 de julio de 2016].

⁶ *ibid.*, 31.

depende afectivamente. Pero este deseo pierde pronto su inocencia, terminando por ser un deseo de dominio.

Por todo ello puede decirse que la fecundidad del amor humano es la fidelidad al Amor originario, a ese amor verdadero que no pasa nunca. Una fidelidad que recorre toda la exhortación como un río subterráneo que conforma internamente todo el mensaje de *Amoris laetitia*, y que se hace especialmente presente en los capítulos dedicados a las situaciones difíciles por las que a veces pasan las familias. Por ello, a continuación nos detendremos brevemente a considerarlas.

“*Acompañar, discernir, integrar la fragilidad*” son las palabras con las que el papa Francisco da título al Cap. VIII de *Amoris laetitia*, dedicado las situaciones irregulares en el matrimonio y la familia (AL 296). Indican una propuesta de acción pastoral hacia dichas situaciones. Sin embargo, conviene señalar que en realidad constituyen un criterio de acción eclesial universal.

En efecto, la fragilidad a la que se refieren las acciones de acompañar, discernir, integrar, es una condición natural en el estado actual del hombre: todos necesitamos acompañamiento, ayuda en el discernimiento y en la integración que la caridad opera. En el camino del cristiano siempre es necesario *acompañar*, porque el cristianismo es una religión “social”, a imagen de la naturaleza trinitaria de Dios; es siempre necesario *discernir*, porque la conciencia es el lugar sagrado donde resuena la voz de Dios (GS 16), la verdad que nos hace libres (Jn 8, 32). Y es igualmente necesario *integrar*, porque la salvación personal no es independiente del amor a Dios y al prójimo, sino que debe trabajar por una sinergia cada vez mayor entre la iniciativa del Espíritu y la acción responsorial humana cuyo fruto es la comunión interpersonal.

b) Acompañar en fidelidad al Buen Pastor

El papa Francisco comienza el capítulo VIII refiriéndose a la necesidad de acompañar después de rupturas y divorcios (AL 241-246), señalando la gravedad moral del divorcio: “El divorcio es un mal, y es muy preocupante el crecimiento del número de divorcios. Por eso, sin duda, nuestra tarea pastoral más importante con respecto a las familias, es fortalecer el amor y ayudar

a sanar las heridas, de manera que podamos prevenir el avance de este drama de nuestra época” (AL 246).

Lo primero que sugiere la necesidad de acompañamiento es que no hay soluciones inmediatas a las situaciones difíciles por las que la familia atraviesa. En las situaciones difíciles, lo que está herido es el corazón de la persona, el corazón de las relaciones interpersonales. Lo que está en juego es un complejo mundo de libertades que se cruzan, de sentimientos encontrados, de recuerdos persistentes, de esperanzas y desesperanzas, y todo ello no entra en armonía con un parche aplicado en un momento. No tener esto en cuenta es no querer ver la realidad humana. Todos conocemos lo difícil que resulta cambiar un estilo de vida, o remontar un momento bajo, etc. Es cierto que el sacramento de la reconciliación perdona inmediatamente, porque Dios puede hacerlo, pero cuando el hombre quiere perdonar le lleva su esfuerzo, tiene que negarse a sí mismo, tiene que convertirse para poder mirar al otro con los ojos de Dios. La virtud cuesta. Sucede así también cuando el hombre intenta romper con cualquier cosa que le aparta de Dios: la salida de una situación de pecado cuesta esfuerzo y tiempo.

Por eso el cristiano no debe estar nunca solo, necesita del acompañamiento sacramental que la Iglesia le procura, necesita de toda la fuerza de Dios que le llega por la mediación humana: “El perdón por la injusticia sufrida no es fácil, pero es un camino que la gracia hace posible” (AL 242) porque perdonar es seguir amando a quien ha ofendido, es precisamente el tipo de amor con el que Cristo nos ha prodigado y sin el cual no podemos hacer nada (Jn 15, 5).

La Iglesia es un cuerpo vivo –Cuerpo místico de Cristo- que actúa sacramentalmente para poder ser realmente el hogar del cristiano. Así, todos los sacramentos reciben su significación a partir del Bautismo por el que el cristiano es incorporado a ese cuerpo vivo que es la Iglesia. Todos los sacramentos guardan una unidad dinámica, de modo que “es inevitable la relación entre iniciación cristiana y vida matrimonial (AL 84, 192, 206-207, 279) y entre Eucaristía y matrimonio (AL 318)”⁷.

De este modo, las personas que atraviesan por situaciones de separación o

⁷ *ibid.*, 31.

divorcio necesitan de la oración y la caridad de la Iglesia, necesitan ser acogidos y acompañados para acoger cada vez mejor el anuncio evangélico, el amor de Cristo a su Iglesia. Es un acompañamiento en un camino ya recorrido por Cristo —el Buen Pastor— y su Iglesia, un camino que pasa fundamentalmente por recibir la gracia de los sacramentos, que establece un canal de comunicación entre el corazón de Cristo y el corazón del cristiano. Mediante la gracia sacramental Cristo toca el corazón herido y lo sana, porque Cristo es la Vida. Y es que la gracia que da el sacramento no es una *cosa* sino una *acción divina* que interviene en la historia concreta de cada persona: es un *encuentro* que busca una *comunión* cada vez mayor. Por eso la gracia es fuerza para caminar con Cristo, Él es el Camino (Jn 14,6). Acompañar en la Iglesia es caminar juntos con la mirada puesta en Cristo (AL 77)⁸. Por ello, en el acompañamiento a las familias deben hacerse presente familias que sean testigos en su día a día de la grandeza de su vocación⁹.

En este camino sacramental la penitencia y la eucaristía tienen una importancia decisiva. Cada celebración de estos sacramentos supone un encuentro personal con Cristo, un dejarse tocar directamente por la acción sanadora de Dios, supone abrirse a la iniciativa de Dios para recibirle tal cual es. Por eso la Iglesia es concreta en cuanto a los requisitos para recibirla, porque quien se encuentra con Dios se encuentra con Alguien concreto, que merece ser tratado de modo adecuado a su dignidad de Dios. En el caso de la gracia, es el recipiente el que debe acomodarse cada vez más a lo recibido. Por ello, cada celebración de un sacramento supone y exige una conversión (AL 78), un hacerse más a Cristo, y ello, en el modo en que Cristo lo pide. Clara muestra de ello la encontramos en AL 247, cuando el papa Francisco se refiere a la participación eucarística por parte del cónyuge no católico en los casos de matrimonios mixtos¹⁰.

⁸ J.J. PÉREZ-SOBA, *¿Qué acompañamiento abre a una esperanza? Las prácticas pastorales con los divorciados vueltos a casar*, Monte Carmelo, Burgos 2015, págs. 9-40.

⁹ REIG PLÁ J.A. / LARRÚ, JDD., *Una conversión pastoral para la familia. Contribución al Sínodo*, Edicep, Valencia 2015, pág. 63.

¹⁰ “La decisión de permitir o no al contrayente no católico la comunión eucarística debe ser tomada de acuerdo con las normas vigentes en la materia, tanto para los cristianos de Oriente como para los otros cristianos, y teniendo en cuenta esta situación especial, es decir, que reciben el sacramento del matrimonio dos cristianos bautizados. Aunque los cónyuges de

La exhortación no trata especialmente la problemática de la separación de los esposos, por lo que al mencionarla (AL 242) asume implícitamente toda la aportación doctrinal precedente (FC 83; CIC 2383; CDC can. 1151-1155, can. 1692).

El papa se detiene un poco más en las situaciones de personas divorciadas y no casadas de nuevo (AL 242) y cita textualmente la *Relatio synodi* (RS 2014, 50) para afirmar que “hay que alentar a las personas divorciadas que no se han vuelto a casar —que a menudo son testigos de la fidelidad matrimonial— a encontrar en la Eucaristía el alimento que las sostenga en su estado. La comunidad local y los pastores deben acompañar a estas personas con solicitud, sobre todo cuando hay hijos o su situación de pobreza es grave” (AL 242). Señala también la necesidad de una pastoral de la reconciliación y de la mediación, instando a la creación de centros de escucha y acompañamiento en cada diócesis, con especial cuidado en situaciones de pobreza, donde al drama de las rupturas familiares se suma una especial desprotección y fragilidad (AL 242).

A continuación la exhortación se refiere a los divorciados que viven una nueva unión (AL 243). Señala el papa que estas situaciones exigen un atento discernimiento para poder llevar a cabo un adecuado acompañamiento, un discernimiento siempre orientado al crecimiento en el amor a Cristo por parte de toda la comunidad. La caridad de Cristo se expresa tanto en el acompañamiento de la comunidad eclesial a las personas en esta situación como en el crecimiento gradual por parte de estas últimas en el camino de fidelidad a la Alianza de Dios manifestada plenamente en Cristo. Es esta una preocupación eclesial de ya largo recorrido, ya recogida en *Familiaris Consortio* de Juan Pablo II: “La Iglesia, en efecto, instituida para conducir a la salvación a todos los hombres, sobre todo a los bautizados, no puede abandonar a sí mismos a quienes —unidos ya con el vínculo matrimonial sacramental— han intentado pasar a nuevas nupcias. Por lo tanto, procurará infatigablemente poner a su disposición los medios de salvación (...) La Iglesia está firmemente convencida de que también quienes se han alejado del man-

un matrimonio mixto tienen en común los sacramentos del bautismo y el matrimonio, compartir la Eucaristía sólo puede ser excepcional y, en todo caso, deben observarse las disposiciones establecidas” (AL 247).

dato del Señor y viven en tal situación pueden obtener de Dios la gracia de la conversión y de la salvación si perseveran en la oración, en la penitencia y en la caridad” (FC 84).

El papa Francisco, en continuidad con el magisterio precedente de San Juan Pablo II¹¹, recuerda también que hay que promover la participación de las personas divorciadas en la vida eclesial, como parte de la Iglesia que son: “A las personas divorciadas que viven en nueva unión, es importante hacerles sentir que son parte de la Iglesia, que «no están excomulgadas» y no son tratadas como tales, porque siempre integran la comunión eclesial” (AL 243).

En cuanto a la participación en los sacramentos de la Penitencia y la Eucaristía en el caso de las personas divorciadas y casadas de nuevo, el papa Francisco no cambia la disciplina propuesta hasta ahora por la Iglesia, por lo que asume implícitamente lo ya aportado por *Familiaris consortio*: “La Iglesia, no obstante, fundándose en la Sagrada Escritura reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez. Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio” (FC 84).

“La reconciliación en el sacramento de la penitencia —que les abriría el camino al sacramento eucarístico— puede darse únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indi-

¹¹ “Exhorto vivamente a los pastores y a toda la comunidad de los fieles para que ayuden a los divorciados, procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar en su vida. Se les exhorte a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad en favor de la justicia, a educar a los hijos en la fe cristiana, a cultivar el espíritu y las obras de penitencia para implorar de este modo, día a día, la gracia de Dios. La Iglesia rece por ellos, los anime, se presente como madre misericordiosa y así los sostenga en la fe y en la esperanza” (FC 84).

solubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, —como, por ejemplo, la educación de los hijos— no pueden cumplir la obligación de la separación, «asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos»” (FC 84).

El Catecismo de la Iglesia Católica señala la estructura fundamental del sacramento de la reconciliación, que consta de dos elementos: los actos propios del penitente que se convierte por la gracia del Espíritu Santo —contrición, confesión y satisfacción—, y la acción de Dios por medio del obispo y sus presbíteros¹².

Por último, el papa se detiene también en la consideración de las situaciones complejas (AL 247-252), como son las siguientes: Matrimonios mixtos (católico y otros bautizados) (AL 247); Matrimonios canónicos con disparidad de culto (cristiano y no bautizado) (AL 248); Los casos de condición matrimonial compleja (AL 249); Las Familias con personas con tendencias homosexuales (AL 250-251); Las Familias monoparentales (AL 252); Las Familias en momentos de duelo (AL 253-258).

Refiriéndose a los casos de matrimonios mixtos, y análogamente a como sucede en los casos de personas divorciadas casadas de nuevo, el papa recuerda que el discernimiento sobre la admisión a la Eucaristía del contrayente no católico debe tener en cuenta las normas vigentes del ministerio de la Iglesia: “La decisión de permitir o no al contrayente no católico la comunión eucarística debe ser tomada de acuerdo con las normas vigentes en la materia, tanto para los cristianos de Oriente como para los otros cristianos, y teniendo en cuenta esta situación especial, es decir, que reciben el sacramento del matrimonio dos cristianos bautizados. Aunque los cónyuges de un ma-

¹² “A través de los cambios que la disciplina y la celebración de este sacramento han experimentado a lo largo de los siglos, se descubre una misma *estructura fundamental*. Comprende dos elementos igualmente esenciales: por una parte, los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo, a saber, la contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción; y por otra parte, la acción de Dios por el *ministerio de la Iglesia*. Por medio del obispo y de sus presbíteros, la Iglesia, en nombre de Jesucristo, concede el perdón de los pecados, determina la modalidad de la satisfacción, ora también por el pecador y hace penitencia con él. Así el pecador es curado y restablecido en la comunión eclesial” (CIC 1448). Cfr. CIC 1450-1460.

trimonio mixto tienen en común los sacramentos del bautismo y el matrimonio, compartir la Eucaristía sólo puede ser excepcional y, en todo caso, deben observarse las disposiciones establecidas” (AL 247)

En cuanto a las familias con personas con tendencias homosexuales, el papa insiste en el respeto debido a toda persona, independientemente de cualquier consideración, lo que incluye las tendencias sexuales (AL 250; CIC 2358). Exhorta a las familias a “asegurar un respetuoso acompañamiento, con el fin de que aquellos que manifiestan una tendencia homosexual puedan contar con la ayuda necesaria para comprender y realizar plenamente la voluntad de Dios en su vida” (AL 250; CIC: 2358). Por último, respecto a la equiparación de las uniones de personas homosexuales con el matrimonio, el papa remite a la *Relación final* 2015, 76 y a la Congregación para la Doctrina de la Fe, y afirma que: “no existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia [...] Es inaceptable que las iglesias locales sufran presiones en esta materia y que los organismos internacionales condicionen la ayuda financiera a los países pobres a la introducción de leyes que instituyan el “matrimonio” entre personas del mismo sexo»¹³” (AL 251).

c) Discernir en fidelidad al Amor originario

El papa Francisco, consciente del sufrimiento por el que pasan muchos matrimonios, exhorta a los obispos a realizar un buen discernimiento de las situaciones matrimoniales complejas —separación, divorcio, abandono—: “Los Padres indicaron que «un discernimiento particular es indispensable para acompañar pastoralmente a los separados, los divorciados, los abandonados. Hay que acoger y valorar especialmente el dolor de quienes han sufrido injustamente la separación, el divorcio o el abandono, o bien, se han visto obligados a romper la convivencia por los maltratos del cónyuge” (AL 242).

¹³ El papa remite a la *Relación final* 2015, 76, y a la Congregación para la Doctrina de la Fe en su documento *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (3 junio 2003), 4.

El núcleo del discernimiento es el vínculo matrimonial, y el papa centra la mirada en su naturaleza espiritual, más allá de cualquier visión contractualista: “la espiritualidad matrimonial es una espiritualidad del vínculo habitado por el amor divino” (AL 315). Se trata de un acontecimiento de donación en el contexto de una Alianza inaugurada por Dios en la creación (AL 62): “Jesús, que reconcilió cada cosa en sí misma, volvió a llevar el matrimonio y la familia a su forma original (cf. *Mc* 10,1-12). La familia y el matrimonio fueron redimidos por Cristo (cf. *Ef* 5,21-32), restaurados a imagen de la Santísima Trinidad, misterio del que brota todo amor verdadero. La alianza sponsal, inaugurada en la creación y revelada en la historia de la salvación, recibe la plena revelación de su significado en Cristo y en su Iglesia. De Cristo, mediante la Iglesia, el matrimonio y la familia reciben la gracia necesaria para testimoniar el amor de Dios y vivir la vida de comunión. El Evangelio de la familia atraviesa la historia del mundo, desde la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1,26-27) hasta el cumplimiento del misterio de la Alianza en Cristo al final de los siglos con las bodas del Cordero (cf. *Ap* 19,9) [*Relatio synodi* 2014, 16]” (AL 63)

La creación como escenario de la forma original del matrimonio y la familia a la que el papa remite, tiene su hermenéutica fundamental en las Catequesis de Juan Pablo II sobre el amor humano. Se ofrece en ellas un discernimiento del cuerpo como presencia de la persona, sellado por tanto por la Alianza de Dios con el hombre bajo el signo de la imagen y semejanza de la Trinidad. La sexualidad humana es signo y camino de comunión a partir del dato creacional de la complementariedad. Es el modo en que la carne participa de la libertad de entrega en un don total de sí.

Por ello la sexualidad está marcada con el signo de la fidelidad, pues su sentido y misión es una entrega total en un amor hasta la muerte. La sexualidad humana es complementaria porque es sponsal, y no al revés. Por ello el evangelista Mateo puede expresar con tan gran contundencia el rechazo al divorcio como algo claramente contrario al amor de Dios, del que el matrimonio es imagen y semejanza (Mt 5, 32). Y por eso también San Pablo recoge la analogía entre el amor matrimonial y el amor sponsal de Cristo por su Iglesia (Ef 5, 31-32). En este sentido, el Card. Müller señala que “la pastoral matrimonial tiene que ser, por tanto, «una pastoral del vínculo» (AL

211). Frente a una pastoral emotiva, que busque solo fomentar sentimientos o que se contente con proporcionar experiencias intimistas del encuentro con Dios, una pastoral del vínculo es una pastoral que prepara al «sí para siempre»¹⁴.

Es la fidelidad al vínculo matrimonial como analogía del amor de Cristo por su Iglesia (SC 29) en la nueva Alianza lo que da sentido a la ley de la gradualidad en la pastoral que no debe confundirse con una gradualidad de la ley. Esta última rompe la analogía del vínculo matrimonial con la fidelidad de Cristo a su Iglesia. Supone no comprender la redención del corazón que Cristo nos alcanzó con su vida, muerte y resurrección. Supone, en cierto modo, no escuchar la voz de Dios y la grandeza de la vocación a la que nos llama.

Por el contrario, en la gradualidad como discernimiento pastoral “se trata de acoger a las personas, sacarlas de sí, ayudarlas a reconocer sus propios pecados, superar los propios límites, para que puedan ir más allá de lo que viven, porque están buscando algo radicalmente más grande”¹⁵. Como señala el Card. Müller: “La clave es que estos divorciados renuncien a instalarse en su situación, que no hagan las paces con la nueva unión en que viven, que estén dispuestos a iluminarla a la luz de las palabras de Jesús. Todo lo que mueva a abandonar este modo de vivir, es un pequeño paso de crecimiento que hay que promover y animar”¹⁶.

Es en este sentido como hay que entender las palabras del papa Francisco cuando señala que: “A los pastores compete no sólo la promoción del matrimonio cristiano, sino también «el discernimiento pastoral de las situaciones de tantas personas que ya no viven esta realidad», para «entrar en diálogo pastoral con ellas a fin de poner de relieve los elementos de su vida que puedan llevar a una mayor apertura al Evangelio del matrimonio en su plenitud» [*Relatio synodi* 2014, 41]. En el discernimiento pastoral conviene «identificar elementos que favorezcan la evangelización y el crecimiento humano y espiritual» [*Relatio synodi* 2014, 41]” (AL 293).

Se trata, por tanto, de un discernimiento del Evangelio del matrimonio en

¹⁴ CARD. G. MÜLLER, “¿Qué podemos esperar de la familia?” op.cit, 3.

¹⁵ JA. REIGPLÁ / JDD. LARRÚ., *Una conversión pastoral para la familia*, op. cit., 63.

¹⁶ CARD. G. MÜLLER, “¿Qué podemos esperar de la familia?” op.cit, 8.

su plenitud, es decir, guardando la analogía con la entrega de Cristo por su Iglesia (AL 185-186). El discernimiento al que el papa exhorta no es un asunto de conciencia aislada y autónoma, sino un discernimiento que acontece en una realidad más grande: la unidad del Cuerpo Místico de Cristo¹⁷. No tener esto en cuenta puede llevar fácilmente a una subjetivización de la conciencia, más propia de otras confesiones cristianas pero contraria al catolicismo. Es en el contexto de comunión eclesial donde el fuero interno encuentra su verdadera significación: “Se trata de un itinerario de acompañamiento y de discernimiento que «orienta a estos fieles a la toma de conciencia de su situación ante Dios. La conversación con el sacerdote, en el fuero interno, contribuye a la formación de un juicio correcto sobre aquello que obstaculiza la posibilidad de una participación más plena en la vida de la Iglesia y sobre los pasos que pueden favorecerla y hacerla crecer. Dado que en la misma ley no hay gradualidad (cf. *Familiaris consortio*, 34), este discernimiento no podrá jamás prescindir de las exigencias de verdad y de caridad del Evangelio propuesto por la Iglesia” (AL 300).

El discernimiento lo es, ante todo, de la acción redentora de Cristo, no del carácter subjetivamente culpable o no culpable de la persona. Entenderlo de este último modo, señala Müller, no tiene sentido porque pediría algo imposible, ya que sólo Dios conoce el corazón del hombre¹⁸.

Por todo ello, es también necesario un discernimiento de la ley evangélica, que no es algo contrario a la libertad personal, sino camino hacia la meta que es Cristo. La ley y sus mandatos son, ante todo, misericordia salvífica de Dios. La ley no es un ideal que marca siempre su distancia respecto a la pequeñez humana, sino el anuncio de la grandeza humana¹⁹. Como señala el papa Francisco, fe y decálogo remiten naturalmente uno a otro: “La fe, como

¹⁷ Por ello, como señala el Card. Müller, el discernimiento es necesario no para elegir meta, sino para elegir camino: “Teniendo claro adónde queremos llevar a la persona (la vida plena que Jesús promete) se disciernen las vías para que cada uno, según su caso particular, pueda llegar allí. Y aquí entra, como segundo criterio, la lógica de los pequeños pasos de crecimiento, de que también habla el papa (AL 305)” *ibid.*

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ “Ellos [los esposos] sin embargo, no pueden mirar la ley como un mero ideal que se puede alcanzar en el futuro, sino que deben considerarla como un mandato de Cristo Señor a superar con valentía las dificultades” (FC 34).

hemos dicho, se presenta como un camino, una vía a recorrer, que se abre en el encuentro con el Dios vivo. Por eso, a la luz de la fe, de la confianza total en el Dios Salvador, el decálogo adquiere su verdad más profunda, contenida en las palabras que introducen los diez mandamientos: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto» (*Ex* 20,2). El decálogo no es un conjunto de preceptos negativos, sino indicaciones concretas para salir del desierto del «yo» autorreferencial, cerrado en sí mismo, y entrar en diálogo con Dios, dejándose abrazar por su misericordia para ser portador de su misericordia. Así, la fe confiesa el amor de Dios, origen y fundamento de todo, se deja llevar por este amor para caminar hacia la plenitud de la comunión con Dios. El decálogo es el camino de la gratitud, de la respuesta de amor, que es posible porque, en la fe, nos hemos abierto a la experiencia del amor transformante de Dios por nosotros. Y este camino recibe una nueva luz en la enseñanza de Jesús, en el Discurso de la Montaña (cf. *Mt* 5-7)” (LF 46).

Por ello, el Evangelio del matrimonio en su plenitud pide una ley de la gradualidad y excluye siempre una gradualidad de la ley, tal y como -siguiendo el principio hermenéutico de la continuidad con la Tradición- nos recuerda *Familiaris consortio*: “la llamada «ley de gradualidad» o camino gradual no puede identificarse con la «gradualidad de la ley», como si hubiera varios grados o formas de precepto en la ley divina para los diversos hombres y situaciones. Todos los esposos, según el plan de Dios, están llamados a la santidad en el matrimonio, y esta excelsa vocación se realiza en la medida en que la persona humana se encuentra en condiciones de responder al mandamiento divino con ánimo sereno, confiando en la gracia divina y en la propia voluntad” (FC 34).

Partiendo del logos de misericordia salvífica que informa a la ley y a la norma, puede entonces comprenderse cómo “el deseo de comulgar puede conducir, con la ayuda del pastor (y aquí se abre la vía del discernimiento) a una regeneración del deseo, para que deseemos vivir según las palabras del Señor”²⁰.

²⁰ CARD. G. MÜLLER, “¿Qué podemos esperar de la familia?” *op. cit.* 7. “Además, la economía de los sacramentos es una economía de signos visibles, no de disposiciones interiores o de culpabilidad subjetiva. Una privatización de la economía sacramental no sería ciertamente católica. No se trata de discernir una mera disposición interior sino, como dice San

En definitiva, discernir el mandato de Dios significa discernir el amor que Dios ha puesto en las criaturas al crearlas. Del mismo modo que la existencia no admite excepciones, se existe o no se existe de modo radical, la ley de Dios que emana de su voluntad revelada en la creación y en la redención tampoco puede admitirlas. La ley natural no admite excepciones.

d) Integrar en fidelidad al Cuerpo Místico de Cristo

Si el discernimiento primero es el del Cuerpo Místico de Cristo (AL 185-186), integrar es esencialmente crecer en participación en la Vida de Cristo mediante el Espíritu Santo que se nos ha dado (Rm 5, 5), significa caminar hacia la meta que es Cristo. Para los esposos cristianos, integrar significa acoger la gracia propia del sacramento para llevar a plenitud su vocación al amor en el contexto eclesial y social: “El matrimonio cristiano, reflejo de la unión entre Cristo y su Iglesia, se realiza plenamente en la unión entre un varón y una mujer, que se donan recíprocamente en un amor exclusivo y en libre fidelidad, se pertenecen hasta la muerte y se abren a la comunicación de la vida, consagrados por el sacramento que les confiere la gracia para constituirse en iglesia doméstica y en fermento de vida nueva para la sociedad” (AL 292).

El centro de la fuerza integradora de la Iglesia está en la Eucaristía como *sacramentum caritatis*. La respuesta a cómo integrar cada vez mejor a los matrimonios en situaciones difíciles e irregulares en la comunidad eclesial la encontramos en la presencia sacramental de Cristo cuya vida narra el evangelio. La vida de Jesús fue un constante esfuerzo de acompañamiento, discernimiento e integración de aquellos que el Padre le dio. La guía de su acción y su fuerza para actuar la encontraba siempre en la oración al Padre, de modo que su misión iba cobrando forma al paso de su fidelidad filial. Su perfecta obediencia a la voluntad del Padre generó ese espacio de comunión que es la Iglesia.

La misión de la Iglesia de integrar sólo puede significar la imitación de la obediencia filial de Cristo. En este sentido, puede decirse que integrar signi-

Pablo, de “discernir el cuerpo” (cf. AL 185-186), las relaciones concretas visibles en que vivimos” *ibid.*

fica devolver a Dios lo que es suyo, por medio de Cristo. Integrar tiene entonces un significado de ajustar o hacer justicia a la voluntad del Padre, que a su vez significa reconocerse amado sin límites tal y como manifiestan su acción creadora y su acción salvífica.

Integrar es responder a la misericordia de Dios, es dejarse amar por Dios en el modo en que Él ama. La misericordia significa ante todo el modo como el hombre es amado por Dios, el modo en que Dios actúa para generar comunidad de amor con el hombre, a imagen y semejanza de la Trinidad. Misericordia es también la respuesta humana de cómo el hombre se ajusta a ese amor de Dios.

Por eso el atributo divino de la misericordia siempre es justo, porque remite a ese Amor originario de Dios²¹, que no conoce la injusticia (Mal, 4, 1-6; Hb 6, 10; Rm 3, 6). Apoyándose en este Amor no hay nada imposible para el cristiano, pues lo que Dios manda no es sino una respuesta a un don que Él siempre ha dado antes. El papa señala que “la misericordia no excluye la justicia y la verdad, pero ante todo tenemos que decir que la misericordia es la plenitud de la justicia y la manifestación más luminosa de la verdad de Dios” (AL 311). A este respecto, las siguientes palabras del Card. Müller son especialmente clarificadoras: “Hay que entender desde aquí la insistencia del papa Francisco en lo que él llama «ideal cristiano». Algunos lo han interpretado como objetivo lejano, abstracto y elitista. Pero el papa no es platónico. Al contrario, según su pensamiento, el cristianismo toca la carne del hombre (cf. *Evangelii Gaudium* 88, 233) y busca evitar siempre «un ideal teológico matrimonial demasiado abstracto, casi artificiosamente construido, lejano de la situación concreta y de las posibilidades efectivas de las familias reales» (AL 36). El ideal cristiano es encarnado, porque la Palabra, el Logos, se ha hecho carne y acompaña su vida en los sacramentos”²².

La integración no es por tanto una cuestión de mera compasión, sino de discernimiento de la acción de Dios en la Iglesia. Por ello, la misericordia que Dios pide hacia las situaciones más dolorosas –divorcio, separación– no consiste simplemente en desarrollar sentimientos de compasión, pues aquello

²¹J.J. PÉREZ-SOBA, “*No a una misericordia injusta*”. Disponible: <http://infocatolica.com/?t=opinion&cod=20211> [consultado 1 de julio de 2016].

²²CARD. G. MÜLLER, “*¿Qué podemos esperar de la familia?*” op. cit., 4.

necesitado de misericordia es el amor de los esposos que no es una realidad sólo afectiva, pues depende “de una fuente de amor anterior, cuyo analogado primero es el bautismo”²³.

El papa Francisco llama la atención sobre la tentación de rebajar la verdad evangélica sobre el amor verdadero y sobre el significado profundo de la misericordia enraizada en la voluntad sanadora de Dios que todo lo puede: “Para evitar cualquier interpretación desviada, recuerdo que de ninguna manera la Iglesia debe renunciar a proponer el ideal pleno del matrimonio, el proyecto de Dios en toda su grandeza: «Es preciso alentar a los jóvenes bautizados a no dudar ante la riqueza que el sacramento del matrimonio procura a sus proyectos de amor, con la fuerza del sostén que reciben de la gracia de Cristo y de la posibilidad de participar plenamente en la vida de la Iglesia» [*Relatio synodi* 2014, 26]. La tibieza, cualquier forma de relativismo, o un excesivo respeto a la hora de proponerlo, serían una falta de fidelidad al Evangelio y también una falta de amor de la Iglesia hacia los mismos jóvenes. Comprender las situaciones excepcionales nunca implica ocultar la luz del ideal más pleno ni proponer menos que lo que Jesús ofrece al ser humano. Hoy, más importante que una pastoral de los fracasos es el esfuerzo pastoral para consolidar los matrimonios y así prevenir las rupturas” (AL 307).

En definitiva, integrar es ayudar a caminar hacia una mayor comunión eclesial, que no es sino un encuentro cada vez mayor con Cristo, realmente vivo y presente en ella. Ello conlleva la posibilidad de intervenir activamente en ciertas funciones dentro de la Iglesia en el ámbito litúrgico, pastoral, educativo e institucional (AL 299) pero también significa comprender la dinámica de la gracia y la gratuidad del don de Dios sobre el que no pueden reclamarse derechos. Por ello, como señala Müller, sigue vigente la disciplina respecto a la comunión eucarística en los casos de personas divorciadas y casadas de nuevo recogida en FC 84²⁴.

²³ J.J. PÉREZ-SOBA, *¿Qué acompañamiento abre a una esperanza?*, op. cit., 124.

²⁴ “Ellos viven en contraposición con el sacramento del Matrimonio y, por tanto, con la economía de los sacramentos, que tiene su centro en la Eucaristía. Esta es, de hecho, la razón indicada por el magisterio precedente para justificar la disciplina eucarística de FC 84: un argumento que no aparece en la nota ni en su contexto. Lo que afirma la nota 351, por tan-

4. CONCLUSIONES

La exhortación apostólica *Amoris laetitia* aporta la novedad de abrir nuevos caminos pastorales para la vida cristiana en la familia. Es una respuesta maternal a las situaciones a veces muy difíciles por las que atraviesan muchas familias en el mundo, y una llamada a poner el Amor verdadero en el centro de toda acción pastoral.

En este contexto, la fecundidad del amor consiste en la fidelidad a la Alianza establecida por Dios en la creación y renovada por Cristo en la redención. En la creación, Dios establece un espacio antropológico destinado a la plenitud del amor, cuya primera expresión es la relación esponsal entre el varón y la mujer para la fundación de la familia.

La familia aparece entonces como imagen de la Trinidad, llamada a ser testigo de la fecundidad del amor, un amor que tiene su fuente en el mismo Dios. Él es el amor verdadero porque es la fidelidad perfecta a la Alianza. Su amor no pasa nunca y es lo que sostiene la existencia de todo lo creado. La historia de la salvación es una pedagogía divina que enseña a amar en plenitud, es por tanto, una pedagogía para la fidelidad y la plena comunión de vida y amor.

Gracias a la revelación podemos afirmar que este amor verdadero no es un arquetipo platónico, sino algo tan real como la propia historia del pueblo elegido, la encarnación del Verbo y la vida de la Iglesia. Dios ya lo ha hecho real, y no de cualquier modo, sino de un modo específicamente pedagógico, para que hombre y la mujer puedan aprender a amar como Él los ha amado.

Este Amor originario es la fuente de la que mana toda la vida de la Iglesia y la que debe orientar una nueva dinámica pastoral para las familias, especialmente en los casos de mayor dificultad. Por ello, el acompañar, discernir e integrar las situaciones difíciles debe hacerse en un camino de creciente acogida del mensaje evangélico, atendiendo siempre a la subjetividad propia de la familia.

Así, el acompañamiento a los matrimonios debe hacerse por otros matrimonios, el de las familias por otras familias, para que la experiencia instruya

to, no toca a la disciplina anterior: sigue en pie la norma de FC 84 y SC 29 y su aplicación en todo caso” CARD. G. MÜLLER, “¿Qué podemos esperar de la familia?” *op. cit.*, 5.

los caminos más adecuados. En esta perspectiva, la Parroquia está llamada a constituirse en Familia de Familias cristianas.

El discernimiento pastoral tiene como punto focal el discernimiento del vínculo, tal y como aparece en *Amoris laetitia*, entendido en sintonía con la renovación que pedía el Concilio Vaticano II, esto es, en su dimensión más espiritual y personalista, alejada de toda visión contractualista. Esta mirada sobre el vínculo destaca su valor de alianza a un Amor primero, capaz de convertir el corazón humano.

La integración a la que insta el papa en la exhortación pide no olvidar la pertenencia a la Iglesia que tiene todo cristiano por el hecho de ser bautizado. Esa pertenencia debe encontrar siempre cauces de participación en la vida eclesial como momentos necesarios para una mayor comunión con Cristo.

Todas estas acciones deben estar ceñidas por el amor verdadero contenido en la Alianza establecida por Dios, siempre fecundo, cuya manifestación más perfecta es su fidelidad.

Hacia una nueva educación de la sexualidad basada en el reconocimiento de la fertilidad

CONCEPCIÓN MEDIALDEA

*Instituto Valenciano de Fertilidad,
Sexualidad y Relaciones Familiares, Valencia*

RESUMEN: Se delinea aquí una *educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad*. Todos y cada uno pueden caminar por ella si quieren, y será más fácil con la ayuda apropiada. Lo hacemos a través de la ética sexual y espiritualidad conyugal recogidas en las quince catequesis de Juan Pablo II que conforman el capítulo «Amor y fecundidad» del libro *Hombre y mujer lo creó* y con aportaciones del papa Francisco de *Amoris laetitia*. Se pretende ayudar a reconocer el camino de amor conyugal verdadero.

PALABRAS CLAVE: Palabras clave: educación de la sexualidad, reconocimiento de la fertilidad, amor conyugal, castidad conyugal

ABSTRACT: We portray here an *Education of sexuality based on the recognition of fertility*. Each and every person may take this path if they wish to, a path which becomes easier with the appropriate help. In this paper, we bring together the ethics of sexuality and marital spirituality collected from John Paul II's fifteen catechesis that makes up the "Love and fecundity" chapter in the book *Hombre y mujer lo creó*, and with contributions of Pope Francis from *Amoris Laetitia*. We intend to help to recognize the path of true marital love.

KEYWORDS: Sexuality educación, Fertility recognition, Conjugal love, Conjugal Chastity

1. INTRODUCCIÓN

En el momento actual se habla y escribe mucho en España, pero también en otros países de Europa o América, de corrupción, malversación, fraude, en el ámbito de la economía, la política y las relaciones sociales¹. Evidentemente, no todos son corruptos ni todos defraudan, ni todos mienten, pero es algo muy extendido. Aunque hoy podamos decir que “casi todos lo hacen” ello no convierte este comportamiento en deseable hasta el punto de pretender normalizarlo, ni se le debe quitar importancia dejando que se extienda.

Pero es difícil actuar con honradez y rectitud y más fácil dejarse llevar por lo que a uno le apetece. Por poner un ejemplo, es muy difícil limpiar a fondo una cocina, una terraza o una casa y facilísimo ensuciarla de nuevo, pero casi todos comprendemos que el esfuerzo merece la pena y que se vive muy a gusto cuando está limpio. Hacer las cosas bien sirve a los hombres y da gloria a Dios y, aunque a veces no podamos o no lleguemos a lograrlo, es importante esforzarse en hacerlo lo mejor posible. El esfuerzo merece la pena para contribuir al bien, el de uno mismo y el de la propia familia, pero también el de personas de nuestro tiempo y de futuras generaciones. Como la piedra que se tira al lago a ras del agua, que forma primero una onda en el

¹ M. CASTILLO. “La moral de los españoles, el gran detonante del fraude”. Disponible: <http://www.expansion.com/2014/02/24/economia/1393240328.html> (consultado 1 de agosto 2016).

Y C.M y R.N. “Quince países de la UE tienen más casos de corrupción que España”. Disponible:

<http://www.larazon.es/espana/quince-paises-de-la-ue-tienen-mas-casos-de-cor-GX3145901#.Ttt10JEsSV5Q0SF> (consultado el 6 de octubre 2016).

Y A. OPPENHEIMER: «El premio Nobel Mario Vargas Llosa me dijo en una entrevista pública frente a 300 editores de periódicos que "la corrupción es la mayor amenaza a la democracia en América Latina». Disponible:

<http://www.elmundo.es/internacional/2015/10/12/561a7a3422601dc5068b4619.html> (consultado 3 agosto de 2016).

agua, la cual da comienzo a otra más amplia que llega más lejos, y ésta a otra..., todo lo que hacemos tiene repercusión también más allá del ámbito familiar y del tiempo presente.

Y ahora, vamos al terreno del amor sexual. Las relaciones sexuales, el acto sexual conyugal, requieren también de un comportamiento honrado, justo, verdadero, y tenerlo redundante en un bien no solo propio sino también en el ámbito de las relaciones conyugales y familiares en primer lugar y después en las relaciones sociales. Y aunque hoy se haya generalizado un actuar descuidado y fraudulento, poco comprometido y mentiroso en este terreno, hay que reconocer que vale la pena seguir procurando actuar cada vez con más bondad, verdad y belleza. Aunque no es fácil y aunque nadie lo consiga del todo y siempre, es posible para todos con reflexión y entrenamiento. Todos y cada uno podemos, con esfuerzo y con la ayuda de Dios, que todos podemos implorar y obtener, y por eso es un deber para cualquier ser humano procurarlo².

Vamos a considerar, como ayuda para reconocer el modo recto de actuar, algo de lo que nos ha dicho san Juan Pablo II (JPII) al respecto, durante sus días de pontificado, sobre ética y espiritualidad conyugal y lo haremos acudiendo a lo recogido en el libro *Hombre y mujer lo creó (HMC)*, en el sexto capítulo titulado “Amor y Fecundidad” (AF). También buscaremos luz en la Exhortación Apostólica *Amoris laetitia (AL)* del papa Francisco (PF).

Nos han invitado, a quienes impartimos clases en el Pontificio Instituto JPII (PIJPII) sección española, a escribir un artículo sobre *AL*. Yo llevaba algún tiempo pensando en escribir sobre el capítulo AF de *HMC*, y me parece que tiene sentido aprovechar esta oportunidad haciéndolo a través de ambos escritos.

Después de desarrollar una reflexión extensa y profunda sobre el amor humano en el plan divino en los capítulos anteriores, JPII trata en AF, en las catequesis 119 a 133, sobre la aplicación concreta de todo lo anterior en el ámbito del comportamiento conyugal y familiar. Lo hace siguiendo la vía trazada por Pablo VI (PVI) en la encíclica *Humanae Vitae (HV)*.

² No nos referimos aquí a la situación de discapacidad, enfermedad o adicción que requieren intervención especializada y particularizada.

JPII impartió las catequesis recogidas en *HMC* durante su pontificado, en sus audiencias generales de los miércoles, para preparar el Sínodo de los obispos que se celebró en el año 1980 «sobre los deberes de la familia cristiana» y reforzar las aportaciones del mismo después. La primera de dichas catequesis tuvo lugar en el año 1979, pero se extendieron hasta varios años después (1985). Por otra parte, *AL*, redactada por PF, recoge los aportes de dos Sínodos de obispos celebrados en 2014 y 2015³ sobre el matrimonio y la familia, y consideraciones particulares del pontífice dirigidas a las familias.

En *AL*, PF ha recogido a pie de página 391 citas, muchas de las cuales son referencias a los dos recientes Sínodos, en concreto 134, y de las restantes 257 citas a pie de página 66 son referencias a intervenciones o escritos de JPII, y de éstas 24 enlazan con las catequesis que forman parte del libro *HMC*. No se corresponden la mayoría con el capítulo AF, pero este capítulo es una síntesis conclusiva de todo lo anterior⁴. Por lo demás, hay en *AL*, mucha aportación particular buscando ofrecer estímulo a las familias⁵ sin enlazar con cita alguna.

PF ha explicado en diversas ocasiones su cercanía y cariño hacia JPII. Y al inicio de su exhortación apostólica *AL*⁶, así como en otros lugares de la misma que mostraremos, nos invita a leer y a aprender de las catequesis de los pontífices anteriores. Nos parece que le agrada que su catequesis se aplique para lograr un mejor entendimiento de la de san JPII. Consideraremos los aspectos esenciales de la explicación de JPII en cada una de las 15 catequesis que componen el capítulo AF en el libro *HMC*, para ayudar a

³ Nos referimos a la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 2014 y a la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos de 2015. A partir de aquí las referiremos como: Sínodo 2014 y Sínodo 2015.

⁴ Así lo dice Miguel Antonio Ruiz Ontañón en la introducción al sexto ciclo que introduce el capítulo AF del libro *HMC*.

⁵ Papa Francisco, Exhortación apostólica *Amoris laetitia*, n. 4: “consideré adecuado redactar una Exhortación apostólica postsinodal que recoja los aportes de los dos recientes Sínodos sobre la familia, agregando otras consideraciones que puedan orientar la reflexión, el diálogo o la praxis pastoral y, a la vez, ofrezcan aliento, estímulo y ayuda a las familias en su entrega y en sus dificultades”.

⁶ *Ibid.*, n. 6: “recordaré algunas cuestiones elementales sobre la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, para dar lugar así a los dos capítulos centrales, dedicados al amor”.

reconocer lo que enseña. Nos vamos a servir de algunas palabras de PF entresacadas de *AL* que sirvan a ello y desarrollaremos.

2. LA INSEPARABILIDAD DE LOS SIGNIFICADOS UNITIVO Y PROCREATIVO EN EL ACTO SEXUAL CONYUGAL

*a) Catequesis 119 (11 de Julio de 1984)*⁷

JPII quiere ayudar a entender la norma moral expresada en *HV*: “La Iglesia enseña que cualquier acto matrimonial debe permanecer por sí mismo abierto a la transmisión de la vida”, esta doctrina, prosigue el santo papa, muchas veces expuesta por el magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreativo”.

Pretende, también a través de éstas otras palabras de *HV*: “por su íntima estructura, el acto conyugal, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas”⁸, ayudar a reconocer el modo justo de realizar el acto sexual conyugal, con significado unitivo y procreativo, que es el modo lícito desde el punto de vista moral, porque contribuye al bien del ser humano. Por eso indica que hay que reflexionar sobre la esencia del acto conyugal, el “cómo es” o “en qué se basa”, y es que para realizarlo bien hay primero que analizar y comprender su naturaleza o estructura. La de ese momento de la vida en común de los cónyuges en el que, uniéndose entre sí en el acto sexual conyugal la mujer y el varón, componen “una sola carne”.

Ambos realizan una unidad entre las dos personas con su cuerpo y con su alma, como no puede ser de otra manera porque el cuerpo y el alma están tan íntimamente unidos en la persona humana que nadie puede hacer nada con solo su cuerpo ni con solo su alma. Hay que notar que el acto sexual conyugal es un acto para expresar amor con todo el ser que culmina, o que tiene

⁷ Cf., JUAN PABLO II, “Amor y fecundidad”, En: JPII, *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, pp. 623 a 625.

⁸ Pablo VI, Carta encíclica *Humanae Vitae*, n. 12.

como parte, estar él dentro de ella a nivel genital, conformando una unidad íntima de un modo concreto que permite la reunión de los gametos y con ello hace posible la transmisión de la vida dentro de la madre.

JPII explica que se trata de aprender a releer “el lenguaje del cuerpo”, el que ella y él expresan, con toda su persona, durante el acto sexual conyugal. Releer para interiorizar y aprender a expresar con honradez, “en la verdad”.

Nos parece que procura que cada uno, mujer y varón, se considere a sí mismo y al otro preguntándose “¿cómo soy?” “¿cómo es?”, en la anatomía y la fisiología de la fertilidad, pero en el ser integral de mujer o de varón capaz de amar expresando el amor con autodominio, para a continuación poder componer un acto bien realizado, con todo su significado unitivo y procreativo.

Por eso se refiere a que hay que reconocer una estructura, la relación de cada parte con el todo, en la naturaleza de cada uno, mujer y varón, así como en la naturaleza del acto sexual conyugal que componen entre ambos.

Sabemos que ayuda, a intentarlo y a lograrlo, reconocer en ello una vocación, una llamada de Dios y por eso una tarea que se realizará con Su ayuda. Hay que apuntar alto y certero para tener buen rumbo y lograr, poco a poco, lo mejor. Se comienza tratando de cuidar el uno del otro en las diversas situaciones cotidianas de la vida en común, de relacionarse con lealtad, verdad y justicia en asuntos y gestos cotidianos para que, poco a poco, el acto sexual conyugal, que debe ser signo y actualización de ese vivir entregados, sea expresado con verdad considerando su doble y preciso significado.

b) Amoris laetitia

Sirven para iluminar lo referido en esta catequesis de JPII, las siguientes palabras de PF en *AL*: “Se unirá a su mujer, y serán los dos [una sola carne] (Mt 19,5; cf. Gn 2,24). El verbo [unirse] en el original hebreo indica una estrecha sintonía, una adhesión física e interior, hasta el punto que se utiliza para describir la unión con Dios: [Mi alma está unida a ti] (Sal 63,9), canta el orante. Se evoca así la unión matrimonial no solamente en su dimensión sexual y corpórea sino también en su donación voluntaria de amor. El fruto

de esta unión es [ser una sola carne], sea en el abrazo físico, sea en la unión de los corazones y de las vidas y, quizás, en el hijo que nacerá de los dos, el cual llevará en sí, uniéndolas no sólo genéticamente sino también espiritualmente, las dos [carnes]”⁹.

Estas palabras de PF son evocadoras de entrega y acogida total y de fidelidad en [ser para] y [ser con] el otro, y de que el ser padres lo reclama y realiza aún más. Pero también de los significados del acto sexual conyugal. La adhesión física comprende la dimensión sexual y corpórea, el significado procreativo, mientras que la adhesión interior comprende la unión de los corazones y de las vidas, el significado unitivo.

El ser humano debe leer, porque puede hacerlo, los dos significados y la conexión inseparable entre ambos y nos parece que debe llegar a reconocerlo y a expresarlo mientras realiza el acto sexual conyugal. Conviene pensar en qué se está expresando o actuando, bien sea durante la realización de un acto sexual conyugal concreto o preguntándose a uno mismo antes o después del mismo o al menos de vez en cuando y conviene conversar sobre ello con el cónyuge regularmente, así como con Dios en la oración, pues Él es el primer interesado en ayudar a hacerlo bien.

Destacamos la necesidad de aunar entendimiento y voluntad, porque tan necesario es reconocer, darse cuenta de cómo es, de cómo Dios lo ha pensado y por ende de cómo debe ser realizado, como preciso ponerlo en práctica con realismo y por eso con esfuerzo concreto para mejorar. Expresar con pasión, pero al mismo tiempo con lucidez, tratando de realizar con perfección aquello a lo que se ha sido llamado.

A nuestros alumnos casados, les animamos a cuestionarse y a procurar un entrenamiento y autoeducación ayudándose para poder, como esposos-padres expresar cada vez mejor el lenguaje del cuerpo en el acto conyugal, cada vez con más belleza, verdad y justicia, ayudados del amor de Dios que reciben del Espíritu Santo a través del sacramento del matrimonio y que se pueden transmitir el uno al otro también durante el acto sexual conyugal si están en gracia de Dios. Y a los no casados a esperar hasta casarse para poder expresarlo con su doble significado. Y que no es fácil, pero si posible

⁹ PF, o.c., n. 13.

lograrlo durante la vida conyugal, con tiempo y la ayuda de Dios. Quienes tienen fe saben que el Espíritu Santo es guía segura, y ello lo hace más fácil. Esta preparación sirve bien a quienes descubrirán que su vocación es el celibato apostólico o la virginidad por el reino de los cielos.

3. LA NORMA DE LA *HV* DERIVA DE LA LEY NATURAL

a) Catequesis 120 (18 de julio de 1984)¹⁰

JPII nos dice aquí que esta norma, como se reconoce en las siguientes palabras de *HV*, proviene de la ley natural: “Al exigir que los hombres observen las normas de la ley natural interpretada por su constante doctrina, la Iglesia enseña que cualquier acto matrimonial debe permanecer por sí mismo abierto a la transmisión de la vida”¹¹.

Y a continuación explica lo que ello significa y lo que implica. JPII recuerda que la “ley natural” es la participación de la razón humana en la ley divina, o, lo que es lo mismo, en la intención de Dios al crear y ordenar el mundo. Es el conjunto de los preceptos o normas que el hombre puede reconocer al entender la naturaleza de las cosas.

Así pues, en la catequesis anterior decía que el hombre puede y debe reconocer la “estructura” o “naturaleza” del ser humano y del acto sexual conyugal, y en ésta invita a considerar que la “norma”, la exigencia de expresar conjuntamente significado unitivo y procreativo al realizar el acto sexual conyugal, proviene de la misma. Que es una exigencia que proviene del interior del mismo hombre porque se deriva de “cómo es el hombre”, a quien su naturaleza humana le permite, y por eso debe hacerlo, cuestionarse cuál es el significado para actuar con honradez en cualquier materia, y por eso también en el ejercicio de las relaciones sexuales. El varón y la mujer, pueden reconocer que tanto la estructura, como la norma que proviene de ella, de la “ley natural”, son razonables. Pueden reconocer, si reflexionan queriendo comprender, que el acto sexual conyugal contiene por cómo es los dos signi-

¹⁰ Cf., JPII, o.c., pp. 626 a 629.

¹¹ PVI, o.c., n. 11.

ficados, unitivo y procreativo. JP II añade que el “significado” nace en la conciencia con la relectura de la verdad (ontológica¹²), mediante la cual entra en la dimensión cognoscitiva: subjetiva y psicológica del hombre. Al reflexionar sobre el significado de ese acto, el cual tiene que ver con cómo son quienes lo realizan y con la naturaleza del acto que realizan entre ambos, el hombre comprende, lo interioriza, encuentra el significado y puede expresarlo. Por eso, la norma que presenta la encíclica *HV* atañe a todos los hombres pues con buena voluntad, aunque no tengan fe o no practiquen su fe, pueden llegar a comprender. Con mayor razón a los creyentes, miembros de la Iglesia, dice JP II, porque esta norma encuentra sólido apoyo en el conjunto de la “teología del cuerpo”. Porque se trata de una doctrina constantemente enseñada por la Iglesia y porque se cuenta, si se quiere, con la acción purificadora y fortalecedora del Espíritu Santo. Vamos viendo que es una cuestión de buscar la verdad y de actuar en consonancia, con honradez.

b) Amoris laetitia

Puede ayudar a comprender mejor considerar estas palabras de PF en *AL*: “[...] Nuestra enseñanza sobre el matrimonio y la familia no puede dejar de inspirarse y de transfigurarse a la luz de este anuncio de amor y de ternura, para no convertirse en una mera defensa de una doctrina fría y sin vida. Porque tampoco el misterio de la familia cristiana puede entenderse plenamente si no es a la luz del infinito amor del Padre, que se manifestó en Cristo, que se entregó hasta el fin y vive entre nosotros”¹³.

En las mismas, PF se hace “uno” con la doctrina anterior al decir “nuestra enseñanza”. Y nos dice que ayuda a inspirarse mirar lo que ha hecho Cristo por nosotros. En las familias, donde vivimos con y para los demás que la componen con nosotros, tenemos abundante experiencia de vida cotidiana de que el esfuerzo y la entrega por amor es fuente de alegría, mientras que elegir no esforzarse más por egoísmo es fuente de tristeza o decepción. Sabemos por experiencia que no hay otro camino para ser feliz y cuando se nos olvida se nos presenta una nueva ocasión preciosa para recordarlo.

¹² *De la ontología*, la ontología es el estudio de la naturaleza del ser, en este caso, humano.

¹³ PF, o.c., n. 59.

La doctrina que estamos considerando, es decir la norma que el hombre puede conocer considerando la naturaleza de las cosas, y que la Iglesia como madre le enseña con amor y por amor, no es fría, sino cálida porque se aprende observando lo creado por nuestro Padre Dios. En relación con Dios somos siempre hijos muy pequeños y cualquier hijo pequeño mira a su padre y a su madre para aprender, para comprender el modo correcto de actuar. Considerar atentamente la naturaleza de las cosas, para comprender a quien las ha creado y cómo cuidarlas.

Otro motivo principal para querer entender el significado dual del acto sexual conyugal, es procurar que cada uno de los hijos venga a la vida siendo acogido por sus padres desde el primer instante de su vida. Ya en el abrazo sexual conyugal, e incluso desde antes del mismo. Al respecto dice PF en AL: “cada nueva vida nos permite descubrir la dimensión más gratuita del amor, que jamás deja de sorprendernos. Es la belleza de ser amados antes: los hijos son amados antes de que lleguen”¹⁴. Así pues, ayuda a entender reconocerse hijo frente al Padre y también considerarse padre frente al hijo que puede llegar. Se trata de aprender a reconocer la fertilidad en el acto sexual conyugal, que aquí significa aprender a reconocer al hijo, y reconocerse esposa-madre y esposo-padre unidos en el momento en que podrían engendrarlo. Desde la fe, considerar a Dios en el acto sexual conyugal, ayuda a reconocerse hijo y con ello a identificarse con el hijo pequeño que puede llegar, como un día antes llegó cada uno. Y también desde la fe se trata de poder decir, como padre y madre unidos, un “fiat” lúcido y acogedor, como el de Santa María, antes de la concepción.

Pero entender siempre reunidos ambos significados, unitivo y procreativo, sirve también para no dejar que otros produzcan a los hijos fuera del acto sexual conyugal, que siempre inicien su vida en el seno de su madre, como fruto de las relaciones sexuales conyugales de sus padres y lo seguiremos consideraremos en adelante.

¹⁴ Ibid., n. 166.

4. LA *HV* CONTIENE LA RESPUESTA A LAS PREGUNTAS DEL HOMBRE DE AYER (1965), DE HOY Y DE SIEMPRE

*a) Catequesis 121 (25 de julio de 1984)*¹⁵

A partir de estas palabras de *HV*: “El gravísimo deber de transmitir la vida humana ha sido siempre para los esposos, colaboradores libres y responsables de Dios Creador, fuente de alegrías, aunque a veces acompañadas de no pocas dificultades y angustias...En todos los tiempos ha planteado el cumplimiento de este deber serios problemas, pero con la transformación de la sociedad...Los cambios que se han producido son, en efecto, notables y de diversa índole. Se trata, ante todo, del rápido desarrollo demográfico. Muchos manifiestan el temor de que la población mundial aumente más rápidamente que las reservas de que dispone [...]”¹⁶

Dice JP II, con fuerza, que no se puede negar el afán pastoral de Pablo VI al redactar *HV*, su preocupación por las familias, los matrimonios y las personas concretas. Que había prestado atención exquisita a las afirmaciones al respecto en el Concilio Vaticano II (CVII) contenidas en la Constitución *Gaudium et Spes* (*GS*) para poder ofrecer una respuesta adecuada a los afanes e interrogantes del hombre de aquel momento de la historia que, nos parece, son muy similares que los del hombre de hoy y de mañana porque en lo esencial el hombre es siempre el mismo. Refiere que entonces eran preocupaciones de carácter demográfico, socioeconómico y político, que eran preguntas que procedían de las ciencias particulares, así como de teólogos-moralistas, pero que eran, en primer lugar, preocupaciones de los cónyuges.

Lo que JP II quiere hacer notar aquí es que la norma que dictó PVI no es fría ni dictada desde lo alto. Se cuestionó y comprendió las dificultades de los cónyuges y los sacrificios, a veces heroicos, que conllevaría ser honrado en el ámbito de las relaciones sexuales conyugales. Desde esta preocupación por el ser humano concreto, reflexionó y oró y, desde la misericordia, fue valiente y compasivo al afirmar la armonía del amor humano con respecto a la vida o, lo que es lo mismo, la no contradicción entre las leyes divinas,

¹⁵ Cf., JP II, o.c., pp. 630 a 633.

¹⁶ PVI, o.c., nn. 1 y 2.

cognoscibles por el hombre, sobre la transmisión de la vida y el deber de favorecer el auténtico amor conyugal.

JPII no dudó del afán pastoral de Pablo VI, como nosotros no dudamos del afán pastoral de JPII, quien reafirma y explica con autoridad moral en sus catequesis lo dicho en *HV*, pues JPII dio su vida entera, con sacrificio concreto cotidiano y por amor ante nuestros ojos. Y expresó en público, y muchos le escuchamos a través de los medios de comunicación social, que él tenía que sufrir porque la familia necesitaba el sufrimiento del papa, el cual ofreció con gusto hasta el final porque amó mucho. JPII ha servido a los matrimonios y las familias, y a través de ello al ser humano, de tantos modos, incluida la fundación del Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia. Desde luego, procuró ayudar a entender lo recogido en *HV* y en *GS* al explicarlo aquí unido con el conjunto de la teología del cuerpo. Y precisamente desde ese afán pastoral, tanto PVI como JPII expresan, a una voz, que el único y verdadero bien del ser humano consiste en la realización del plan divino. El cual el hombre con rectitud de intención puede comprender y después actuar con coherencia y honradez en bien de todo y de todos.

b) Amoris laetitia

El gran afán pastoral de PF queda de manifiesto a lo largo de toda la exhortación apostólica, pero especialmente en el capítulo segundo donde recoge cómo es la realidad y los desafíos de las familias en el momento presente y en los distintos continentes. Lo hace recogiendo lo expresado por los padres de la Iglesia en los dos Sínodos de 2014 y de 2015. Una vez expuesta la problemática y comprendiendo las dificultades que encuentran hoy las familias, expresa que “Los cristianos no podemos renunciar a proponer el matrimonio con el fin de no contradecir la sensibilidad actual, para estar a la moda, o por sentimientos de inferioridad frente al descalabro moral y humano. Estaríamos privando al mundo de los valores que podemos y debemos aportar” y que “Necesitamos encontrar las palabras, las motivaciones y los testimonios que nos ayuden a tocar las fibras más íntimas de los

jóvenes, allí donde son más capaces de generosidad, de compromiso, de amor e incluso de heroísmo”¹⁷.

Nos parece que, más que tocar las fibras más íntimas, hay que saber dar razones o al menos en primer lugar para que el hombre pueda secundar en lugar de dejarse llevar y por eso acercarnos al capítulo AF en el libro *HMC* es hoy tan necesario. Pero también hay que aprender a explicar poniéndose al nivel de quien escucha, y a motivar. PF sabe hacerlo, habla sencillo y con ejemplos y logra hacer fácil y entendible lo difícil, poniéndolo así alcance de todos.

Muy claro y práctico en sus consejos sobre el diálogo donde reconoce que hay que esforzarse en aprender a dialogar dadas las diferencias por distinto sexo, por diferente edad, por haberse educado y aprendido y vivido anteriormente distinto. Recomienda paciencia y tiempo real de escucha hasta que el otro haya terminado de expresar del todo. Hacer previamente a la escucha un silencio interior, para que los ruidos de la mente y del corazón molesten menos. Desarrollar el hábito de dar importancia a la otra persona, de reconocer que tiene derecho a pensar de manera autónoma y a ser quien es. Dejarse sorprender y admirarse, y después expresar con libertad el propio punto de vista para enriquecerse mutuamente. Aprender a ponerse en el lugar del otro y detectar lo que le apasiona, para que sea un punto de partida y de reenganche del diálogo. Recomienda mente amplia y humildad para poder componer una unidad en la diversidad. Cuidar las palabras para no herir y saber relativizar cuando se recibe una saeta dialéctica. Mostrar la preocupación que se corresponde con el disgusto o dolor que el otro expresa y tener gestos de afecto. Así como sugiere leer con asiduidad, reflexionar, orar y estar atento a lo que acaece en la vida social, con vistas a enriquecer el diálogo. PF ofrece una síntesis muy práctica de mente y corazón, teniendo que estar presente en el diálogo el ser humano que se domina a sí mismo, con esfuerzo tejido de amor y realismo¹⁸. Nos parece que ello es importante sin duda en todo diálogo, y por eso también para expresar en la verdad el lenguaje del cuerpo en la sexualidad conyugal.

¹⁷ PF, o.c., nn. 35 y 40. Y a exponer la realidad y desafíos de las familias, dedica PF en *AL*, los números 31 a 57.

¹⁸ Cf., *Ibid.*, nn. 136 a 141.

5. PATERNIDAD Y MATERNIDAD RESPONSABLES A LA LUZ DE LA *HV*

a) *Catechesis 122 (1 de agosto de 1984)*¹⁹

En esta catequesis, JP II no realiza ningún desarrollo personal, sino que se limita a exponer con mucha fidelidad lo dicho en la constitución conciliar *GS*, así como en *HV*, aportando muy pocos y muy breves pero muy acertados comentarios explicativos. Y es lo que haremos nosotros, releerlo juntos y tratar comprenderlo.

En *GS* se dice: “Por tanto, el carácter moral de la conducta, cuando se trata de conciliar el amor conyugal con la transmisión responsable de la vida, no depende solo de la sincera intención y la apreciación de los motivos, sino que debe determinarse a partir de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos; criterios que conserven íntegro el sentido de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto del amor verdadero; esto es imposible si no se cultiva con sinceridad la *virtud de la castidad conyugal*”. Y:

“de común acuerdo y con un esfuerzo común, se formarán un recto juicio, atendiendo no solo al propio bien, sino también al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias del momento y del estado de vida, tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la propia familia, de la sociedad y de la Iglesia”. A continuación: “Este juicio, en último término, lo deben formar ante Dios los mismos esposos”²⁰.

Reconoce JP II que la encíclica *HV* va más allá que *GS*, al ofrecer indicaciones más concretas:

1.- “En relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones. La inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana.

¹⁹ Cf., JP II, o.c., pp. 634 a 636.

²⁰ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, nn. 50 y 51.

2.- En relación con las tendencias del instinto y de las pasiones, comporta el dominio necesario que sobre aquellas han de ejercer la razón y la voluntad.

3.- En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa, ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto a la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido”²¹.

Y JP II añade que en la concepción de paternidad responsable no sólo está contenida la disposición para evitar un nuevo nacimiento, sino también la disposición a hacer crecer la familia según criterios de prudencia.

Nos parece que PVI dice que hay aprender a reconocer la fertilidad con ayuda de algún Método de Reconocimiento de la Fertilidad (MRF)²². Que añade que para todos es necesario educarse en el autodomínio. Y que tanto es paternidad responsable aumentar la familia, tras deliberación ponderada entre ambos, no precipitada ni imprudentemente, como, decidir de mutuo acuerdo, por haber graves motivos, no buscar el embarazo ajustándose a la continencia periódica con ayuda de un MRF. Pero estamos en 2016 y aún muy lejos de que la mayoría de la gente conozca bien algún MRF, de que todos valoren la continencia y se procuren un perfecto autodomínio. Y no digamos, de que todos hagan oración para poder reconocer la voluntad de Dios y ponerla por obra antes que la propia en lo que a las relaciones sexuales se refiere. A pesar de que todo ello es fundamental para poder expresar con verdad el lenguaje del cuerpo durante el acto sexual conyugal, como vamos a seguir explicando, y por tanto para un actuar honrado en este ámbito.

²¹ PVI, o.c., n. 10.

²² En 1965, el Método de la Temperatura Corporal Basal (MTCB) tenía 35 años, el Método Billings (MB) 15 años y el Método Sintotérmico (MST) apenas 5 años. Con base científica probada, pero todavía mucho por hacer. PVI anima en *HV* a realizar estudios multicéntricos: «Pueden contribuir notablemente al bien del matrimonio y de la familia y a la paz de las conciencias si, uniendo sus estudios, se proponen aclarar más profundamente las diversas condiciones favorables a una honesta regulación de la procreación humana». «Es de desear en particular que, según el augurio expresado ya por Pío XII, la ciencia médica logre dar una base, suficientemente segura, para una regulación de nacimientos, fundada en la observancia de los ritmos naturales».

b) Amoris laetitia

PF en *AL* no indica ningún criterio moral de paternidad responsable, pero se refiere a lo indicado por PVI, GS, JPII y BXI en esta materia. Sin embargo, no lo refiere de forma clara y concreta. Cuando se refiere a la doctrina al respecto de anteriores pontífices, no lo hace de forma literal y completa, solo introduce en su explicación alguna frase literal muy poco significativa y casi siempre muy corta. La frase siguiente de PF en *AL*, citando a JPII de forma literal, es una de las más largas, pero está incompleta habiendo omitido algo esencial y añadido delante algo que deshace, o al menos difumina, el criterio moral que había referido JPII:

Así lo leemos en *AL*: “Las familias numerosas son una gran alegría para la Iglesia. En ellas, el amor expresa su fecundidad generosa. Esto no implica olvidar una sana advertencia de san Juan Pablo II, cuando explicaba que la paternidad responsable no es [procreación ilimitada o falta de conciencia de lo que implica educar a los hijos, sino más bien la facultad que los esposos tienen de usar su libertad inviolable de modo sabio y responsable, teniendo en cuenta tanto las realidades sociales y demográficas, como su propia situación y sus deseos legítimos]”²³. Las palabras de JPII que recoge PF están entre corchetes, desde *procreación ilimitada* hasta *deseos legítimos*. Hemos acudido a la fuente para leer completas las palabras de JPII que son las siguientes: “Los gobiernos y las demás organizaciones no deben decidir en lugar de los esposos, sino, por el contrario, crear las condiciones sociales que les permitan tomar decisiones justas a la luz de sus responsabilidades ante Dios, ante sí mismos, ante la sociedad de la que forman parte y ante el orden moral objetivo. Lo que la Iglesia llama paternidad responsable no es procreación ilimitada o falta de conciencia de lo que implica educar a los hijos, sino más bien la facultad que los esposos tienen de usar su libertad inviolable de modo sabio y responsable, teniendo en cuenta tanto las realidades sociales y demográficas, como su propia situación y sus deseos legítimos a la luz de criterios morales objetivos. Hay que evitar resueltamente la propaganda o la desinformación encaminadas a persuadir a los esposos a que limiten su familia

²³ PF, o.c., n. 167.

a uno o a dos hijos, y hay que apoyarlos cuando deciden generosamente tener una familia numerosa»²⁴.

Nos ha parecido que valía la pena traer aquí de forma literal, porque la luz que proviene de criterios morales objetivos es necesaria para todos. La tenemos recurriendo al capítulo AF en *HMC* que muestra una ética de la sexualidad que, una vez reconocida, puede ser hecha vida. El razonamiento de JP II, iluminado por la teología del cuerpo, analizando y explicando la doctrina recogida en *HV* y *GS*, ayuda a los cónyuges a reconocer la verdad, lo justo y con ello lo lícito que lo es porque conviene al hombre y contribuye al bien de todos.

6. LA ILICITUD DEL ABORTO, DE LOS ANTICONCEPTIVOS Y DE LA ESTERILIZACIÓN DIRECTA

*a) Catequesis 123 (8 de agosto de 1984)*²⁵

JP II, en esta catequesis, pone primero el foco en “lo más importante”, es decir en que el principio de la moral conyugal enseñado por la Iglesia, tanto a través de *GS* como en *HV*, es el criterio de la fidelidad al plan Divino. El cual puede ser reconocido mediante la fe y la doctrina de la Iglesia y/o reflexionando sobre la estructura, la naturaleza, del hombre y del acto sexual conyugal. Y después expone dos modos “muy distintos” de actuar cuando un matrimonio entiende que no debe buscar el embarazo, cada una de las dos maneras con opuesta calificación moral en función de la fidelidad o no al plan de Dios que, como ya hemos explicado, el hombre puede conocer y realizar:

—Un modo de actuar ilícito que consiste en recurrir a la interrupción directa del embarazo o a la esterilización o a una acción anticonceptiva la cual define con PVI como “toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o

²⁴ JP II. Carta a la Secretaría General de la Conferencia Internacional de Naciones Unidas sobre la población y el desarrollo (18 de marzo 1994): *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 8 de abril de 1994, p. 11.

²⁵ Cf., JP II, o.c., pp. 637 a 639.

en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación²⁶”. Cualquiera de estas tres opciones, constituye un modo de actuar [moralmente ilícito] precisamente por contradecir el plan de Dios pudiendo entenderlo y no procurándolo. Se refieren aquí, tanto PVI en *HV* como JPII en esta catequesis, a la intrínseca calificación ética de este modo de actuar mediante el aborto o con una acción anticonceptiva o con la esterilización directa de la mujer o del varón.

—Y otro modo de actuar lícito, que consiste en [recurrir a los periodos infecundos], es lícito por no contradecir el plan de Dios sino procurar entenderlo y realizarlo. Los esposos aprenden a reconocer la fertilidad en sus aspectos biológicos y espirituales y además a reconocer los tiempos fértiles con ayuda de un MRF. Y, de mutuo acuerdo, mantienen relaciones sexuales sólo en los tiempos cíclicos que, aplicando unas reglas de los MRF, reconocen como sus periodos infértiles/infecundos. Hay que notar que los tiempos fértiles de la esposa son los del esposo, porque ambos son esposos y padres con el otro y a través del otro. No realizan ninguna acción, ni antes, ni en, ni después de su acto sexual conyugal, ni dejan que nadie la realice por ellos y en ellos, para impedir la concepción en el mismo.

Aprenden a reconocer los periodos fértiles e infértiles del ciclo ovárico a través de la observación de signos biofísicos del desarrollo folicular, ovulación y luteinización, fundamentalmente el moco cervical y la temperatura basal. Y aplican unas reglas propias de los MRF que se han ideado para reconocer con precisión los límites del periodo fértil del ciclo ovárico. Esto sirve a los esposos para reconocer los días infértiles en los que no se concibe un hijo al tener relaciones sexuales y para identificar los días fértiles en los cuales es más fácil lograr un embarazo. Pero reconocer la fertilidad, entender lo relativo a la fertilidad de forma integral, teniendo en cuenta la naturaleza del hombre y su vocación principal, les sirve para poder expresar el lenguaje del cuerpo en la verdad y así tener un actuar honrado.

²⁶ PVI, o.c., n. 14.

La observación del gráfico, sirve además en la consulta clínica especializada, como ayuda durante el diagnóstico y tratamiento de la infertilidad, así como para guiar a los esposos que no están buscando embarazo y se encuentran en situaciones con anomalías de funcionamiento del sistema genital. Y en otros casos, como por ejemplo de sangrados excesivos o anómalos, para apoyar con fármacos solo los días necesarios, evitando así pautar tratamientos inadecuados que hoy se han extendido.

Los tiempos fértiles se pueden reconocer observando signos bioquímicos, con tecnología, y es igualmente lícito en lo que se refiere a la acción elegida, pero el aprender y ser guiado por alguien recto y experto es preferible.

PVI afirma, y JPII confirma, que el modo de actuar los cónyuges, mediante el recurso a los periodos infértiles cuando no buscan el embarazo, es moralmente lícito, pero aclara que se están refiriendo sólo a la intrínseca calificación ética de este modo de proceder. Aunque quienes recurren a un modo de actuar o al otro tengan en común razones plausibles para evitar el embarazo, quienes recurren al aborto, la esterilización o a realizar una acción anticonceptiva tienen un comportamiento ilícito, mientras que quienes recurren a la continencia periódica tienen un comportamiento lícito en función de la acción que eligen realizar y realizan.

Añade que se podría observar que los cónyuges que recurren a tener relaciones sexuales sólo en los periodos infecundos podrían no tener razones válidas, pero que eso constituye un problema ético aparte. Queda claro pues, que para un actuar moralmente recto, no solo el modo de proceder ha de ser lícito, es decir el recurso a los periodos infecundos, sino que además tiene que ser por razones moralmente rectas.

b) Amoris laetitia

PF en *AL* recuerda, citando el Catecismo de la Iglesia Católica (CIC), que: “El niño que llega no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento. No aparece al final de un proceso, sino que está presente desde el inicio del amor como una característica esencial que no puede ser negada sin mutilar al mismo amor. Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de

cerrarse en sí mismo y se abre a una fecundidad que lo prolonga más allá de su propia existencia. Entonces, ningún acto genital de los esposos puede negar este significado, aunque por diversas razones no siempre pueda de hecho engendrar una nueva vida”.

Vemos que se refiere a la inseparabilidad de los significados unitivo y procreativo, pero que queda mucho más claro acudiendo a PVI y a estas catequesis de JP II. Unas líneas más adelante, dice: “Es preciso descubrir el mensaje de la encíclica *HV* de Pablo VI, que hace hincapié en la necesidad de respetar la dignidad de la persona en la valoración moral de los métodos de regulación de la natalidad [...]”²⁷. Recomienda [valoración moral], no quedando bien precisado.

Pero tomaremos la frase que expresa que ningún acto genital de los esposos puede negar el significado de apertura a la fecundidad, aunque por diversas razones no siempre pueda de hecho engendrar una vida. Y lo haremos para decir que no es esta una norma solo para los cónyuges jóvenes en edad de tener hijos. Sino que también los cónyuges que ya son abuelos, sin función fértil por edad, tienen que seguir expresando el lenguaje del cuerpo con su doble significado. Siguen realizando el acto sexual conyugal expresando con verdad todo el lenguaje del cuerpo que le es propio. Lo realizan entregándose y acogándose con totalidad y verdad como esposo y esposa. Donándose y recibándose como madre y padre. Pues lo son, y si ya son abuelos lo son, de algún modo, doblemente. Y si están casados por la Iglesia, y en gracia de Dios, transmitiéndose el uno al otro el Espíritu Santo. Lo mismo podemos decir de matrimonios más jóvenes que no tienen función fértil por motivos de infertilidad, quienes también lo pueden y deben realizar siempre con todo su significado, pues están ahí siempre como esposos-padres componiendo entre ambos un ámbito de amor y acogida de la vida.

²⁷ PF, o.c., nn. 80 y 82.

7. ¿QUÉ ES LO ESENCIAL DE LA DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA TRANSMISIÓN DE LA VIDA?

*a) Catequesis 124 (22 de agosto de 1984)*²⁸

En esta y las siguientes catequesis, JP II se propone mirar el contenido normativo-pastoral ya referido, a la luz de la teología del cuerpo, la cual no es tanto una teoría como una pedagogía del cuerpo. A la luz de la Biblia y sobre todo del Evangelio que, como mensaje salvífico, revela aquello que es el verdadero bien el hombre.

Dicho esto, vamos a decir, con JP II, que es lo principal de la doctrina de la Iglesia sobre la transmisión de la vida: lo esencial es que el “dominio de sí” es indispensable para el ser humano.

Así lo explica JP II a través de *HV*: “El problema consiste en mantener la relación adecuada entre lo que en *HV* se define como dominio...de las [fuerzas de la naturaleza], y el [dominio de sí]²⁹, imprescindible para el ser humano. Y añade que el [dominio de sí] es precisamente un método [natural], nosotros preferimos decir que es el modo natural de ser del hombre logrado, es decir el modo propio de ser del ser humano adulto y educado.

JP II afirma que el hombre que utiliza los métodos propios del dominio de las fuerzas de la naturaleza para no tener que ejercitar el dominio de sí mismo, quebranta su dimensión constitutiva privándose de la subjetividad que le es propia. Y que al renunciar o no practicar el autodomínio y señorío de sí mismo se pone en riesgo de pasar a ser [un objeto de manipulación]. Y nosotros añadimos o [un manipulador de otro ser humano]. Además, el acto conyugal, privado de su verdad interior por ser privado del significado procreativo, ya no es acto de amor, la unión corpórea es real pero no corresponde a la verdad interior y a la dignidad de la comunión interpersonal.

Y que, el hombre no debería olvidar que es ministro del sacramento del matrimonio que se ha constituido a través de su consentimiento y se perfecciona a través de la unión conyugal. El sacramento, que es constituido desde la Creación en el signo de la unión de la carne, se actualiza y expresa con el

²⁸ Cf., JP II, o.c., pp. 640 a 643.

²⁹ PVI, o.c., nn. 2 y 21.

don sincero de sí abierto a la vida en la unión de los cuerpos. La mujer y el varón pueden reconocer que su cuerpo no es solo lugar de reacciones de carácter sexual, sino que, al mismo tiempo, es medio de expresión del hombre integral que se revela a sí mismo a través del [lenguaje del cuerpo]. Son llamados, como matrimonio, a expresar ese misterioso “lenguaje” de sus cuerpos en toda la verdad que le es propia. Por medio de los gestos y de las reacciones. Por medio de todo el dinamismo recíprocamente condicionado, de la tensión y el placer el hombre “habla”. Y, como auténtico lenguaje de las personas, está sometido a las exigencias de la verdad, es decir a normas morales objetivas. Recuerda JPII que el hombre, en la medida que es dueño de sí, puede “donarse” al otro y es la libertad del don la que es decisiva para ese “lenguaje del cuerpo”.

Pero no es fácil, y en orden a lograrlo hay que procurar la “educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad” en las etapas de la infancia y adolescencia que es mostrar aspectos biológicos, afectivos y espirituales relativos a la fertilidad y apropiados a la edad, y junto con ello enseñar a practicar las virtudes humanas y sobrenaturales. Muy importante mostrar de diversas maneras la virtud de la responsabilidad procreativa y trabajar las virtudes que preparan para amar de forma lograda, así como las que preparan para valorar y vivir la continencia como virtud en la vida adulta. Entre las mismas están el pudor, la modestia, el respeto, la generosidad, la capacidad de esfuerzo, la sobriedad, la gratuidad, la paciencia, la continencia en cosas pequeñas, el autoconocimiento o el autocontrol.

b) Amoris laetitia

De la libertad y lucidez con que debe ser expresado el amor sexual, dice PF en *AL*, de un modo sencillo y entendible por todos: “Sentir gusto por alguien no significa de por sí que sea un bien. Si con ese gusto yo busco que esa persona se convierta en mi esclava, el sentimiento estará al servicio de mi egoísmo. Creer que somos buenos sólo “porque sentimos cosas” es un tremendo engaño. Hay personas que se sienten capaces de un gran amor sólo porque tienen una gran necesidad de afecto, pero no saben luchar por la felicidad de los demás y viven encerrados en sus propios deseos”. Y más

adelante: “La educación de la emotividad y del instinto es necesaria, y para ello a veces es indispensable ponerse algún límite. El exceso, el descontrol, la obsesión por un solo tipo de placeres, terminan por enfermar y debilitar el placer mismo (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*) y dañan la vida de familia”. Y “la sexualidad no es un recurso para gratificar o entretener, ya que es un lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio, con su sagrado e inviolable valor...el más sano erotismo, si bien está unido a una búsqueda de placer, supone admiración, y por eso puede humanizar los impulsos”.

Sobre expresar el sacramento del matrimonio dice con JP II: “El cuerpo, con los significados que Dios ha querido infundirle al crearlo, se convierte en el lenguaje de los ministros del sacramento, conscientes de que el pacto conyugal se manifiesta y se realiza en el misterio³⁰”. No deja tan claro como JP II que procuren expresarlo los cónyuges.

8. ¿CUÁL ES EL CRITERIO ADECUADO FRUTO DE LA PUREZA DE LOS ESPOSOS?

a) Catequesis 125 (29 de agosto de 1984)³¹

Sigue el razonamiento JP II a través de las siguientes palabras de HV: “Una práctica honesta de la regulación de la fertilidad, exige sobre todo a los esposos adquirir y poseer sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia, y también una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos...”³², para explicar, que el verdadero concepto de paternidad y maternidad responsables está vinculado con la “regulación de la fertilidad honesta”. Que la honestidad, en lo que al lenguaje del acto sexual conyugal se refiere, requiere un determinado comportamiento familiar y procreativo porque la teología del cuerpo, en cuanto pedagogía del cuerpo, hunde sus raíces en la teología de la familia y, a la vez, conduce hasta ella.

JP II relaciona la honestidad con la pureza, entendida como vida del Espí-

³⁰ PF, o.c., nn. 145, 148, 151. Y 213.

³¹ Cf., JP II, o.c., pp. 644 a 647.

³² PVI, o.c., n. 21.

ritu (Cfr. Gal 5, 25) y relacionada con la continencia periódica al decir que, aunque la *periodicidad* de la continencia se aplique en este caso a los denominados *ritmos naturales* (HV, 16), sin embargo, *la continencia* es en sí misma una determinada y permanente actitud moral, es *una virtud*. Y que, todo el comportamiento que se sitúa bajo su guía adquiere carácter virtuoso. En esta catequesis, JP II se refiere a [regulación moralmente recta de la fertilidad] (la cual recordamos que requiere realizarla con el recurso a la continencia periódica, y que existan serios motivos), explicando que se trata de “practicar la castidad conyugal”, es decir de una determinada actitud ética. De vivir en el Espíritu.

Sobre el término [regulación moralmente recta de la fertilidad], sacado de las primeras palabras de PVI en esta catequesis, observa que es también denominada [regulación natural de la fertilidad], y que ello puede ser explicado como conformidad a la “ley natural”. Conformidad con el orden de la naturaleza en el campo de la procreación, en cuanto éste es comprendido por la recta razón. Y por eso, el carácter virtuoso de la actitud es determinado por la fidelidad al Creador-persona, fuente y Señor del orden que se manifiesta en esta ley.

Vemos que JP II justifica el término [natural] por la conformidad con la ley natural como conformidad al plan de Dios, pero nos parece que no es bien entendido por la mayoría, y que si con el término que utilizamos podemos ayudar a entender mejor, tenemos que procurarlo³³. Nosotros utilizamos el término [Reconocimiento de la Fertilidad] como área de trabajo y marco de reflexión desde las distintas ciencias, desde el cual enseñamos los MRF que ya hemos explicado que son. Los MRF los impartimos dentro de una [educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad], en lo que tratamos aquí de etapa adulta.

“Reconocimiento de la fertilidad” significa reconocimiento de la vida y de su protección desde el reconocimiento del ser esposo o esposa unido a

³³ Sobre terminología, ver: J. PÉREZ ADÁN Y C. MEDIALDEA, “El área de reconocimiento de la fertilidad y los métodos para reconocer la fertilidad. Concepto y terminología”, I Congreso Internacional en Reconocimiento de la Fertilidad, Managua 2008.

Disponible en:

<http://www.reconocimientodelafertilidad.com/revista-actas-i-cirf-no-1/> (consultado el 6 de octubre 2016).

ser madre o padre como vocación y tarea fundamental que se renueva y actualiza. Nos parece que el término [reconocer la fertilidad] es preferible al de [regular los nacimientos] o [planificar la familia] porque no todos los matrimonios tienen que regular o planificar, en el sentido de dosificar su fertilidad o de establecer un plan de cuando tener a los hijos, o no siempre. Algunos matrimonios no logran tener hijos, o ya no pueden tenerlos en adelante por edad o por disfunción no proveniente de la edad, o los hijos van llegando poco a poco con cierta dificultad, o cuentan con muchos recursos y ayuda, o no necesitan dosificar su fertilidad o planificar su familia por ahora, etc. Pero todos los matrimonios ganan si aprenden a reconocer la fertilidad y con ello a reconocer muchos aspectos, espirituales, afectivos y biológicos, relacionados con la misma y desde luego lo necesitan, junto con el autodomínio, para poder expresar “siempre” el lenguaje del cuerpo en la verdad.

Vemos, que JPII se daba cuenta de lo necesario para los matrimonios de aprender algún MRF pues dijo: “entre las condiciones necesarias está también el conocimiento de la corporeidad y de sus ritmos de fertilidad. En tal sentido conviene hacer lo posible para que semejante conocimiento se haga accesible a todos los esposos, y ante todo a las personas jóvenes, mediante una información y una educación clara, oportuna y seria, por parte de parejas, de médicos y de expertos. El conocimiento debe desembocar además en la educación al autocontrol; de ahí la absoluta necesidad de la virtud de la castidad y de la educación permanente en ella”³⁴. Y es necesario enseñar MRF y autocontrol, pero conviene hacerlo desde un área de conocimiento más amplia que da luz.

b) Amoris laetitia

PF se refiere a conocer para respetar la naturaleza del hombre en: “no cai-gamos en el pecado de sustituir al Creador. Somos creaturas, no somos omnipotentes. Lo creado nos precede y debe ser recibido como don. Al mismo tiempo, somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada”.

³⁴ JPII, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n. 33.

Y de considerar unidos significado unitivo y procreativo por responder a la confianza de Dios con responsabilidad: “[...] según el orden de la Creación, el amor conyugal entre un hombre y una mujer y la transmisión de la vida están ordenados recíprocamente (Gn 1, 27-28), de esta manera, el Creador hizo al hombre y a la mujer partícipes de la obra de la Creación, y al mismo tiempo, los hizo instrumentos de su amor, confiando a su responsabilidad el futuro de la humanidad a través de la transmisión de la vida humana”.

Y en el capítulo dedicado a perspectivas pastorales, refiriéndose al acompañamiento en los primeros años de vida conyugal, ello tal vez atendiendo a las palabras que acabamos de citar de JP II en *FC* donde expresa “ante todo a los esposos jóvenes”, recuerda que sigue en pie lo dicho con claridad en CVII, en *GS*: “de común acuerdo y con un esfuerzo común, se formarán un recto juicio, atendiendo no solo a su propio bien, sino también al bien de sus hijos, ya nacidos o futuros, discerniendo las condiciones de los tiempos y del estado de vida, tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la Iglesia propia Iglesia. En último término, son los mismos esposos los que deben formarse este juicio ante Dios”³⁵. Al comparar con la fuente, vemos que ha modificado algunas cosas, por ejemplo, en lugar de “discerniendo las circunstancias del momento”, dice: “discerniendo las condiciones de los tiempos” lo que es más general. Puede modificarlo siendo quien es, pero como nada se gana, nos parece que podría haberlo citado literal.

9. EL MÉTODO NATURAL, INSEPARABLE DE LA ESFERA ÉTICA

a) *Catequesis 126 (5 de septiembre de 1984)*³⁶

JP II explica aquí a partir de las siguientes palabras ya citadas de PVI que traemos de nuevo dentro de un párrafo más amplio: “Una práctica honesta de la regulación de la natalidad exige sobre todo a los esposos adquirir sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia, y tam-

³⁵ PF, o.c., nn. 56, 81 y 222.

³⁶ Cf., JP II, o.c., pp. 648 a 651.

bién una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos. El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone, sin ningún género de duda, una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto”³⁷.

Vemos que se refiere, en el título de esta catequesis, al “método natural” y nos parece que al hacerlo está pensando en lo que había dicho en anterior catequesis de que el dominio de sí es un método natural. Y sigue usando aquí el término “regulación moralmente recta de la fertilidad” que surge de las anteriores palabras de PVI, y nos parece que lo hace, dándose cuenta de que el término “natural”, por sí solo, no será bien entendido por la mayoría.

Recuerda que hay que conocer el ritmo biológico, cuando dice que el ser “libre” puede y debe releer con perspicacia ese ritmo biológico que pertenece al orden natural y conformarse con él, a fin de ejercer la “paternidad-maternidad responsable”, que, según el plan del Creador, está inscrita en el orden natural de la fertilidad humana. Nos parece que, si la paternidad responsable está inscrita en el orden natural de la fertilidad humana, entonces ayuda a entenderla el término [aprender a reconocer la fertilidad]. Y es esto lo que entendemos y enseñamos, siguiendo a JP II, cuando nos referimos o impartimos una [educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad], aquí de etapa adulta, que es a donde vamos llegando por este camino de ética de la sexualidad conyugal.

JP II es tremendamente concreto y claro al afirmar que “el cuerpo habla” de diversos modos y que ello debe encontrar el lugar que le corresponde en ese lenguaje del acto sexual conyugal mediante el que los cónyuges dialogan como personas llamadas a la comunión en la “unión del cuerpo”. Ello para garantizar la verdad integral de ese lenguaje con el que los cónyuges deben expresarse con madurez ante las exigencias de la paternidad y maternidad responsables.

Advierte que el “recurso a los periodos infecundos” puede convertirse en fuente de abusos cuando los cónyuges buscan con ello eludir sin razones justas la procreación, y la sitúan bajo el nivel moralmente justo de nacimientos en su familia. Y recuerda que *HV* presenta la “paternidad responsable”

³⁷ PVI, o.c., n.21.

como expresión de un alto valor ético, no dirigida a la limitación y, menos aún, a la exclusión de la prole, sino que significa también disponibilidad a acoger una prole más numerosa.

En esta catequesis, se fosforece que la «paternidad responsable» comporta una vinculación más profunda con el orden moral objetivo establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia» (*HV*, 10). Y se hace notar que en *HV* se pone en primer término la dimensión ética del problema, al subrayar el papel de la virtud de la templanza rectamente entendida. Y seguirá profundizando en la dimensión ética en las siguientes catequesis, al dirigir la atención a lo que la encíclica *HV* afirma sobre el tema del dominio de sí y sobre la continencia, para con ello llegar al núcleo de la verdad moral y al centro de la verdad antropológica de este asunto.

Termina diciendo, con *HV*, que vale el esfuerzo de la continencia por los frutos que se obtienen, como aportar a la vida familiar frutos de serenidad y de paz, favorecer la atención al otro cónyuge o adquirir los padres la capacidad de un influjo más profundo y eficaz para educar a sus hijos. Tal vez habría que ampliar la definición de paternidad responsable pues significa también, por ejemplo, la educación responsable de los hijos. Conviene entenderla como virtud esencial de la vida conyugal, y tal vez a ello ayudaría utilizar el término “responsabilidad procreativa”. Nos parece que ayudamos a ver más claro si trabajamos, como algunos ya lo hacemos, desde el «Área de Reconocimiento de la Fertilidad» (ARF)» en lugar de hacerlo desde el «Área de la Salud Sexual y Reproductiva» (ASSR)³⁸.

b) Amoris laetitia

F refiere los efectos de un actuar inmaduro y falto de ética: “Los padres sinodales se refirieron una afectividad narcisista, inestable y cambiante que no ayuda a alcanzar una mayor madurez...están preocupados por [una cierta

³⁸ En los congresos Internacionales en reconocimiento de la fertilidad se trabaja en y desde el ARF, Vid. www.reconocimientodelafertilidad.com. Y C. MEDIALDEA, “El Área de Reconocimiento de la Fertilidad Humana. Ideas para la reflexión”, III Congreso Internacional en Reconocimiento de la Fertilidad, Lima 2012. Disponible en: http://www.reconocimientodelafertilidad.com/wp-content/uploads/2013/03/02-Intro_Revista_actas.pdf (consultado el 6 de octubre 2016).

difusión de la pornografía y de la comercialización del cuerpo, favorecida, entre otras cosas, por un uso desequilibrado de Internet], y por la [situación de las personas que se ven obligadas a practicar la prostitución]. En este contexto, los cónyuges se sienten a menudo inseguros, indecisos y les cuesta encontrar los modos para crecer.

Son muchos los que suelen quedarse en los estadios primarios de la vida emocional y sexual”. Y da por supuesto que los esposos actúan lo mejor que pueden o saben, confía en su responsabilidad, lo que sin duda puede motivar a actuar responsablemente: “Es verdad que la conciencia recta de los esposos, cuando han sido muy generosos en la comunicación de la vida, puede orientarlos a la decisión de limitar el número de hijos por motivos suficientemente serios, pero también, [por amor a esta dignidad de la conciencia, la Iglesia rechaza con todas sus fuerzas las intervenciones coercitivas del Estado a favor de la anticoncepción, la esterilización e incluso el aborto]”. Pero es más importante lo que hace cada uno en su persona, su matrimonio o su familia que lo que hace el estado de forma más general, y por eso hay que mostrar un camino particular más claro citando de modo literal la doctrina de *HV* o la explicación de la misma de JP II.

Sobre cómo procurar un actuar ético como padres responsables dice: “La elección responsable de la paternidad presupone la formación de la conciencia que es el [núcleo más secreto y el sagrario del hombre], en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. En la medida en que los esposos traten de escuchar más en su conciencia a Dios y a sus mandamientos, y se hagan acompañar espiritualmente, tanto más su decisión será íntimamente libre de un arbitrio subjetivo y del acomodamiento a los modos de comportarse del ambiente»³⁹. Notamos que esto lo dice dentro de indicaciones de pastoral en el seguimiento de matrimonios jóvenes, y no en el capítulo sobre fecundidad donde todos irán a buscar la norma ética que todos necesitan para formar bien su conciencia e iluminar a otros.

³⁹ PF, o.c., nn. 41, 42 y 222.

10. LA PATERNIDAD-MATERNIDAD RESPONSABLE, PARTE INTEGRANTE DE LA ENTERA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL Y FAMILIAR

a) Catequesis 127 (3 de octubre de 1984)⁴⁰

JPII comienza aquí a delinear un itinerario de espiritualidad partiendo de las siguientes palabras de PVI en *HV*: “La Iglesia, al mismo tiempo que enseña las exigencias imprescriptibles⁴¹ de la ley divina, anuncia la salvación y abre con los sacramentos los caminos de la gracia, la cual hace del hombre una nueva criatura, capaz de corresponder en el amor y en la verdadera libertad al plan supremo de su Creador y Salvador, y de encontrar dulce el yugo de Cristo...los cónyuges son fortalecidos y como consagrados para cumplir fielmente los propios deberes, para realizar su vocación hasta la perfección y para dar un testimonio cristiano propio de ellos, delante del mundo. A ellos ha confiado el Señor la misión de hacer visible ante los hombres la santidad y la suavidad de la ley que une el amor mutuo de los esposos con su cooperación al amor de Dios, autor de la vida humana”⁴².

Afirma JPII que *HV* presupone la entera tradición de la espiritualidad de los cónyuges, que hunde sus raíces en las fuentes bíblicas analizadas en la teología del cuerpo y ofrece ocasión de construir una síntesis de la espiritualidad conyugal adecuada. Y confirma que la paternidad-maternidad responsable, entendida integralmente, y no de forma reductiva, es un componente importante de la entera espiritualidad conyugal.

Decimos con JPII que hay que creer en la gracia que reciben los cónyuges en la consagración que obtienen con el sacramento del matrimonio, y en la gracia de Dios actual, específica y particular, que les es regalada si la acogen en cada circunstancia concreta de la vida conyugal. Animar a acogerla con recta intención y humildad y a poner su parte con esfuerzo. Desde esa certeza, hay que proponer con valentía un camino de ética y espiritualidad claro para todos. El cual mueve a actuar con libertad y responsabilidad, pero en ningún caso coacciona, como han hecho PVI y JPII, con quienes afirmamos

⁴⁰ Cf., JPII, o.c., pp. 652 a 654.

⁴¹ Imprescriptible: *adjetivo*, que no puede perder vigencia o validez.

⁴² PVI, o.c., n. 25.

que la espiritualidad conyugal se teje con la práctica de las virtudes humanas y sobrenaturales, con la oración, acudiendo al sacramento del Perdón con frecuencia y regularidad y al de la Eucaristía. Con todo ello, se obtiene que la fuerza del Amor llegue con el Espíritu Santo a los corazones y a los cuerpos humanos en su subjetiva masculinidad y feminidad.

b) Amoris laetitia

Tal vez PVI y JPII no enumeran demasiado las dificultades, aunque sí que las tienen en cuenta y refieren algunas. PF, sin embargo, no refiere en *AL* claramente la posibilidad para todos y cada uno, y si muy abundante los problemas que lo hacen difícil, pero muestra que es Cristo quien lo hace posible y es guía: “Cristo Señor sale al encuentro de los esposos cristianos en el sacramento del matrimonio, y permanece con ellos. En la encarnación, él asume el amor humano, lo purifica, lo lleva a plenitud, y dona a los esposos, con su Espíritu, la capacidad de vivirlo, impregnando toda su vida de fe, esperanza y caridad. De este modo, los esposos son consagrados y, mediante una gracia propia, edifican el Cuerpo de Cristo y constituyen una Iglesia doméstica, de manera que la Iglesia, para comprender plenamente su misterio, mira a la familia cristiana, que lo manifiesta de modo genuino”.

Vemos en sus siguientes palabras que remite a la doctrina de la Iglesia Católica anterior a él: “siguiendo las huellas de Concilio Vaticano II, el beato PVI profundizó la doctrina sobre el matrimonio y la familia, en particular con *HV* [...] san Juan Pablo II dedicó especial atención a la familia mediante sus catequesis sobre el amor humano, la Carta a las familias *Gratissimum sane* y *FC*, *B XVI* sobre el amor verdadero, en la encíclica *Deus caritas est* y en *Caritas in veritate*”⁴³. y con ello vamos viendo que tiene sentido conjugar su catequesis con la de JPII explicando *HV* y *GS*.

Y por eso, terminamos aquí con unas palabras de *HV* que muestran claramente la línea que estamos desarrollando aquí al mostrar que merece la pena esforzarse cada uno para mejor servir al hombre y dar gloria a Dios: “En verdad que, como todas las grandes y beneficiosas realidades, exige un serio empeño y muchos esfuerzos de orden familiar, individual y social. Más

⁴³ PF, o.c., nn. 67, 68 y 70.

aún, no sería posible sin la ayuda de Dios, que sostiene y fortalece la buena voluntad de los hombres. Pero todo aquel que reflexione seriamente, no puede menos de aparecer que tales esfuerzos ennoblecen al hombre y benefician a la comunidad humana”⁴⁴.

11. EL AMOR ESTÁ UNIDO CON LA CASTIDAD QUE SE MANIFIESTA COMO CONTINENCIA

*a) Catequesis 128 (10 de octubre de 1984)*⁴⁵

Si en una catequesis anterior dijo JP II que lo esencial de la doctrina de la Iglesia sobre la transmisión de la vida es que el dominio de sí es imprescindible para el ser humano, en esta nos presenta unidos, y necesitando entre sí, el amor y la castidad. JP II sigue analizando la importancia de la continencia sexual como virtud y al mismo tiempo comienza a mostrar sus frutos apetecibles y buenos para el hombre. El primero, es la posibilidad de amar bien para que el amor permita “ver al otro”. Y por eso “ver a Dios”, y “ver al cónyuge” y “ver al hijo” como Dios lo ve. Reconocer al otro para poder amarle como Dios quiere que sea amado.

Así lo explica JP II al decir que lo esencial de la espiritualidad de los cónyuges-padres es el amor, fuerza dada al hombre para participar de ese Amor con el que Dios mismo ama en el misterio de la creación y de la redención, [un amor que se complace en la verdad]. Añade que este amor, como se desprende del texto de la encíclica, está por su naturaleza unido con la castidad, que se manifiesta como dominio de sí, como continencia, en particular como continencia periódica. Pues si las fuerzas de la concupiscencia intentan separar al [lenguaje del cuerpo] de la verdad, la fuerza del amor, lo fortalece siempre de nuevo en la verdad. Así, la fuerza del amor —si es auténtica en el sentido teológico y ético— « se expresa en que el amor une correctamente

⁴⁴ He consultado el número 20 de *HV* en una versión antigua, porque en la de Internet no figura el número 20 aquí citado, aunque aparece como lógico que corresponda a este párrafo. Puede verse en: PVI, *La regulación de la natalidad*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1968.

⁴⁵ Cf., JP II, o.c., pp. 655 a 657.

[los dos significados del acto conyugal], y excluye, no sólo en la teoría, sino sobre todo en la práctica, la [contradicción] que podría darse en este campo. No hay pues amor verdadero sin dominio de la concupiscencia, sin castidad como continencia.

Dada la importancia de la cuestión, JP II seguirá, en las siguientes catequesis de AF, analizando la virtud de la continencia y su particular significado para la verdad del mutuo lenguaje del cuerpo en el acto conyugal, así como en la amplia esfera de las relaciones recíprocas entre el varón y la mujer.

b) Amoris laetitia

PVI manifestó las características del amor conyugal verdaderamente humano en *HV*: “plenamente humano, total, fiel, exclusivo y fecundo”⁴⁶ y lograrlo requiere castidad como continencia. Hemos visto que JP II dice que es amor auténtico si une correctamente los dos significados del acto conyugal, y ello requiere lucidez suficiente en la realización del acto conyugal.

PF, a su vez, *en AL*, considera extensamente aspectos y virtudes del buen amor que los esposos deben cultivar, lo hace partiendo del himno de la caridad escrito por san Pablo. Presenta muchas virtudes que hay que procurar y practicar y cómo hacerlo: la paciencia, actitud de servicio, sin envidia, sin alarde, amabilidad, desprendimiento, sin violencia interior, perdón, alegría con los demás, disculpa todo, confía, espera, soporta todo. Es decir que muestra el camino de las virtudes, y, una vez más, aparece como necesario el dominio de uno mismo, también en forma de castidad como continencia. Pero la castidad también se facilita y logra practicando otras virtudes. PF explica sobre el amor conyugal, con mucho realismo, mostrando vicios, malas costumbres e incluso patologías que pueden estar presentes para detectarlas. Y, procurando las virtudes adecuadas, tirar para arriba y ayudar a que se desarrolle de manera positiva el amor en el matrimonio y la familia. Recomendamos vivamente su lectura y conversar sobre ello los cónyuges entre sí después de considerarlo cada uno a solas y de llevarlo a la oración.

Y de cómo el amor “previamente educado” permite, desde la pureza, “ver al otro como Dios lo ve”: “El amor abre los ojos y permite ver, más allá de

⁴⁶ PVI, o.c., n. 9.

todo, cuánto vale un ser humano”. Y de cómo el amor es fruto de la castidad: “Es preciso recordar la importancia de las virtudes. Entre éstas la castidad resulta condición preciosa para el crecimiento genuino del amor interpersonal”⁴⁷. Vemos que JP II y PF buscan lo mismo, familias felices, pero JP II remarca trabajar la continencia sexual como virtud, junto a pedir a Dios lograrla, mientras que PF acentúa esforzarse en hacer crecer el amor y pedirlo a Dios, y es que hacen falta los dos. Y para lograr cada uno hay que esforzarse, educarse y educar, además de pedirlo a Dios.

12. LA CONTINENCIA PROTEGE LA DIGNIDAD DEL ACTO CONYUGAL

*a) Catequesis 129 (24 de octubre de 1984)*⁴⁸

JP II sigue analizando la importancia de la continencia sexual como virtud y al mismo tiempo mostrando sus frutos apetecibles y buenos para el hombre. El primero, ya analizado, es la posibilidad de amar bien que incluye “ver a Dios en lo que hacemos”, también en las relaciones sexuales, y “ver al otro como Dios lo ve”. Y en esta catequesis, un segundo fruto: protege la dignidad del acto conyugal. Primero define la continencia sexual como virtud: “la continencia, que forma parte de la virtud de la templanza, consiste en la capacidad de dominar, controlar y orientar las pulsiones de carácter sexual (concupiscencia de la carne) y sus consecuencias, en la subjetividad psicosomática del hombre. Tal capacidad, en cuanto disposición constante de la voluntad, merece ser llamada virtud”.

Añade que el ser humano, para llegar a dominar esa pulsión y excitación, debe empeñarse en una progresiva educación en el autocontrol de la voluntad, de los sentimientos y de las emociones, que debe desarrollarse a partir de los gestos más sencillos, en los cuales es relativamente fácil poner por

⁴⁷ PF, o.c., 90 a 118. Y también nn. 128 y 206. PF habla en el número 206 de la castidad en la preparación de los prometidos al matrimonio. Pero estamos tratando aquí la continencia como virtud en la sexualidad conyugal para poder construir y fortalecer la comunión interpersonal.

⁴⁸ Cf., JP II, o.c., 658 a 661.

obra la decisión interior. Nos parece que está con ello indicando la necesidad de una educación remota, que entendemos, con su ayuda, desde el reconocimiento de la fertilidad que se ayuda de las virtudes encarnadas y mostradas en la familia junto con el amor.

Indica que la continencia no se limita a oponer resistencia a la concupiscencia de la carne porque actúa en conexión con otras virtudes. Mediante esta resistencia se abre igualmente a aquellos valores, más profundos y maduros, que son inherentes al significado esponsal del cuerpo en su feminidad y masculinidad. Y, a la auténtica libertad del don en la relación recíproca de las personas, y es por ello que protege la dignidad del acto sexual conyugal.

Termina recordando que el acto sexual conyugal es una manifestación de afecto particular, con significado unitivo y procreativo. Y anima a los cónyuges a encontrar otras manifestaciones de afecto para expresar la unión de los cónyuges, con solo significado unitivo. Ello para no causar daño a su comunión en el caso de que, por justas razones, deban abstenerse del acto sexual conyugal. Y, al mismo tiempo, para que esa comunión, construida continuamente, día a día, mediante manifestaciones afectivas adecuadas, constituya un amplio terreno en el cual pueda madurar la decisión de un acto sexual conyugal moralmente recto.

Nos parece que hay que sugerir buscar entre ambos, los mejores momentos para realizar el acto sexual conyugal, que no necesariamente es cuando uno de los dos tiene mucha urgencia sexual. Hay que ser sensible a la necesidad sexual del otro que es distinta y por eso necesario encontrar un punto de encuentro de la de ambos. Esto es poco entendido y apreciado. Es un terreno donde tenemos mucho que explicar y que animar al impartir en clase o al atender en consulta en la “educación de la sexualidad desde o, a través, del reconocimiento de la fertilidad”. Y es que es necesaria la virtud de la continencia para ser capaz, en las relaciones sexuales, de reconocer los aspectos esenciales del otro y de uno mismo relacionados con la fertilidad, así como los del acto sexual conyugal realizado entre ambos. Pero hay que mostrarlo como algo que vale mucho la pena, y por eso mostrando sus frutos, entre ellos los que apuntó PVI (*HV*, 21), los que muestra JPII en AF que estamos analizando aquí, y los que apunta PF en AL.

b) Amoris laetitia

PF habla extenso y certero sobre una educación de la sexualidad que llegue a los niños y adolescentes en el capítulo séptimo. Nos gustaría, más adelante, trabajar este capítulo de *AL* mostrando coincidencias con la educación de la sexualidad a través del reconocimiento de la fertilidad que venimos impartiendo, y tomando del mismo, luz. Traemos por ahora del mismo unas palabras que muestran, en la última línea, un fruto de la educación en la continencia sexual con vistas a la autodonación: “El Concilio Vaticano II planteaba la necesidad de una positiva y prudente educación sexual que llegue a los niños y adolescentes “conforme avanza su edad” y “teniendo en cuenta el progreso de la psicología, la pedagogía y la didáctica”...Sólo podría entenderse en el marco de una educación para el amor, para la donación mutua. De esa manera, el lenguaje de la sexualidad no se ve tristemente empobrecido, sino iluminado. El impulso sexual puede ser cultivado en un camino de autoconocimiento y en el desarrollo de una capacidad de autodomínio, que pueden ayudar a sacar a la luz capacidades preciosas de gozo y de encuentro amoroso”.

Sobre buscar otras manifestaciones de afecto sin significado procreativo dice PF en *AL*, con JPII y BXVI: “Porque [la emoción provocada por otro ser humano como persona (...) no tiende de por sí al acto conyugal]. Adquiere otras expresiones sensibles, porque el amor «es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más”.

En la frase anterior, PF está citando a JPII, precisamente en la catequesis 130 del libro *HMC*. La frase de JPII está entre corchetes, pero falta algo donde vemos el paréntesis con puntos suspensivos en su interior, y es: “aunque en su contenido emotivo está condicionada por la feminidad o masculinidad del [otro]. No queremos quitarla porque estamos hablando, en concreto, del acto sexual que componen los cónyuges quienes son un varón y una mujer. También la última frase de JPII nos parece que remata mejor que la de PF, evitando cualquier confusión.

Añadimos que las manifestaciones de afecto distintas del acto conyugal, a veces serán en forma de beso, abrazo o caricia y otras se demostrará el cariño, cuando más falta hace, preparando la comida que más le gusta, enviándole un mensaje o detalle, acudiendo juntos a algún lugar que le hace feliz al

otro o a ambos, o conversando o escuchando sobre un tema que el otro había pedido tratar, o que se sabe que le interesa, etc.

Sobre estar pendiente de la necesidad del otro en ese buscar los mejores momentos para realizar el acto conyugal, buscando un equilibrio dice PF: “Recordemos que un verdadero amor sabe también recibir al otro, es capaz de aceptarse vulnerable y necesitado, no renuncia a acoger con sincera y feliz gratitud las expresiones corpóreas del amor en la caricia, el abrazo, el beso y la unión sexual. Benedicto XVI era claro al respecto: “si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad”. Por esta razón, “el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don”. Esto supone, de todos modos, recordar que el equilibrio humano es frágil, que siempre permanece algo que se resiste a ser humanizado y que en cualquier momento puede desbocarse de nuevo, recuperando sus tendencias más primitivas y egoístas”⁴⁹.

En cuanto a la última frase de PF, nos parece que se puede evitar la catástrofe si se sigue un camino de educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad remota, que conlleva reconocer muchos relativos a la fertilidad, apropiados a la edad. Y enseñar a practicar virtudes concretas en las distintas etapas, por amor y con humildad desde pequeños. Más aún, si se camina sin soltarse de la mano de Jesús y de Santa María, habrá caídas y vuelta a levantar, pero no desmoronamiento del ser humano.

13. LA VIRTUD DE LA CONTINENCIA ESTÁ UNIDA CON TODA LA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL

*a) Catequesis 130 (31 de octubre de 1984)*⁵⁰

Presenta aquí JP II la virtud de la continencia con gran finura y acierto al decir que es el esfuerzo espiritual que busca expresar [el lenguaje del cuer-

⁴⁹ PF, o.c., nn. 280, 164 y 157.

⁵⁰ Cf., JP II, o.c., pp. 662 a 665.

po] no sólo en la verdad sino también en la auténtica riqueza de las [manifestaciones de afecto]. Aporta también una definición de paternidad responsable no reductiva sino integral: “llamamos responsable a la paternidad y maternidad que corresponden a la dignidad personal de los cónyuges como padres, a la verdad de su persona y del acto conyugal”. Y dice que de ahí se deriva la estrecha y directa relación que une esta dimensión con toda la espiritualidad conyugal. Y es que procurararlo sinceramente constituye un camino de perfección, de santidad, a la cual todos y cada uno estamos llamados. Reconocemos entonces un nuevo fruto de vivir la continencia como virtud en la vida sexual conyugal, que es caminar en la amistad con Dios hacia Él hasta alcanzarle con Su ayuda. El camino del amor humano, que no huye de la mortificación y ascesis por amor, es camino para ir hacia Dios. Hay que santificar todas las actividades humanas, y por eso también las relaciones sexuales conyugales.

Recuerda JP II que Pablo VI, y también muchos acreditados moralistas y científicos también no católicos, afirmaron que es imprescindible, más en el ámbito de las relaciones sexuales conyugales, que esté presente el hombre que decide de sí mismo y no en su lugar [medios] que lo hacen [objeto]. Y que se piensa a menudo que la continencia provoca tensiones interiores, de las que el hombre debe liberarse. Pero lo cierto es que la continencia, integralmente entendida, es el único camino para liberar al hombre de esas tensiones.

Confiesa JP II, que ya durante el Concilio Vaticano II se hablaba de la necesidad de un análisis pormenorizado de las reacciones (y también de las emociones) vinculadas a la influencia recíproca de la masculinidad y feminidad sobre el ser humano. Y que este problema pertenece no tanto a la biología cuanto a la psicología y que de la biología y la psicología pasa después a la esfera de la espiritualidad conyugal y familiar. Estando relacionado con el modo de entender la virtud de la continencia, el dominio de sí y, en particular, la continencia periódica.

JP II hace notar que, en la distancia muy corta entre dos personas, varón y mujer, ocurre una reacción calificable como [excitación] (corporal sexual) y otra reacción que puede ser llamada [emoción] (referida, sobre todo, a la otra persona en su integridad). La continencia como virtud, bien entendida, capa-

cita para reconocer, dirigir, reconducir, las respectivas reacciones, la excitación y la emoción, en orden a mantener el equilibrio. En la sexualidad conyugal, realiza la armonía entre el significado unitivo (acogerse y entregarse como esposos) y el procreativo (acogerse y entregarse como padres, amparando, al menos implícitamente, al hijo que podrían tal vez engendrar).

No separar ambos significados, a veces requerirá renunciar por un tiempo, al menos de forma periódica y de mutuo acuerdo, al acto sexual conyugal. Ayudándose el uno al otro como esposos y padres responsables cuando ambos, en la presencia de Dios, consideran que las circunstancias son lo bastante graves para requerirlo. En otros casos, tendrán que reconocer que el hijo que quisieran engendrar no es disponible. Y por eso no lo buscarán fuera de su acto sexual conyugal. Ni lo considerarán un derecho, sino un regalo. San Josemaría dijo que Dios bendice a los matrimonios de dos maneras, dándoles hijos o no dándoselos, y que él no sabía decir cuál de los dos, era mejor regalo.

b) Amoris laetitia

Sobre el amor sexual conyugal como camino de santidad leemos: “Los cónyuges, en su mutuo amor, reciben el don del Espíritu de Cristo y viven su llamada a la santidad”. Cuesta encontrar palabras de PF sobre expresar ambos significado unitivo y procreativo en cada acto sexual conyugal, lo suficientemente claras para traerlas. Más fácil encontrarlas sobre qué pasa si no se actúa con dominio de uno mismo en el acto sexual conyugal olvidando el doble significado: “No está de más recordar que, aún dentro del matrimonio, la sexualidad puede convertirse en fuente de sufrimiento y de manipulación...San Pablo planteó la posibilidad de postergar las relaciones sexuales por un tiempo, pero [de común acuerdo]...”San JPII hizo una advertencia muy sutil cuando dijo que el varón y la mujer están [amenazados por la insaciabilidad]”⁵¹.

Hacer bien el amor no es fácil y no saldrá bien si cada uno sólo se deja llevar sin más de sus impulsos y sentimientos. La mujer y el varón son diferentes por la diferencia sexual y por ser personas distintas provenientes de

⁵¹ PF, o.c., nn. 69, 154 y 155.

distinta familia y educación y cada uno espera y requiere diferente atención y cuidado. No es amor si uno queda anulado y menos si no está presente como ser humano ninguno de los dos. El amor verdadero lo es si lleva a salir de uno mismo e ir hacia el otro para cuidarlo y promoverlo, así pues, hay que saber ver, oír, esperar, acoger, perdonar o agradecer. Es posible hacerlo bien y es camino de santidad.

14. LA CONTINENCIA DESARROLLA LA COMUNIÓN PERSONAL ENTRE EL VARÓN Y LA MUJER

a) Catequesis 131 (7 de noviembre de 1984)⁵²

JPII añade fuerza a su razonamiento sobre la continencia como virtud al recordar aquí que los grandes clásicos del pensamiento ético (y antropológico), tanto pre-cristianos, como cristianos (Tomás de Aquino), ven en la virtud de la continencia no sólo la capacidad de [contener] las reacciones corporales y sensuales, sino todavía más la capacidad de controlar y guiar toda la esfera sensual y emotiva del hombre. En lo que aquí tratamos sería la capacidad de dirigir tanto la línea de la excitación sexual hacia su correcto desarrollo, como también la línea de la emoción misma, orientándola hacia la profundización e intensificación interior de su carácter [puro] y, en cierto modo, [desinteresado]. La virtud de la continencia, así entendida, tiene un papel esencial para mantener el equilibrio interior entre los dos significados, el unitivo y el procreativo, del acto sexual conyugal, en vista de una paternidad y maternidad verdaderamente responsables. Y, en su forma madura, desvela gradualmente el aspecto puro del significado esponsal del cuerpo y con ello desarrolla la comunión personal del varón y de la mujer. Comunión que no es capaz de formarse y de desarrollarse en la plena verdad de sus posibilidades únicamente sobre el terreno de la concupiscencia. Y ya tenemos delante un nuevo fruto que es lograr una comunión interpersonal. Componer un buen binomio entre ambos, que pueda dar luz y ser signo aquí ayudando a otros, y tal vez, si Dios quiere, perdurar más allá de algún modo.

⁵² Cf., JPII, o.c., pp. 666 a 668.

b) Amoris laetitia

PF advierte de la belleza de la sexualidad, pero de la necesidad de autocontrol para que pueda servir para hacer crecer la comunión conyugal: “Todo esto nos lleva a hablar de la vida sexual del matrimonio. Dios mismo creó la sexualidad, que es un regalo maravilloso para sus creaturas. Cuando se la cultiva y se evita su descontrol, es para impedir que se produzca el [empobrecimiento de un valor auténtico]”. San JP II rechazó que la enseñanza de la Iglesia lleva a [una negación del valor del sexo humano], o que simplemente lo tolere [por la necesidad de la procreación]”. Y, haciendo referencia a *HV* y al CIC, hace notar que los MRF, y con ello el recurso a la continencia periódica, ha mostrado signos de desarrollar la comunión interpersonal conyugal:

También en las siguientes: “Se ha de promover el uso de los métodos basados en los [ritmos naturales de fertilidad]. También se debe hacer ver que estos métodos respetan el cuerpo de los esposos, fomentan el afecto entre ellos y favorecen la educación de una libertad auténtica, insistiendo siempre en que los hijos son un don maravilloso de Dios, una alegría para los padres y para la Iglesia. A través de ellos el Señor renueva el mundo”⁵³.

Vamos teniendo estudios científicos que efectivamente así lo reflejan, y vemos que ello ha llegado a los Padres de la Iglesia y al Romano Pontífice.

15. RECONOCIMIENTO DE LA FERTILIDAD Y CONTINENCIA PARA CONFORMAR LA FAMILIA SEGÚN EL PLAN DE DIOS, ES PARTE DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA DE LOS CÓNYUGES Y DE LAS FAMILIAS

*a) Catequesis 132 (14 de noviembre de 1984)*⁵⁴

JP II ya ha dicho, en la catequesis 127, que la paternidad y maternidad responsable forma parte de la entera espiritualidad conyugal y familiar, y en la catequesis 130 que la virtud de la continencia está unida con toda la espiritualidad conyugal. Y ahora remarca, más concretamente, que “la regulación

⁵³ PF, o.c., nn. 150 y 222.

⁵⁴ Cf., JP II, o.c., pp. 669 a 672.

honesta de la fertilidad” forma parte de la espiritualidad cristiana de los cónyuges y de las familias. Recuerda que, si bien el elemento fundamental de la espiritualidad conyugal es el amor derramado en los corazones de los esposos como don del Espíritu Santo, el amor está unido a la castidad conyugal que, manifestándose como continencia, realiza el orden interior de la convivencia conyugal. Quedando confirmada la castidad como [vida del Espíritu] tal como expresó san Pablo refiriéndose no solo a energías inmanentes del espíritu humano, sino sobre todo al influjo santificante del Espíritu Santo y de sus dones particulares. Así, la castidad está en el centro de la espiritualidad conyugal, no sólo como virtud moral (formada por el amor), sino al mismo tiempo como virtud vinculada a los dones del Espíritu Santo, sobre todo con el don del respeto a lo que viene de Dios.

Explica que *HV* exhorta a los cónyuges a una oración perseverante y a recibir los sacramentos, a recurrir con humilde perseverancia a la misericordia de Dios que se obtiene en el sacramento de la penitencia porque tiene presente al Espíritu que [da vida].

Así, el respeto del doble significado del acto conyugal que nace del don del respeto por lo que Dios ha creado, se manifiesta también como temor salvífico: temor de quebrantar o de degradar lo que lleva en sí el misterio divino de la creación y de la redención. Y, aunque se asocie al principio a la función negativa de la continencia (a la resistencia a la concupiscencia de la carne), también se manifiesta, de manera creciente, como una sensibilidad, llena de veneración, por los valores esenciales de la unión conyugal: por los dos significados del acto conyugal (por la verdad interior del lenguaje del cuerpo), ello gracias a la maduración en la virtud y a la fuerza del don del Espíritu Santo.

Cuando se trata de la continencia periódica, el don del respeto por la obra de Dios ayuda a conciliar la dignidad humana con los ritmos naturales de fecundidad, es decir con la dimensión biológica de la femineidad y masculinidad de los cónyuges, dimensión que tiene también un significado propio para la verdad del mutuo [lenguaje del cuerpo] en la convivencia conyugal. Así, toda la práctica honesta de la regulación de la fertilidad, tan estrechamente unida a la paternidad y maternidad responsables, forma parte de la

espiritualidad conyugal y familiar cristiana, y solamente viviendo según el Espíritu se hace interiormente verdadera y auténtica.

Estamos de acuerdo, pero nosotros diríamos, en lugar de [regulación honesta de la fertilidad], aprender a reconocer la fertilidad junto con la práctica de las virtudes humanas y sobrenaturales, destacando en la vida conyugal la caridad, la castidad y la responsabilidad procreativa, en fidelidad al plan de Dios. Ello forma parte de la espiritualidad cristiana de los cónyuges y de las familias. Decimos [y de las familias] porque la [educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad] comienza cuando los matrimonios jóvenes la inician. Ellos son los primeros y principales educadores de sus hijos, sus padres y educadores responsables. Son quienes más y mejor educan porque la mejor educación en virtudes se imparte con el amor y el buen ejemplo en la familia. Quienes lo hacen vida primero, mejor lo enseñarán y serán mejor atendidos. Porque lo muestran con autenticidad y coherencia, y por eso con autoridad moral.

b) Amoris laetitia

PF, en el capítulo sobre fecundidad de *AL*, no se refiere a la regulación honesta de la fertilidad, ni tampoco a la grave y dulce tarea de transmitir la vida a los hijos y con ello a los nietos en el suceder de las generaciones. Ni a expresar en la verdad el lenguaje del cuerpo. Sino que reflexiona, casi exclusivamente, sobre paternidad y maternidad espiritual⁵⁵. Se refiere, en el capítulo sobre el amor que se vuelve fecundo, a potenciar la maternidad espiritual durante el embarazo, cuando la madre está ya embarazada esperando a su hijo. A hacer todos los esfuerzos necesarios para que todo niño que llega a la vida sea acogido en familia de un modo o de otro. A estar presente la madre y el padre en la familia, en la vida cotidiana, lo conveniente por ser necesario en la educación de los hijos. A si falta la mamá o el papá, buscar quien sustituya su aporte. A facilitar la adopción y la acogida temporal o permanente y a que se la pueden plantear también familias con hijos. Sugiere abrir las familias su hogar a otros que necesitan estar en familia, invitarles a comer, a compartir la conversación si son personas mayores, a jugar en casa si son niños, etc.

⁵⁵ Cf., PF, o.c., nn. 165 a 198.

Nos parece adecuado que trate de fecundidad espiritual dirigiéndose a los cónyuges y a las familias, porque no es posible una paternidad solo biológica del hombre y por eso había que considerar también la fecundidad espiritual en la vida conyugal. Pero hay que considerar ambos, sobre tener a los propios hijos y sobre fecundidad espiritual, y lo uno mueve a lo otro en ambas direcciones.

Hemos echado de menos, en este capítulo central sobre fecundidad, una referencia concreta a la grave tarea que es propia de quienes se casan de transmitir la vida a los hijos que Dios quiere para ellos en concreto. De formar familias numerosas si es posible, porque la disponibilidad generosa a acoger la vida aumenta y difunde aceptación del otro y es garantía de humanidad a nivel social. De reconocer el don de los hijos, pero también de reconocer como don cuando no llegan y en tal caso realizar juntos una paternidad espiritual como sugiere PF en *Al*. Traemos las siguientes palabras de BXVI:

“Pablo VI en *Humanae vitae* señaló ya los *fuertes vínculos entre ética de la vida y ética social*: “Al defender la moral conyugal en su integridad, la Iglesia sabe que contribuye a la instauración de una civilización verdaderamente humana” e inauguró así una temática del magisterio que ha ido tomando cuerpo poco a poco en varios documentos y, por último, en la Encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II”⁵⁶.

PF sí que hace referencia a animar a los esposos a transmitir la vida, en el capítulo sexto de *AL*, donde dice: “El acompañamiento debe alentar a los esposos a ser generosos en la comunicación de la vida, de acuerdo con el carácter personal y humanamente completo del amor conyugal, el camino adecuado para la planificación familiar presupone un diálogo consensual entre los esposos, el respeto de los tiempos, y la consideración de la dignidad de cada uno de los miembros de la pareja. En este sentido, es preciso descubrir el mensaje de la Encíclica *HV* y de la Exhortación apostólica *FC* para contrarrestar una mentalidad a menudo hostil a la vida”⁵⁷.

Vemos que lo expone más ambiguo que los pontífices anteriores, y que lo dice dentro de perspectivas pastorales, dirigido al acompañamiento en los

⁵⁶ BXVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 15.

⁵⁷ PF, o.c., n. 222.

primeros años de la vida matrimonial. Nos parece que la doctrina de *HV* y las catequesis de JP II al respecto, deben llegar a todos los matrimonios, jóvenes y menos jóvenes y a quienes les acompañan pastoralmente. Todos los matrimonios tienen que expresar bien sus actos sexuales conyugales, a cualquier edad y en cualquier situación. Quienes no tienen función fértil, deben seguir expresando sus actos conyugales con significado unitivo y procreativo. Es decir, que no deben impedir la concepción en su acto sexual conyugal ni tampoco producir a sus hijos fuera de su acto sexual conyugal. Y todos pueden y deben educar, sea como padres, como abuelos, como tutores, como profesores, como amigos, etc. Así pues, todos tienen que conocer completa la doctrina de la Iglesia Católica en esta materia.

16. EL RESPETO POR LA OBRA DE DIOS, FUENTE DE LA ESPIRITUALIDAD CONYUGAL

*a) Catequesis 133 (21 de noviembre de 1984)*⁵⁸

En esta catequesis, JP II, siguiendo el hilo de la anterior, sigue trazando, desde *HV*, un esquema de la espiritualidad conyugal. Hace notar que, en la vida espiritual de los cónyuges, si le abren las puertas del corazón con libertad al Espíritu Santo, obran también sus dones. Y destaca y explica mejor uno de ellos: [*Donum pietatis*], el [don del respeto por lo que es obra de Dios] que, junto con el amor y la castidad, ayuda a identificar en el conjunto de la convivencia conyugal ese acto en el que, al menos potencialmente, el significado esponsal del cuerpo se une con el significado procreativo y se llega a comprender su significado singular, más aún excepcional. Y con ello su dignidad y la consiguiente grave responsabilidad a él vinculada. Por ello remarca aquí este don divino señalándolo como fuente de la espiritualidad conyugal. Y afirma, a continuación, que la antítesis de la espiritualidad conyugal está constituida por la subjetiva carencia de esa comprensión, ligada a la práctica y a la mentalidad anticonceptiva. Podemos añadir ligada también a la práctica de las técnicas para fecundar sin vinculación directa con el acto

⁵⁸ Cf., JP II, o.c., p. 673 a 675.

conyugal de los padres. Porque si se comprende bien la gran dignidad del acto sexual conyugal, se entiende que no se puede impedir la concepción en el acto sexual conyugal, ni tampoco producir a los hijos fuera del mismo.

El respeto a la obra de Dios, dice JP II, contribuye a que el acto sexual conyugal no quede disminuido. Esta afirmación nos lleva a añadir ni obviado como se hace con algunas técnicas que buscan producir el embarazo prescindiendo del acto sexual conyugal, o introduciendo uno, pero como un paripé.

Nos regala aquí JP II otra definición de paternidad responsable: “la paternidad y maternidad responsables significan la valoración espiritual - conforme a la verdad- del acto conyugal en la conciencia y en la voluntad de ambos cónyuges, quienes, en esta [manifestación de afecto], después de haber considerado las circunstancias internas y externas, en particular las biológicas, expresan su madura disponibilidad a la paternidad y maternidad. Añadiríamos su madura disponibilidad a recibir como regalo de Dios no tener hijos si éstos no llegan ni con medidas de apoyo razonables como fruto de su acto sexual conyugal. Podría no ser necesario añadirlo, si se entiende que la disponibilidad a la paternidad y maternidad lo contiene.

Esto se comprendería mejor sin duda si los matrimonios aprendieran a reconocer la fertilidad en sus aspectos biológicos, afectivos y espirituales, así como a reconocer los tiempos de fertilidad cíclicos y a valorar la continencia sexual procurándose un perfecto autodomínio. Y mejor aún, si se introduce la [educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad] en la infancia y en la adolescencia, en la familia y en la escuela, así como en otros ámbitos como institutos, universidad o parroquias.

b) Amoris laetitia

PF, partiendo de lo recogido en el CVII sobre la espiritualidad de los laicos, recoge en el capítulo noveno de *AL*, algunas notas de la espiritualidad conyugal y familiar. Afirma que la Trinidad, las tres personas divinas, está presente en el templo de la comunión matrimonial bien vivida. Y que la espiritualidad conyugal y familiar se realiza viviendo con sentido y honradez las preocupaciones familiares cotidianas que son ocasión de abrir el corazón.

Recuerda que, viviendo con Cristo, los dolores y las angustias que todos los matrimonios y familias sufren se experimentan en comunión con la cruz del Señor. Y los momentos de gozo, el descanso o la fiesta se perciben como una participación en la vida plena de la resurrección de Cristo. PF incluye la sexualidad en los momentos de gozo, pero hay que reconocer que lo serán para ambos si es bien vivida por ambos. Y que, como no es fácil, será en la mayoría de los casos poco a poco y no sin esfuerzo. Sugiere la oración en familia y participar juntos en la Eucaristía. Y renovar la decisión de vivir entregado cada mañana, así como acostarse con ilusión de continuar la aventura al día siguiente, contando con la ayuda de Dios. No considerarse ninguno dueño del otro porque Cristo es el único Señor de cada uno, y tener trato personal cada uno con Dios.

Trae aquí PF las siguientes palabras del CVII: “los esposos cristianos son mutuamente para sí, para sus hijos y para los restantes familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe”. Y compara la familia con el hospital más cercano, donde uno es para el otro reflejo del amor divino que consuela con la palabra, la mirada, la ayuda, la caricia, el abrazo. Propone fijarse en Jesús y ser como Él en que las palabras y los gestos expresen “¿Qué quieres que haga por ti?”. Termina diciendo que, bajo el impulso del Espíritu Santo, el núcleo familiar no solo acoge la vida generándola en su propio seno, sino que se abre, sale de sí, para derramar su bien en otros. Recomienda ver los propios límites y mantener la esperanza de lo que se tendrá en el reino definitivo.

17. CONCLUSIÓN

a.- Concluimos que no es tanto lo que se pide en AF, pues solo es, en definitiva, “hacer la voluntad de Dios” y abrir las puertas del corazón para recibir sus dones. Para, con Su ayuda, “comportarse como un hombre, como una mujer o un varón”, es decir con autodominio que es lo propio del ser humano adulto educado, en las relaciones sexuales conyugales.

b.- No es demasiado pedir, pero no es fácil porque es fuerte el impulso sexual que hay que guiar para poder expresar en la verdad el lenguaje del

cuerpo y realizar la voluntad de Dios. Y por eso es necesaria una educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad en todas las edades que tenemos que procurar con aportes y ayuda de todos y hacerla vida cada uno, para que pueda verse que es posible. Tenemos más responsabilidad de mostrarlo los cristianos, porque tenemos las ayudas apropiadas.

c.- Nuestro deseo al iniciar este artículo ha sido, y es, procurar hacer estas catequesis de JP II más cercanas y asequibles, ayudar a reconocer su gran valor pues lo tiene y son muy poco conocidas. Al mismo tiempo el de la carta encíclica *HV* del beato Pablo VI que ha sido fundamento y vía de la explicación de JP II. Hemos buscado y encontrado luz en la exhortación apostólica *AL* de PF.

d.- Al concluir, nos parece que ha sido oportuno trabajar sobre ambos escritos al mismo tiempo, porque remarcan caminos distintos, dominio de uno mismo para que el hombre esté presente y atender con amor que alegra, repara y consuela, ambos son necesarios y hay que conocerlos para poder andarlos con la ayuda de Dios.

e.- Nos parece que AF tiene un carácter más normativo, aunque también lo tiene pastoral sin duda alguna, mientras que *AL* lo tiene más pastoral y muy poco normativo.

JP II es tremendamente analítico y concreto en su exposición y no tiene desperdicio nada de lo que expone, siendo todo sin excepción muy valioso y traza, por la vía de *HV*, un camino luminoso que se puede reconocer y seguir. PF concreta poco, cita la doctrina anterior pero no la presenta con claridad. Da luz en algunas afirmaciones, pero no indica un camino claro.

f.- Hay que mirar a Cristo y andar con Él el camino del matrimonio. Pero a Cristo no se le puede conocer si no es a través de alguien que nos habla de Él, que nos muestra como es tenerlo por amigo, o nos recomienda leer el evangelio. Ello se da en la familia y a través de la amistad, pero muchas familias han dejado de transmitir la fe con palabras y testimonio diario y por eso muchos jóvenes no conocen a Jesús o no se relacionan con Él. También muchos amigos han confundido el concepto de amistad y no se meten en la vida del amigo dándose a conocer y entonces falta lo más importante.

g.- Nos hemos apoyado en el razonamiento de JP II, por la vía de HV, y recogido pinceladas luminosas de *AL* para con ello ir un poco más allá. Lo hemos hecho al proponer una terminología que ayude a comprender mejor lo esencial. Al plantear trabajar desde el ARF en lugar de hacerlo desde el ASSR. Al presentar la necesidad de una “educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad” a todas las edades y en los distintos ámbitos. Dando prioridad a la “educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad” dirigida a los padres quienes son los primeros educadores. Y al tratar de componerla. O al razonar la ilicitud moral de producir a los hijos fuera del acto sexual conyugal.

h.- Y es que cuando se entiende la gran dignidad del acto sexual conyugal y con ello la gran responsabilidad a él vinculada, se comprende enseguida que no se puede utilizar anticonceptivos para impedir la concepción en el acto sexual conyugal, ni producir a los hijos fuera de un acto sexual conyugal.

i.- Los capítulos de *AL*, que más nos han gustado han sido el cuarto sobre el amor en el matrimonio y el séptimo dedicado a fortalecer la educación de los hijos. Y sobre éste último, nos planteamos escribir más adelante, si Dios quiere. Nos parece que tiene relación con la “educación de la sexualidad desde el reconocimiento de la fertilidad” en las etapas de la infancia y de la adolescencia, y que le da luz. Aquí solo hemos tratado de la “educación de la sexualidad a través del reconocimiento de la fertilidad” de etapa adulta, por tener relación directa con lo tratado en AF que era nuestro propósito principal y paso previo necesario. Pero nos ha alegrado ver que en la educación de la sexualidad que impartimos de esas etapas, hemos tenido en cuenta las líneas que marca PF en *Al*. Y es que el Espíritu Santo reparte luz a quien le implora con rectitud de intención.

La fecundidad: arrostrar la cosificación

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CASTELLÓN

*Pontificio Instituto Juan Pablo II,
sección española, Valencia*

RESUMEN: La exhortación apostólica *Amoris laetitia* apunta a un concepto amplio de fecundidad: el modo de vivir los miembros de la familia está en estrecha relación con el mostrar a Dios en la sociedad. En estos momentos en que la sociedad concibe la sexualidad como algo añadido, sin conexión con el ser personal, es importante establecer esta relación. Y puede ser establecida porque disponemos de la “teología del cuerpo” de Juan Pablo II.

PALABRAS CLAVE: fecundidad, cuerpo, ideología de género, cosificación

ABSTRACT: The apostolic exhortation *Amoris Laetitia* discusses the broad concept of fecundity: the way of life of the members of the family is in close relationship with witnessing to God in society. In these times when society thinks of sexuality as something detached, without any connection to the personal being, it is important to establish this relationship. And it can be established because we can make reference to the “theology of the body” of John Paul II

KEYWORDS: fecundity, body, gender ideology, commodification

1. INTRODUCCIÓN

En el número 178 de la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (AL) leemos que “la maternidad [y, por extensión, podríamos decir lo mismo de la paternidad] no es una realidad exclusivamente biológica, sino que se expresa de diversas maneras”. Esto nos hace pensar que si la fecundidad se expresa a través de la familia (cfr. AL 277), no significa que la fecundidad se reduzca a la procreación. La fecundidad comprende la procreación (cfr. AL 80) y la desborda, en cuanto que se manifiesta a través de la adopción y la acogida (cfr. AL 82) y en cuanto que tiene unas repercusiones que van más allá de los miembros de la familia en el momento en que esta hace presente el amor de Dios en la sociedad (cfr. AL 181, 184). Hallamos una concepción antropológica en la misma exhortación. El Papa Francisco hace mención de la enseñanza de Juan Pablo II: “[él] enseñó que la corporeidad sexuada [...] posee «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre persona se convierte en don»” (AL 151).

Sin embargo, cierta concepción antropológica muy presente hoy en día en la sociedad niega la posibilidad de que la persona esté condicionada a obrar por unas pautas inherentes al cuerpo. De lo que se le puede acusar con más razón a la llamada ideología de género es de negar una naturaleza dada con su correlativo lenguaje y significado. Comprobamos esto en el artículo 4 de la *Ley de identidad y expresión de género e igualdad social y no discriminación de la Comunidad de Madrid*, aprobada el 17 de marzo del 2016:

Toda persona tiene derecho a construir para sí una autodefinición con respecto a su cuerpo, sexo, género y su orientación sexual. La orientación, sexualidad e identidad de género que cada persona defina para sí es esencial para su personalidad y constituye uno de los aspectos fundamentales de su dignidad y libertad¹.

¹ En la misma línea se inscribe la “Exposición de motivos” de la *Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transsexuales de Andalucía*: «El concepto de identidad de género se refiere a la vivencia interna e individual del género tal y como cada persona la siente profundamente, incluyendo la vivencia personal del cuerpo y otras como la vestimenta, el modo de hablar y los modales». Igualmente, en el “Preámbulo” del anteproyecto de la *Ley integral del reconocimiento del derecho a la identidad y expresión de género*

Con la ideología de género, la desconstrucción del género —la progresiva aceptación cultural de la disolución de la conexión entre sexo e inclinación sexual— llega a su máxima expresión cuando, no centrándose únicamente en masculinizar a la mujer o afeminar al varón, favorece la transición del sexo del cuerpo.

Por un lado, asistimos a la entronización del deseo y de la imaginación. La transformación parece posible cuando la imaginación sitúa a la persona en el deleite de una realidad alternativa cuya principal característica es la ausencia de contradicciones. El deseo —¡tan alimentado por la imaginación!—, en cambio, mueve a la persona, su voluntad, e, incluso, lo puede hacer nublando el juicio. Obviamente estamos hablando de la persona y, por tanto, del complejo entrelazado de los dinamismos de la acción. El concepto de circularidad es nuestra tabla de salvación. No obstante, lo que sí que es cierto es que, con la legalidad de tal transformación nos ponemos a deambular por el versátil ámbito de la subjetividad. Esto es, ignorando la objetividad o realidad, nos enclaustramos en la opción individual, en el yo.

Por otro lado —y aquí centramos nuestro interés—, ¿cómo se piensa el cuerpo cuando la subjetividad juega un papel preponderante? Si lo más importante es el ser aceptado según el género deseado, el dato biológico pasa a presentarse como algo que no hace referencia a nada; si la realidad la decide el yo porque esta dice poco o nada, ahora el cuerpo se presenta como materia plástica. El cuerpo es —¿por qué no?— una cosa que, por la contradicción que pueda presentarse entre subjetividad y objetividad, interfiere o molesta en la configuración de la identidad de la persona y, por tanto, es mutable.

En resumidas cuentas, una moral que antepone la subjetividad a la realidad no solo lleva a un modo concreto de relacionarse con el propio cuer-

en la Comunidad Valenciana leemos que «la identidad de género es la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente. Esta circunstancia personal puede corresponder o no con el sexo asignado en el nacimiento, consistente en la apreciación visual de los órganos genitales externos [...] El concepto de identidad de género se refiere a la vivencia interna e individual del género tal y como cada persona la siente profundamente, incluyendo la vivencia personal del cuerpo, y otras como la vestimenta, el modo de hablar y los modales».

po, sino incluso a querer al otro no por sí mismo o, mejor dicho, a querer el cuerpo del otro en función de los deseos del yo. Por ejemplo, el desear generar un hijo por el simple hecho de desear *tenerlo* pone en duda si el hijo es pensado como otro. La procreación artificial es la manera más grosera de cosificar la alteridad. En el número 56 de *Amoris Laetitia* se señala:

La revolución biotecnológica en el campo de la procreación humana ha introducido la posibilidad de manipular el acto generativo, convirtiéndolo en independiente de la relación sexual entre el hombre y la mujer. De este modo, la vida humana, así como la paternidad y la maternidad, se han convertido en realidades componibles y descomponibles, sujetas principalmente a los deseos de los individuos o de las parejas.

Volvemos a las afirmaciones sobre la fecundidad de la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*.

Tenemos dos ideas: la familia está llamada a ser fecunda y el cuerpo humano es fuente de amor. Lo que vamos a hacer es mostrar la relación que existe entre estas dos afirmaciones señalando su nexo: el reconocimiento de una naturaleza dada. Si la fecundidad se expresa a través de la familia es por la capacidad que sus términos tienen de hacerse don para los demás. Existen unas exigencias en el cuerpo que tienen que ser reconocidas y favorecidas porque de ello depende la realización de la dimensión espiritual humana y la subsiguiente evangelización en la sociedad. Con palabras más claras: lo que incapacita el ser fecundo es el acto que separa sexualidad y espiritualidad.

Para comprender cómo la fecundidad está en estrecha relación con la importancia que tiene la aceptación de una naturaleza dada, debemos hacer un recorrido. Tal recorrido se va a apoyar en las Catequesis (Cat) pronunciadas por Juan Pablo II en las Audiencias generales de los miércoles entre 1979 a 1984², puesto que en ellas no solo se muestra cómo el sexo no es algo accidental en la persona, sino porque en ellas también se muestra cuáles son las consecuencias que surgen al reconocer su esencialidad.

² JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó (catequesis sobre el amor humano)*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

2. EXPERIENCIAS ORIGINARIAS

a) *Presupuesto: el concepto de experiencia*

Juan Pablo II maneja un concepto concreto de experiencia formulado en su obra *Persona y acción*, escrito años antes de ser elegido Papa, y que tenemos que esclarecer antes de adentrarnos en las Catequesis.

Lo que la persona conoce y va configurando su interioridad, lo conoce a través de su estar situado carnalmente en el mundo³. Esto nos lleva a afirmar que lo que llega a ser conocido por el sujeto está condicionado por el contexto en el que el sujeto conoce. Las ideas no pueden separarse de la historia, de la cultura, de la vida cotidiana, de las relaciones. Pero, por otro lado, está en cómo el sujeto asimila ese entramado que configura su realidad. Es decir, “la percepción de la trascendencia de la persona en la acción constituye el armazón principal de la experiencia”⁴. Por tanto, esta interacción entre la realidad y el sujeto es la que constituye al sujeto y, por tanto, su experiencia⁵. Y aquí surge el problema: ¿cómo hallar una comprensión original del ser humano, una idea objetiva de lo que es el hombre, de su cuerpo, ante la diversidad de comprensiones subjetivas que surgen de la disparidad de experiencias?⁶. Lo primero que se nos ocurre es ver cómo actúa el ser humano:

La acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona. La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto persona y estamos convencidos de ello porque realiza acciones⁷.

No obstante, el mismo Juan Pablo II reconoce que, para comprender realmente cómo es el ser humano, no basta con detenernos en describir la acción del hombre de hoy. Hay que situarse en el momento en que Dios creó al ser humano para alejarnos de las teorías sobre la sexualidad deducidas de las experiencias del hombre histórico. En el libro del Génesis aparece descri-

³ Cfr. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, 47.

⁴ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, 24.

⁵ Cfr. A. SCOLA, o.c., 47.

⁶ Cfr. K. WOJTYLA, o.c., 21.

⁷ *Ibid.*, 13.

ta la acción humana sin ser consecuencia de una interpretación incorrecta de la realidad, pues es Revelación. Son las experiencias esencialmente humanas⁸ que el Papa Juan Pablo II llama las experiencias originarias. En efecto, en las Catequesis se explica cómo, en “el principio”, se ha unido a la creación del hombre un lenguaje que nos explica cómo, en realidad, son el varón y la mujer (cfr. Cat 23,4). Es necesario desentrañar esta gramática del cuerpo sexuado en el momento de su creación, la “teología del cuerpo”, porque solo así puede comprenderse su sentido original para ser realizado en el matrimonio —con la ayuda de la Redención (Sacramentos)— y, desde el matrimonio, en la vida social.

b) La soledad originaria

En el libro del Génesis aparecen descritos dos momentos por los que obtenemos la concepción de la naturaleza humana (cfr. Cat 5,2). En primer lugar, Adán —*’Adam*; “hombre”, que es sustantivo genérico— se sabe diferente del resto de los seres vivos al ponerles nombre (cfr. Cat 5,4; cfr. Gn 2,19-20). Para que no quepa la duda de que esos seres vivos son inferiores al ser humano a pesar de manifestar cierta vivacidad, proximidad o sensibilidad, Adán los convierte en conceptos, los cosifica u objetiviza. La cuestión es que si el ser humano es capaz de etiquetar a lo que le circunda es porque es capaz de tomar distancia, porque él no se piensa a sí mismo como parte de ello. Esto es la autoconciencia (cfr. Cat 5, 5-6)⁹. De esta manera, el hombre se sabe individuo con respecto a lo que le circunda. Es el nacimiento del yo, del sujeto; “soledad significa [...] subjetividad del hombre” (cfr. Cat 5,6).

El segundo momento es cuando Adán recibe el precepto de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (cfr. Gn 2,17). Solo a al ser humano se le da un precepto porque solamente él puede decidir obedecerlo. El materialismo piensa la realidad desde el determinismo; en el relato bíblico, el hom-

⁸ “[Juan Pablo II] comprende e interpreta al hombre en aquello que es esencialmente humano captando los significados permanentes de la existencia humana mediante la experiencia [entendida según la entera verdad] de aquello en lo que se expresa la persona humana [acto humano], poniendo en acto el principio de la reducción” (C. CAFFARRA, “Introducción general”, en *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 27).

⁹ Cfr. K. WOJTYLA, o.c., 35.

bre solo es condicionado por la materia, no es instintivo. Y solo a él se le da un precepto porque solamente a él se le puede limitar el radio de acción para hacerle entender que si su superioridad ante la creación se presenta omnipotente, en un primer momento, en la realidad no lo es (cfr. Cat 6,2). Se hace patente la sumisión y dependencia de la criatura con su creador, que no quiere decir su manipulación o anulación. El ser que goza de libertad no es del todo autónomo. Ahora bien, si nos damos cuenta, tal precepto es en sí mismo relación entre el que manda y el que obedece, cuando estamos explicando la experiencia de la soledad. Aunque el ser humano pueda estar ligado a Dios a través de la libertad, tal ligazón no es proporcionada, no es tangible, es trascendental. La relación personal tendrá que concretarse con un tú semejante.

Lo que acabamos de explicar es que con la autoconciencia y la autodefinición aparece definido un ser que difiere del resto de la creación (cfr. Cat 5,6; 6,1). Es la salida del anónimo mundo de los seres-inferiores-al-ser-humano —llamemos a este mundo “el mundo de las cosas”— es realizada gracias a un yo-que-decide, y la consecuencia de esto no puede ser otra que la soledad: el yo se siente *solo* porque él es diferente.

Pero, ¿cómo surge esta percepción de la diferencia?, ¿mediante qué se siente solo el ser humano? Falta puntualizar algo que determina la misma concepción de la naturaleza humana: Adán es humano porque tiene un cuerpo que actúa de un modo diverso a como lo hace el resto de los seres vivos (cfr. Gn 2,15). En términos más concretos: la manera de estar del cuerpo humano trasluce una interioridad cualitativamente superior a la que observamos en el modo de actuar de los cuerpos animales. Efectivamente, el hombre “puede dominar la tierra porque solamente él [...] es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus necesidades” (Cat 6,4). Mediante el cuerpo humano, al mismo tiempo que es con lo que se está en el mundo, es como la subjetividad se percata de que está enclavado en un ser que es diferente con respecto al mundo.

A pesar de las hombradas descritas, insistamos en que Adán está *solo*. De esto se deduce, por un lado, la importancia de la relación interpersonal en general como constituyente del ser personal, por lo que no es verdad que el yo aislado tenga todo lo necesario para llegar a su plenitud. El hombre necesita de los demás; no puede existir solo. Ser persona significa estar abierto y

no cerrado en-sí-mismo. Veámoslo así: el creer que el entrar en relación no es importante “desemboca en una tendencia individualista en la que la figura del «otro» aparece como un rival potencial y como un competidor en el intercambio de bienes materiales”¹⁰. Comprendemos, desde aquí, cómo una adecuada antropología no puede prescindir de la categoría de la relación interpersonal. Pero no pensemos que lo que nos está diciendo el relato genésico es que la experiencia de la soledad sea una experiencia desdeñable. Lo desdeñable sería quedarse en ella. La soledad es lo que prepara a Adán a entrar en relación con un ser afín a él, con “una ayuda adecuada” (cfr. Gen 2,20), con alguien que responda a su identidad personal (cfr. Cat 8, 2).

Por otro lado, sabiendo y dejamos a un lado cualquier pretensión que aspira a poner a la sexualidad como lo prioritario de la vida, Juan Pablo II deja claro que la dimensión corporal es lo esencial: “el hecho de que el hombre sea «cuerpo» pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea también varón o mujer” (Cat 8,2). Esto queda justificado en las Catequesis por el papa polaco al señalar cómo el autor del capítulo segundo del Génesis deja de usar el término ‘*adam* (hombre) para usar las palabras ‘*ish* (varón) e ‘*ishshah* (hembra) después de la creación de la mujer (Cfr. Cat 3,2). Repitamos: es necesario que, para entrar en relación, se experimente a través del cuerpo humano el ser persona. ¿Nos damos cuenta de lo que estamos insinuando? Estamos apuntando hacia la importancia de una cierta maduración personal para prevenir un éxito en el matrimonio. No creemos que el Papa polaco se equivoque al puntualizar sobre la importancia de la materia humana cuando esta es tantas veces pensada como algo que se posee en el sentido de que nada tiene que ver con la configuración de la personalidad. El sujeto no es ontológicamente equivalente a una cosa con la añadida capacidad de pensamiento. La singularidad del hombre es que es una subjetividad que, para descubrirse a sí misma, debe entrar en relación con una materialidad concreta. La subjetividad está encarnada; el hombre es unidad de cuerpo y alma¹¹. Y, aún más,

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, 22.

¹¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, 14.

esta comprensión del significado originario del cuerpo se hace necesario para el encuentro con la mujer.¹²

c) *La unidad originaria*

De esta manera, pasamos a la segunda experiencia originaria: la unidad. La frase célebre “no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2,18) tendrá como desenlace la exclamación de alegría proferida por el varón ante la mujer: “esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23). Entre medias, nos encontramos el sopor que da lugar a la creación de la mujer, sopor que indica “no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto una específica vuelta al no-ser” (Cat 8,3). No es por el querer del ser humano el asistir al evento del surgimiento de la dualidad de sexos; la realidad es bi-forme al margen de la voluntad humana.

Detengámonos un momento en la “costilla”. La creación de la mujer se realiza extrayendo una costilla al varón (Gn 2, 22) que, atendiendo al modo ingenuo de narrar la verdad de la creación, es un modo de decir que la mujer es de la misma materia que el varón, pero de forma diversa por su sexo. Así lo advierte el varón al despertar: “esta será llamada mujer” (Gn 2,23) (cfr. Cat 8,4).

La traducción al original de “costilla” es el término hebreo **הַצֵּלַע** (*haš·šê·lā*). Sin embargo, la misma palabra hebrea aparece en otras ocasiones en el AT sin ser traducida como “costilla”, sino como “lateral” (Ez 41, 5 y Ez 41,11) o, incluso, es omitida (1Re 6, 8)¹³. ¿En el relato del génesis, en qué nos hace pensar el término **הַצֵּלַע** si lo traducimos como “costilla”? ¿La creación de la mujer a partir del varón, su creación a partir de la extracción de una parte masculina, no habrá dado lugar a la creencia de que es la unión con la mujer lo que completa al varón y de que, por tanto, es en la sexualidad donde debe encontrarse el cenit de la vida espiritual de ser humano?

¹² Cfr. A. SCOLA, *Hombre y mujer. El misterio nupcial*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, 179, 72-73.

Así dice Juan Pablo II: “La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente” (Cat 8, 2).

¹³ “La entrada [lateral] del piso inferior”.

El problema del mito andrógino de *El Banquete* de Platón, mito que pone a la mujer como corolario del varón y no como su colaboradora, y mito que se adhiere a la idea popular de la costilla, queda solucionado cuando nosotros leemos **הַצֵּלַע** como “costado”. Traducirlo como “costado” —explica Emmanuel Lévinas— es como nos lleva a la idea de que la mujer “es rigurosamente contemporánea al hombre”¹⁴ y no creada después desde el varón. Porque la justificación de la asimilación de lo femenino por parte de lo masculino, de su cosificación a favor del varón y, por tanto, de la exaltación de la sexualidad, parte de la idea de pensar en la mujer como creada a partir de un trozo del hueso masculino. Es decir, la idea de que la mujer surge del varón provoca la situación cuya intención imperante es responder al deseo de encontrar a la amada porque sin ella no se puede ser. Es llevar a cabo el anhelo romántico de hallar la “media naranja” para realizar la fusión. Sin embargo, el logro de la plenitud no se halla en la relación sexual puesto que la fusión es irrealizable: ella es diferente y no fruto de una parte de él; ella es un tú. Así aparece en el texto genesiaco: ella es llevada *frente* al varón porque es diferente sexualmente (cfr. 2,22).

Subrayemos que el salir de la soledad se da en el contexto de la relación con un tú de sexo opuesto, en la acogida de lo que es diferente tratándose de lo igualmente lo humano. Por lo que, la reciprocidad entre el varón y la mujer no se fundamenta únicamente en la identidad¹⁵. Eva no es un-otro-yo, es alteridad-en-cuanto-otro; siendo humana es diferente y esta diferencia no interfiere para que surja la exclamación gozosa de Adán, puesto que esta diferencia tiene un cometido. A la luz del capítulo 1 del libro del Génesis, leemos “creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó” (v. 27). Lo que está creado “a imagen de Dios”¹⁶ es la unidad dual. De manera clara lo escribe Juan Pablo II: “el hom-

¹⁴ E. LÉVINAS, *De lo sagrado a lo santo*, Riopiedras ediciones, Barcelona 1997, 134

¹⁵ Cfr. A. SCOLA, *Hombre y mujer*, o.c., 56.

¹⁶ El hombre no es propiamente ‘imagen de Dios’, sino que está creado ‘a imagen de Dios’. Este ‘a’ significa que “la imagen de Dios en el hombre es un dinamismo que descansa sobre las bases ontológicas necesarias pero no cerradas sobre sí mismas, abiertas a un cumplimiento que se realiza precisamente en la relación” (ID, *La experiencia humana elemental*, o.c., 72-73).

bre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión” (Cat 9, 3). En resumidas cuentas, en el Génesis encontramos la idea de que es en la *communio personarum* entre el varón y la mujer donde se hace presente Dios.

En la Trinidad, el Padre es todo el Amor entregado, el Hijo es todo el amor recibido y devuelto al Padre, y la fecundidad de este intercambio es el Espíritu santo. Lo mismo ocurre exactamente en la comunión de las personas en el estado de inocencia original: la mujer revela al hombre, el varón revela a la mujer, el varón se revela en su mujer y la mujer se repite en la entrega del varón. En esta revelación mutua, que se expansiona en su fecundidad, expresan su ser de persona, realizan la comunión de sus personas y constituyen la imagen viviente, encarnada en la carne, de la comunión de las Personas divinas en la comunión de los cuerpos¹⁷.

Ya está claro: el sexo es lo que produce un ser diferente sin convertirse en obstáculo para que el ser humano halle su plenitud. ¿No es la pretensión de la ideología de género el originar una realidad uniforme, el presentar la sexualidad como algo que no diferencia, como algo que es accidental a la persona? El grito desgarrador “no naces mujer, llega una a serlo”¹⁸ solamente se comprende cuando el sexo se piensa como algo accidental. Es necesario, desde el pensamiento que estamos desarrollando desde las Catequesis, afirmar una diferencia ontológica para salvaguardar el concepto de la fecundidad. La riqueza de la realidad depende de la relación dual entre el varón y la mujer en cuanto que tal relación desarrolla “a imagen” la misma relación trinitaria.

La conclusión es que la sexualidad tiene que ser pensada a la luz de la comunión de las personas y, por tanto, “esta dimensión ontológica de la unidad y de la dualidad tiene [...] un significado axiológico” (Cat 9,1). Por creación, el sexo se enraíza en todo el ser personal produciendo una realidad bi-forme, que es lo mismo que decir que da lugar a una realidad cualitativamente diversa a lo que el ser aislado podría originar. Es bueno el hacer presente —analógicamente¹⁹— la *communio personarum* divina a través de la

¹⁷ Y. SEMEN, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 81.

¹⁸ S. BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 13.

¹⁹ “La analogía —como se sabe— indica a la vez la semejanza y también la carencia de identidad [es decir, una sustancial desemejanza]” (Cat 33,3).

communio personarum entre el varón y la mujer (cfr. Cat 103,2). El dejar algo bueno (la casa paterna) solo puede tener sentido cuando se deja por algo mejor: “por eso deja el varón a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne” (Gn 2,24).

d) *La desnudez originaria*

Demos un paso más. Seguimos dando vueltas a la idea de la unidad dual, diferencia recíproca, desde la tercera experiencia originaria explicada por Juan Pablo II: la desnudez originaria, esto es, “estaban ambos desnudos, el varón y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro” (Gn 2,25).

La reflexión sobre este “no se avergonzaban uno del otro” lleva al Papa a concluir que la razón de ‘no sentir vergüenza’ va más allá de no verse desnudos y, por ello, no estaban avergonzados uno frente al otro. Se trata “del significado de la desnudez originaria” (Cat 11,5), de la inocencia del deseo que se hace presente en el modo de mirar. Adán y Eva pueden mirarse desnudos porque su comprensión del otro no es malintencionada. Este respeto de la dignidad personal, en cuanto hay conocimiento pleno de tal dignidad, abre a un nuevo modo de interpretar la realidad que Juan Pablo II llama ‘hermenéutica del don’ (cfr. Cat 13,2).

La experiencia de la desnudez originaria conlleva a pensarse a sí mismo como don para el otro y pensar el otro como un don para sí mismo. Si el ser persona significa estar abierto y no cerrado en-sí-mismo es porque el ser persona es ser-para-el-otro y no tanto ser-para-sí-mismo. Sencillamente: “[el hombre] puede existir solamente como «unidad de dos»”²⁰. Solo desde aquí puede comprenderse el cuerpo como lo que lleva a cabo la comunión, no como algo para ser usado (cfr. Cat 13,1). Con todo, este es el significado del cuerpo y —así lo formula Juan Pablo II— es el “significado sponsal”: por el hecho de estar creado, si el cuerpo del ser humano habla es para hablar de su vocación, que es ser-don-de-sí-para-el-otro-en-cuanto-otro. O bien: gracias al cuerpo, el hombre descubre que está “creado como persona y llamado a la vida «*in communione personarum*»” (Cat 69,4; cfr. Cat 19, 2-3).

²⁰ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, 7.

Hasta aquí nos hemos situado en el momento previo al drama paradisiaco.

El pecado llevará a un cambio en la percepción de la realidad que comportará el vivir la relación sexual de un modo bien diverso a lo descrito hasta ahora. Es a causa del pecado cuando Adán y Eva se dan cuenta de que están desnudos (cfr. Gn 3,7) y cuando él se esconde (cfr. Gn 3,10). El percatarse de la desnudez no es por la consecución de un mayor entendimiento de la realidad, sino porque la subjetividad se descubre a sí misma cómo puede llegar a ser malintencionada en el ejercicio de su libertad. Después del pecado se mira diferente el cuerpo del otro y el hombre tiene experiencia de esto, no solo porque él lo pueda hacer, sino porque también sabe que los demás pueden mirarle así. Adán sabe que “la intimidad personal se encuentra como turbada y «amenazada» por tal visión” (Cat 13,1) y, por esto, se esconde. La vergüenza comienza en esa situación opuesta a la experiencia de la inocencia y se padece (o debería padecerse) en el momento en que se sabe que la alteridad queda interiormente reducida a objeto²¹.

En esta situación de la vergüenza es donde podemos hablar del pudor (cfr. Cat 12,1; 39,2). El pudor es el acto que preserva la desnudez física por las consecuencias que puedan surgir, por el temor del propio yo a ser cosificado por el que mira. Pero, con tal actitud no solo se prevé una reacción inadecuada, negativa, sino que además enuncia algo positivo: el pudor revela la “dignidad que implica la relación corporal con la persona”²². Ciertamente, esta experiencia desmonta la teoría naturalista que presenta el cuerpo humano como si fuera solo materia, despojándolo de su valor. Aquellas situaciones que inducen a estar al modo paradisiaco, desnudo, lo único que ponen al descubierto es el estado de insensibilidad al que puede llegar el ser humano y cómo se puede ignorar su capacidad de hacer el mal. La experiencia del pudor reposa sobre el conocimiento de que existe una inclinación en el interior del ser humano que manifiesta la fragilidad de la posesión y control de sí mismo después del pecado (cfr. Cat. 28,3). Hasta esta inclinación —la concupiscencia, insaciabilidad que arrastra— se da precisamente porque el varón y la mujer pueden apercibir el significado del cuerpo (cfr. Cat 30,5).

²¹ “[La vergüenza] corresponde a una amenaza inferida al don en su intimidad personal y testimonia el desmoronamiento interior de la inocencia en la experiencia recíproca” (Cat 17,3).

²² J. NORIEGA, *El Destino del Eros*, Ediciones Palabra, Madrid 2005, 205.

Cabe detenerse en el comentario que hace Juan Pablo sobre la cita del evangelio de san Mateo, “habéis oído que se dijo: no cometerás adulterio. Pues yo os digo: todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (5, 27-28). Es acertado el detenernos aquí para dejar claro que el error de comportamiento tiene su origen en el interior de la persona. Es decir, la violencia propia del acto del dominio, el querer satisfacer la carne, no tiene su origen en el cuerpo, sino en el corazón del hombre, en sus deseos (cfr. Cat 31,3); la concupiscencia de la carne solo tiene sentido en un ser con subjetividad. No comprender esto, que la génesis del pecado sucede en cómo se interpreta al otro, ha llevado durante mucho tiempo a una malquerencia del cuerpo y de la sexualidad, y, por extensión, ha producido una división de las cosas materiales y espirituales. El pensamiento de que la santificación no tiene relación con el cómo se obra o con el uso de los bienes materiales, sino que depende directamente con el grado de sentimiento hacia lo religioso, proviene sin duda alguna de una mentalidad que corta el *link* entre lo invisible y lo visible.

Hemos aclarado que dichas palabras de san Mateo no pueden ser entendidas ni interpretadas en clave maniquea. No contienen, en modo alguno, la condena del cuerpo y la sexualidad. Encierran solamente una llamada a vencer la triple concupiscencia, y en particular la concupiscencia de la carne; pero esto nace precisamente de la dignidad personal del cuerpo y de la sexualidad, y únicamente ratifica esta afirmación (Cat 46,1).

Por lo que acabamos de explicar, podemos darnos cuenta de que el adulterio no se lleva a cabo solo en el momento en que surge la infidelidad de acto con una tercera persona, sino en el mismo momento en el que esa tercera persona es pensada en función para satisfacer al yo-cónyuge. Es más, incluso en el mismo matrimonio puede darse el adulterio, puesto que la cuestión se basa en la intencionalidad del que mira.

3. COSIFICACIÓN

Ya hemos dejado entrever que lo contrario a lo que hemos estado explicando de las Catequesis de Juan Pablo II es la cosificación: los cuerpos, tal y como

se presentan, en su masculinidad y feminidad, pueden ser mirados excluyendo su significado esponsal. Ciertamente, cuando el estado de la conciencia con respecto al cuerpo es “turbado” por el pecado, ¿cómo puede concebirse la sexualidad?, ¿cómo vehículo de donación? Descontextualizado el cuerpo de su verdadero significado, la sexualidad es entendida en vista a la consecución del placer o en vistas a la procreación. Es decir, el cuerpo sexuado puede quedar reducido bien a lo instintivo o bien a lo meramente útil. Por consiguiente, el resultado de disociar el doble significado del acto conyugal por no saber o no querer saber la finalidad de la sexualidad humana es claro: la alteridad es cosificada. Lo opuesto a la entrega o donación para construir la comunión no es tanto el egoísmo, sino el dominio que se quiere ejercer sobre el otro mediante su cosificación.

No nos estamos alejando de la realidad al afirmar que, en el contexto de una diferencia sexual, cuando la relación deja de ser de entrega, quien lleva las de perder es la mujer. Existe en el ser humano un sesgo hacia el mal que provoca que el poder se manifieste mediante el dominio y, no pocas veces, para dominar hay que usar la fuerza. Y quien mejor asume la fuerza es el que más se identifica con la categoría del poder: el varón²³. Es curioso constatar como una sociedad que hace tan difícil la interpretación del significado esponsal del cuerpo, al mismo tiempo vocifera sobre el alto porcentaje de varones que son culpables por violencia doméstica.

Hay que señalar el papel preponderante del sacramento del matrimonio para que el hombre interprete la realidad como “en el principio”. En la lógica de la economía de la salvación, no se puede prescindir de una ayuda divina para obrar correctamente con el fin de construir la *communio personarum*. De esta manera, el sacramento del matrimonio no es un *plus*, no es algo que se sobreañade a la realidad natural de la unión entre el varón y la mujer como, si por esta misma naturalidad, se pudiera llegar a la plenitud²⁴. Cuando queda descartada la verdad de la situación histórica del hombre, el matrimonio aparece como la relación en la que sus términos se necesitan entre ellos

²³ El poder es la categoría básica del varón en la filosofía de Emmanuel Lévinas (F. DUQUE, “Introducción”, en E. LÉVINAS, *El tiempo y el otro*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993, 9-58, 44; E. LÉVINAS, *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004, 56).

²⁴ Cfr. Y. SEMEN, o.c., 130.

con el fin de remediar unas carencias individuales o para realizar conjuntamente actividades o ambas cosas a la vez. El entender mal la complementariedad conlleva a creer en la existencia del amor perfecto, de la fusión.

Por esto mismo, el sacramento matrimonial afecta a lo más profundo de los bautizados porque de lo que se trata es de combatir contra el efecto del pecado de cosificar la corporeidad humana.

En este combate, no está de más tener en cuenta cómo ayudan los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia y, por supuesto, la vivencia en la fe en una Comunidad cristiana. A parte de la necesidad de la vida divina, se necesita de la Comunidad para el éxito del conocimiento del significado esponsal y de su praxis. La Iglesia no solo es el lugar donde el individuo queda involucrado en una red de relaciones, sino donde se señala el adecuado comportamiento para actuar según la verdad del cuerpo. A este respecto, lo explica Livio Melina:

“No se puede sostener, como guía segura del actuar cristiano, la propia intención subjetiva de hacer el bien, sino que hay que preocuparse en una auténtica *formación*, que abra la conciencia a la verdad, con la ayuda de todas aquellas mediaciones eclesiales [...], las cuales precisamente están al servicio de la conciencia para verificar y garantizar el papel insustituible de “verdadera intérprete” de la ley divina”²⁵.

Por último, es importante caer en la cuenta en el hecho de cómo pensamos a la alteridad en la intimidad es el modo cómo pensamos a la alteridad en el contexto social. Si lo habitual es cosificar al más próximo en el pensamiento, no es de extrañar que se actúe igualmente al ampliar el radio de acción. La creencia de que la familia es la célula de la sociedad (cfr. AL 324)²⁶

²⁵ L. MELINA, *Moral, entre la crisis y la renovación*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1996, 65.

²⁶ Así aparece última y repetidamente en el Magisterio de la Iglesia: PIO XII, Radiomensaje *La Solennità*, 1 de junio de 1941, 23-24 (“en la familia encuentra la nación la raíz natural y fecunda de su grandeza y potencia [...] la familia la célula vital más perfecta y fecunda de la sociedad”) y Encíclica *Summi Pontificatus*, 48 (“considerar la familia, fuente primera y necesaria de la sociedad humana”); JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in Terris*, 16 (“la familia [...] es necesario considerarla semilla primera y natural de la sociedad humana”); JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, 31 (“la familia, la cual es signo fundamental de comunidad humana”); BENEDICTO XVI, Ángelus 31 de Diciembre de 2016 (“toda familia

nos debe hacer pensar necesariamente en cómo la familia condiciona cualitativamente a la sociedad. La entrega, la renuncia, el autodominio, etc., son actitudes para el desarrollo humano pleno que se viven primero y se enseñan en la micro-sociedad de la familia. No podemos caer en el error de creer que las Catequesis de Juan Pablo II solo sirven para establecer una moral sexual de lo privado, puesto que la clave está en la reducción de la alteridad a una cosa y, por tanto, en que tal modo de pensar al otro sea transferible al ámbito público. De hecho, que la alteridad pueda ser pensada en menos de lo que es, no solo ha llevado a lo largo de la historia a situaciones terribles, sino que hoy está llevando a situaciones igualmente terribles.

Un ejemplo de lo que está sucediendo en nuestros días es Japón. En la isla nipona existe actualmente un fenómeno que envuelve a casi un millón de adolescentes y cuyo rasgo principal es la incomunicación. Al adolescente que padece este fenómeno se le llama *hikikomori* (aislado)²⁷. El joven se aísla en la habitación durante meses o años, rompiendo la relación con sus amigos y familiares. ¿La causa? Un fracaso escolar. Y, ¿por qué un simple fracaso escolar puede llevar a un adolescente a quererse incomunicarse en la habitación de su casa? El porqué lo explica un *hikikomori*: “no soportaba un sistema con tanta presión para que fuéramos todos iguales o para que nos comportáramos dentro de unos parámetros determinados”²⁸.

El “que fuéramos todos iguales” no hace alusión a la búsqueda de salvaguardar la dignidad personal de los más débiles ante el abuso de los fuertes, de garantizar unos mismos derechos y deberes, sino a esa situación en la que

crisiana [...] está llamada a realizar la estupenda vocación y misión de ser célula viva [...] de la sociedad”]; FRANCISCO, Encíclica *Laudato si*, 157 (“la familia como célula básica de la sociedad”) CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 11 (“la sociedad conyugal como principio y fundamento de la sociedad humana”) y Constitución *Gaudium et Spes*, 52 (“la familia es escuela del más rico humanismo [...] Así, la familia [...] constituye el fundamento de la sociedad”); *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2207 (“la familia es la célula original de la vida social [...] es iniciación a la vida en sociedad”).

²⁷ Ver: J. ANGLES, *Hikikomori. Adolescence without end*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012; M. Y ISHIKIDA, *Japanese education in the 21st century*, Iuniverse Inc, Lincoln 2005.

²⁸ http://elpais.com/diario/2011/12/04/eps/1322983617_850215.html [última visita 20. 8. 2016].

se siente la homogeneización propia de las cosas y cuya consecuencia más obvia es la de no atender a las diferencias que conllevan los sexos. La consecuencia inmediata de la situación de insistir en la igualdad es la competitividad, es decir, el “tener que ser” ante el otro que también “tiene que ser”. Los individuos no se presentan como ayuda los unos para los otros, sino que se encuentran desafiados entre ellos y, por esto, solos o —como diría Heidegger— “arrojados” a la existencia en cuanto que lo importante es el hacer y ya está²⁹. No obstante, a pesar de esta insistencia, lo que se produce en algunos adolescentes japoneses es el rechazo a estar sujetos bajo tal sistema. Por eso el adolescente se bloquea y se aísla.

Hay otros ejemplos que ponen de relieve esta tendencia de objetivar a la alteridad en la sociedad. Por ejemplo: internet. El mundo virtual da lugar a una uniformidad en el momento en que las personas aparecen tratadas como cosas. Benedicto XVI nos recuerda:

Los creyentes, dando testimonio de sus más profundas convicciones, ofrecen una valiosa aportación, para que la red no sea un instrumento que reduce las personas a categorías, que intenta manipularlas emotivamente o que permite a los poderosos monopolizar las opiniones de los demás. Por el contrario, los creyentes animan a todos a mantener vivas las cuestiones eternas sobre el hombre, que atestiguan su deseo de trascendencia y la nostalgia por formas de vida auténticas, dignas de ser vividas³⁰.

La cosificación social proviene de una cosificación de la diferencia sexual o su negación. Estamos diciendo que la presencia de Dios en la sociedad, que exista una fecundidad en lo que hace el cristiano, está en estrecha relación en cómo se viven las relaciones conyugales. Cuando la planificación familiar se quiere llevar a cabo partiendo de criterios egoístas, la sociedad no tarda en pensarse como se piensa una sociedad de abejas u hormigas. En las sociedades aditivas los individuos aparecen integrados por el denominador

²⁹ “El término «condición de arrojado» mienta la *factividad de la entrega a sí mismo* [...]. *La factividad no es el carácter del hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia*” (HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003, 159).

³⁰ BENEDICTO XVI, Mensaje *XLV* jornada de las comunicaciones sociales, 5 de Junio de 2011.

común de la acción, algo que provoca que se confundan entre ellos. Si la humanidad es pensada como una sociedad aditiva, el cuerpo sexuado no es exterioridad de una interioridad y, por tanto, no es fuente de una *plural* existencia. Eso que pretende ser una sociedad humanizada y que humaniza es, en realidad, la agrupación anónima de individuos. Esto es: el otro está ahí, sin interpelar; el cuerpo no “dice” nada. Lo hemos dicho: esta situación “desemboca en una tendencia *individualista* en la que la figura del «otro» aparece como un rival potencial y como un competidor en el intercambio de bienes materiales”. Añadimos ahora que “así entendemos que la propia libertad tienda a afirmarse como dominio sobre los demás»³¹. En el contexto de la relación interpersonal neutra, el principio intencional que rige el encuentro entre las personas finaliza siendo el del dominio. El otro no puede dejar de presentarse como algo útil y su aceptación dependerá del porcentaje de satisfacción que reporte al yo.

¿Nos damos cuenta de qué papel se le asigna a la sexualidad cuando se impone la homogeneidad? Al margen del género, de la masculinidad y feminidad, el sexo aparece solo como una especificación del ente humano. Y tal imprecisión en la naturaleza lleva a la situación de que se formulen teorías —mutaciones de la ideología de género— en las que la identidad es obtenida según el momento³².

El recorrido que hemos realizado aquí ha sido para poner de relieve que existen unas experiencias permanentes que, a pesar de no poder ser interpretadas correctamente, “hablan” sobre el sentido de la sexualidad humana. Concretamente, “*el significado de la desnudez originaria [...] no es algo accidental*. Al contrario, es precisamente la clave para su comprensión plena y completa [del hombre]” (Cat 11,2) en cuanto que, “por sí «solo», el hombre no realiza totalmente esta esencia [de ser una persona]. Solo la realiza existiendo «con alguno»” (Cat 14,2). La cuestión se centra en cómo comprender al ser humano, en comprenderlo como alguien que se busca a sí mismo o en comprenderlo como creado para ser-don-de-sí-para-el-otro. El hombre no está creado para estar encerrado en sí mismo, pues está creado

³¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, o.c., 22.

³² Es la teoría *queer* (Cfr. <http://www.observatoriodebioetica.org/2015/01/queer-theory-anthropological-revolution/6305> [última visita 23. 8. 2016]).

para amar y “el amor rechaza todo impulso a cerrarse en sí mismo” (AL 80). El filósofo Emmanuel Lévinas usa una comparación que enriquece esta idea de que el amor es apertura: “au mythe d’Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l’histoire d’Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ”³³. Tenemos que reconocer una cierta predilección por Abraham. Mientras Ulises representa la insistencia obsesiva de querer volver al punto de partida y todo está en función de ello (¡hasta sus compañeros de viaje!), Abraham deja su tierra para siempre en vistas a la promesa de la posesión de una tierra todavía desconocida por él con un pueblo numeroso: “mira al cielo y cuenta las estrellas... así será tu descendencia” (Gn 15,5). Ciertamente, Abraham obedece a Dios lanzándose al porvenir, a lo desconocido o a lo que aún no se sabe o se puede comprender, sin mirar más atrás. ¿No personifica Abraham al sujeto que obedece a no cerrarse en sí mismo, sino que se abre ante lo que es diferente a él? La vocación de Abraham pone de relieve la intrínseca conexión entre abrirse a la alteridad y la fecundidad.

4. CONCLUSIÓN

Siguiendo la Catequesis de Juan Pablo II, hemos explicado los significados originales de la experiencia. El hombre desde “el principio” tiene conciencia de sí mismo como ser personal (soledad originaria), llamado a entrar en la comunión interpersonal varón-mujer (unidad originaria) desde una visión limpia del otro como miembro de esa comunión interpersonal (desnudez originaria). Estas tres experiencias originarias descritas tienen la agudeza de poner en relieve cómo el ser-don-para-el-otro se realiza mediante el cuerpo. La aspiración espiritual a alcanzar la felicidad no puede llevarse a cabo si no se aceptan unas reglas de acción que vienen dadas por una naturaleza creada.

³³ E. LÉVINAS, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, 267 (“Al mito de Ulises retornando a Ítaca, nos gustaría oponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y que prohíbe a su sirviente devolver a su hijo a ese punto de partida”).

El concepto *potentia oboedientialis*³⁴ ha advertido sobre la capacidad natural de respuesta del ser humano a Dios sin indicar el papel preponderante que el cuerpo tiene. El cuerpo, así, no es materia cuya configuración resultante ha surgido por azar, sino que se trata de algo creado y, por esto mismo, con un sentido. Es decir, lo esencial en el ser humano viene expresado por el “significado sponsal”. Desde “el principio”, el cuerpo contiene el atributo que le hace capaz de expresar el amor: ser-don-para-el-otro con el fin de realizar el sentido mismo de su existir. Este es el significado específico de la antropología adecuada. El cuerpo “habla” estableciendo el correlativo positivo entre sexo y género.

Hay, por tanto, una verdad: el ser humano está creado en una dualidad dual o, lo que es lo mismo, en ser-don-de-sí-para-el-otro-diferente-a-él. Y esta verdad originaria no solo debe ser conocida (ética), sino que también debe tomar forma en el acto, en la “praxis” de la persona” (*ethos* en sentido estricto)³⁵, puesto que es la condición de posibilidad para la fecundidad. Por supuesto que esta verdad no queda modificado dependiendo de los estados de la conciencia y de la obtención de ciertas experiencias. Es decir, no es que el cuerpo haya perdido su significación después del pecado, sino que lo que ha quedado azorado es su interpretación. El atributo objetivo que el cuerpo posee desde “el principio” se hace significado sponsal cuando el hombre toma conciencia de él y lo convierte en “medida”, o sea, en criterio fundamental de sus actitudes y de su modo de vivir corporalmente.

Que la verdad del cuerpo dé forma al acto concreto nos hace deducir que el radio de acción del cuerpo humano no se limita al espacio íntimo del hogar. El modo de estar con el cuerpo es el modo de estar en sociedad. Por ello, no podemos ceder a una moral que separe los ámbitos de lo privado y lo público. Y, por ello, cualquier intento de evangelización de la sociedad parece presentarse incompleto cuando no explicita que el cuerpo es el elemento constitutivo e imprescindible de toda experiencia humana para el comienzo de la aceptación de lo diferente a sí mismo en la construcción de la comunión.

³⁴ Ver S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Secretario Trinitario, Salamanca 2001, 111s.

³⁵ Cfr. C. CAFFARRA, “Introducción general”, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 32.

Repitamos que la dimensión corporal no es pura materia que se posee con respecto a que hay que satisfacerla o usarla como se desee. El entenderla así conlleva a separar los dos significados del acto conyugal. En efecto, y así lo hemos dicho, o bien la procreación pasa a ser fabricación o bien el acto sexual pasa a ser mero sexo. El común denominador de tales situaciones es el talante que surge en la intencionalidad que es el de cosificar, que si bien podríamos pensar que no tiene nada que ver con la caridad, es lo más contrario a ella: el cosificar es lo opuesto al reconocimiento de la alteridad. Tanto en la procreación como en la unión de los esposos, ¿podría darse la situación de que el amado este en función del que ama? Por consiguiente, ¿cómo puede mostrarse el amor de Dios en lo público cuando la esfera privada de la persona es tutelada por una mentalidad que cosifica?

Este es el aporte inmejorable de las Catequesis para comprender las afirmaciones de la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* sobre la fecundidad. Si la encíclica *Humanae Vitae* argumentaba la cuestión del doble significado del acto conyugal bajo el principio de la Ley natural, Ley que no puede ser vulnerada por estar inscrita en el ser del hombre por Dios mismo (cfr. 12); las Catequesis pronunciadas por Juan Pablo II, a través de sus argumentaciones más desarrolladas, muestran la misma conclusión sobre su inseparabilidad señalando como fundamento de la sexualidad la *communio personarum* de la Trinidad³⁶. No podemos concebir una naturaleza al margen de unas exigencias inherentes a ella; la conexión entre *ser* y *deber ser* debería percibirse como obvia. Por esta razón, la comunión del varón y la mujer, su entrega total recíproca, lleva consigo una fecunda evangelización social. Ahora la familia puede dejar de comprenderse como un constructo social surgido por alguna convicción puntual de la historia, para pensarse como una realidad necesaria en vistas a que el ser humano realice su vocación. La familia si bien debe ser evangelizada es porque tiene la misión de ser evangelizadora.

“La familia [...] está llamada a acoger, irradiar y manifestar en el mundo el amor y la presencia de Cristo. La acogida y la transmisión del amor divino se realizan en la entrega mutua de los cónyuges, en la procreación generosa

³⁶ Y. SEMEN, o.c., 179.

y responsable, en el cuidado y en la educación de los hijos, en el trabajo y en las relaciones sociales, en la atención a los necesitados, en la participación en las actividades eclesiales y en el compromiso civil”³⁷.

³⁷ BENEDICTO XVI, Discurso *A los participantes en la Plenaria del Consejo pontificio para la familia*, 1 de Diciembre de 2011.

La familia fecunda como don de Dios

MIGUEL F. GARCÍA

Doctor en Teología

RESUMEN: Uno de los temas principales de la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* es la fecundidad del matrimonio y la familia. En base a los desarrollos del papa Francisco, el presente artículo quiere mostrar la vocación de la familia a la fecundidad y los modos en que ésta se realiza. Los hijos constituyen la manifestación más clara del matrimonio fecundo, pero existen otras formas de fecundidad que son fruto del amor que sustenta a la realidad familiar (AL 181).

PALABRAS CLAVE: matrimonio, familia, fecundidad, hijos

ABSTRACT: One of the main themes of the post-synodal exhortation *Amoris Laetitia* is the fecundity of marriage and the family. Parting from the developments of Pope Francis, this paper strives to demonstrate the vocation of the family to fecundity and the means for achieving this. While children are the clearest sign of a fruitful marriage, there are also other types of fecundity which are the fruit of a love that is based on the reality of the family.

KEYWORDS: marriage, family, fecundity, children

INTRODUCCIÓN

El presente artículo pretende estudiar el modo en que el papa Francisco, a partir de la experiencia y contribución de los dos últimos Sínodos de Obispos, presenta el tema de la familia fecunda en la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*. Por ello, tomaremos aquellos textos de esta exhortación que dicen relación a él, secundando así el método propuesto por el mismo papa en el número 7 del documento. En ese mismo número 7, afirma el Sucesor de Pedro: «Espero que cada uno, a través de la lectura, se sienta llamado a cuidar con amor la vida de las familias» (AL 7). Esta vida abundante, en que consiste la fecundidad, puede ser asistida por estas reflexiones, que pretenden cuidar con amor, desde mi ministerio sacerdotal, la vida de las familias, especialmente de aquéllas a las que conozco y quiero ayudar¹.

Estructuraré el presente artículo en torno a tres núcleos. El primero, acerca de la realidad de la familia fecunda, que constituye un don de Dios para el mundo y para la Iglesia. A continuación, pretendo exponer diversos sentidos de la fecundidad familiar, que me parece encontrar en la exhortación apostólica estudiada. El más evidente de ellos es la filiación, al que dedicaré el tercer apartado (generación y educación de los hijos, don de Dios).

1. LA REALIDAD DE LA FAMILIA FECUNDA COMO DON DE DIOS PARA EL MUNDO Y PARA LA IGLESIA

1.1. Contexto

La familia fecunda es hoy una realidad enfrentada a una extendida cultura decadente, que no promueve el amor ni la entrega². Por ello, los candidatos al matrimonio se mueven en el «temor que despierta la perspectiva de un

¹ Cf. AL 200: «se requiere “un esfuerzo evangelizador y catequístico dirigido a la familia” (*Relación final 2015*, 89). Se puede ver también AL 205.

² Cf. AL 39; BENEDICTUS XVI, *Il discorso a conclusione del terzo incontro con i presuli della Conferenza Episcopale Svizzera in visita «ad limina». Il Vangelo e le istituzioni sono inseparabili (9-XI-2006)*, en: *Insegnamenti di Benedetto XVI* II, 2. 2006 (luglio-dicembre) (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007) 599-600.

compromiso permanente, en la obsesión por el tiempo libre, en las relaciones que miden costos y beneficios y se mantienen únicamente si son un medio para remediar la soledad, para tener protección o para recibir algún servicio» (cf. AL 39)³. El individualismo es el virus que atenaza a la persona y, en tantas ocasiones, se introduce en las familias: «hay que considerar el creciente peligro que representa un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y acaba por considerar a cada componente de la familia como una isla, haciendo que prevalezca, en ciertos casos, la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto» (*Relatio Synodi 2014*, 5). «Las tensiones inducidas por una cultura individualista exagerada de la posesión y del disfrute generan dentro de las familias dinámicas de intolerancia y agresividad» (*Relación final 2015*, 8)⁴.

Íntimamente relacionado con lo anterior, es también fenómeno de esta anticultura en la que estamos inmersos la ideología de género, que «“vacía el fundamento antropológico de la familia” (*Relación final 2015*, 8). [...] Por otra parte, “la revolución biotecnológica en el campo de la procreación humana ha introducido la posibilidad de manipular el acto generativo, convirtiéndolo en independiente de la relación sexual entre hombre y mujer. De este modo, la vida humana, así como la paternidad y la maternidad, se han convertido en realidades componibles y descomponibles” (*ibid.*, 33)» (AL 56)⁵. Nos encontramos, pues, en un contexto que busca deconstruir el origen del hombre, el concepto del mismo y de la familia⁶. Este plan destructivo (llamado deconstructivo) va muy asociado al fenómeno humano descrito por el Sínodo de 2014: «“Los fracasos dan origen a nuevas relaciones, nuevas parejas, nuevas uniones y nuevos matrimonios, creando situaciones familiares complejas y problemáticas” (III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, *Mensaje* [18 octubre 2014])»⁷.

La deconstrucción referida se asienta sobre el fenómeno de la planifica-

³ Cf. también L. MELINA, «Familia y Nueva Evangelización»: *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana* 76 (2014) 690-691.

⁴ AL 33. Cf. también AL 34; MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 697.

⁵ Cf. también MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 690-691.

⁶ Cf. *ibid.*, 696-698.

⁷ AL 41.

ción convencional de la antinatalidad, al margen de la voluntad de Dios⁸. Dígase lo mismo del divorcio. También tenemos, en el contexto actual, condicionamientos familiares de tipo sociolaboral: «se ha subrayado la necesidad de una evangelización que denuncie con franqueza los condicionamientos culturales, sociales, políticos y económicos, como el espacio excesivo concedido a la lógica de mercado, que impiden una auténtica vida familiar, determinando discriminaciones, pobreza, exclusiones y violencia. Para ello, hay que entablar un diálogo y una cooperación con las estructuras sociales, así como alentar y sostener a los laicos que se comprometen, como cristianos, en el ámbito cultural y sociopolítico» (*Relatio Synodi 2014*, 38)⁹. Estos síntomas son propios de la anticultura extendida, aunque constatamos algunas excepciones. Dice el papa: «en algunos países, especialmente en distintas partes de África, el secularismo no ha logrado debilitar algunos valores tradicionales, y en cada matrimonio se produce una fuerte unión entre dos familias ampliadas, donde todavía se conserva un sistema bien definido de gestión de conflictos y dificultades» (AL 38).

Las realidades negativas no pueden oscurecer totalmente la verdad del ideal que busca todo matrimonio. El reto es mostrar este ideal de modo realista (como posible)¹⁰ y nunca olvidar la función de la gracia, elemento que recuerda el papa en varios lugares¹¹. De lo contrario, «sobre todo cuando no hemos despertado la confianza en la gracia, [la idealización excesiva] no ha hecho que el matrimonio sea más deseable y atractivo, sino todo lo contrario» (cf. AL 36). La realización del ideal incluye su conocimiento y el conocimiento de la realidad, que incluye su aspecto de fragilidad, tal como se ha expuesto anteriormente, pero siempre con una visión positiva de esperanza: «Los cristianos no podemos renunciar a proponer el matrimonio con el fin de no contradecir la sensibilidad actual, para estar a la moda, o por sentimientos de inferioridad frente al descalabro moral y humano. Estaríamos privando al mundo de los valores que podemos y debemos aportar. Es verdad que no

⁸ Se puede ver, al respecto, AL 42.

⁹ AL 201.

¹⁰ La postura papal parece, más bien, emplazar la realización del ideal a la vida eterna: cf. AL 325.

¹¹ Cf., por ejemplo, AL 73; 124; 134; 164; 236; 307; 315.

tiene sentido quedarnos en una denuncia retórica de los males actuales, como si con eso pudiéramos cambiar algo [...] Nos cabe un esfuerzo más responsable y generoso, que consiste en presentar las razones y las motivaciones para optar por el matrimonio y la familia, de manera que las personas estén mejor dispuestas a responder a la gracia que Dios les ofrece» (AL 35)¹².

El matrimonio como ideal posible y vocación que tiene su origen en Dios es algo bueno, creemos que así se acepta universalmente y, en este sentido, ha de crecer en valor. Éste es el objetivo de la exhortación apostólica que estudiamos: «esta exhortación [...] la entiendo como una propuesta para las familias cristianas, que las estimule a valorar los dones del matrimonio y de la familia, y a sostener un amor fuerte y lleno de valores como la generosidad, el compromiso, la fidelidad o la paciencia. En segundo lugar, porque procura alentar a todos para que sean signos de misericordia y cercanía allí donde la vida familiar no se realiza perfectamente o no se desarrolla con paz y gozo» (AL 5)¹³.

1.2. Familia fecunda e iglesia

La bondad del matrimonio ha quedado infinitamente sobrevalorada por su elevación sacramental: «“Jesús, que reconcilió en sí cada cosa y ha redimido al hombre del pecado, no sólo volvió a llevar el matrimonio y la familia a su forma original, sino que también elevó el matrimonio a signo sacramental de su amor por la Iglesia (cf. Mt 19,1-12; Mc 10,1-12; Ef 5,21-32)” (*Relación final 2015*, 38)»¹⁴. Esta elevación supone la revelación que el mismo Cristo realiza del misterio nupcial¹⁵. Como acerca de otros aspectos, la manifestación operada por Cristo es el culmen de toda la Revelación¹⁶.

El Magisterio reciente de la Iglesia ha perfilado las características del Sacramento del matrimonio de cara a exponerlo al mundo moderno. De este

¹² Cf. también AL 2; 40; 56; 211; BENEDICTUS XVI, *Il discorso a conclusione*, 600.

¹³ Cf. también AL 57; 61; 205.

¹⁴ AL 71. Cf. también AL 63; 77.

¹⁵ Cf. AL 62-63.

¹⁶ «“El Evangelio de la familia atraviesa la historia del mundo, desde la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26-27) hasta el cumplimiento del misterio de la Alianza en Cristo al final de los siglos con las bodas del Cordero (cf. Ap 19,9)” (*Relatio Synodi 2014*, 16)» (AL 63). Cf. también MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 694-696.

modo las presentan los Padres de los dos últimos Sínodos en base a ese Magisterio: «El Concilio Ecuménico Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, [...] definió el matrimonio como comunidad de vida y de amor (cf. 48) [...]. Además, subraya el arraigo en Cristo de los esposos: Cristo Señor [...] permanece con ellos. De este modo, los esposos son consagrados y, mediante una gracia propia, edifican el Cuerpo de Cristo y constituyen una iglesia doméstica (cf. *Lumen gentium*, 11), de manera que la Iglesia, para comprender plenamente su misterio, mira a la familia cristiana, que lo manifiesta de modo genuino» (*Relatio synodi 2014*, 17)¹⁷. «Siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II, el beato Pablo VI profundizó la doctrina sobre el matrimonio y la familia.

En particular, con la encíclica *Humanae vitae*, puso de relieve el vínculo íntimo entre amor conyugal y procreación: «El amor conyugal exige a los esposos una conciencia de su misión de paternidad responsable sobre la que hoy tanto se insiste con razón y que hay que comprender exactamente [...]. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores» (10). En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, el beato Pablo VI evidenció la relación entre la familia y la Iglesia» (*Relación final 2015*, 43)¹⁸. «San Juan Pablo II dedicó especial atención a la familia mediante sus catequesis sobre el amor humano, la Carta a las familias *Gratissimam sane* y sobre todo con la exhortación apostólica *Familiaris consortio*.

En esos documentos, el Pontífice definió a la familia “vía de la Iglesia”; ofreció una visión de conjunto sobre la vocación al amor del hombre y la mujer; propuso las líneas fundamentales para la pastoral de la familia y para la presencia de la familia en la sociedad. En particular, tratando de la caridad conyugal (cf. *Familiaris consortio*, 13), describió el modo cómo los cónyuges, en su mutuo amor, reciben el don del Espíritu de Cristo y viven su llamada a la santidad» (*Relatio synodi 2014*, 18)¹⁹.

¹⁷ AL 67.

¹⁸ AL 68.

¹⁹ AL 69.

La Relación del Sínodo de 2014 expresa de esta manera en qué consiste el Sacramento del matrimonio: «En la acogida mutua, y con la gracia de Cristo, los novios se prometen entrega total, fidelidad y apertura a la vida, y además reconocen como elementos constitutivos del matrimonio los dones que Dios les ofrece, tomando en serio su mutuo compromiso, en su nombre y frente a la Iglesia. [...] Por lo tanto, la mirada de la Iglesia se dirige a los esposos como al corazón de toda la familia, que a su vez dirige su mirada hacia Jesús» (*Relatio synodi 2014*, 21)²⁰.

Esta mirada hacia Jesús fue retomada por el Sínodo de 2015, que pidió subrayar la comprensión cristocéntrica del bien de los cónyuges: «“Resulta particularmente oportuno comprender en clave cristocéntrica [...] el bien de los cónyuges (*bonum coniugum*)” (*Relación final 2015*, 47), que incluye la unidad, la apertura a la vida, la fidelidad y la indisolubilidad» (AL 77). Este bien de los cónyuges queda asegurado por la fundación de la nueva familia, de la que ellos son los primeros responsables. Por eso han de vigilar para que el santuario matrimonial y familiar no se vea en peligro por enemigos más evidentes o más sutiles. Entre estos últimos se encuentra la tentación de mirar con nostalgia o como un refugio a la familia donde uno recibió la vida. Señala el papa: «“Abandonará el hombre a su padre y a su madre” (Gn 2,24), dice la Palabra de Dios. Esto a veces no se cumple, y el matrimonio no termina de asumirse porque no se ha hecho esa renuncia y esa entrega» (AL 190).

El papa explica también la sinergia entre acción divina y humana en este sacramento: «el varón y la mujer que se casan [...], al manifestar su consentimiento y expresarlo en su entrega corpórea, reciben un gran don. Su consentimiento y la unión de sus cuerpos son los instrumentos de la acción divina que los hace una sola carne. En el bautismo quedó consagrada su capacidad de unirse en matrimonio como ministros del Señor para responder al llamado de Dios. [...] De todos modos, necesitamos reflexionar más acerca de la acción divina en el rito nupcial, que aparece muy destacada en las Iglesias orientales, al resaltar la importancia de la bendición sobre los contrayentes como signo del don del Espíritu» (AL 75)²¹.

²⁰ AL 73.

²¹ Cf. también AL 134: «El don del amor divino que se derrama en los esposos es al mismo tiempo un llamado a un constante desarrollo de ese regalo de la gracia».

Es la acción de Dios en los cónyuges unidos en matrimonio la que permite vivir sus notas²². El papa recoge una expresión de san Roberto Belarmino para explicarlo: «Como decía san Roberto Belarmino, “El hecho de que uno solo se una con una sola en un lazo indisoluble, de modo que no puedan separarse, cualesquiera sean las dificultades, y aun cuando se haya perdido la esperanza de la prole, esto no puede ocurrir sin un gran misterio”»²³.

Toda la vida matrimonial estará cuidada por la Iglesia: «valor fundamental de la dirección espiritual, de los inestimables recursos espirituales de la Iglesia y de la Reconciliación sacramental» (AL 204). El posible descuido de esta solicitud²⁴ lleva al papa a afirmar: tanto la preparación próxima como el acompañamiento más prolongado, deben asegurar que los novios no vean el casamiento como el final del camino, sino que asuman el matrimonio como una vocación que los lanza hacia adelante, con la firme y realista decisión de atravesar juntos todas las pruebas y momentos difíciles (AL 211).

Con el ritmo de vida actual, la mayoría de los matrimonios no estarán dispuestos a reuniones frecuentes, y no podemos reducirnos a una pastoral de pequeñas élites. Hoy, la pastoral familiar debe ser fundamentalmente misionera, en salida, en cercanía (cf. AL 230).

1.3. Riqueza del sacramento

El don sacramental goza de significados propios: el matrimonio es un signo precioso, porque «cuando un hombre y una mujer celebran el sacramento del matrimonio, Dios, por decirlo así, se “refleja” en ellos, imprime en ellos los propios rasgos y el carácter indeleble de su amor. El matrimonio es la imagen del amor de Dios por nosotros»²⁵. Es conocido el modo en que los profetas y otros lugares del Antiguo Testamento se sirven de las imágenes conyugales para mostrar la relación de Dios con su pueblo. Este fundamento y el

²² Cf. AL 164.

²³ AL 124.

²⁴ «Tampoco hemos hecho un buen acompañamiento de los nuevos matrimonios en sus primeros años, con propuestas que se adapten a sus horarios, a sus lenguajes, a sus inquietudes más concretas» (AL 36).

²⁵ AL 121.

Evangelio de la familia que Jesús predica²⁶ sitúan la relación matrimonial en su justo lugar.

A partir de ello, la Iglesia se convierte en la primera defensora del matrimonio y de la familia con todo lo que esto implica. Por ejemplo, en relación con el amor erótico, afirma el papa: «la enseñanza oficial de la Iglesia, fiel a las Escrituras, no rechazó “el *eros* como tal, sino que declaró guerra a su desviación destructora, puesto que la falsa divinización del *eros* [...] lo priva de su dignidad divina y lo deshumaniza”»²⁷. Comprendido esto, vivir el amor en todas sus dimensiones permite el crecimiento personal y matrimonial: «El camino implica pasar por distintas etapas que convocan a donarse con generosidad: del impacto inicial, caracterizado por una atracción marcadamente sensible, se pasa a la necesidad del otro percibido como parte de la propia vida. De allí se pasa al gusto de la pertenencia mutua, [...] a la capacidad de poner la felicidad del otro por encima de las propias necesidades, y al gozo de ver el propio matrimonio como un bien para la sociedad» (AL 220)²⁸.

Este camino es una cuestión de tiempo (AL 224). El amor matrimonial se encuentra, por fin, con el misterio de la muerte, que también es objeto de la solicitud del papa (cf. AL 253-258).

El Romano Pontífice dedica el capítulo quinto específicamente, aunque también lo examina en otros lugares —como veremos—, a presentar la manera en que el amor se vuelve fecundo, si bien el título de ese capítulo nos parecería mejor «El amor es fecundo», pues la fecundidad es una dimensión esencial del amor. Así lo manifiesta el mismo papa en el número 165: «El amor siempre da vida. Por eso, el amor conyugal “no se agota dentro de la pareja”»²⁹. La fecundidad está ligada a la esperanza de la familia, a su ilusión, que el papa describe como «sueño»: «No es posible una familia sin soñar»³⁰. En esta misma línea, el papa invita a una comprensión abierta del

²⁶ Sobre el concepto «Evangelio de la familia», vid. MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 694-696.

²⁷ AL 147. Puede verse también, a este respecto, AL 159.

²⁸ Cf. también AL 89-90.

²⁹ Cf. también AL 80: «Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad que lo prolonga».

³⁰ AL 169.

propio matrimonio: «quiero insistir en que un desafío de la pastoral matrimonial es ayudar a descubrir que el matrimonio no puede entenderse como algo acabado. [...] al unirse, los esposos se convierten en protagonistas [...] de su historia» (cf. AL 218-219). Quizá podría completarse esta idea con la necesidad de la apertura a la Voluntad de Dios, verdadero protagonista de la historia de cada hombre.

El amor, la fecundidad y la esperanza engendran alegría: recuerdo un refrán que decía que el agua estancada se corrompe, se echa a perder. Es lo que pasa cuando esa vida del amor en los primeros años del matrimonio se estanca, deja de estar en movimiento, deja de tener esa inquietud que la empuja hacia delante. La danza hacia adelante [...] con esos ojos asombrados hacia la esperanza, no debe detenerse. En el noviazgo y en los primeros años del matrimonio la esperanza es la que lleva la fuerza de la levadura, la que hace mirar más allá de las contradicciones, de los conflictos, de las coyunturas, la que siempre hace ver más allá. Es la que pone en marcha toda inquietud para mantenerse en un camino de crecimiento (AL 219).

Igualmente, así escribe el papa a cada madre embarazada: a cada mujer embarazada quiero pedirle con afecto: Cuida tu alegría, que nada te quite el gozo interior de la maternidad. [...] No permitas que los miedos, las preocupaciones, los comentarios ajenos o los problemas apaguen esa felicidad de ser instrumento de Dios para traer una nueva vida al mundo (AL 171). Así, «la alegría del amor que se vive en las familias es también el júbilo de la Iglesia» (AL 1). La exhortación, al presentar en su número 8 el salmo 128 (127), como pórtico para los desarrollos posteriores, está diciendo que el matrimonio y la casa, lugar de la familia, se regocijan en la fecundidad³¹. Ésta no es sólo capacidad biológica; se trata de una participación del amor de Dios a través del matrimonio: «Ambos, varón y mujer, padre y madre, son “cooperadores del amor de Dios Creador y en cierta manera sus intérpre-

³¹ Cf. también AL 14: «en el Salmo 127 se exalta el don de los hijos con imágenes que se refieren tanto a la edificación de una casa, como a la vida social y comercial que se desarrollaba en la puerta de la ciudad: “Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles; la herencia que da el Señor son los hijos; su salario, el fruto del vientre: son saetas en mano de un guerrero los hijos de la juventud; dichoso el hombre que llena con ellas su aljaba: no quedará derrotado cuando litigue con su adversario en la plaza” (vv. 1.3-5)».

tes”³². La participación reclama una continua referencia al origen. Citando a Juan Pablo II, afirma la exhortación: «Nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo»³³.

De esta manera se hace comprensible la paternidad humana: «Frente a situaciones en las que el hijo es querido a cualquier precio, como un derecho a la propia autoafirmación, la adopción y la acogida, entendidas correctamente, muestran un aspecto importante del ser padres y del ser hijos, en cuanto ayudan a reconocer que los hijos, tanto naturales como adoptados o acogidos, son otros sujetos en sí mismos y que hace falta recibirlos, amarlos, hacerse cargo de ellos y no sólo traerlos al mundo» (*Relación final 2015*, 65)³⁴.

Las dimensiones estudiadas anteriormente se unen en un proyecto de orden superior, como es la *historia salutis*. Lo sintetiza el número 8 de la exhortación³⁵. En el número 21 vemos cómo Jesús obra milagros en favor de la familia fecunda. Sin embargo, no es ajeno a la misma historia de salvación un sendero de sufrimiento y sangre que impide la fecundidad familiar según el plan de Dios. Así lo presenta el papa en los números 19 a 22 de la exhortación.

El amor mutuo que engendra el matrimonio y, a través de él, la familia, requiere la unión, en igual dignidad, de la diversidad sexual: «Cuando uno lee el pasaje de la Biblia sobre la creación del hombre y de la mujer, ve que Dios primero plasma al hombre (cf. Gn 2,7), después se da cuenta de que falta algo esencial y plasma a la mujer» (AL 221). El verdadero concepto de sexos diferentes engendra una sana masculinidad y femineidad que permiten un matrimonio lleno de frutos.

En cuanto a la esposa, afirma el papa: «Valoro el feminismo cuando no pretende la uniformidad ni la negación de la maternidad» (AL 173); para añadir más tarde este agradecimiento: «Queridísimas mamás, gracias, gracias por lo que sois en la familia y por lo que dais a la Iglesia y al mundo»³⁶.

³² AL 172. Cf. también AL 10.

³³ AL 11.

³⁴ AL 180.

³⁵ Puede verse también AL 11 y MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 693-694.

³⁶ AL 174. Cf. también MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 697.

Recogiendo el elogio a la madre de familia en el Antiguo Testamento, escribe el Santo Padre: «En el libro de los Proverbios también se hace presente la tarea de la madre de familia, cuyo trabajo se describe en todas sus particularidades cotidianas, atrayendo la alabanza del esposo y de los hijos (cf. 31,10-31)» (AL 27). Y, más adelante: «su ser mujer implica también una misión peculiar en esta tierra, que la sociedad necesita proteger y preservar para bien de todos»³⁷.

En cuanto al esposo, escribe el papa: el varón «juega un papel igualmente decisivo en la vida familiar, especialmente en la protección y el sostenimiento de la esposa y los hijos [...]. La ausencia del padre marca severamente la vida familiar, la educación de los hijos y su integración en la sociedad. [...] Esta carencia priva a los niños de un modelo apropiado de conducta paterna» (*Relación final 2015*, 28)³⁸. La presencia paterna, y por tanto su autoridad, se ve afectada también por el tiempo cada vez mayor que se dedica a los medios de comunicación y a la tecnología de la distracción. Hoy, además, la autoridad está puesta bajo sospecha y los adultos son crudamente cuestionados (AL 176). La presencia del padre y de la madre son, pues, necesarias³⁹. Pero hoy constatamos, tantas veces, su ausencia.

1.4. Situaciones complejas

El don de Dios que se recibe en el matrimonio ayuda también a afrontar las «situaciones imperfectas»: «partiendo del don de Cristo en el sacramento, “sean conducidos pacientemente más allá hasta llegar a un conocimiento más rico y a una integración más plena de este misterio en su vida”⁴⁰. Este don divino es una invitación a que aquéllos que se encuentran en «situaciones irregulares» se conviertan a Dios. La Iglesia pide para ellos esta gracia (cf. AL 78; 297) y les acompaña en su camino: invito a los fieles que están viviendo situaciones complejas, a que se acerquen con confianza a conversar con sus pastores o con laicos que viven entregados al Señor. No siempre

³⁷ AL 173.

³⁸ AL 55.

³⁹ Desarrollaremos más este tema en el apartado 3.1.

⁴⁰ AL 76.

encontrarán en ellos una confirmación de sus propias ideas o deseos, pero seguramente recibirán una luz que les permita comprender mejor lo que les sucede y podrán descubrir un camino de maduración personal. E invito a los pastores a escuchar con afecto y serenidad, con el deseo sincero de entrar en el corazón del drama de las personas y de comprender su punto de vista, para ayudarles a vivir mejor (AL 312).

Atención especial suponen los matrimonios y familias que se han separado de la vida eclesial: «Es verdad que muchos matrimonios desaparecen de la comunidad cristiana después del casamiento, pero muchas veces desperdiciamos algunas ocasiones en que vuelven a hacerse presentes, donde podríamos reproponerles de manera atractiva el ideal del matrimonio cristiano y acercarlos a espacios de acompañamiento: me refiero, por ejemplo, al bautismo de un hijo, a la primera comunión, o cuando participan de un funeral o del casamiento de un pariente o amigo. Casi todos los matrimonios reaparecen en esas ocasiones, que podrían ser mejor aprovechadas. Otro camino de acercamiento es la bendición de los hogares o la visita de una imagen de la Virgen, que dan la ocasión para desarrollar un diálogo pastoral acerca de la situación de la familia» (AL 230).

Sobre los matrimonios con disparidad de culto, afirma la exhortación: «Los matrimonios con disparidad de culto [...] comportan algunas dificultades especiales, sea en lo relativo a la identidad cristiana de la familia, como a la educación religiosa de los hijos [...]. El número de familias compuestas por uniones conyugales con disparidad de culto, en aumento en los territorios de misión, e incluso en países de larga tradición cristiana, requiere urgentemente una atención pastoral diferenciada en función de los diversos contextos sociales y culturales» (*Relación final 2015*, 73). «Desafíos peculiares enfrentan las parejas y las familias en las que uno de los cónyuges es católico y el otro un no-creyente» (*ibid.*, 74)⁴¹. También son objeto de la atención de la Iglesia los matrimonios y familias naturales que no se fundan en la realidad sacramental. Así lo encontramos en los números 76 y 77 de la exhortación⁴².

En otro orden de cosas, la capital importancia del matrimonio y la familia

⁴¹ AL 248.

⁴² Vid. también MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 695.

para la vida social lleva al papa a pedir: «Las familias tienen, entre otros derechos, el de “poder contar con una adecuada política familiar por parte de las autoridades públicas en el terreno jurídico, económico, social y fiscal”»⁴³. Y es que «ya no se advierte con claridad que sólo la unión exclusiva e indisoluble entre un varón y una mujer cumple una función social plena, por ser un compromiso estable y por hacer posible la fecundidad. [...] Ninguna unión precaria o cerrada a la comunicación de la vida nos asegura el futuro de la sociedad» (AL 52).

2. DIVERSOS TIPOS DE FECUNDIDAD

Una vez examinada la importante cuestión de la familia fecunda como don que Dios hace al mundo y a la Iglesia, entremos a estudiar en qué consista esta fecundidad. Su sentido más evidente, el de la generación física, no puede ser aislado de las demás implicaciones de la paternidad ni de toda la amplitud que supone la fundación de un matrimonio y de la familia consecuente, tanto para el mundo como para la Iglesia⁴⁴:

Conviene también recordar que la procreación o la adopción no son las únicas maneras de vivir la fecundidad del amor. Aun la familia con muchos hijos está llamada a dejar su huella en la sociedad donde está inserta, para desarrollar otras formas de fecundidad que son como la prolongación del amor que la sustenta. No olviden las familias cristianas que «la fe no nos aleja del mundo, sino que nos introduce más profundamente en él [...]. Cada uno de nosotros tiene un papel especial que desempeñar en la preparación de la venida del Reino de Dios»⁴⁵. La familia no debe pensar a sí misma como un recinto llamado a protegerse de la sociedad. No se queda a la espera, sino que sale de sí en la búsqueda solidaria. Así se convierte en un nexo de integración de la persona con la sociedad y en un punto de unión entre lo público y lo privado. Los matrimonios necesitan adquirir una clara y convencida

⁴³ AL 44.

⁴⁴ Sobre el tema de la fecundidad ampliada, cf. AL 178-184.

⁴⁵ *Discurso en el Encuentro con las Familias en Manila* [16 enero 2015]: AAS 107 [2015] 178.

conciencia sobre sus deberes sociales. Cuando esto sucede, el afecto que los une no disminuye, sino que se llena de nueva luz⁴⁶.

Veremos en este apartado segundo qué sentidos de fecundidad encontramos en la exhortación apostólica, reservando el tema de los hijos y su educación para el apartado tercero⁴⁷. El salmo 128 (127) constituye el pórtico de la exhortación. Todo él habla de la felicidad del hombre que teme al Señor y sigue sus caminos, es decir, del hombre que vive la Voluntad de Dios amándola. Cuando esta Voluntad pide la fundación de una «casa», de una familia, la obra del hombre la posibilita («del trabajo de tus manos comerás»)⁴⁸. El corazón del salmo lo constituyen la esposa y los hijos, la familia, adjetivados por los elementos que en la cultura israelita hablan de fecundidad y dicha: el vino y el aceite, la comida y el hogar. Todo ello es la bendición del hombre que teme al Señor o, si queremos, la presencia de Dios en la vida del hombre que sigue Sus caminos. La prosperidad permanente de Jerusalén, centro de la tierra prometida, una larga vida y descendencia, así como la paz para el Pueblo Santo de Dios, vistas —esto es, vividas— por el hombre envuelven la bendición interna de su casa.

Sin embargo, esta familia idílica ha sido herida por el pecado, y la Sagrada Escritura da clara muestra de ello. La exhortación sintetiza ese sendero de sufrimiento y sangre en los números 19 a 21, abriendo siempre el horizonte a la esperanza y presentando la Palabra de Dios como compañera en el viaje⁴⁹. La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios, custodia la vida matrimonial y familiar y, por ello, trabaja por la fecundidad de los cónyuges⁵⁰.

2.1. Valor del matrimonio y la familia

Comencemos señalando el valor natural del matrimonio. El papa lo hace de la siguiente manera: la unión encuentra en esa institución [matrimonio] el

⁴⁶ AL 181.

⁴⁷ Cf. AL 6.

⁴⁸ Cf. AL 23: «Al comienzo del Salmo 128, el padre es presentado como un trabajador, quien con la obra de sus manos puede sostener el bienestar físico y la serenidad de su familia: “Comerás del trabajo de tus manos, serás dichoso, te irá bien” (v. 2)».

⁴⁹ Cf. AL 22.

⁵⁰ Cf. AL 38.

modo de encauzar su estabilidad y su crecimiento real y concreto. [...] Esto vale mucho más que una mera asociación espontánea para la gratificación mutua, que sería una privatización del matrimonio. El matrimonio como institución social es protección y cauce para el compromiso mutuo, para la maduración del amor, para que la opción por el otro crezca en solidez, concretización y profundidad, y a su vez para que pueda cumplir su misión en la sociedad. Por eso, el matrimonio va más allá de toda moda pasajera y persiste. [...] Implica una serie de obligaciones, pero que brotan del mismo amor⁵¹.

El Concilio Vaticano II enseña que este amor conyugal «abarca el bien de toda la persona, y, por tanto, puede enriquecer con una dignidad peculiar las expresiones del cuerpo y del espíritu, y ennoblecerlas como signos especiales de la amistad conyugal» (Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 49). [...] «Todos los místicos han afirmado que el amor sobrenatural y el amor celeste encuentran los símbolos que buscan en el amor matrimonial, más que en la amistad, más que en el sentimiento filial o en la dedicación a una causa. Y el motivo está justamente en su totalidad»⁵².

El matrimonio engendra la familia, que «“contiene en su seno los dos principios-base de la civilización humana sobre la tierra: el principio de comunión y el principio de fecundidad”»⁵³.

Ahora bien, por ese sendero de sufrimiento y sangre que mencionábamos algo más arriba, la vitalidad de la familia depende en realidad de su respuesta al don de Dios. Los medios humanos para su crecimiento, siempre necesarios, no pueden sustituir nunca el tesoro de la fe, que constituye su vida perfecta. Y la fe, recibida en el Bautismo, es —por supuesto— el núcleo explicativo del matrimonio sacramental: «Su consentimiento y la unión de sus cuerpos son los instrumentos de la acción divina que los hace una sola carne. En el bautismo quedó consagrada su capacidad de unirse en matrimonio como ministros del Señor para responder al llamado de Dios» (AL 75). Esta afirmación queda explicada por otras: «El don recíproco constitutivo del

⁵¹ AL 131. Cf. también AL 132.

⁵² AL 142.

⁵³ AL 277. Cf. también AL 172; BENEDICTUS XVI, *Il discorso a conclusione*, 599-600; MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 697-698.

matrimonio sacramental arraiga en la gracia del bautismo, que establece la alianza fundamental de toda persona con Cristo en la Iglesia. En la acogida mutua, y con la gracia de Cristo, los novios se prometen entrega total, fidelidad y apertura a la vida, y además reconocen como elementos constitutivos del matrimonio los dones que Dios les ofrece, tomando en serio su mutuo compromiso, en su nombre y frente a la Iglesia» (*Relatio Synodi 2014*, 21).

El matrimonio cristiano es un signo que no sólo indica cuánto amó Cristo a su Iglesia en la Alianza sellada en la cruz, sino que hace presente ese amor en la comunión de los esposos. [...] Por eso «en las alegrías de su amor y de su vida familiar les da, ya aquí, un gusto anticipado del banquete de las bodas del Cordero» (*ibid.*). Aunque «la analogía entre la pareja marido –mujer y Cristo–Iglesia» es una «analogía imperfecta», invita a invocar al Señor para que derrame su propio amor en los límites de las relaciones conyugales⁵⁴.

En cuanto a los cónyuges, indiquemos primeramente que el matrimonio requiere una conveniente compatibilidad que no elimina la diversidad, sino que la engrandece en sus elementos de bondad. Por la *vis sacramenti* se pueden afrontar los límites personales que revierten en las relaciones conyugales. Aun así, el noviazgo, además de ser el tiempo del discernimiento sobre la persona concreta, es también ocasión para la sanación de los posibles obstáculos en el matrimonio. Afirma el papa:

En todo caso, si se reconocen con claridad los puntos débiles del otro, es necesario que haya una confianza realista en la posibilidad de ayudarlo a desarrollar lo mejor de su persona para contrarrestar el peso de sus fragilidades, con un firme interés en promoverlo como ser humano. Esto implica aceptar con sólida voluntad la posibilidad de afrontar algunas renunciaciones, momentos difíciles y situaciones conflictivas, y la decisión firme de prepararse para ello. Se deben detectar las señales de peligro que podría tener la relación, para encontrar antes del casamiento recursos que permitan afrontarla con éxito⁵⁵.

Con todo lo anterior, entendemos esta otra afirmación del papa: el debilitamiento de la fe y de la práctica religiosa en algunas sociedades afecta a las

⁵⁴ AL 73. Cf. también AL 121; 213; 307.

⁵⁵ AL 210.

familias y las deja más solas con sus dificultades. [...] «Asimismo, hay una sensación general de impotencia frente a la realidad socioeconómica que a menudo acaba por aplastar a las familias [...]. Las consecuencias negativas desde el punto de vista de la organización social son evidentes: de la crisis demográfica a las dificultades educativas, de la fatiga a la hora de acoger la vida naciente a sentir la presencia de los ancianos como un peso, hasta el difundirse de un malestar afectivo que a veces llega a la violencia. El Estado tiene la responsabilidad de crear las condiciones legislativas y laborales para garantizar el futuro de los jóvenes y ayudarlos a realizar su proyecto de formar una familia» (*Relatio Synodi 2014*, 6)⁵⁶.

La ceremonia del matrimonio tiene unos significados para la fecundidad de la familia que han de ser resaltados: también se puede meditar con las lecturas bíblicas y enriquecer la comprensión de los anillos que se intercambian, o de otros signos que formen parte del rito. Pero no sería bueno que se llegue al casamiento sin haber orado juntos, el uno por el otro, pidiendo ayuda a Dios para ser fieles y generosos, preguntándole juntos a Dios qué es lo que él espera de ellos, e incluso consagrando su amor ante una imagen de María. Quienes los acompañen en la preparación del matrimonio deberían orientarlos para que sepan vivir esos momentos de oración que pueden hacerles mucho bien (AL 216).

El papa también se detiene en el valor permanente del consentimiento matrimonial: a veces, los novios no perciben el peso teológico y espiritual del consentimiento, que ilumina el significado de todos los gestos posteriores. Hace falta destacar que esas palabras no pueden ser reducidas al presente; implican una totalidad que incluye el futuro: «hasta que la muerte los separe». El sentido del consentimiento muestra que «libertad y fidelidad no se oponen, más bien se sostienen mutuamente, tanto en las relaciones interpersonales, como en las sociales. [...] El honor de la palabra dada, la fidelidad a la promesa, no se pueden comprar ni vender. No se pueden imponer con la fuerza, pero tampoco custodiar sin sacrificio»⁵⁷.

⁵⁶ AL 43.

⁵⁷ AL 214. Cf. también AL 215.

2.2. *Caridad conyugal*

Para entender el concepto de caridad conyugal, comencemos por otro ligado a él intrínsecamente, el amor conyugal⁵⁸. El papa lo explica en el número 123 de la exhortación: después del amor que nos une a Dios, el amor conyugal es la «máxima amistad»⁵⁹. Es una unión que tiene todas las características de una buena amistad: búsqueda del bien del otro, reciprocidad, intimidad, ternura, estabilidad, y una semejanza entre los amigos que se va construyendo con la vida compartida. Pero el matrimonio agrega a todo ello una exclusividad indisoluble [...]. Seamos sinceros y reconozcamos las señales de la realidad: [...] quienes acompañan la celebración de una unión llena de amor, aunque frágil, esperan que pueda perdurar en el tiempo; los hijos no sólo quieren que sus padres se amen, sino también que sean fieles y sigan siempre juntos. [...] La unión que cristaliza en la promesa matrimonial para siempre, es más que una formalidad social o una tradición, porque arraiga en las inclinaciones espontáneas de la persona humana. Y [...] es una alianza ante Dios que reclama fidelidad.

Más adelante concreta algunos modos de vivir ese amor conyugal: el amor de amistad unifica todos los aspectos de la vida matrimonial, y ayuda a los miembros de la familia a seguir adelante en todas las etapas. Por eso, los gestos que expresan ese amor deben ser constantemente cultivados, sin mezquindad, llenos de palabras generosas. [...] «Cuando en una familia no se es egoísta y se aprende a decir “gracias”, y cuando en una familia uno se da cuenta que hizo algo malo y sabe pedir “perdón”, en esa familia hay paz y hay alegría»⁶⁰. No seamos mezquinos en el uso de estas palabras, seamos

⁵⁸ Entendemos amor conyugal como el amor entre los cónyuges que no está ordenado por la gracia de Dios, y caridad conyugal como ese amor santificado por la misma gracia en virtud del Bautismo y, por ende, del Sacramento del matrimonio. Cf. AL 120; J. NORIEGA BASTOS, «Amor conyugal y don del Espíritu», en: L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana* (Palabra, Madrid 2006) 271-288).

⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 123; cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 8, 12 [ed. Bywater, Oxford 1984] 174.

⁶⁰ *Ángelus* [29 diciembre 2013]: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 3 de enero de 2014, p. 2.

generosos para repetir las día a día [...] las palabras adecuadas, dichas en el momento justo, protegen y alimentan el amor día tras día»⁶¹.

Avanzando en el análisis, el amor conyugal es la respuesta al don previo, procedente de Dios, que se manifiesta a través del sistema pasional o afectivo del hombre. En efecto, las pasiones «se producen cuando “otro” se hace presente y se manifiesta en la propia vida»⁶². Ahora bien, para que esa respuesta a Dios a través de una persona o de una acción, sea conveniente, ha de estar ordenada⁶³. Por eso, «el amor matrimonial lleva a procurar que toda la vida emotiva se convierta en un bien para la familia y esté al servicio de la vida en común»⁶⁴. Esta ordenación del amor conyugal y familiar «requiere un camino pedagógico, un proceso que incluye renunciaciones. Es una convicción de la Iglesia que muchas veces ha sido rechazada, como si fuera enemiga de la felicidad humana»⁶⁵. Este camino pedagógico es muy necesario en los primeros años de matrimonio, y más en la sociedad emotivista en que nos movemos: cuando el amor se convierte en una mera atracción o en una afectividad difusa, esto hace que los cónyuges sufran una extraordinaria fragilidad cuando la afectividad entra en crisis o cuando la atracción física decae. Dado que estas confusiones son frecuentes, se vuelve imprescindible acompañar en los primeros años de la vida matrimonial para enriquecer y profundizar la decisión consciente y libre de pertenecerse y de amarse hasta el fin (AL 217)⁶⁶.

Poniendo en relación el matrimonio con la virginidad consagrada, el papa explica el significado teológico del amor conyugal: «la virginidad [...] refleja [...] la libertad del Reino de los Cielos. Es una invitación a los esposos para que vivan su amor conyugal en la perspectiva del amor definitivo a Cristo, como un camino común hacia la plenitud del Reino. A su vez, el amor de los esposos tiene otros valores simbólicos: por una parte, es un peculiar reflejo de la Trinidad. La Trinidad es unidad plena, pero en la cual existe también la distinción. [...] el matrimonio es un signo «histórico» para

⁶¹ AL 133.

⁶² AL 143.

⁶³ Cf. AL 145.

⁶⁴ AL 146.

⁶⁵ AL 147. Cf. también AL 148.

⁶⁶ Cf. también AL 218.

los que caminamos en la tierra, un signo del Cristo terreno que aceptó unirse a nosotros y se entregó hasta darnos su sangre» (AL 161).

La santificación sacramental del matrimonio ha introducido el infinito poder de la gracia en esa unión, transformándola y haciendo del amor conyugal «caridad conyugal». Así lo presenta el papa: «La caridad conyugal es el amor que une a los esposos (santo Tomás de Aquino entiende el amor como «*vis unitiva*»⁶⁷, santificado, enriquecido e iluminado por la gracia del sacramento del matrimonio. Es una «unión afectiva», espiritual y oblativa, pero que recoge en sí la ternura de la amistad y la pasión erótica, aunque es capaz de subsistir aun cuando los sentimientos y la pasión se debiliten. El papa Pío XI enseñaba que ese amor permea todos los deberes de la vida conyugal y «tiene cierto principado de nobleza». Porque ese amor fuerte, derramado por el Espíritu Santo, es reflejo de la Alianza inquebrantable entre Cristo y la humanidad que culminó en la entrega hasta el fin, en la cruz: “El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal”»⁶⁸.

La recíproca donación propia del matrimonio es la manifestación principal de la caridad conyugal: retomemos la sabia explicación de san Juan Pablo II: «La comunidad o unidad que deben formar por el matrimonio se realiza a través de una recíproca donación, que es también una mutua sumisión». En realidad el texto bíblico invita a superar el cómodo individualismo para vivir referidos a los demás, «sujetos los unos a los otros» (Ef 5,21). En el matrimonio, esta recíproca «sumisión» adquiere un significado especial, y se entiende como una pertenencia mutua libremente elegida, con un conjunto de notas de fidelidad, respeto y cuidado. La sexualidad está de modo inseparable al servicio de esa amistad conyugal, porque se orienta a procurar que el otro viva en plenitud» (AL 156).

Los números 125 y 127 de la exhortación manifiestan especialmente —a mi modo de ver— cómo la caridad conyugal (que abarca un amplio espectro

⁶⁷ *Summa Theologiae* I, a. 20, 1, ad 3], retomando una expresión de Dionisio Ps. Areopagita [*De divinis nominibus*, 4, 12: PG, 709.

⁶⁸ AL 120.

de realidades) es expresión de la fecundidad del matrimonio. Asimismo, la alegría que engendra esa caridad (cf. AL 126).

2.3. Sexualidad

Dios mismo creó la sexualidad, que es un regalo maravilloso para sus creaturas. Cuando se la cultiva y se evita su descontrol, es para impedir que se produzca el «empobrecimiento de un valor auténtico»⁶⁹. San Juan Pablo II rechazó que la enseñanza de la Iglesia lleve a «una negación del valor del sexo humano», o que simplemente lo tolere «por la necesidad misma de la procreación» (*ibid.*, 3)⁷⁰.

La sexualidad es un regalo de Dios al hombre, esencial a él. Dios los creó varón y mujer⁷¹. Como todas nuestras dimensiones, ha de ser educada para llevarnos a la plenitud querida por Dios para nosotros⁷² y también sanada de las heridas del pecado. La unión sexual, vivida de modo humano y santificada por el sacramento, es a su vez camino de crecimiento en la vida de la gracia para los esposos. Es el «misterio nupcial». El valor de la unión de los cuerpos está expresado en las palabras del consentimiento, donde se aceptaron y se entregaron el uno al otro para compartir toda la vida. Esas palabras otorgan un significado a la sexualidad⁷³.

Se trata de una unión llena de amor y de entrega. Afirma el papa: el rechazo de las desviaciones de la sexualidad y del erotismo nunca debería llevarnos a su desprecio ni a su descuido. [...] Recordemos que un verdadero amor sabe también recibir del otro, es capaz de aceptarse vulnerable y necesitado, no renuncia a acoger con sincera y feliz gratitud las expresiones corpóreas del amor en la caricia, el abrazo, el beso y la unión sexual. [...] «No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don»⁷⁴. De ahí que la unión sexual entre

⁶⁹ Juan Pablo II, *Catequesis* [22 octubre 1980] 5: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 26 de octubre de 1980, p. 3.

⁷⁰ AL 150.

⁷¹ Cf. Gn 1,27.

⁷² Cf. AL 151.

⁷³ AL 74. Cf. también AL 154.

⁷⁴ AL 157.

los cónyuges sirva a los dos fines del matrimonio: su bien propio y la descendencia. Que esta última no se produzca no quiere decir que los esposos no hayan logrado el fin matrimonial: «también “los esposos a los que Dios no ha concedido tener hijos pueden llevar una vida conyugal plena de sentido, humana y cristianamente”»⁷⁵.

El erotismo es una dimensión de la unión sexual de la que también se ocupa la exhortación: «de ninguna manera podemos entender la dimensión erótica del amor como un mal permitido o como un peso a tolerar por el bien de la familia, sino como don de Dios que embellece el encuentro de los esposos. [...] nos muestra de qué maravillas es capaz el corazón humano» (AL 152). La unión sexual ha sido también herida por el pecado: cuando la preciosa pertenencia recíproca se convierte en un dominio, «cambia esencialmente la estructura de comunión en la relación interpersonal». En la lógica del dominio, el dominador también termina negando su propia dignidad, y en definitiva deja «de identificarse subjetivamente con el propio cuerpo», ya que le quita todo significado. Vive el sexo como evasión de sí mismo y como renuncia a la belleza de la unión (AL 155)⁷⁶.

2.4. *Crecimiento de la vida matrimonial*

El Sínodo de 2014 señaló lo siguiente acerca de los matrimonios: «los cónyuges se sienten a menudo inseguros, indecisos y les cuesta encontrar los modos para crecer. [...] La crisis de los esposos desestabiliza la familia y, a través de las separaciones y los divorcios, puede llegar a tener serias consecuencias para los adultos, los hijos y la sociedad» (*Relatio Synodi 2014*, 10)⁷⁷.

De ahí que la Iglesia esté llamada a acompañar a los matrimonios, especialmente en su primera etapa: los Padres sinodales han indicado que «los primeros años de matrimonio son un período vital y delicado durante el cual los cónyuges crecen en la conciencia de los desafíos y del significado del matrimonio. De aquí la exigencia de un acompañamiento pastoral que conti-

⁷⁵ AL 80.

⁷⁶ En el apartado tercero veremos, con otras perspectivas, el modo en que el pecado ha herido la unión sexual de los cónyuges.

⁷⁷ AL 41.

núe después de la celebración del sacramento. Resulta de gran importancia [...] la presencia de esposos con experiencia. [...] alentar a los cónyuges a reunirse regularmente para que crezca la vida espiritual y la solidaridad en las exigencias concretas de la vida. Liturgias, prácticas de devoción y Eucaristías celebradas para las familias, sobre todo en el aniversario del matrimonio, se citaron como ocasiones vitales para favorecer la evangelización mediante la familia» (*Relatio Synodi 2014*, 40)⁷⁸.

La enseñanza de la Iglesia «ayuda a vivir de manera armoniosa y consciente la comunión entre los cónyuges, en todas sus dimensiones, junto a la responsabilidad generativa. [...] La opción de la adopción y de la acogida expresa una fecundidad particular de la experiencia conyugal» (*Relatio Synodi 2014*, 58)⁷⁹. Al hilo de los retos y de los dones de Dios, el papa invita a ver el «matrimonio como un desafío que requiere luchar, renacer, reinventarse y empezar siempre de nuevo hasta la muerte» (AL 124)⁸⁰.

Con expresiones cargadas de significado, explica el camino matrimonial: «Cuando se descubre la realidad, más limitada y desafiante que lo que se había soñado, la solución no es pensar rápida e irresponsablemente en la separación, sino asumir el matrimonio como un camino de maduración, donde cada uno de los cónyuges es un instrumento de Dios para hacer crecer al otro. Es posible el cambio, el crecimiento, el desarrollo de las potencialidades buenas que cada uno lleva en sí. Cada matrimonio es una «historia de salvación», y esto supone que se parte de una fragilidad que, gracias al don de Dios y a una respuesta creativa y generosa, va dando paso a una realidad cada vez más sólida y preciosa. Quizás la misión más grande de un hombre y una mujer en el amor sea esa, la de hacerse el uno al otro más hombre o más mujer. Hacer crecer es ayudar al otro a moldearse en su propia identidad. Por eso el amor es artesanal. [...] uno parece escuchar ese hermoso diálogo donde el varón y la mujer se van descubriendo. Porque aun en los momentos difíciles el otro vuelve a sorprender y se abren nuevas puertas para el reencuentro, como si fuera la primera vez [...]. El amor

⁷⁸ AL 223.

⁷⁹ AL 82. Sobre el tema de la adopción, vid. AL 179-180.

⁸⁰ Vid. también AL 220.

hace que uno espere al otro y ejercite esa paciencia propia del artesano que se heredó de Dios» (AL 221).

La paciencia y el desarrollo artesanal mutuo en el matrimonio suponen la dedicación del tan preciado tiempo a este «trabajo». La dedicación al propio matrimonio y, por extensión, a la propia familia es, después de la dedicación a Dios, necesidad prioritaria. Lo explica el papa: «el amor necesita tiempo disponible y gratuito, que coloque otras cosas en un segundo lugar. Hace falta tiempo para dialogar, para abrazarse sin prisa, para compartir proyectos, para escucharse, para mirarse, para valorarse, para fortalecer la relación. [...] el problema es que el tiempo que se pasa juntos no tiene calidad. Sólo compartimos un espacio físico pero sin prestarnos atención el uno al otro» (AL 224).

Los matrimonios que tienen una buena experiencia de aprendizaje en este sentido pueden aportar los recursos prácticos que les han sido de utilidad: la programación de los momentos para estar juntos gratuitamente, los tiempos de recreación con los hijos, las diversas maneras de celebrar cosas importantes, los espacios de espiritualidad compartida. Pero también pueden enseñar recursos que ayudan a llenar de contenido y de sentido esos momentos, para aprender a comunicarse mejor. Esto es de suma importancia cuando se ha apagado la novedad del noviazgo (AL 225).

En la base del matrimonio se encuentra «un plan que sobrepasa los propios proyectos, que nos sostiene». Que el amor matrimonial pueda atravesar todas las pruebas y mantenerse fiel en contra de todo, supone el don de la gracia que lo fortalece y lo eleva» (AL 124)⁸¹. La fidelidad aparece acrisolada con el correr del tiempo. Los matrimonios ya ancianos, unidos durante largos años, son prueba de ello. Así lo manifiesta la exhortación: «La prolongación de la vida hace que [...] la relación íntima y la pertenencia mutua deben conservarse por cuatro, cinco o seis décadas, y esto se convierte en una necesidad de volver a elegirse una y otra vez. Quizás el cónyuge ya no está apasionado por un deseo sexual intenso que le mueva hacia la otra persona, pero siente el placer de pertenecerle y que le pertenezca, de saber que no está solo, de tener un «cómplice», que conoce todo de su vida y de su

⁸¹ Cf. también AL 134.

historia y que comparte todo. Es el compañero en el camino de la vida con quien se pueden enfrentar las dificultades y disfrutar las cosas lindas»⁸².

2.5. *Comunión familiar*

La fundación de una familia en el matrimonio —don de Dios— llama al crecimiento progresivo de la caridad conyugal y, así, a una fecundidad peculiar. Esa caridad, nutrida en la relación con Dios, genera también de este modo una relación comunal que va más allá del mero matrimonio y que el papa describe así: Como se advierte también en otros textos (cf. Ex 4,22; Is 49,15; Sal 27,10), la unión entre el fiel y su Señor se expresa con rasgos del amor paterno o materno. Aquí aparece la delicada y tierna intimidad que existe entre la madre y su niño, un recién nacido que duerme en los brazos de su madre después de haber sido amamantado. Se trata —como lo expresa la palabra hebrea *gamul*— de un niño ya destetado, que se aferra conscientemente a la madre que lo lleva en su pecho. Es entonces una intimidad consciente y no meramente biológica. Por eso el salmista canta: «Tengo mi interior en paz y en silencio, como un niño destetado en el regazo de su madre» (Sal 131,2).

De modo paralelo, podemos acudir a otra escena, donde el profeta Oseas coloca en boca de Dios como padre estas palabras conmovedoras: «Cuando Israel era joven, lo amé [...]. Yo enseñe a andar a Efraín, lo alzaba en brazos [...]. Con cuerdas humanas, con correas de amor lo atraía; era para ellos como el que levanta a un niño contra su mejilla, me inclinaba y le daba de comer» (11,1.3-4). Con esta mirada, hecha de fe y de amor, de gracia y de compromiso, de familia humana y de Trinidad divina, contemplamos la familia que la Palabra de Dios confía en las manos del varón, de la mujer y de los hijos para que conformen una comunión de personas que sea imagen de la unión entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» (AL 28-29).

Esta comunión familiar, participación de la íntima y eterna Comunión divina, se vive en cada detalle cotidiano. Afirma el papa: en el contexto de varias décadas atrás, los Obispos de España ya reconocían una realidad doméstica [...] «con un reparto equitativo de cargas, responsabilidades y tareas [...]. Al valorar más la comunicación personal entre los esposos, se contri-

⁸² AL 163. Cf. también AL 164; 231.

buye a humanizar toda la convivencia familiar»⁸³. Esa concreción permite una experiencia estética del amor, la «mirada que valora» como instrumento de la caridad y su crecimiento: «La mirada que valora tiene una enorme importancia, y retacearla suele hacer daño. [...] algunas quejas y reclamos que se escuchan en las familias: «Mi esposo no me mira, para él parece que soy invisible». «Por favor, mírame cuando te hablo». «Mi esposa ya no me mira, ahora sólo tiene ojos para sus hijos». «En mi casa yo no le importo a nadie, y ni siquiera me ven, como si no existiera». El amor abre los ojos y permite ver, más allá de todo, cuánto vale un ser humano»⁸⁴.

El papa también propone, desde los inicios del matrimonio, el desarrollo de hábitos y espacios festivos (cf. AL 226). Ambos, desde el amor, tienen mucha importancia.

La comunión familiar es plenamente posible gracias al Sacramento del matrimonio: en realidad, toda la vida en común de los esposos, toda la red de relaciones que tejerán entre sí, con sus hijos y con el mundo, estará impregnada y fortalecida por la gracia del sacramento que brota del misterio de la Encarnación y de la Pascua, donde Dios expresó todo su amor por la humanidad y se unió íntimamente a ella. Nunca estarán solos con sus propias fuerzas para enfrentar los desafíos que se presenten. Ellos están llamados a responder al don de Dios con su empeño, su creatividad, su resistencia y su lucha cotidiana, pero siempre podrán invocar al Espíritu Santo que ha consagrado su unión, para que la gracia recibida se manifieste nuevamente en cada nueva situación⁸⁵.

Entre la caridad conyugal y familiar y las demás virtudes se establece un círculo de mutua influencia: «no podremos alentar un camino de fidelidad y de entrega recíproca si no estimulamos el crecimiento, la consolidación y la profundización del amor conyugal y familiar»⁸⁶. Los desarrollos de los números 90 a 119 de la exhortación, que constituyen el comentario de 1Co 13,4-7, permiten profundizar en la manera en que la caridad se despliega de

⁸³ AL 32.

⁸⁴ AL 128.

⁸⁵ AL 74. La lectura de este texto parece reclamar una entrada a la dimensión soteriológica del Sacramento, esto es, a su fuerza curativa y santificadora.

⁸⁶ AL 89.

diversos modos. Las palabras del papa no son sólo aplicables a la vida del matrimonio o la familia, sino universalmente.

La primera virtud en que la caridad se despliega, para el himno de 1Co es la paciencia. Según la exhortación que estudiamos, la paciencia del hombre mira a la paciencia de Dios⁸⁷. Y explica el papa el modo de esta similitud: «Si no cultivamos la paciencia, siempre tendremos excusas para responder con ira, y finalmente nos convertiremos en personas que no saben convivir, antisociales, incapaces de postergar los impulsos, y la familia se volverá un campo de batalla»⁸⁸.

A continuación tenemos la servicialidad o, si queremos, el espíritu de servicio o «actitud de servicio»⁸⁹ (según la denominación del comentario papal): «Sigue la palabra *jrestéuetai*, que es única en toda la Biblia, derivada de *jrestós* (persona buena, que muestra su bondad en sus obras). Pero, por el lugar en que está, en estricto paralelismo con el verbo precedente, es un complemento suyo. Así, Pablo quiere aclarar que la «paciencia» nombrada en primer lugar no es una postura totalmente pasiva, sino que está acompañada por una actividad, por una reacción dinámica y creativa ante los demás. Indica que el amor beneficia y promueve a los demás. Por eso se traduce como “servicial”»⁹⁰.

La capitalidad de la acción para poner de manifiesto esta servicialidad continúa siendo subrayada en el número siguiente: en todo el texto se ve que Pablo quiere insistir en que el amor no es sólo un sentimiento, sino que se debe entender en el sentido que tiene el verbo «amar» en hebreo: es «hacer el bien». Como decía san Ignacio de Loyola, «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» (*Ejercicios Espirituales*, Contemplación para alcanzar amor [230])⁹¹.

Este amor que se expresa en obras de servicio supone la purificación del egoísmo⁹²: el amor «no busca su propio interés», o «no busca lo que es de

⁸⁷ Cf. AL 91.

⁸⁸ Cf. AL 92.

⁸⁹ Cf. AL 93-94.

⁹⁰ AL 93.

⁹¹ AL 94.

⁹² Cf. AL 101-102.

él». También se usa esta expresión en otro texto: «No os encerréis en vuestros intereses, sino buscad todos el interés de los demás» (Flp 2,4). Ante una afirmación tan clara de las Escrituras, hay que evitar darle prioridad al amor a sí mismo como si fuera más noble que el don de sí a los demás⁹³. Y añade el papa: el mismo santo Tomás de Aquino ha explicado que «pertenece más a la caridad querer amar que querer ser amado». Por eso, el amor puede [...] desbordarse gratis, «sin esperar nada a cambio» (Lc 6,35), hasta llegar al amor más grande, que es «dar la vida» por los demás (Jn 15,13)⁹⁴.

Una evidencia que subraya el texto paulino que venimos comentando es que el amor se opone a la envidia o, según el papa Francisco, el amor «sana la envidia»⁹⁵. Así lo explica: «El verdadero amor valora los logros ajenos, no los siente como una amenaza, y se libera del sabor amargo de la envidia. Acepta que cada uno tiene dones diferentes y distintos caminos en la vida. Entonces, procura descubrir su propio camino para ser feliz, dejando que los demás encuentren el suyo. En definitiva, se trata de cumplir aquello que pedían los dos últimos mandamientos de la Ley de Dios: «No codiciarás los bienes de tu prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Ex 20,17). El amor nos lleva a una sentida valoración de cada ser humano [...]. Amo a esa persona, la miro con la mirada de Dios Padre»⁹⁶.

Tampoco son compatibles con la caridad la arrogancia o la soberbia: el amor no es arrogante. Literalmente expresa que no se «agrandan» ante los demás, [...] cuando en realidad lo que nos hace grandes es el amor que comprende, cuida, protege al débil. En otro versículo también lo aplica para criticar a los que se «agrandan» (cf. 1Co 4,18), pero en realidad tienen más palabrería que verdadero «poder» del Espíritu (cf. 1 Co 4,19)⁹⁷.

La caridad va unida, así, a una profunda humildad y a la anteriormente referida servicialidad⁹⁸. Una de las manifestaciones más claras de la caridad es

⁹³ AL 101.

⁹⁴ AL 102.

⁹⁵ Cf. AL 95-96.

⁹⁶ AL 95-96.

⁹⁷ AL 97.

⁹⁸ Cf. AL 98. Sería deseable una mayor explicación de la virtud de la humildad.

la amabilidad, comentada en los números 99 y 100. Como siempre, no se trata tan sólo de una conducta exterior, sino de acciones que nacen de la valoración interna del prójimo⁹⁹. Uno de los enemigos de la amabilidad es la ira¹⁰⁰ y una de sus mejores expresiones, el perdón¹⁰¹, característico de la caridad cristiana. Este perdón que, en la expresión paulina cobra un estupendo significado¹⁰², supone una ascesis: «Cuando hemos sido ofendidos o desilusionados, el perdón es posible y deseable, pero nadie dice que sea fácil. La verdad es que «la comunión familiar puede ser conservada y perfeccionada sólo con un gran espíritu de sacrificio. Exige, en efecto, una pronta y generosa disponibilidad de todos y cada uno a la comprensión, a la tolerancia, al perdón, a la reconciliación»¹⁰³.

El perdón recibido de Dios y la aceptación del propio pecado son los presupuestos para no llevar cuentas del mal que el prójimo ha cometido contra nosotros¹⁰⁴. Según la palabra del Señor, el perdón al prójimo es condición para recibir el perdón de Dios, perspectiva que completa la anterior. Unidas a este «no llevar cuentas del mal» se encuentran las cuatro últimas expresiones comentadas por el Santo Padre (todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta). Resalta, en primer lugar, la dimensión de totalidad (que, en el uso español conocemos frecuentemente como «sin límites»). «De este modo, se remarca con fuerza el dinamismo [...] del amor, capaz de hacerle frente a cualquier cosa que pueda amenazarlo»¹⁰⁵. El amor que disculpa sin límites¹⁰⁶ es el que «cuida la imagen de los demás, con una delicadeza que lleva a preservar incluso la buena fama de los enemigos»¹⁰⁷. Al aplicarlo al matrimonio, vemos cómo la amabilidad y el

⁹⁹ El comentario a la amabilidad bien podría completarse con referencias a Mt 25,31-46, pasaje tan querido para el Santo Padre, en orden a descubrir en la amabilidad respecto al prójimo la ordenación a Dios.

¹⁰⁰ Cf. AL 103-104.

¹⁰¹ Cf. AL 105-108.

¹⁰² Cf. AL 105.

¹⁰³ AL 106.

¹⁰⁴ Cf. AL 107-108.

¹⁰⁵ AL 111.

¹⁰⁶ Cf. AL 112-113.

¹⁰⁷ AL 112.

perdón, ya considerados, se vuelcan en esta total disculpa: «los esposos que se aman y se pertenecen, hablan bien el uno del otro, intentan mostrar el lado bueno del cónyuge más allá de sus debilidades y errores»¹⁰⁸. «Todo lo cree»¹⁰⁹ es una dimensión del amor al cónyuge y a la familia que hace crecer la confianza, la responsabilidad y la libertad: *Panta pisteuei*, «todo lo cree», por el contexto, no se debe entender «fe» en el sentido teológico, sino en el sentido corriente de «confianza». No se trata sólo de no sospechar que el otro esté mintiendo o engañando. Esa confianza básica reconoce [...] la brasa que todavía arde debajo de las cenizas¹¹⁰. Esta misma confianza hace posible una relación de libertad. [...] El amor confía, deja en libertad, renuncia a controlarlo todo, a poseer, a dominar. [...] una familia donde reina una básica y cariñosa confianza [...] hace que espontáneamente se rechacen el engaño, la falsedad o la mentira¹¹¹. La confianza ilimitada que propone el papa en estos números 114 y 115 pretende superar la antropología personal, matrimonial y familiar herida por el pecado. La realidad en muchas familias, cristianas o no, choca con esta propuesta bíblica y está llamada a abrirse a ella.

A continuación (AL 116-117), el Santo Padre presenta la esperanza en la posibilidad de cambio y el espíritu de fe para descubrir la acción de Dios, que se pondrá de manifiesto en el Cielo. Estos números 116 y 117 de la 3ª exhortación completan el texto AL 112-113 y quizá hubiera sido oportuna una referencia interna inmediata¹¹². La esperanza sin límites lleva a aguantar o soportar todo (cf. AL 118-119), que es así explicado por el papa: *panta hypoménei* significa que sobrelleva con espíritu positivo todas las contrariedades. Es mantenerse firme en medio de un ambiente hostil. No consiste sólo

¹⁰⁸ AL 113.

¹⁰⁹ Cf. AL 114-115.

¹¹⁰ AL 114.

¹¹¹ AL 115.

¹¹² Parece que la Exhortación adolece de una visión orgánica del tema del crecimiento personal dentro del matrimonio: éste se muestra, en ocasiones, como posible (cf. AL 116-117; 135; 232; 234-236; 238-240) y, en otros lugares, puede entenderse la visión contraria (cf. AL 113; 325). La falta de conexión de ambas perspectivas no facilita una adecuada comprensión. La gracia de Dios, la gracia sacramental del Matrimonio y la caridad conyugal, en efecto, posibilitan el crecimiento de los cónyuges *in via*.

en tolerar algunas cosas molestas, sino en algo más amplio: una resistencia dinámica y constante, capaz de superar cualquier desafío. Es amor a pesar de todo, aun cuando todo el contexto invite a otra cosa. Manifiesta una cuota de heroísmo tozudo, de potencia en contra de toda corriente negativa, una opción por el bien que nada puede derribar¹¹³.

Y aplicando la palabra a la vida familiar, escribe: en la vida familiar hace falta cultivar esa fuerza del amor, que permite luchar contra el mal que la amenaza. El amor no se deja dominar por el rencor, el desprecio hacia las personas, el deseo de lastimar o de cobrarse algo. [...] A veces me admira, por ejemplo, la actitud de personas que han debido separarse de su cónyuge para protegerse de la violencia física y, sin embargo, por la caridad conyugal que sabe ir más allá de los sentimientos, han sido capaces de procurar su bien, aunque sea a través de otros, en momentos de enfermedad, de sufrimiento o de dificultad. Eso también es amor a pesar de todo¹¹⁴.

Señalamos por último cómo el amor goza con la verdad, palabra que el papa explica otorgando el contenido del bien del prójimo a la verdad¹¹⁵.

2.6. Trabajo

El trabajo hace posible al mismo tiempo el desarrollo de la sociedad, el sostenimiento de la familia y también su estabilidad y su fecundidad: «Que veas la prosperidad de Jerusalén todos los días de tu vida; que veas a los hijos de tus hijos» (Sal 128,5-6). En el libro de los Proverbios también se hace presente la tarea de la madre de familia, cuyo trabajo se describe en todas sus particularidades cotidianas, atrayendo la alabanza del esposo y de los hijos (cf. 31,10-31)¹¹⁶.

El trabajo, fuera o dentro de casa, es una manifestación de la fecundidad de la persona y de la familia y, a su vez, permite la fecundidad familiar (en las diversas manifestaciones que estamos viendo) y social.

¹¹³ AL 118.

¹¹⁴ AL 119.

¹¹⁵ Cf. AL 109-110.

¹¹⁶ AL 24.

La función del trabajo se hace más patente en su ausencia, tanto para la persona como para la familia¹¹⁷ y, de modo consecuente, para todo el tejido social. El paro va asociado a un sentimiento de esterilidad y de agonía.

2.7. Otras virtudes

La fecundidad de la familia se manifiesta también en las virtudes que viven sus miembros, dentro y fuera del hogar. Todas se encuentran ligadas con la caridad conyugal, ya expuesta. Además de las consideradas en el comentario a 1Co 13, 4-7¹¹⁸, extraigamos algunas otras de la exhortación. En primer lugar, la caridad (en sentido general)¹¹⁹. El papa ofrece ejemplos concretos para vivirla dentro del hogar (cf. AL 133). Por otro lado, una visión panorámica de la caridad en la familia la tenemos en los números 187 a 198, en que se expone la vida en la familia grande o ampliada.

También pone el papa en relación la caridad con la esperanza: «Por muy herida que pueda estar una familia, ésta puede crecer gracias al amor» (*Relación final 2015*, 10)¹²⁰. La esperanza, que incluye la capacidad de soñar, si es verdadera, se ancla en el presente, en que actúa el amor: «La misma esperanza nos invita a vivir a pleno el presente, poniendo el corazón en la vida familiar, porque la mejor forma de preparar y consolidar el futuro es vivir bien el presente» (AL 219)¹²¹. De ahí que las crisis puedan ser superadas si se aceptan como un desafío al amor (cf. AL 232-238). Una segunda virtud a señalar por su importancia en el contexto en que aparece la exhortación (Año de la misericordia) es ésta de la misericordia: «Fruto del amor son también la misericordia y el perdón» (AL 27).

Y una tercera virtud, que intitula la exhortación, es la alegría. La alegría inaugural del matrimonio se produce en las nupcias¹²², en que los esposos se entregan mutuamente a través del consentimiento. El papa no olvida el festejo que acompaña a la boda propiamente dicha. Y, para que se convierta en

¹¹⁷ Cf. AL 25.

¹¹⁸ Vid. supra.

¹¹⁹ Cf. AL 27.

¹²⁰ AL 53.

¹²¹ Cf. también AL 169.

¹²² Cf. AL 216.

un acontecimiento también evangelizador, invita: «Queridos novios: “[...] Vosotros sois capaces de optar por un festejo austero y sencillo, para colocar el amor por encima de todo”. [...] que esta prioridad se convierta en lo normal y no en la excepción¹²³».

Está también la alegría que nace de la entrega, un trabajo permanente en el matrimonio y en la vida entera: «Da y recibe, disfruta de ello» (Si 14,16). Las alegrías más intensas de la vida brotan cuando se puede provocar la felicidad de los demás, en un anticipo del cielo. [...] Es dulce y reconfortante la alegría de provocar deleite en los demás, de verlos disfrutar. Ese gozo, efecto del amor fraterno, no es el de la vanidad de quien se mira a sí mismo, sino el del amante que se complace en el bien del ser amado, que se derrama en el otro y se vuelve fecundo en él¹²⁴.

La alegría nace, pues, de la entrega a los demás. También se puede leer, a este respecto, el número 149. Complementaria es la visión del número 130, en que el papa subraya el gozo de conseguir las cosas con el esfuerzo común de los cónyuges que se aman.

2.8. *La familia «grande»*

El papa exhorta a una vivencia familiar que englobe las relaciones que van más allá de las matrimoniales y parentales, incluso llegando a los que viven próximos, pero no comparten lazos de sangre¹²⁵. Se engendra así una espiritualidad familiar ampliada en que reina la caridad.

Si bien decíamos más arriba (apartado 1.2) que, para fundar sanamente el matrimonio, es necesaria la distancia con los propios padres de los cónyuges, éstos siguen manteniendo la relación de filiación, que hay que saber cuidar. Afirma el papa: en primer lugar, hablemos de los propios padres. Jesús recordaba a los fariseos que el abandono de los padres está en contra de la Ley de Dios (cf. Mc 7,8-13). A nadie le hace bien perder la conciencia de ser hijo. En cada persona, «incluso cuando se llega a la edad de adulto o anciano, también

¹²³ AL 212.

¹²⁴ AL 129.

¹²⁵ Cf. AL 187; 196.

si se convierte en padre, si ocupa un sitio de responsabilidad, por debajo de todo esto permanece la identidad de hijo»¹²⁶.

Los propios padres, progresivamente, van llegando a la ancianidad. Es entonces cuando su mismo estado requiere una atención especial. La exhortación les dedica un amplio espacio, en línea con el interés generalizado que por ellos muestra el papa Francisco. Seleccionamos algunos párrafos del documento: «La mayoría de las familias respeta a los ancianos, los rodea de cariño y los considera una bendición. Un agradecimiento especial hay que dirigirlo a las asociaciones y movimientos familiares que trabajan en favor de los ancianos, en lo espiritual y social [...]. En las sociedades altamente industrializadas, donde su número va en aumento, mientras que la tasa de natalidad disminuye, éstos corren el riesgo de ser percibidos como un peso» (*Relación final 2015*, 17). [...] «Numerosas familias nos enseñan que se pueden afrontar los últimos años de la vida valorizando el sentido del cumplimiento y la integración de toda la existencia en el misterio pascual. [...] La eutanasia y el suicidio asistido son graves amenazas para las familias de todo el mundo. [...] La Iglesia, mientras se opone firmemente a estas prácticas, siente el deber de ayudar a las familias que cuidan de sus miembros ancianos y enfermos» (*Relación final 2015*, 20)¹²⁷.

Los ancianos no sólo son objeto de agradecido cuidado, sino que — afirma el papa— tienen un valor insustituible dentro de la familia: «San Juan Pablo II nos invitó a prestar atención al lugar del anciano en la familia [...]. Los ancianos ayudan a percibir «la continuidad de las generaciones», con «el carisma de servir de puente». Muchas veces son los abuelos quienes aseguran la transmisión de los grandes valores a sus nietos, y «muchas personas pueden reconocer que deben precisamente a sus abuelos la iniciación a la vida cristiana» (*Relación final 2015*, 18). Sus palabras, sus caricias o su sola presencia, ayudan a los niños a reconocer que la historia no comienza con ellos, que son herederos de un viejo camino y que es necesario respetar el trasfondo que nos antecede. Quienes rompen lazos con la historia tendrán dificultades para tejer relaciones estables y para reconocer que no son los

¹²⁶ AL 188. Cf. también AL 189-190.

¹²⁷ AL 48. Cf. también AL 191.

dueños de la realidad. Entonces, «la atención a los ancianos habla de la calidad de una civilización. ¿Se presta atención al anciano en una civilización? ¿Hay sitio para el anciano? Esta civilización seguirá adelante si sabe respetar la sabiduría, la sabiduría de los ancianos»¹²⁸.

La presencia de los ancianos salvaguarda la memoria, de tanta importancia para el hombre, la familia, la sociedad y el desarrollo de la historia: no se puede educar sin memoria: «Recordad aquellos días primeros» (Hb 10,32). Las narraciones de los ancianos hacen mucho bien a los niños y jóvenes, ya que los conectan con la historia vivida tanto de la familia como del barrio y del país. Una familia que no respeta y atiende a sus abuelos, que son su memoria viva, es una familia desintegrada; pero una familia que recuerda es una familia con porvenir. Por lo tanto, «en una civilización en la que no hay sitio para los ancianos o se los descarta porque crean problemas, esta sociedad lleva consigo el virus de la muerte», ya que «se arranca de sus propias raíces». [...] hacer de nuestras familias un lugar donde los niños puedan arraigarse en el suelo de una historia colectiva» (AL 193).

Además de los propios padres, la familia «grande» incluye también a los familiares de ambos cónyuges (cf. AL 198).

2.9. Obstáculos a la familia fecunda

Uno de los principales obstáculos en la sociedad actual para el desarrollo armónico y fecundo de la familia es la persona que no ha desarrollado adecuadamente su capacidad afectiva. Esto altera la relación matrimonial y familiar. Veamos cómo lo expresa el papa: «a veces las personas necesitan realizar a los cuarenta años una maduración atrasada que debería haberse logrado al final de la adolescencia. A veces se ama con un amor egocéntrico propio del niño, fijado en una etapa donde la realidad se distorsiona y se vive el capricho de que todo gire en torno al propio yo. Es un amor insaciable, que grita o llora cuando no tiene lo que desea. Otras veces se ama con un amor fijado en una etapa adolescente, marcado por la confrontación, la crítica ácida, el hábito de culpar a los otros, la lógica del sentimiento y de la fantasía, donde los demás deben llenar los propios vacíos o seguir los pro-

¹²⁸ AL 192.

pios caprichos. Muchos terminan su niñez sin haber sentido jamás que son amados incondicionalmente, y eso lastima su capacidad de confiar y de entregarse. Una relación mal vivida con los propios padres y hermanos, que nunca ha sido sanada, reaparece y daña la vida conyugal. Entonces hay que hacer un proceso de liberación que jamás se enfrentó. Cuando la relación entre los cónyuges no funciona bien, antes de tomar decisiones importantes conviene asegurarse de que cada uno haya hecho ese camino de curación de la propia historia. Eso exige reconocer la necesidad de sanar, pedir con insistencia la gracia de perdonar y de perdonarse, aceptar ayuda, buscar motivaciones positivas y volver a intentarlo una y otra vez» (AL 239-240).

Un obstáculo notable, que merece consideración aparte, es la infravaloración de la mujer dentro del matrimonio y la familia, así como por parte de la sociedad. Afirma el papa: destaco la vergonzosa violencia que a veces se ejerce sobre las mujeres, el maltrato familiar y distintas formas de esclavitud que no constituyen una muestra de fuerza masculina sino una cobarde degradación. [...] Pienso en la grave mutilación genital de la mujer en algunas culturas [...]. La idéntica dignidad entre el varón y la mujer nos mueve a alegrarnos de que se superen viejas formas de discriminación (AL 54).

Algunos de estos obstáculos pueden aconsejar la separación por el bien de los esposos (cf. AL 241). La Iglesia no deja de acompañar a quienes se encuentran en estas graves situaciones matrimoniales: «Los Padres indicaron que «un discernimiento particular es indispensable para acompañar pastoralmente a los separados, los divorciados, los abandonados. Hay que acoger y valorar especialmente el dolor de quienes han sufrido injustamente la separación, el divorcio o el abandono, o bien, se han visto obligados a romper la convivencia por los maltratos del cónyuge. El perdón por la injusticia sufrida no es fácil, pero es un camino que la gracia hace posible. De aquí la necesidad de una pastoral de la reconciliación y de la mediación, a través de centros de escucha especializados que habría que establecer en las diócesis» (*Relatio Synodi 2014*, 47). [...] «La comunidad local y los pastores deben acompañar a estas personas con solicitud, sobre todo cuando hay hijos o su situación de pobreza es grave» (*ibid.*, 50)»¹²⁹. La esterilidad física del ma-

¹²⁹ AL 242. Cf. también AL 244.

trimonio, obstáculo objetivo para la fecundidad, se puede convertir en medio para una fecundidad ampliada. Así lo presenta el papa en el número 178 de la exhortación.

2.10. La familia fecunda es un don para la sociedad

Nadie puede pensar que debilitar a la familia como sociedad natural fundada en el matrimonio es algo que favorece a la sociedad. Ocurre lo contrario: perjudica la maduración de las personas, el cultivo de los valores comunitarios y el desarrollo ético de las ciudades y de los pueblos. [...] Pero ¿quiénes se ocupan hoy de fortalecer los matrimonios, de ayudarles a superar los riesgos que los amenazan, de acompañarlos en su rol educativo, de estimular la estabilidad de la unión conyugal?¹³⁰.

Es, sin duda alguna, la Iglesia la primera institución que fortalece los matrimonios, ayudándoles a superar los riesgos que los amenazan y robusteciendo su estabilidad, así como la que los acompaña en su función educativa. Igualmente, es la Iglesia la primera en estimular al matrimonio y a la familia a ser fermento de bien para la sociedad en que se encuentran.

2.11. La familia como bien para la iglesia

«En virtud del sacramento del matrimonio cada familia se convierte, a todos los efectos, en un bien para la Iglesia. [...] Custodiar este don sacramental del Señor corresponde no sólo a la familia individualmente sino a toda la comunidad cristiana» (*Relación final 2015*, 52)¹³¹. En el número siguiente de la exhortación aparecen algunos elementos explicativos del bien que la familia constituye para la Iglesia: el amor vivido en las familias es una fuerza constante para la vida de la Iglesia. «El fin unitivo del matrimonio es una llamada constante a acrecentar y profundizar este amor. En su unión de amor los esposos experimentan la belleza de la paternidad y la maternidad; comparten proyectos y fatigas, deseos y aficiones; aprenden a cuidarse el uno al otro y a perdonarse mutuamente. En este amor celebran

¹³⁰ AL 52.

¹³¹ AL 87.

sus momentos felices y se apoyan en los episodios difíciles de su historia de vida» (*Relación final 2015*, 49-50), tanto para la Iglesia como para la sociedad entera¹³².

En particular, el papa se ocupa del modo en que la familia es referente para los que permanecen vírgenes por el Reino de los Cielos: «Quienes han sido llamados a la virginidad pueden encontrar en algunos matrimonios un signo claro de la generosa e inquebrantable fidelidad de Dios a su Alianza, que estimule sus corazones a una disponibilidad más concreta y oblativa. Porque hay personas casadas que mantienen su fidelidad cuando su cónyuge se ha vuelto físicamente desagradable, o cuando no satisface las propias necesidades, a pesar de que muchas ofertas inviten a la infidelidad o al abandono. Una mujer puede cuidar a su esposo enfermo y allí, junto a la Cruz, vuelve a dar el «sí» de su amor hasta la muerte. En ese amor se manifiesta de un modo deslumbrante la [...] caridad, puesto que es propio de la caridad amar, más que ser amado»¹³³.

2.12. Familia y evangelio

Nos detenemos ahora en la intrínseca relación entre familia cristiana fecunda y Evangelio, considerando primero a la familia como objeto de evangelización; después, la realidad de la iglesia doméstica, con la espiritualidad que le es propia; y, por último, la familia como sujeto de la evangelización¹³⁴.

Ante las familias, y en medio de ellas, debe volver a resonar siempre el primer anuncio, que es «lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario»¹³⁵.

El papa invita a llevar el Evangelio a las familias, entre las que se encuentran muchas que viven en las más contradictorias periferias existenciales (cf. AL 312): «se trata de hacer experimentar que el Evangelio de la familia es alegría que “llena el corazón y la vida entera”, porque en Cristo somos “liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento” (*Evange-*

¹³² AL 88. Cf. también AL 207.

¹³³ AL 162.

¹³⁴ Cf. MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 694.

¹³⁵ AL 58.

lii gaudium 1). A la luz de la parábola del sembrador (cf. Mt 13,3-9), nuestra tarea es cooperar en la siembra: lo demás es obra de Dios. Tampoco hay que olvidar que la Iglesia que predica sobre la familia es signo de contradicción» (*Relatio Synodi 2014*, 31), pero los matrimonios agradecen que los pastores les ofrezcan motivaciones para una valiente apuesta por un amor fuerte, sólido, duradero, capaz de hacer frente a todo lo que se le cruce por delante. La Iglesia quiere [...] «acompañar a cada una y a todas las familias para que puedan descubrir la mejor manera de superar las dificultades que se encuentran en su camino» (*Relación final 2015*, 56)¹³⁶.

La exhortación señala caminos concretos para la evangelización de la familia: «las parroquias, los movimientos, las escuelas y otras instituciones de la Iglesia pueden desplegar diversas mediaciones para cuidar y reavivar a las familias. Por ejemplo, a través de recursos como: reuniones de matrimonios vecinos o amigos, retiros breves para matrimonios, charlas de especialistas sobre problemáticas muy concretas de la vida familiar, centros de asesoramiento matrimonial, agentes misioneros orientados a conversar con los matrimonios sobre sus dificultades y anhelos, consultorías sobre diferentes situaciones familiares (adicciones, infidelidad, violencia familiar), espacios de espiritualidad, talleres de formación para padres con hijos problemáticos, asambleas familiares. [...] También hay un apoyo [...] que se da en los grupos de matrimonios, tanto de servicio o de misión, de oración, de formación, o de apoyo mutuo. Estos grupos brindan la ocasión de dar, de vivir la apertura de la familia a los demás, de compartir la fe, pero al mismo tiempo son un medio para fortalecer al matrimonio y hacerlo crecer» (AL 229).

La evangelización de la familia, que comienza por la evangelización de los novios, ha de estar muy anclada en la realidad. Afirma el papa: «tanto la preparación próxima como el acompañamiento más prolongado, deben asegurar que los novios no vean el casamiento como el final del camino, sino que asuman el matrimonio como una vocación que los lanza hacia adelante, con la firme y realista decisión de atravesar juntos todas las pruebas y momentos difíciles. La pastoral prematrimonial y la pastoral matrimonial deben

¹³⁶ AL 200.

ser ante todo una pastoral del vínculo, donde se aporten elementos que ayuden tanto a madurar el amor como a superar los momentos duros. Estos aportes no son únicamente convicciones doctrinales, ni siquiera pueden reducirse a los preciosos recursos espirituales que siempre ofrece la Iglesia, sino que también deben ser caminos prácticos, consejos bien encarnados, tácticas tomadas de la experiencia, orientaciones psicológicas. Todo esto configura una pedagogía del amor que no puede ignorar la sensibilidad actual de los jóvenes, en orden a movilizarlos interiormente»¹³⁷. A través de todo ello, la pastoral familiar «debe hacer experimentar que el Evangelio de la familia responde a las expectativas más profundas de la persona humana: a su dignidad y a la realización plena en la reciprocidad, en la comunión y en la fecundidad» (*Relatio Synodi 2014*, 33)¹³⁸.

La evangelización de la familia comienza con la evangelización de la persona, mostrándole desde el nacimiento la belleza del Evangelio de la familia. Así se garantiza un crecimiento equilibrado y un noviazgo cristiano, si Dios quiere para esa persona el matrimonio. En esa evangelización tienen un protagonismo evidente las mismas familias: «Conviene encontrar además las maneras, a través de las familias misioneras, de las propias familias de los novios y de diversos recursos pastorales, de ofrecer una preparación remota que haga madurar el amor que se tienen, con un acompañamiento cercano y testimonial. [...] No obstante, son indispensables algunos momentos personalizados, porque el principal objetivo es ayudar a cada uno para que aprenda a amar a esta persona concreta con la que pretende compartir toda la vida. Aprender a amar a alguien no es algo que se improvisa ni puede ser el objetivo de un breve curso previo a la celebración del matrimonio. En realidad, cada persona se prepara para el matrimonio desde su nacimiento. Todo lo que su familia le aportó debería permitirle aprender de la propia historia y capacitarle para un compromiso pleno y definitivo. Probablemente quienes llegan mejor preparados al casamiento son quienes han aprendido de sus propios padres lo que es un matrimonio cristiano, donde ambos se han elegido sin condiciones, y siguen renovando esa decisión»¹³⁹.

¹³⁷ AL 211.

¹³⁸ AL 201.

¹³⁹ AL 208.

La evangelización de la familia, que puede parecer ordinaria, tiene que hacer frente también a situaciones particulares, que no excluyen la violencia y el dolor. Así lo pidió la Relación final del Sínodo de 2015: «Una buena capacitación pastoral es importante “sobre todo a la vista de las situaciones particulares de emergencia derivadas de los casos de violencia doméstica y el abuso sexual” (*Relación final 2015*, 61)»¹⁴⁰. El papa recoge también el reto en otros lugares¹⁴¹: «Con íntimo gozo y profunda consolación, la Iglesia mira a las familias que permanecen fieles a las enseñanzas del Evangelio, agradeciéndoles el testimonio que dan y alentándolas. [...] En la familia, “que se podría llamar iglesia doméstica” (*Lumen gentium* 11), madura la primera experiencia eclesial de la comunión entre personas, en la que se refleja, por gracia, el misterio de la Santa Trinidad. “Aquí se aprende la paciencia y el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y sobre todo el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de la propia vida”»¹⁴².

La familia quiere vivir el Evangelio, especialmente en las notas relativas a ella (lo que podemos llamar «Evangelio de la familia» en su dimensión objetiva¹⁴³). Por eso podemos afirmar con el papa que «el Señor nos acompaña hoy en nuestro interés por vivir y transmitir el Evangelio de la familia»¹⁴⁴. Así, la verdadera fecundidad de la familia se debe a la presencia de la gracia del Sacramento del matrimonio en los padres, corazón de la familia, y a la gracia santificante habitando en el corazón de cada uno de sus miembros. El poder de la gracia de Dios es primordial en la vida de la familia cristiana, que marcha acompañado por el ejemplo, lleno de lecciones, de Cristo, que nace en una familia y cuya venida es preparada en ambientes familiares¹⁴⁵. Toda la vida de Cristo está inserta en una familia concreta. Además, los prodigios que Jesús obraba en favor de la familia¹⁴⁶ seguirán realizándose en las familias actuales si tenemos fe.

¹⁴⁰ AL 204.

¹⁴¹ Por ejemplo, AL 246; 250.

¹⁴² AL 86.

¹⁴³ Cf. MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 694-696.

¹⁴⁴ AL 60.

¹⁴⁵ Cf. AL 11; 65.

¹⁴⁶ Cf. AL 64.

El fin de la familia cristiana es la santidad¹⁴⁷. Y la Iglesia, Madre, desea ayudar a las familias a que caminen hacia esa santidad, a crecer en la fe (cf. AL 227). Consideremos también que pueden darse situaciones imperfectas (cf. AL 228), que —contempladas a la luz de la fe— se pueden vivir con esperanza.

2.13. Espiritualidad matrimonial y familiar

El papa justifica una espiritualidad propia del matrimonio y la familia a partir de *Apostolicam actuositatem* 4 (citado en AL 313):

La caridad adquiere matices diferentes, según el estado de vida al cual cada uno haya sido llamado. Hace ya varias décadas, cuando el Concilio Vaticano II se refería al apostolado de los laicos, destacaba la espiritualidad que brota de la vida familiar. [...] Entonces vale la pena que nos detengamos brevemente a describir algunas notas fundamentales de esta espiritualidad específica que se desarrolla en el dinamismo de las relaciones de la vida familiar (AL 313).

A esta espiritualidad propia dedica los números 314 a 325 de la exhortación (capítulo noveno). Comienza explicando que Dios Trinidad habita en el templo que constituyen el matrimonio y la familia (cf. AL 314-315). Este milagro tiene relación con los grandes y pequeños gestos en que la vida familiar se desenvuelve: cuando se vive en familia, allí es difícil fingir y mentir, no podemos mostrar una máscara. Si el amor anima esa autenticidad, el Señor reina allí con su gozo y su paz. La espiritualidad del amor familiar está hecha de miles de gestos reales y concretos. En esa variedad de dones y de encuentros que maduran la comunión, Dios tiene su morada. Esa entrega asocia «a la vez lo humano y lo divino», porque está llena del amor de Dios (AL 315).

En este templo habitado por el Señor se produce el encuentro con Él: si la familia logra concentrarse en Cristo, él unifica e ilumina toda la vida familiar. Los dolores y las angustias se experimentan en comunión con la cruz del Señor, y el abrazo con él permite sobrellevar los peores momentos. En los días amargos de la familia hay una unión con Jesús abandonado que pue-

¹⁴⁷ Cf. AL 160.

de evitar una ruptura. [...] «participando también en el misterio de la cruz de Cristo, que transforma las dificultades y sufrimientos en una ofrenda de amor» (*Relación final 2015*, 87). Por otra parte, los momentos de gozo, el descanso o la fiesta, y aun la sexualidad, se experimentan como una participación en la vida plena de su Resurrección. Los cónyuges conforman con diversos gestos cotidianos ese «espacio teologal en el que se puede experimentar la presencia mística del Señor resucitado»¹⁴⁸. La unión con Cristo es posible y se fortalece por la oración, también en familia. A este particular dedica el papa el número 318. Paradójicamente, el encuentro con el Señor en el templo familiar conduce a la certeza de que sólo Dios llena el corazón de la persona (cf. AL 320).

La fidelidad al propio cónyuge¹⁴⁹ se nutre de un sentido teológico, y cristológico en particular, del que ya hemos hecho mención. Los números 321 a 324 (inclusive) de la exhortación se dedican en concreto, dentro de la espiritualidad familiar, a una espiritualidad del cuidado, del consuelo y del estímulo. El papa describe cómo el matrimonio y la familia son los medios a través de los cuales, de una manera privilegiada, Dios nos ama bajo esas dimensiones. Esto supone la mirada de la fe: «Es una honda experiencia espiritual contemplar a cada ser querido con los ojos de Dios y reconocer a Cristo en él. Esto reclama una disponibilidad gratuita que permita valorar su dignidad. [...] Jesús era un modelo porque, cuando alguien se acercaba a conversar con él, detenía su mirada, miraba con amor (cf. Mc 10,21). Nadie se sentía desatendido en su presencia, ya que sus palabras y gestos eran expresión de esta pregunta: «¿Qué quieres que haga por ti?» (Mc 10,51). [...] Así brota la ternura, capaz de «suscitar en el otro el gozo de sentirse amado. Se expresa, en particular, al dirigirse con atención exquisita a los límites del otro, especialmente cuando se presentan de manera evidente» (*Relación final 2015*, 88)¹⁵⁰.

El colofón del capítulo noveno lo constituyen una reflexión sobre la dimensión escatológica de la familia y la oración final a la Sagrada Familia de Nazaret: «las palabras del Maestro (cf. Mt 22,30) y las de san Pablo (cf. 1Co

¹⁴⁸ AL 317. Cf. también AL 316.

¹⁴⁹ Cf. AL 319.

¹⁵⁰ AL 323.

7,29-31) sobre el matrimonio, están insertas —no casualmente— en la dimensión última y definitiva de nuestra existencia, que necesitamos recuperar. De ese modo, los matrimonios podrán reconocer el sentido del camino que están recorriendo. Porque, como recordamos varias veces en esta exhortación, ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre, sino que requiere una progresiva maduración de su capacidad de amar. Hay un llamado constante que viene de la comunión plena de la Trinidad, de la unión preciosa entre Cristo y su Iglesia, de esa comunidad tan bella que es la familia de Nazaret y de la fraternidad sin manchas que existe entre los santos del cielo»¹⁵¹.

2.14. *La familia es evangelizadora*¹⁵²

«La alianza de amor y fidelidad, de la cual vive la Sagrada Familia de Nazaret, ilumina el principio que da forma a cada familia, y la hace capaz de afrontar mejor las vicisitudes de la vida y de la historia. Sobre esta base, cada familia, a pesar de su debilidad, puede llegar a ser una luz en la oscuridad del mundo. “Lección de vida doméstica. Enseñe Nazaret lo que es la familia, su comunión de amor, su sencilla y austera belleza, su carácter sagrado e inviolable; enseñe lo dulce e insustituible que es su pedagogía; enseñe lo fundamental e insuperable de su sociología” (*Relación final 2015*, 38)¹⁵³. La familia es luz para todos los hombres, empezando por sus mismos miembros¹⁵⁴. Cada uno de ellos evangeliza al resto en virtud de su propio Bautismo y Confirmación, sabiendo que los primeros evangelizadores en esta pequeña comunidad son los padres: «son el uno para el otro y para los hijos, testigos de la salvación, de la que el sacramento les hace partícipes»¹⁵⁵.

Además, Dios hace nacer a la familia cristiana en medio del mundo. Afirma el papa: ninguna familia puede ser fecunda si se concibe como demasiado diferente o «separada». Para evitar este riesgo, recordemos que la

¹⁵¹ AL 325.

¹⁵² Cf. MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 698-700.

¹⁵³ AL 66. Cf. también AL 184 y MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 694.

¹⁵⁴ Cf. MELINA, «Familia y Nueva Evangelización», 694.

¹⁵⁵ AL 72.

familia de Jesús, llena [...] de sabiduría, no era vista como una familia «rara», como un hogar extraño y alejado del pueblo. [...] era una familia sencilla, cercana a todos, integrada con normalidad en el pueblo. Jesús tampoco creció en una relación cerrada y absorbente con María y con José, sino que se movía gustosamente en la familia ampliada, que incluía a los parientes y amigos. Eso explica que, cuando volvían de Jerusalén, sus padres aceptaban que el niño de doce años se perdiera en la caravana un día entero, escuchando las narraciones y compartiendo las preocupaciones de todos: «Creyendo que estaba en la caravana, anduvieron el camino de un día» (Lc 2,44)¹⁵⁶. Así pues, la familia cristiana evangeliza con la riqueza de su vida, con el testimonio propiamente evangélico, que nace de escuchar y vivir la Buena Nueva (cf. AL 290), y también con su acción caritativa hacia los más necesitados. Todo ello nace de la centralidad de la Eucaristía. Para presentarlo, el papa se sirve del texto de 1Co 11,17-34. Tomemos algunas de las palabras pontificias a este respecto:

La Eucaristía reclama la integración en un único cuerpo eclesial. Quien se acerca al Cuerpo y a la Sangre de Cristo no puede al mismo tiempo ofender este mismo Cuerpo provocando escandalosas divisiones y discriminaciones entre sus miembros. Se trata, pues, de «discernir» el Cuerpo del Señor, de reconocerlo con fe y caridad, tanto en los signos sacramentales como en la comunidad, de otro modo, se come y se bebe la propia condenación (cf. v. 11, 29). Este texto bíblico es una seria advertencia para las familias que se encierran en su propia comodidad y se aíslan, pero más particularmente para las familias que permanecen indiferentes ante el sufrimiento de las familias pobres y más necesitadas. La celebración eucarística se convierte así en un constante llamado para «que cada cual se examine» (v. 28) en orden a abrir las puertas de la propia familia a una mayor comunión con los descartables de la sociedad, y, entonces sí, recibir el Sacramento del amor eucarístico que nos hace un sólo cuerpo. No hay que olvidar que «la “mística” del Sacramento tiene un carácter social» [...] las familias que se alimentan de la Eucaristía con adecuada disposición refuerzan su deseo de fraternidad, su sentido social y su compromiso con los necesitados (AL 186).

¹⁵⁶ AL 182.

La misma ceremonia matrimonial es ocasión de evangelización, por supuesto para los novios, pero también para los invitados: «Generalmente, el celebrante tiene la oportunidad de dirigirse a una asamblea compuesta de personas que participan poco en la vida eclesial o que pertenecen a otra confesión cristiana o comunidad religiosa. Por lo tanto, se trata de una ocasión imperdible para anunciar el Evangelio de Cristo» (*Relación final 2015*, 59)¹⁵⁷. Los matrimonios con más recorrido pueden ser de gran ayuda para los que están empezando. Afirmó el papa: «También puede ser útil asignar a matrimonios más crecidos la tarea de acompañar a matrimonios más recientes de su propio vecindario, para visitarlos, acompañarlos en sus comienzos y proponerles un camino de crecimiento» (AL 230).

3. LOS HIJOS, DON DE DIOS. GENERACIÓN Y EDUCACIÓN

Aunque hayamos postergado a otros tipos de fecundidad la cuestión de los hijos, éstos son la primera (y, por ello, más importante) manifestación de la fecundidad del matrimonio. El hijo es fruto del amor conyugal: «“Los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre”»¹⁵⁸.

La apertura a la vida está inscrita en la naturaleza del amor matrimonial. Afirmó el papa: «esta unión está ordenada a la generación “por su propio carácter natural” (Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 48). El niño [...] no aparece como el final de un proceso, sino que está presente desde el inicio del amor como una característica esencial que no puede ser negada sin mutilar al mismo amor» (AL 80).

Esta realidad no puede situar a los cónyuges como propietarios de la vida humana o como sus generadores a libre disposición. En efecto, «el hijo “no es un derecho sino un don”. Por eso «“hay que alentar a los esposos a una actitud fundamental de acogida del gran don de los hijos” (*Relatio Synodi*

¹⁵⁷ AL 216.

¹⁵⁸ AL 165.

2014, 40)»¹⁵⁹. Esto se comprende plenamente cuando aceptamos que el origen primero del hijo está en Dios, que lo entrega como don a los padres. Afirma el papa: «según el orden de la creación, el amor conyugal entre un hombre y una mujer y la transmisión de la vida están ordenados recíprocamente (cf. Gn 1,27-28). De esta manera, el Creador hizo al hombre y a la mujer partícipes de la obra de su creación y, al mismo tiempo, los hizo instrumentos de su amor, confiando a su responsabilidad el futuro de la humanidad a través de la transmisión de la vida humana» (*Relación final 2015, 63*)¹⁶⁰.

La familia se constituye así como el verdadero santuario de la vida: si la familia es el santuario de la vida, el lugar donde la vida es engendrada y cuidada, constituye una contradicción lacerante que se convierta en el lugar donde la vida es negada y destrozada. [...] La familia protege la vida en todas sus etapas y también en su ocaso¹⁶¹.

Los hijos son don de Dios para el mundo, y su restricción es la causa de graves problemas: «Asimismo, el descenso demográfico, debido a una mentalidad antinatalista y promovido por las políticas mundiales de salud reproductiva, no sólo determina una situación en la que el sucederse de las generaciones ya no está asegurado, sino que se corre el riesgo de que con el tiempo lleve a un empobrecimiento económico y a una pérdida de esperanza en el futuro» (*Relatio Synodi 2014, 10*). Pueden agregarse otros factores como «la industrialización, la revolución sexual, el miedo a la superpoblación, los problemas económicos. La sociedad de consumo también puede disuadir a las personas de tener hijos sólo para mantener su libertad y estilo de vida» (*Relación final 2015, 7*)»¹⁶².

Pero la alegría del amor se manifiesta en la descendencia: las familias numerosas son una alegría para la Iglesia. En ellas, el amor expresa su fecundidad generosa. Esto no implica olvidar una sana advertencia de san Juan Pablo II, cuando explicaba que la paternidad responsable no es «procreación ilimitada o falta de conciencia de lo que implica educar a los hijos, sino más

¹⁵⁹ AL 223.

¹⁶⁰ AL 81.

¹⁶¹ AL 83. Cf. BENEDICTUS XVI, *Il discorso a conclusione*, 599.

¹⁶² AL 42.

bien la facultad que los esposos tienen de usar su libertad inviolable de modo sabio y responsable, teniendo en cuenta tanto las realidades sociales y demográficas, como su propia situación y sus deseos legítimos»¹⁶³.

El matrimonio es, de esta manera, instrumento activo y libre de Dios Creador: «De acuerdo con el carácter personal y humanamente completo del amor conyugal, el camino adecuado para la planificación familiar presupone un diálogo consensual entre los esposos, el respeto de los tiempos y la consideración de la dignidad de cada uno de los miembros de la pareja. En este sentido, es preciso redescubrir el mensaje de la encíclica *Humanae vitae* (cf. 10-14) y la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (cf. 14; 28-35) para contrarrestar una mentalidad a menudo hostil a la vida [...]. En la medida en que los esposos traten de escuchar más en su conciencia a Dios y sus mandamientos (cf. Rm 2,15), y se hagan acompañar espiritualmente, tanto más su decisión será íntimamente libre [...] del acomodamiento a los modos de comportarse en su ambiente» (*Relación final 2015*, 63)¹⁶⁴.

De este modo, «la pareja que ama y genera la vida es la verdadera «escultura» viviente —no aquella de piedra u oro que el Decálogo prohíbe—, capaz de manifestar al Dios creador» (AL 11). Por ello, el aborto es un flagrante atentado contra la naturaleza de las cosas, contra el santuario de la vida y —sobre todo— contra Dios mismo: «Es tan grande el valor de una vida humana, y es tan inalienable el derecho a la vida del niño inocente que crece en el seno de su madre, que de ningún modo se puede plantear como un derecho sobre el propio cuerpo la posibilidad de tomar decisiones con respecto a esa vida» (AL 83).

La colaboración de los padres con Dios Creador implica entrar en ese proyecto eterno divino sobre cada hombre, que nace en el seno de una familia: «Cada niño está en el corazón de Dios desde siempre, y en el momento en que es concebido se cumple el sueño eterno del Creador. [...] Hay que mirarlo con esos ojos de amor del Padre, que mira más allá de toda apariencia» (AL 168)¹⁶⁵. Y más adelante: sólo el Padre que lo creó lo conoce en plenitud. Sólo él conoce lo más valioso, lo más importante, porque él sabe

¹⁶³ AL 167. Cf. también AL 222.

¹⁶⁴ AL 222.

¹⁶⁵ Cf. también AL 166.

quién es ese niño, cuál es su identidad más honda. [...] Algunos padres sienten que su niño no llega en el mejor momento. Les hace falta pedirle al Señor que los sane y los fortalezca para aceptar plenamente a ese hijo, para que puedan esperarlo de corazón. [...] Él no es un complemento o una solución para una inquietud personal. Es un ser humano, con un valor inmenso, y no puede ser usado para el propio beneficio. Entonces, no es importante si esa nueva vida te servirá o no, si tiene características que te agradan o no, si responde o no a tus proyectos y a tus sueños. Porque «los hijos son un don»¹⁶⁶.

Acercas de la espera de los padres durante el embarazo, escribe el papa: la madre que lo lleva en su seno necesita pedir luz a Dios para poder conocer en profundidad a su propio hijo y para esperarlo tal cual es. [...] Es importante que ese niño se sienta esperado. [...] «Se ama a un hijo porque es hijo, no porque es hermoso o porque es de una o de otra manera; no, porque es hijo» [...] El amor de los padres es instrumento del amor del Padre Dios que espera con ternura el nacimiento de todo niño, lo acepta sin condiciones y lo acoge gratuitamente (AL 170).

El Antiguo Testamento, especialmente, ofrece pasos que pueden ayudar a los padres en la espera de los nueve meses: «Es como dice el Salmo: «Tú me has tejido en el seno materno» (139,13). Cada niño que se forma dentro de su madre es un proyecto eterno del Padre Dios y de su amor eterno: «Antes de formarte en el vientre, te escogí; antes de que salieras del seno materno, te consagré» (Jr 1,5)¹⁶⁷.

3.1. *Presencia de los padres*

El sentido común, la sana pedagogía y el sentido sobrenatural permiten comprender la necesidad de la presencia de ambos padres junto al niño. Cada uno, de modo diverso, le dan ese amor (tan variado) que necesita:

«Los actos de amor pasan a través del don del nombre personal, el lenguaje compartido, las intenciones de las miradas, las iluminaciones de las sonrisas». [...] Todo niño tiene derecho a recibir el amor de una madre y de

¹⁶⁶ AL 170.

¹⁶⁷ AL 168.

un padre, ambos necesarios para su maduración íntegra y armoniosa. Como dijeron los Obispos de Australia, ambos «contribuyen, cada uno de una manera distinta, a la crianza de un niño» [...] Muestran a sus hijos el rostro materno y el rostro paterno del Señor. Además, ellos juntos enseñan el valor de la reciprocidad, del encuentro entre diferentes, donde cada uno aporta su propia identidad y sabe también recibir del otro. Si por alguna razón inevitable falta uno de los dos, es importante buscar algún modo de compensarlo, para favorecer la adecuada maduración del hijo (AL 172)¹⁶⁸.

Si bien ambas figuras son necesarias, la madre es quizá de una importancia primordial. Lo explica el papa: el sentimiento de orfandad que viven hoy muchos niños y jóvenes es más profundo de lo que pensamos. [...] no podemos ignorar la necesidad que tienen los niños de la presencia materna, especialmente en los primeros meses de vida. [...] El debilitamiento de la presencia materna con sus cualidades femeninas es un riesgo grave para nuestra tierra (AL 173).

Y en el número siguiente: «las madres son el antídoto más fuerte ante la difusión del individualismo egoísta [...]. Son ellas quienes testimonian la belleza de la vida» [...] «las madres saben testimoniar siempre, incluso en los peores momentos, la ternura, la entrega, la fuerza moral. Las madres transmiten a menudo también el sentido más profundo de la práctica religiosa: en las primeras oraciones, en los primeros gestos de devoción que aprende un niño [...]. Sin las madres, [...] la fe perdería buena parte de su calor sencillo y profundo» (*ibid.*)¹⁶⁹.

En cuanto al esposo, Dios pone al padre en la familia para que, con las características valiosas de su masculinidad, «sea cercano a la esposa, para compartir todo, alegrías y dolores, cansancios y esperanzas. Y que sea cercano a los hijos en su crecimiento: cuando juegan y cuando tienen ocupaciones, cuando están despreocupados y cuando están angustiados, cuando se expresan y cuando son taciturnos, cuando se lanzan y cuando tienen miedo, cuando dan un paso equivocado y cuando vuelven a encontrar el camino; padre presente, siempre. [...] los padres demasiado controladores anulan a

¹⁶⁸ Cf. también AL 175.

¹⁶⁹ AL 174.

los hijos». Algunos padres se sienten inútiles o innecesarios, pero la verdad es que «los hijos necesitan encontrar un padre que los espera cuando regresan de sus fracasos. Harán de todo por no admitirlo, para no hacerlo ver, pero lo necesitan» (*ibid.*)¹⁷⁰.

La función educativa se ve dificultada, «entre otras causas, porque los padres llegan a su casa cansados y sin ganas de conversar, en muchas familias ya ni siquiera existe el hábito de comer juntos, y crece una gran variedad de ofertas de distracción además de la adicción a la televisión»¹⁷¹. La presencia de los padres es necesaria para un conveniente desarrollo de la persona: «Sólo los momentos que pasamos con ellos, hablando con sencillez y cariño de las cosas importantes, y las posibilidades sanas que creamos para que ellos ocupen su tiempo, permitirán evitar una nociva invasión. Siempre hace falta una vigilancia. El abandono nunca es sano. Los padres deben orientar y prevenir a los niños y adolescentes para que sepan enfrentar situaciones donde pueda haber riesgos, por ejemplo, de agresiones, de abuso o de drogadicción» (AL 260).

Aún con esto, «la obsesión no es educativa, y no se puede tener un control de todas las situaciones por las que podría llegar a pasar un hijo» (AL 261). La invitación del papa es la siguiente: aunque los padres necesitan de la escuela para asegurar una instrucción básica de sus hijos, nunca pueden delegar completamente su formación moral. [...] generar confianza en los hijos con el afecto y el testimonio, inspirar en ellos un amoroso respeto. Cuando un hijo ya no siente que es valioso para sus padres, aunque sea imperfecto, o no percibe que ellos tienen una preocupación sincera por él, eso crea heridas profundas que originan muchas dificultades en su maduración. Esa ausencia, ese abandono afectivo, provoca un dolor más íntimo que una eventual corrección que reciba por una mala acción (AL 263).

En efecto, las alteraciones de la educación moral, que los padres están llamados a proporcionar, repercuten de maneras distintas en los hijos (cf. también AL 176 y 272).

¹⁷⁰ AL 177. Cf. también AL 176.

¹⁷¹ AL 50.

3.2. *Los padres, responsables de la educación*

Los Padres [sinodales] quisieron enfatizar también que «uno de los desafíos fundamentales frente al que se encuentran las familias de hoy es seguramente el desafío educativo, todavía más arduo y complejo a causa de la realidad cultural actual y de la gran influencia de los medios de comunicación» (*Relatio Synodi 2014*, 60). «La Iglesia desempeña un rol precioso de apoyo a las familias, partiendo de la iniciación cristiana, a través de comunidades acogedoras» (*ibid.*, 61). Pero me parece muy importante recordar que la educación integral de los hijos es «obligación gravísima», a la vez que «derecho primario» de los padres. [...] un derecho esencial e insustituible que están llamados a defender y que nadie debería pretender quitarles. El Estado ofrece un servicio educativo de manera subsidiaria, acompañando la función indelegable de los padres, que tienen derecho a poder elegir con libertad el tipo de educación —accesible y de calidad— que quieran dar a sus hijos según sus convicciones. La escuela no sustituye a los padres sino que los complementa. Este es un principio básico: «Cualquier otro colaborador en el proceso educativo debe actuar en nombre de los padres, con su consenso y, en cierta medida, incluso por encargo suyo». Pero «se ha abierto una brecha entre familia y sociedad, entre familia y escuela, el pacto educativo hoy se ha roto; y así, la alianza educativa de la sociedad con la familia ha entrado en crisis»¹⁷².

La Iglesia, consciente de esta realidad, «está llamada a colaborar, con una acción pastoral adecuada, para que los propios padres puedan cumplir con su misión educativa. Siempre debe hacerlo ayudándoles a valorar su propia función, [...] cuando forman a sus hijos edifican la Iglesia, y al hacerlo aceptan una vocación que Dios les propone»¹⁷³.

Por esta razón, la exhortación dedica todo el capítulo séptimo (AL 259-290) a la educación de los hijos. Su análisis nos ofrece materia para estos desarrollos que presentamos.

¹⁷² AL 84.

¹⁷³ AL 85.

3.3. *La tarea educativa*

Si la madurez fuera sólo el desarrollo de algo ya contenido en el código genético, no habría mucho que hacer. La prudencia, el buen juicio y la sensatez no dependen de factores meramente cuantitativos de crecimiento, sino de toda una cadena de elementos que se sintetizan en el interior de la persona; para ser más exactos, en el centro de su libertad. [...] La educación entraña la tarea de promover libertades responsables, que opten en las encrucijadas con sentido e inteligencia; personas que comprendan sin recortes [...] que esa libertad es un don inmenso (AL 262)¹⁷⁴. Aunque ya hemos hecho alusión anteriormente a la importancia de los padres en la educación moral, clave del desarrollo personal, subrayemos que el Santo Padre dedica los números 263 a 267 (ambos inclusive) a la formación ética de los hijos¹⁷⁵. El principio general que ofrece es el siguiente:

La tarea de los padres incluye una educación de la voluntad y un desarrollo de hábitos buenos e inclinaciones afectivas a favor del bien. Esto implica que se presenten como deseables comportamientos a aprender e inclinaciones a desarrollar. Pero siempre se trata de un proceso que va de lo imperfecto a lo más pleno (AL 264)¹⁷⁶. La corrección es una parte indispensable de la educación, que necesita la motivada implicación personal del hijo con el objeto de que éste crezca (cf. AL 268-270). En esta línea, «es importante orientar al niño con firmeza a que pida perdón y repare el daño realizado a los demás» (AL 268).

La exhortación se ocupa también de las tecnologías de la comunicación y la distracción: El encuentro educativo entre padres e hijos puede ser facilitado o perjudicado por las tecnologías de la comunicación y la distracción, cada vez más sofisticadas. Cuando son bien utilizadas pueden ser útiles para conectar a los miembros de la familia a pesar de la distancia. [...] Pero debe quedar claro que no sustituyen ni reemplazan la necesidad del diálogo más personal y profundo que requiere del contacto físico [...].

¹⁷⁴ Cf. también AL 273.

¹⁷⁵ Cf. también AL 259: «Los padres siempre inciden en el desarrollo moral de sus hijos, para bien o para mal. [...] Ya que esta función educativa de las familias es tan importante y se ha vuelto muy compleja, quiero detenerme especialmente en este punto».

¹⁷⁶ Esta perspectiva me parece mucho mejor que la presentada en AL 271.

Sabemos que a veces estos recursos alejan en lugar de acercar, como cuando en la hora de la comida cada uno está concentrado en su teléfono móvil, o como cuando uno de los cónyuges se queda dormido esperando al otro, que pasa horas entretenido con algún dispositivo electrónico. [...] De cualquier modo, no se pueden ignorar los riesgos de las nuevas formas de comunicación para los niños y adolescentes, que a veces los convierten en abúlicos, desconectados del mundo real. Este «autismo tecnológico» los expone más fácilmente a los manejos de quienes buscan entrar en su intimidad con intereses egoístas (AL 278).

A la educación sexual dedica el papa los números 280 a 286 de la exhortación. El primero de ellos (AL 280) muestra el modo en que la Iglesia quiere que se desarrolle la educación de esta dimensión de la persona. A continuación (AL 281) se ofrecen orientaciones concretas para esta sana pedagogía: la educación sexual brinda información, pero sin olvidar que los niños y los jóvenes no han alcanzado una madurez plena. La información debe llegar en el momento apropiado y de una manera adecuada a la etapa que viven. No sirve saturarlos de datos sin el desarrollo de un sentido crítico ante una invasión de propuestas, ante la pornografía [...] y la sobrecarga de estímulos que pueden mutilar la sexualidad. Los jóvenes deben poder advertir que están bombardeados por mensajes que no buscan su bien y su maduración. Hace falta ayudarles a reconocer y a buscar las influencias positivas, al mismo tiempo que toman distancia de todo lo que desfigura su capacidad de amar. Igualmente, debemos aceptar que «la necesidad de un lenguaje nuevo y más adecuado se presenta especialmente en el tiempo de presentar a los niños y adolescentes el tema de la sexualidad» (*Relación final 2015*, 56).

3.4. La vida familiar como contexto educativo

El papa dedica a este particular los números 274 a 279 de la exhortación. Subrayemos, en primer lugar, la pedagogía del dominio propio y, así, de la libertad y la convivencia: en este tiempo, en el que reinan la ansiedad y la prisa tecnológica, una tarea importantísima de las familias es educar para la capacidad de esperar. No se trata de prohibir a los chicos que jueguen con los dispositivos electrónicos, sino de encontrar la forma de generar en ellos

la capacidad de diferenciar las diversas lógicas y de no aplicar la velocidad digital a todos los ámbitos de la vida. [...] Cuando los niños o los adolescentes no son educados para aceptar que algunas cosas deben esperar, se convierten en atropelladores, que someten todo a la satisfacción de sus necesidades inmediatas y crecen con el vicio del «quiero y tengo». [...] En cambio, cuando se educa para aprender a posponer algunas cosas y para esperar el momento adecuado, se enseña lo que es ser dueño de sí mismo [...]. Así, cuando el niño experimenta que puede hacerse cargo de sí mismo, se enriquece su autoestima. A su vez, esto le enseña a respetar la libertad de los demás. Por supuesto que esto no implica exigirles a los niños que actúen como adultos, pero tampoco cabe menospreciar su capacidad de crecer en la maduración de una libertad responsable. En una familia sana, este aprendizaje se produce de manera ordinaria por las exigencias de la convivencia (AL 275).

Por consiguiente, la vida familiar es también escuela de socialización (cf. AL 276), que incluye la sensibilidad ante el dolor y la enfermedad: igualmente, los momentos difíciles y duros de la vida familiar pueden ser muy educativos. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando llega una enfermedad, porque «ante la enfermedad, incluso en la familia surgen dificultades, a causa de la debilidad humana. Pero, en general, el tiempo de la enfermedad hace crecer la fuerza de los vínculos familiares [...]. Una educación que deja de lado la sensibilidad por la enfermedad humana, aridece el corazón; y hace que los jóvenes estén “anestesiados” respecto al sufrimiento de los demás, incapaces de confrontarse con el sufrimiento y vivir la experiencia del límite»¹⁷⁷.

Un caso particular de enfermedad lo constituyen las personas con discapacidad: los Padres [sinodales] también dedicaron especial atención «a las familias de las personas con discapacidad, en las cuales dicho hándicap, que irrumpe en la vida, genera un desafío, profundo e inesperado, y desbarata los equilibrios, los deseos y las expectativas [...]. Ellas dan a la Iglesia y a la sociedad un valioso testimonio de fidelidad al don de la vida. La familia podrá descubrir, junto con la comunidad cristiana, nuevos gestos y lenguajes,

¹⁷⁷ AL 277.

formas de comprensión y de identidad, en el camino de acogida y cuidado del misterio de la fragilidad. Las personas con discapacidad son para la familia un don y una oportunidad para crecer en el amor, en la ayuda recíproca y en la unidad [...]. La familia que acepta con los ojos de la fe la presencia de personas con discapacidad podrá reconocer y garantizar la calidad y el valor de cada vida, con sus necesidades, sus derechos y sus oportunidades. Dicha familia proveerá asistencia y cuidados, y promoverá compañía y afecto, en cada fase de la vida» (*Relación final 2015*, 21). Quiero subrayar que la atención dedicada tanto a los migrantes como a las personas con discapacidades es un signo del Espíritu. Porque ambas situaciones son paradigmáticas: ponen especialmente en juego cómo se vive hoy la lógica de la acogida misericordiosa y de la integración de los más frágiles¹⁷⁸.

3.5. Educación en la fe

El marco de una cena, singularmente especial, era el momento de la transmisión oficial de la fe a los hijos en el Pueblo de Israel. La noche de la pascua judía, revestida de la mayor solemnidad, coronaba y representaba todo un proceso de educación en la fe. La casa y la mesa familiar son así el lugar en que los padres muestran a sus hijos las maravillas de Dios y de Su salvación. El significado no es poco profundo: la Biblia presenta la transmisión de la fe unida a la educación integral, desde la más tierna infancia y en el ambiente sencillo y natural de la casa (cf. AL 16). Los padres se convierten así en los primeros testigos de la fe, que «tienen el deber de cumplir con seriedad su misión educadora, como enseñan a menudo los sabios bíblicos (cf. Pr 3,11-12; 6,20-22; 13,1; 29,17)» (AL 17). De la transmisión de la fe cristiana de padres a hijos se ocupan los números 287 a 290 de la exhortación. Aquéllos son los primeros educadores en la fe, los primeros testigos para el niño (cf. AL 287). Esto supone dedicarle tiempo e interés¹⁷⁹. Se trata de un proceso que reconoce la diversidad de los hijos y los diferentes momentos de su crecimiento (cf. AL 288).

La formación en la fe desarrolla el carácter evangelizador o misionero de

¹⁷⁸ AL 47.

¹⁷⁹ Esto ya lo afirma el Papa al principio de la Exhortación (cf. AL 50).

la entera familia, con una apertura universal (cf. AL 289). De ahí que la pastoral familiar deba trabajar en el fortalecimiento de la iglesia doméstica y, así, en su dimensión misionera: todos deberíamos ser capaces de decir, a partir de lo vivido en nuestras familias: «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene» (1Jn 4,16). Sólo a partir de esta experiencia, la pastoral familiar podrá lograr que las familias sean a la vez iglesias domésticas y fermento evangelizador en la sociedad (AL 290). La educación en la fe recibida en casa se complementa necesariamente con aquella que es propia de la catequesis (cuyo lugar es la comunidad cristiana, que asegura la comunión con la Iglesia) y —oportunamente— con la recibida en la escuela católica (cuya misión es ofrecer una educación integral al alumno): «las comunidades cristianas están llamadas a ofrecer su apoyo a la misión educativa de las familias», de manera particular a través de la catequesis de iniciación. Para favorecer una educación integral necesitamos «reavivar la alianza entre la familia y la comunidad cristiana». El Sínodo ha querido resaltar la importancia de la escuela católica, que «desarrolla una función vital de ayuda a los padres en su deber de educar a los hijos [...]. Las escuelas católicas deberían ser alentadas en su misión de ayudar a los alumnos a crecer como adultos maduros que pueden ver el mundo a través de la mirada de amor de Jesús y comprender la vida como una llamada a servir a Dios» (*Relación final 2015*, 68). Para ello «hay que afirmar decididamente la libertad de la Iglesia de enseñar la propia doctrina y el derecho a la objeción de conciencia por parte de los educadores» (*ibid.*, 58)¹⁸⁰.

Dentro de la pedagogía de la fe llega el momento de descubrir y seguir la vocación específica (matrimonio, sacerdocio o vida consagrada). Jesucristo es modelo de respuesta a la propia vocación, coronando así la etapa presencial o formativa en la propia familia: «él mismo a los doce años responde a María y a José que tiene otra misión más alta que cumplir más allá de su familia histórica (cf. Lc 2,48-50)»¹⁸¹. Cada hijo tiene un camino propio, que la familia debe cuidar y el interesado seguir. Estos caminos pueden ser, en ocasiones, singulares: «Muchas personas que viven sin casarse, no sólo se

¹⁸⁰ AL 279.

¹⁸¹ AL 18.

dedican a su familia de origen, sino que a menudo cumplen grandes servicios en su círculo de amigos, en la comunidad eclesial y en la vida profesional [...]. Muchos, asimismo, ponen sus talentos al servicio de la comunidad cristiana bajo la forma de la caridad y el voluntariado» (*Relación final 2015*, 22)¹⁸².

3.6. Peligros y problemas

La ausencia de los medios económicos o materiales necesarios puede repercutir gravemente en los hijos. Afirma el papa: quiero destacar la situación de las familias sumidas en la miseria, castigadas de tantas maneras, donde los límites de la vida se viven de forma lacerante. [...] Por ejemplo, si una mujer debe criar sola a su hijo, por una separación o por otras causas, y debe trabajar sin la posibilidad de dejarlo con otra persona, el niño crece en un abandono que lo expone a todo tipo de riesgos, y su maduración personal queda comprometida¹⁸³.

Diversas situaciones complejas no facilitan la educación armónica de los hijos. Algunas de esas situaciones son enumeradas en el número 45 de la exhortación: «“Son muchos los niños que nacen fuera del matrimonio, especialmente en algunos países, y muchos los que después crecen con uno solo de los padres o en un contexto familiar ampliado o reconstituido” (*Relatio Synodi 2014*, 8)». El papa, consciente de tantas de estas situaciones, exhorta —por ejemplo— a los padres separados: a los padres separados les ruego: «Jamás, jamás, jamás tomar el hijo como rehén. Os habéis separado por muchas dificultades y motivos, [...] pero que no sean los hijos quienes carguen el peso de esta separación, que no sean usados como rehenes contra el otro cónyuge» (*Catequesis* [20 mayo 2015]: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 22 de mayo de 2015, p. 16)¹⁸⁴.

Y alienta a la cercanía a las diversas situaciones: hoy, «a pesar de nuestra sensibilidad aparentemente evolucionada, y todos nuestros refinados análisis psicológicos, me pregunto si no nos hemos anestesiado también

¹⁸² AL 158.

¹⁸³ AL 49.

¹⁸⁴ AL 245.

respecto a las heridas del alma de los niños». Estas malas experiencias no ayudan a que esos niños maduren para ser capaces de compromisos definitivos (AL 246). Otro tema es el abuso sexual de los niños, que «se torna todavía más escandaloso cuando ocurre en los lugares donde deben ser protegidos, particularmente en las familias y en las escuelas y en las comunidades e instituciones» (AL 45).

Cuestión aparte es la muerte de los hijos. La experiencia aporta que es más dolorosa para una persona la muerte de un hijo que la de un padre, ya que como referíamos al principio de este apartado tercero, el hijo es reflejo viviente del amor de sus padres, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable de sus progenitores¹⁸⁵. Por eso, «¿cómo no comprender el lamento de quien ha perdido un hijo? Porque “es como si se detuviese el tiempo: se abre un abismo que traga el pasado y también el futuro”»¹⁸⁶.

4. CONCLUSIONES

En cuanto al tema estudiado, la exhortación —como no podía ser de otra manera— se sitúa en continuidad con los documentos de pontífices anteriores que lo desarrollan. En particular, son fuente para *Amoris laetitia*, la Carta encíclica *Humanae vitae* (de Pablo VI) y la exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio* (de Juan Pablo II), así como las Catequesis sobre el amor humano desarrolladas por el mismo Juan Pablo II¹⁸⁷. Aún así, el documento aporta elementos de novedad, que pueden ser considerados circunstanciales, en relación a la situación en que aparece el texto. Es muy de notar en todo el escrito pontificio el recurso a las relaciones finales de los Sínodos de 2014 y 2015, origen de esta exhortación.

En el apartado primero me he propuesto estudiar cómo la familia fecunda según el plan de Dios es un bien que procede de Él mismo para la sociedad y

¹⁸⁵ Cf. JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Familiaris consortio* (22 noviembre 1981) 14: *AAS* 74 (1982) 96.

¹⁸⁶ AL 254.

¹⁸⁷ Las referencias de todo ello aparecen en bibliografía.

la Iglesia, que ambos han de proteger y promover (AL 43; 44; 52). Creo queda suficientemente mostrada la frecuencia con que el papa se refiere al original teológico del matrimonio (el amor trinitario, la Creación, el amor de Dios por su pueblo, la Encarnación, la alianza entre Cristo y la Iglesia que se sella en la total entrega en la Cruz, las bodas escatológicas del Cordero). Se pueden ver, a este respecto, los números 11, 70, 73 y 161 de la exhortación. Así, el matrimonio fecundo es imagen del misterio de Dios (cf. AL 11). Por otro lado, la historia de la salvación, con sus luces y sombras, que culmina en Cristo, tiene relación con la fecundidad familiar. Los capítulos primero y tercero de la exhortación lo muestran.

En otro orden de cosas, el documento remarca en repetidas ocasiones las características del matrimonio (cf., por ejemplo, AL 73). También subraya la diversidad sexual y la llamada a su complementariedad en la entrega mutua. Así aparece al ocuparse del matrimonio en sí mismo, de la paternidad y la educación. Resalta la centralidad de la unión conyugal (corpórea) como bien para los esposos. Ésta es la manifestación de su entrega y el origen segundo de la vida (el primero está en Dios Creador). Unido a ello, queda remarcada la función del erotismo (cf. AL 147; 151; 152; 157).

El papa dedica mucha atención al tiempo del noviazgo como preparación al matrimonio, pidiendo una mayor presencia de matrimonios experimentados en su formación, así como en los primeros años de matrimonio, etapa de suma importancia. La Iglesia está llamada a acompañar a los novios, a los matrimonios jóvenes y a aquéllos que ya tienen un cierto recorrido (cf. AL 82; 222-227; 229-232). Se trata de hacer crecer a los esposos en la caridad conyugal. Su objetivo es universal: «Hoy, la pastoral familiar debe ser fundamentalmente misionera, en salida, en cercanía» (cf. AL 230).

En la mente del papa están muy presentes las diversas situaciones que se producen en la actualidad en ámbitos familiares, y que son un reclamo para la solicitud pastoral de la Iglesia. Manteniendo firme la llamada a la conversión (cf. AL 78; 297; 312), la exhortación se caracteriza por una invitación a la cercanía a las situaciones irregulares.

Los apartados segundo y tercero de este trabajo quieren mostrar el modo en que Dios hace colaboradores Suyos a los esposos, dando fecundidad a su matrimonio. El salmo 128 sirve de pórtico a los desarrollos del papa. Esta

pieza muestra que el matrimonio y la casa, lugar de la familia, se regocijan en la fecundidad. La exhortación presenta que la fecundidad no es sólo capacidad biológica; se trata de una participación del amor de Dios a través del matrimonio y de la entera familia. El número 181 de la exhortación ofrece una síntesis del modo en que una familia está llamada a ser fecunda y es la clave para comprender el artículo que hemos presentado.

La verdadera fecundidad es fruto de la gracia de Dios y de la colaboración del hombre. En esta línea, en los desarrollos pontificios resalta el análisis de la caridad conyugal (cf. AL 120; 123; 133; 143; 145; 146-148; 156; 161; 163; 217-218) con una gran presencia de santo Tomás. También aparecen las virtudes derivadas de la caridad según 1Co 13, 4-7. Este comentario constituye una de las más valiosas aportaciones de la exhortación (cf. AL 90-119). Florecen asimismo en la familia fecunda la laboriosidad, la esperanza, la misericordia, la alegría, la entrega y el esfuerzo común.

De la caridad conyugal brota la comunión en el seno de la familia (primeramente con los hijos y también en la familia “grande” —cf. AL 187-198—). Esa comunión está llamada a ser imagen de la comunión trinitaria. Se nutre de la vida cristiana y se plasma en cada momento de la dinámica familiar.

Esta familia fecunda según el plan de Dios es un bien para el tejido social en que aparece, e igualmente para la Iglesia. La familia se denomina «*velut Ecclesia domestica*» (LG 11) y vive una espiritualidad característica. Sus miembros se evangelizan unos a otros, así como más allá de ellos. De ahí que la Iglesia tenga como una de sus prioridades la evangelización de la familia. Hemos tratado de todo ello en los apartados 2.11 a 2.14.

Los diversos modos en que una familia es fecunda se encuentran con variados obstáculos (cf. apartados 1.4, 2.10, 3.4 y 3.6). La Iglesia no abandona en estas difíciles situaciones y el papa, tan sensible a ellas, invita a seguir en esta caridad con toda premura.

En cuanto a la generación y educación de los hijos (materia del apartado tercero del artículo), la exhortación presenta a los esposos como «cooperadores del amor de Dios Creador y en cierta manera sus intérpretes». Esta afirmación de GS 50 es la clave para entender la apertura a la vida del matrimonio. Comprender la generación como don de Dios a través del amor conyugal permite a los esposos estar abiertos a recibir los hijos, en bien propio, de

la sociedad y de la Iglesia. Igualmente, permite vivir en espíritu de fe respecto a los hijos (cf., por ejemplo, AL 168). La interpretación del amor de Dios Creador supone el legítimo diálogo sponsal (cf. AL 222).

Por lo que toca a la educación de los hijos, el papa subraya que forma parte de la vocación de ambos padres, evitando el absentismo. Se trata de una educación integral, también en la fe, que permita a los hijos un crecimiento armónico. Este derecho primario y gravísima obligación de los padres cuenta con la ayuda de la Iglesia y de la escuela. La educación paterna será coronada cuando el hijo siga la vocación particular a que Dios le llame. Personalmente, creo que una familia fecunda lo es también en las vocaciones de sus hijos.

5. BIBLIOGRAFÍA

BENEDICTUS XVI, *Il discorso a conclusione del terzo incontro con i presuli della Conferenza Episcopale Svizzera in visita «ad limina». Il Vangelo e le istituzioni sono inseparabili (9-XI-2006)*, en: *Insegnamenti di Benedetto XVI II, 2. 2006 (luglio-dicembre)* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007) 594-600.

Sacrosanctum Concilium oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio dogmatica “Lumen gentium”, de Ecclesia (21-XI-1964)»: *AAS* 57 (1965) 5-71.

_____, «Decretum “Apostolicam actuositatem”, de apostolatu laicorum (18-XI-1965)»: *AAS* 58 (1966) 837-864.

_____, «Constitutio pastoralis “Gaudium et spes”, de Ecclesia in mundo huius temporis (7-XII-1965)»: *AAS* 58 (1966) 1025-1120.

FRANCISCUS, «Exhortación apostólica postsinodal «Amoris laetitia» a los Obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas, a los esposos cristianos y a todos los fieles laicos sobre el amor en la familia (19-III-2016)»: *Ecclesia* 76 (2016) 556-616.

IOANNES PAULUS II, «Adhortatio Apostolica “Familiaris consortio” ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Ecclesiae Catholicae: de Familiae Christianae muneribus in mundo huius temporis (22-XI-1981)»: *AAS* 74 (1982) 81-191.

_____, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, ed. Pontificio Instituto Juan Pablo II para el estudio del Matrimonio y la Familia (Cristiandad, Madrid 2000).

- MELINA, L., «Familia y Nueva Evangelización»: *Humanitas: revista de antropología y cultura cristiana* 76 (2014) 688-701.
- NORIEGA BASTOS, J., «Amor conyugal y don del Espíritu», en: Melina, L. – Noriega, J. – Pérez-Soba, J. J., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana* (Palabra, Madrid 2006) 271-288.
- PAULUS VI, «Litterae encyclicae “Humanæ vitæ” ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes, ad Clerum et Christifideles totius Catholici Orbis itemque ad universos bonæ voluntatis homines datae: de propagationis humanæ prolis recte ordinanda (25-VII-1968)»: *AAS* 60 (1968) 481-503.

