

CUADERNOS DE PENSAMIENTO

REVISTA DEL SEMINARIO ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ / Nº 27



*LYDIA JIMÉNEZ GONZÁLEZ
AUGUSTO SARMIENTO
RAÚL SACRISTÁN
GLORIA CASANOVA
MARÍA LACALLE NORIEGA
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
JOSÉ MARÍA PARDO
IGNACIO SERRADA SOTIL
DALIA SANTA CRUZ VERA
ABILIO DE GREGORIO GARCÍA
MARÍA JESÚS CARRAVILLA
RAQUEL VERA GONZÁLEZ
DIANA C. NOSSA RAMOS*



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

27

2014



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

Sumario

Presentación	
LYDIA JIMÉNEZ GONZÁLEZ	7
El “misterio” del matrimonio cristiano: sentido e implicaciones de la sacramentalidad del matrimonio	
AUGUSTO SARMIENTO	11
“Les he dado a conocer tu nombre” (Jn 17, 26). La comunicación trinitaria como modelo de la comunión esponsal y paterno-filial	
RAÚL SACRISTÁN.....	21
La indisolubilidad del matrimonio: don y promesa de salvación	
GLORIA CASANOVA	41
Conciliación laboral. Hombre y mujer; familia y trabajo	
MARÍA LACALLE NORIEGA.....	77
Ciudadanía de la familia: bien de la persona y bien común de la sociedad	
MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ.....	99

Vida familiar y trabajo fuera del hogar: el arte de la conciliación JOSÉ MARÍA PARDO	131
Educación y familia. Algunas claves de interpretación IGNACIO SERRADA SOTIL	159
Un reto para la familia: la importancia de la educación del pudor en los jóvenes DALIA SANTA CRUZ VERA	181
La educación religiosa de los hijos ABILIO DE GREGORIO GARCÍA.....	197
El realismo ético y la renovación del amor. Reflexiones en torno al matrimonio y la familia MARÍA JESÚS CARRAVILLA	221
Antropología adecuada versus ideología de género RAQUEL VERA GONZÁLEZ.....	271
Preparación al matrimonio y la familia: <i>Familiaris consortio</i> y Directorio de pastoral familiar DIANA CONSTANZA NOSSA RAMOS	293

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

CARRAVILLA PARRA, María Jesús

CASANOVA, Gloria

CID VÁZQUEZ, María Teresa

DE GREGORIO García, Abilio

JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Lydia

LACALLE NORIEGA, María

NOSSA RAMOS, Diana Constanza

PARDO SÁENZ, José María

SACRISTÁN, Raúl

SANTA CRUZ VERA, Dalía,

SARMIENTO, Augusto

SERRADA SOTIL, Ignacio

VERA GONZÁLEZ, Raquel

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

Depósito Legal: M-37.362 - 1987

Presentación

LYDIA JIMÉNEZ

Directora del Seminario de Pensamiento

Nos complace presentar el número 27 de *Cuadernos de pensamiento*, un número monográfico, dedicado íntegramente a la familia. La familia ha sido la protagonista de numerosas iniciativas tanto de orden político-jurídico y cultural como eclesial durante todo el año 2014. En el ámbito cultural y político, la convocatoria por parte de la ONU del Año Internacional de familia, coincidiendo con el XX aniversario del Año Internacional de la familia, de 1994. La Iglesia, por su parte, ha convocado dos sínodos sobre la familia: la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los obispos, celebrada en el pasado mes de octubre (5-19), sobre *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*, y la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos, que tendrá lugar del 4 al 25 de octubre de 2015, sobre *La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo*, que estará precedida por el *VIII Encuentro mundial de las familias*, en Filadelfia del 22 al 27 de septiembre, con el lema *El amor es nuestra misión: la familia plenamente viva*.

Se nos invita a reflexionar sobre la belleza del matrimonio y la familia, a profundizar en la teología de la familia y nuevas propuestas pastorales que respondan a los desafíos actuales. Como destaca el profesor A. Sarmiento, el tratamiento adecuado de esos desafíos y de las respuestas adecuadas requiere su consideración el marco más amplio de la verdad del evangelio de la familia. Los diagnósticos y las propuestas que se ofrezcan solo serán verdaderamente pastorales en la medida que ayuden a conformar la vida de las fami-

lias con las exigencias de la verdad del matrimonio y la familia. Siguiendo la línea marcada por el Concilio Vaticano II, el autor analiza la sacramentalidad del matrimonio como determinación de la vocación bautismal, subrayando el valor del amor conyugal como respuesta de los esposos a la plenitud de la vida cristiana.

La profesora G. Casanova estudia la indisolubilidad del matrimonio sacramental como un don que es la manifestación de la fidelidad de Dios a la Alianza con su pueblo, una Alianza que anhela la respuesta del hombre redimido. La indisolubilidad matrimonial es epifanía de la fidelidad del Amor originario, indisponible, por tanto, para el hombre y para la Iglesia, que tiene como misión custodiar la verdad revelada. Destaca que la indisolubilidad, a pesar de ser un término negativo (niega la disolución), es un bien, una bendición, no una carga. Analiza el grado de recepción de la doctrina sobre el matrimonio en la realidad eclesial. Constata algunas claves culturales, antropológicas y teológicas que explican la deficiente recepción del evangelio del matrimonio y la familia. Por tanto, la indisolubilidad no es un obstáculo sino un don que Dios hace al hombre y a la mujer a modo de promesa, una promesa irrevocable que se basa en la fidelidad de Dios.

La profesora Lacalle Noriega aborda la conciliación laboral y familiar, no desde el punto de vista de las medidas concretas que se deben adoptar sino desde su fundamento: la identidad femenina, la maternidad, las necesidades de los hijos, etc., pues en ocasiones parece que dichas medidas van más encaminadas a imponer una supuesta igualdad entre el hombre y la mujer que a proteger la familia. El hombre y la mujer están llamados a la común misión de formar una familia y trabajar, la complementariedad solo es posible desde el reconocimiento de la propia identidad. Pardo Sáenz analiza el arte de la conciliación tanto desde la perspectiva de la familia como de la empresa, y muestra cómo la conciliación es altamente rentable, para las personas, las familias, las empresas y la sociedad misma. Cid Vázquez reflexiona sobre el concepto de ciudadanía de la familia: la familia constituye un bien relacional primario del que depende la realización de la persona y de la sociedad. La ciudadanía de la familia implica reconocer que existen derechos-deberes inherentes a las relaciones de la familia, derechos que van más allá de los individuos, la familia tiene derechos propios como relación social de media-

PRESENTACIÓN

ción. Promover la ciudadanía de la familia significa optar por elecciones que caminan en la dirección de una sociedad más democrática, hecha de solidaridad, participación y autonomía de las personas como individuos en relación los unos con los otros.

Los profesores I. Serrada Sotil, D. Santa Cruz Vera, y A. de Gregorio, se centran en temas relacionados con la educación y la familia. El primero trata de evidenciar algunas claves necesarias para comprender qué es educar, con el fin de recuperar la centralidad de la familia como sujeto educativo imprescindible y afianzar sus relaciones en el ámbito escolar. No es posible educar sin responder a la pregunta sobre el bien del hombre, una pregunta que ha de hacerse extensible a la persona en cada una de las etapas de su existencia. Saber interpretar el tiempo como parte de la unidad narrativa de la vida, desde un marco global de sentido, que solo la familia puede ofrecer. La profesora D. Santa Cruz Vera destaca la importancia de la educación del pudor en los jóvenes, a partir del pensamiento de K. Wojtyła. Ahonda en el significado antropológico de la experiencia humana del pudor, y propone algunos medios para la educación de los jóvenes. El profesor A. de Gregorio reflexiona sobre la educación religiosa de los hijos, y señala que solamente cuando se produce un desarrollo armónico del conjunto de la personalidad es posible una disposición para el desarrollo de la personalidad religiosa. Cuando los padres ayudan a descubrir a sus hijos la dimensión religiosa de su experiencia cotidiana de la vida familiar, hecha fundamentalmente de amor, realizan la mejor pedagogía religiosa, porque la religiosidad de la persona no se puede concebir como una simple modelación de conductas por socialización externa.

Por su parte, la profesora Carravilla Parra estudia la relación de amor como basamento fundamental del matrimonio y la familia: el redescubrimiento del amor desde la experiencia humana más elemental y cotidiana; la exigencia de relación entre verdad, libertad y amor: la verdad del amor, la libertad indirecta, la comunión por la presencia. Educación en el amor y la virtud, como misión primordial de la familia. La doctora Vera González analiza la vigencia y necesidad de la diferencia sexual en las relaciones humanas desde una antropología compatible con la revelación cristiana, como respuesta a la visión de la ideología de género que pretende implantar una concepción del

LYDIA JIMÉNEZ

hombre como asexual o neutro en su identidad. Ofrece, asimismo, un recorrido por el pensamiento occidental en su dirección hacia el establecimiento de la una cultura asexual; y una respuesta a la condición homosexual y al posible interés político por el establecimiento de la cultura gay. Por último, D. C. Nossa Ramos, nos ofrece una propuesta de preparación al matrimonio y la familia inspirada en el magisterio pontificio de san Juan Pablo II y el Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España.

El “misterio” del matrimonio cristiano: sentido e implicaciones de la sacramentalidad del matrimonio

AUGUSTO SARMIENTO

Universidad de Navarra

RESUMEN: Se analiza la sacramentalidad del matrimonio, el sacramento del matrimonio como “determinación” de la vocación bautismal. En línea con el tratamiento del Vaticano II, la reflexión sobre el matrimonio se hace desde la perspectiva de los esposos como sujetos y protagonistas del matrimonio; y se contribuye a poner el acento en una visión del sacramento del matrimonio como “comunidad de los esposos con Cristo y con la Iglesia” (más que en el aspecto de la causalidad de la gracia) y a subrayar el valor del amor conyugal como respuesta de los esposos a la plenitud de la vida cristiana. El amor de Cristo ha de ser la referencia constante de ese amor, porque es su fuente. Por eso, la entera existencia de los esposos cristianos debe configurarse continuamente como una comunión de vida y amor, a imagen de la comunión Cristo-Iglesia.

PALABRAS CLAVE: sacramento, matrimonio, amor, alianza

ABSTRACT: This paper analyses the sacramentality of marriage, the sacrament of marriage as a “determination” of the baptismal vocation. In line with how Vatican II speaks, the reflection on marriage is made from the perspective of the spouses as subjects and protagonists of marriage; with an emphasis on a vision of the sacrament of marriage as a “communion of the spouses with Christ and with the Church” (more than on the aspect of the causality of grace). The value of conjugal love as the response of the spouses to the plenitude of Christian life will be underlined. The love of Christ must be the constant reference in this love, because it is its fountain. Therefore, the entire existence of Christian spouses should be constantly configured as a communion of life and love, as an image of Christ –the Church.

KEYWORDS: Sacrament, marriage, love, covenant

1. INTRODUCCIÓN

Entre los numerosos caminos que sigue la Iglesia para salvar al hombre “la familia es el primero y más importante”¹, porque, como afirmaba Benedicto XVI, “la nueva evangelización depende en gran parte de la Iglesia doméstica”². En esa misma línea la Asamblea General Ordinaria de 2015 convocada por el Papa Francisco, –insertándose en el precedente trabajo sinodal de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el tema: *Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*— “reflexionará sobre las temáticas afrontadas para individuar líneas operativas pastorales”³.

Es evidente, sin embargo, que el tratamiento adecuado de esos desafíos y también de las respuestas adecuadas requiere su consideración en el marco más amplio de la verdad del evangelio de la familia. Y por eso mismo, el de la verdad del matrimonio, origen y fundamento de la familia. Las “líneas operativas pastorales” deben tener en cuenta las situaciones concretas y responder a los problemas que la familia atraviesa en el momento actual. Pero los diagnósticos que se hagan y las propuestas que se ofrezcan, solo serán verdaderamente pastorales en la medida que ayuden a conformar el existir de las familias con las exigencias de la verdad; en este caso, la verdad del matrimonio y de la familia. No parece que sea otra la intención de la Secretaría General del Sínodo cuando, antes de tratar de “la pastoral de la familia frente a los nuevos desafíos” (Parte II) y de esos desafíos en relación con “la apertura a la vida y la responsabilidad educativa” (Parte III), se detiene por extenso en la consideración del evangelio de la familia: “Comunicar el evangelio de la familia hoy” (Parte I). A este respecto son bastante significativos los capítulos de esa parte: “El designio de Dios acerca del matrimonio y de la familia” (Capítulo 1); “Conocimiento y recepción de la Sagrada Escritura y los documentos del Magisterio sobre matrimonio y familia” (Capítulo 2); “El evangelio de la familia y la ley

¹ JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane* (2.II.1994), n. 2 (en adelante GrS).

² Cf. BENEDICTO XVI, Aloc. (1.XII.2011); Aloc. (3.XII.2005).

³ SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea General Extraordinaria, *Instrumentum laboris*, Presentación (26.VI.2014), IX.

natural” (Capítulo 3); “La familia y la vocación de la persona en Cristo” (Capítulo 4).

Como realidad profundamente humana, el matrimonio hunde sus raíces en la humanidad del varón y de la mujer. Está al alcance de la razón humana conocer con sus luces naturales cuál es su verdad y sentido. El conocimiento natural del designio de Dios sobre el matrimonio es verdadero, pero imperfecto. Pero, si se quiere penetrar en la plenitud de esa verdad y sentido, esa consideración deberá hacerse con las luces y desde la perspectiva de la fe. Aunque, como acaba de decirse, el hombre es capaz de conocer con las fuerzas de la razón la verdad natural sobre el matrimonio, después del pecado original necesita de la ayuda de la Revelación para llevar a cabo esa función “sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error”⁴. El auxilio de la Revelación es absolutamente necesario, si lo que se intenta es reflexionar sobre la verdad del matrimonio en la perspectiva del entero plan de Dios. En definitiva, porque, como recuerda Benedicto XVI a propósito de la familia —y vale lo mismo para el matrimonio, el origen y fuente de la familia⁵—, “para poder comprender la misión de la familia [...] hemos de partir siempre del significado que el matrimonio y la familia tienen en el plan de Dios, creador y redentor”⁶.

Nuestro propósito ahora no es considerar, ni siquiera en sus líneas generales, el entero designio o plan de Dios sobre el matrimonio y la familia. Pretendo tan solo ofrecer una breve reflexión sobre el “misterio” o verdad profunda de la realidad matrimonio que ha de configurar siempre el existir de la vida matrimonial y familiar. Me refiero a la consideración de la sacramentalidad del matrimonio, en cuyo marco trataré de reflexionar, como acaba de decirse, sobre uno de sus aspectos fundamentales para los casados: el del sacramento del matrimonio como “determinación” de la vocación bautismal. De esa manera, en línea con el tratamiento del Vaticano II sobre el matrimonio⁷, la re-

⁴ CONC. VATICANO II, Constitución *Dei Verbum* (18.XI.1965), n. 6 (en adelante DV).

⁵ ÍDEM, Constitución *Gaudium et spes* (7.XII.1965), n. 48 (en adelante GS).

⁶ BENEDICTO XVI, En la apertura de la Asamblea Eclesial de la diócesis de Roma (6.VI.2005).

⁷ Cf. GS, nn.47-52. El Concilio Vaticano II habla del matrimonio y de la familia también en otros documentos: Const. *Lumen gentium* (21.XI.1964), nn.11, 35 y 41 (en adelante LG);

flexión sobre el matrimonio se hace desde la perspectiva de los esposos como sujetos y protagonistas del matrimonio; y se contribuye a poner el acento en una visión del sacramento del matrimonio como “comuni3n de los esposos con Cristo y con la Iglesia”⁸ (m3s que en el aspecto de la causalidad de la gracia) y a subrayar el valor del amor conyugal como respuesta de los esposos a la plenitud de la vida cristiana.

Como recuerda Juan Pablo II, «“sacramento” no es sin3nimo de “misterio”. Efectivamente, el misterio permanece “oculto” —escondido en Dios mismo—, de manera que, incluso despu3s de su proclamaci3n (o sea, revelaci3n), no cesa de llamarse “misterio” y se predica tambi3n como misterio. El sacramento presupone la revelaci3n del misterio [...] sin embargo, es, a la vez, algo m3s que la proclamaci3n del misterio [...]. El sacramento consiste en “manifestar” ese misterio en un signo que sirve no s3lo para proclamar el misterio, sino tambi3n para realizarlo en el hombre [...]. Mediante 3l se realiza en el hombre el misterio escondido desde la eternidad en Dios...»⁹.

Con el t3rmino “sacramento”, 3ntimamente relacionado con el t3rmino “misterio”, se alude aqu3, por tanto, a una realidad divina escondida o secreta, cuya revelaci3n tiene lugar a trav3s de unos signos que son, a la vez, realizaci3n de la realidad divina proclamada. ¿De qu3 realidad es signo y realizaci3n el sacramento del matrimonio? ¿Cu3l es el “misterio” del matrimonio? ¿Qu3 implicaciones comporta para los casados: el amor conyugal, el existir matrimonial y familiar? Y en primer lugar, ¿c3mo se ha revelado o dado a conocer ese “misterio”?

Decreto *Apostolicam actuositatem* (18.XI.1965), nn. 11, 30; Decreto *Christus Dominus* (27.X.1967), n. 12; Declaraci3n *Gravissimum educationis* (28.X.1965), nn. 3, 6 y 7; Decreto *Perfectae caritatis* (28.X.1965), n. 2; Decreto *Presbyterorum Ordinis* (7.XII.1965), n. 11; Decreto *Optatam totius* (28.X.1965), n. 3.

⁸ Cf. JUAN PABLO II, Alloc. (8.IX.1982), n. 5.

⁹ JUAN PABLO II, Discurso (1.IX.1982), n. 5. Sobre el concepto de «misterio» en el N.T. cf. N. M. LOSS, “Il «mysterium Christi» in prospettiva biblica”, en V. MIANO, *Corso d'introduzione al Mistero della salvezza*, Antonianum, Z3rich 1971, 14-26.

2. LA REVELACIÓN DEL “MISTERIO” DEL MATRIMONIO

«La sacramentalidad [la realidad sacramental] del matrimonio —cuestión absolutamente decisiva en la comprensión de la verdad profunda de la realidad matrimonial— sólo puede ser comprendida a la luz de la historia de la salvación»¹⁰. Una historia que se manifiesta, en el fondo, como una comunión de amor de Dios con los hombres y cuyo elemento central es la alianza, expresada con un lenguaje y una terminología tomados frecuentemente del matrimonio y de la vida matrimonial. Entre el matrimonio y la alianza de amor de Dios y los hombres se da una analogía interior —una relación e implicación mutuas—, cuya revelación tiene lugar progresivamente hasta llegar a su plenitud de manera definitiva con Jesucristo¹¹. Y como en toda analogía hay siempre una coincidencia¹², la doctrina de la alianza forma parte de la revelación de la naturaleza del matrimonio. Es decir, al revelar la naturaleza y características del amor de Dios por los hombres, esa revelación sirve también para dar a conocer la naturaleza y características del matrimonio, dado que éste es, en sí mismo, manifestación del amor de Dios por la humanidad.

2.1. *El simbolismo de la alianza matrimonial en el Antiguo Testamento*

Como la realidad del matrimonio forma parte de la Revelación ya desde “los orígenes”, el tratamiento de esa realidad ha de iniciarse con la consideración de la revelación sobre el matrimonio de “el principio” (es decir, según la revelación del designio de Dios sobre el matrimonio que tiene lugar en los orígenes de la humanidad, de que habla los primeros capítulos del libro del

¹⁰ JUAN PABLO II, Aloc. (3.XI.1979), n. 3.

¹¹ Cf. GS, n. 48.

¹² La Exégesis y la Tradición ponen claramente de manifiesto que no se trata de un mero recurso literario. Por otra parte, según la mentalidad bíblica, la “imagen” hace presente a la realidad representada. Cf H. WILDBERGER, voz “Imagen”, en L. ROSSI-A. VALSECCHI, *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid 1978, 702-707. Sobre el valor de los símbolos en la mentalidad semítica cf. P. DIEHL, *Le symbolisme dans la Bible*, Payot, Paris 1975.

Génesis). Así procede el Señor cuando, en el diálogo con los fariseos sobre la indisolubilidad, sitúa la respuesta a la cuestión planteada, en lo que el matrimonio había sido desde un “principio”¹³. A ese mismo “principio” remite la carta a los Efesios al tratar del “misterio” del matrimonio¹⁴. Y esa es también la manera de considerar el matrimonio que tiene el Magisterio de la Iglesia¹⁵.

Por otra parte, esa reflexión sobre el designio de Dios de “los orígenes” es necesaria porque sólo así es posible llegar a esa “visión integral del hombre”¹⁶, “sin la cual no se puede dar respuesta alguna adecuada a las preguntas relacionadas con el matrimonio y la procreación”¹⁷; tan sólo de esa manera es dado penetrar adecuadamente en la verdad del “matrimonio en el Señor”. Dado que el designio de Dios es que todo matrimonio lo sea “en el Señor”, se debe concluir que el matrimonio de “los orígenes” es significativo no sólo en relación con la primera pareja humana sino en la perspectiva de los hombres y mujeres de todas las épocas. Ese matrimonio era ya anuncio y prefiguración de todo verdadero matrimonio. Sobre los significados perennemente válidos de la verdad de “el principio” acerca del matrimonio —sobre lo que es verdaderamente humano— deberá fundamentarse siempre la novedad del matrimonio “en el Señor”.

Los libros del Antiguo Testamento más significativos en relación con la revelación del “misterio” del matrimonio son los Proféticos y el Cantar de los Cantares. Son los que más recurren a las metáforas esponsalicias para describir la alianza de amor entre Yahveh e Israel. Dios se sirve del amor

¹³ Cf. Mt 19,4-8.

¹⁴ Cf. Ef 5, 31-32.

¹⁵ Cf. C. CAFFARRA, “Creation et Redemption”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Université Catholique, Louvain-La Neuve 1979, 218-310; cf. J. TOMKO, “La familia cristiana: cuestiones ante el Sínodo de los Obispos de 1980”, en A. SARMIENTO (dir.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Eunsa, Pamplona 1980, 67.

¹⁶ Cf. PABLO VI. Enc. *Humanae vitae* (25.VII.1968), n. 7 (en adelante HV).

¹⁷ JUAN PABLO II, Aloc. (2.IV.1980), n. 3. La importancia de esa relación para la visión integral del hombre se refiere sobre todo a los *significados fundamentales del cuerpo humano*: a) en la estructura del sujeto personal; y b) en la esfera de la intersubjetividad humana, especialmente en la relación varón-mujer en el matrimonio. Es importante, por tanto, para conocer el “ser” del hombre y, derivadamente, cuál ha de ser su “deber ser”.

matrimonial —la acción profética de Oseas, la imagen del adulterio en Jeremías, la alegoría de Ezequiel, los cantos de Isaías, etc.— para dar a conocer el amor de Dios a los hombres. Y a la vez ese lenguaje e imágenes descubren el significado profundo del matrimonio y entrega conyugal, sus rasgos más determinantes. “Esta analogía —escribe Juan Pablo II en relación con el ‘gran misterio’ de que habla la Carta a los Efesios— tiene sus precedentes; traslada al Nuevo Testamento lo que estaba contenido en el Antiguo Testamento, de modo particular en los profetas Oseas, Jeremías, Ezequiel e Isaías”¹⁸.

La unión matrimonial, con su rica experiencia, sirve para dar a conocer el amor de Dios expresado en la Alianza. La intención primera de los libros proféticos no es, ciertamente, tratar del matrimonio. Pero lo consideran como una realidad cuyo valor objetivo es capaz de expresar la alianza entre Dios y su pueblo, la que, a su vez, ilumina la realidad matrimonial. El matrimonio aparece conectado en la Alianza, de la que viene a ser un símbolo. Por eso participa de las características que distinguirán a la Alianza. Para los profetas ése es, en última instancia, el «misterio» del matrimonio.

Con referencia al “misterio” y significación del matrimonio, el Cantar de los Cantares es el libro que más interesa dentro de la literatura sapiencial. Constituye el culmen del desarrollo de la literatura profética sobre el tema de la relación sponsal entre Dios y su pueblo. Su significado más alto y completo consiste en que se trata del cántico de las nuevas bodas de Yahveh e Israel¹⁹. Sirviéndose del lenguaje propio de las relaciones conyugales, se describen las delicadezas y ternuras del amor de Dios que permanece fiel, entero e insaciable, a pesar de las infidelidades de Israel. Lleva a descubrir en la sexualidad humana —feminidad y masculinidad— la riqueza de la persona cuya verdadera valoración se da en la afirmación —fundamental— del hombre y de la mujer como personas, mediante la donación sincera de sí

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta *Mulieris dignitatem* (15.VIII.1988), n. 23 (en adelante MD).

¹⁹ En este sentido el *Cantar de los Cantares* es un modo de reafirmar las propuestas de la restauración de Israel (hechas ya por Jeremías, Ezequiel y el Deuterocanónico) y una espléndida descripción de lo que Yahvé reservaba para su pueblo, al recogerlo como a una esposa que volvía junto a su esposo. Cf. G. NOLLI, “Cantico dei Cantici”, en *La Sacra Biblia*, Marietti, Torino 1968.

mismos. «La Tradición ha visto siempre en el Cantar de los Cantares una expresión única del amor humano, en cuanto éste es reflejo del amor de Dios, amor “fuerte como la muerte” que “las aguas no pueden anegar” (Ct 8,6-7)»²⁰.

2.2. *El “misterio” del matrimonio a la luz de la Nueva Alianza*

Con la venida de Cristo, la alianza de amor entre Dios y los hombres se hace tan fuerte que llega hasta la unión física con el hombre. Dios mismo se hace carne en su Hijo y se une en cierta manera a toda la humanidad salvada por Él²¹, preparando así las «bodas del Cordero»²². Por eso la Encarnación del Verbo señala, por un lado, que forma parte del *ethos* del matrimonio dirigirse desde su raíz más honda a la verdad de «el principio»²³; y, por otro, que ese *ethos* se ha de vivir en la perspectiva de la realidad definitiva del Reino de los Cielos, instaurada ya con la venida de Cristo. La Nueva y Eterna Alianza proporciona la luz adecuada para penetrar en el misterio del matrimonio.

En Cristo se revela la verdad del matrimonio en su totalidad: la del matrimonio o alianza entre Dios y su pueblo (la humanidad), cuya plena realización es el misterio de amor entre Cristo y la Iglesia; y también la del matrimonio o alianza conyugal entre el hombre y la mujer, como signo y realización de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio es reconducido a la perfección de «el principio»²⁴ y es dado a conocer como una de las vocaciones cristianas, como un carisma o don del Espíritu para la edificación de la Iglesia²⁵. Es, ciertamente, un modo nuevo de presentar la verdad del matrimonio, que desarrollará posteriormente el Magisterio de la Iglesia.

²⁰ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (11XI. 1992), n. 1611 (en adelante CEC).

²¹ Cf. GS, n. 22.

²² Cf. Ap 19, 7-9; cf. CEC, n. 1612.

²³ La gracia —recuerda constantemente la teología— no supone violencia o minusvaloración de la naturaleza (cf. CEC 464); es, por el contrario, el camino para su realización más plena (cf. GS 22).

²⁴ Cf. Mt 19, 8.

²⁵ Cf. 1Co 7.

El matrimonio cristiano es un misterio que consiste en anticipar temporalmente la unión eterna de la humanidad salvada (la Iglesia-Esposa) con su Salvador (Cristo-el Esposo). El matrimonio de Cristo con la Iglesia es la realidad (que no pasará). El matrimonio cristiano es la sombra y figura (que pasará ya que está ligado a este mundo) de aquella realidad²⁶.

San Pablo recuerda que el matrimonio de los cristianos (éste es el contexto en que escribe) es una cosa sagrada y, por eso, los cristianos sólo pueden “casarse en el Señor”²⁷. El matrimonio tiene una dimensión nueva en la que, por el bautismo, han renacido y son “nuevas creaturas” en Jesucristo. Por eso el matrimonio debe ser respetado por todos²⁸, ha de vivirse en una perspectiva escatológica²⁹ y esa “novedad” es la razón última de los avisos y recomendaciones que dirige ahí a los casados³⁰. Esta consideración del matrimonio se hace más expresa en la Carta a los Efesios³¹: el matrimonio cristiano ha de entenderse y vivirse a partir del misterio de amor que se da en la unión entre Cristo y la Iglesia³².

En la estructura del texto, considerado en su totalidad, cabe distinguir tres partes: la primera (vv. 22-24) se refiere a las relaciones de la mujer con el

²⁶ Cf. N. M. LOSS, “El tema bíblico del matrimonio”, en A. M. TRIACCA-G. PIANAZZI (dir.), *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, LAS, Roma 1976, 48

²⁷ Cf. 1Co 7,39. La fórmula significa que el matrimonio no es una cuestión meramente profana: cf. K. LEHMANN, “Sacramentalité”, en *Problèmes doctrinaux*, cit., 182. Pero no puede interpretarse como un argumento decisivo a favor de la sacramentalidad del matrimonio, ya que —como señala E. Schillebeek, *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1968, 185-186 —esa expresión se emplea también para describir los lazos que unen a los esclavos cristianos con sus amos también cristianos (cf Flm v. 16). Para la *Biblia de Jerusalén* “casarse en el Señor” es casarse con un cristiano (in. loc.).

²⁸ Cf. 1Co 7,17).

²⁹ Cf. *Ibidem* 7,29-31.

³⁰ Cf. *Ibidem* 7, 3-5.10-11.

³¹ Ef 5, 21-33.

³² G. ARANDA, “Relación entre los cónyuges y valor del matrimonio a la luz de Ef 5,22-33”, en A. SARMIENTO (dir.), *Cuestiones fundamentales*, cit., 119-131; ÍDEM, *Varón y mujer. La respuesta de la Biblia*, Rialp, Madrid 1991, 290-301; J. M. CAMBIER, “Doctrine paulinienne du mariage chrétien”, en *Eglise et Théologie* 10 (1979), 13-59; ÍDEM, “Le grand mystère concernant le Christ et l’Eglise, Eph 5,22-33”, en *Biblica* 47 (1966), 43-90; 223-242; P. COLLI, *La pericope paolina ad Ephesios 5,32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Officina Grafica Fresching, Parma 1951.

marido; la segunda (vv. 25-28), a las del marido con la mujer; y la última (vv. 29-33) trata de las razones o motivos que fundamentan esas relaciones y deberes recíprocos. En el fondo, se debe a la significación que encierra la unidad del matrimonio que han celebrado y por el que se han convertido en “signos” del amor de Cristo por la Iglesia. Por este motivo sus relaciones mutuas (vv. 22-28-33) deben revestir las características del amor con el que Cristo ama a la Iglesia. (En otro caso no podrían ser signos ni hacer visible ese amor). Y se debe advertir que, según San Pablo, estas características, que son propias de todo matrimonio —de los matrimonios contemporáneos a San Pablo y de los matrimonios del futuro—, pertenecen también al matrimonio de “los orígenes”. Este matrimonio era ya —según el designio de Dios— prefiguración del amor de Cristo por la Iglesia (estaba destinado a ser figura de la unión Cristo-Iglesia: un signo de algo que había de venir). En el texto de Génesis, San Pablo descubre una figuración profética del misterio de amor de Cristo y la Iglesia oculto por largo tiempo y ahora manifestado, al igual que el “misterio de la salvación de los gentiles”³³.

Para comprender el significado profundo de este texto —que en la liturgia aparece siempre relacionado con el sacramento del matrimonio³⁴ —es necesario tener siempre a la vista los dos hilos principales conductores de toda la Carta: a) el del “misterio de Cristo” que se realiza en la Iglesia, como expresión del plan divino de salvación; y b) el de la “vocación cristiana” como modelo de vida para cada uno de los bautizados. De ese “misterio” o plan divino de salvación, escondido en Dios desde toda la eternidad³⁵ y revelado y realizado en Cristo, el hombre se hace partícipe cuando se incorpora a Cristo y viene a ser una cosa con El en el bautismo. Una incorporación y una participación que tiene lugar *en* y *a través* de la Iglesia que es el cuerpo de Cristo³⁶.

³³ Cf. JUAN PABLO II, Aloc. (10.X.1979), nn. 3-4; MD, n. 12,18.

³⁴ Cf. ÍDEM, Aloc. (28.VII.1982), n. 4.

³⁵ Cf. Ef 1,9.

³⁶ Cf. *Ibidem*, 5,23. Parece que el texto de Efesios da motivos suficientes para hablar de la sacramentalidad de la Iglesia en el mismo sentido que el Vaticano II dice de la Iglesia que es “como sacramento” (cf. LG, n. 1). Así “se puede decir que esta sacramentalidad de la Iglesia es *fuerza* de los sacramentos” (JUAN PABLO II, Aloc. [1.IX.1982], n. 7).

***“Les he dado a conocer tu nombre” (Jn 17, 26):
La comunicación trinitaria como modelo de la
comunidad esponsal y paterno-filial***

RAÚL SACRISTÁN

Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid

RESUMEN: La comunicación es un acto que consiste en el vínculo perdurable entre dos o más personas, que hace de varios uno, los unifica, en función precisamente de la posesión común de lo comunicado. Este esquema, que se aplicó primeramente a la reflexión trinitaria, se ajusta también a las relaciones humanas, especialmente a las familiares (esponsales y paterno-filiales). En el artículo se analiza la superioridad del paradigma personal de la comunicación sobre la comunicación como transmisión de información. También, aunque brevemente, se alude a los riesgos de una mala comprensión de la sociedad de la información, así como a los riesgos de la ruptura familiar como modo de incomunicación. La raíz divina de la comunicación es la esperanza para salvar la comunicación humana.

PALABRAS CLAVE: comunión, comunicación, vida, información

ABSTRACT: Communication as an action consists in the perdurable bond among two or more persons, which makes one of many, unifies them, precisely through the common possession of that communicated. This schema, which was formerly applied to the Trinitarian reflection, fits also to human bonds, especially to those of the family (between spouses and among parents and children). The article analyzes the superiority of the personal model of communication over the communication as transmission of information. Also, however briefly, speaks about the risks of a misunderstanding of the society of communication, and the risks of familiar rupture as a way of miscommunication. The divine root of communication is the hope for saving human communication.

KEYWORDS: communion, communication, life, information

1. INTRODUCCIÓN

“**L**es he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el Amor que me tenías esté en ellos, y yo con ellos” (Jn 17, 26). Con estas palabras concluye lo que se conoce como “oración sacerdotal” de Jesús, que es el cierre de los discursos de la Última Cena que presenta san Juan.

Este discurso-oración es uno de los mejores exponentes de la relación entre las Divinas Personas. Sabemos, por los evangelios, que el Señor a menudo hacía su oración en voz alta para poder ser escuchado por sus discípulos, y que pudieran conocer su relación con el Padre, así como también aprender a hablar con Él.

El tema sobre el que queremos reflexionar es la comunicación intratrinitaria como modelo de la comunión esponsal y paterno-filial. En esta cita de san Juan encontramos un filón para podernos adentrar en este misterio, cuando dice “les he dado a conocer tu nombre”. Pensemos por un momento en la siguiente escena: una madre repitiendo a su hijo pequeño que está aprendiendo a hablar “pa-pá, pa-pá, pa-pá”, o el padre, diciéndole “ma-má, ma-má, ma-má”. Ambos le están dando a conocer al hijo el nombre del otro, un nombre que tiene su origen precisamente en el amor que se tienen ellos dos como cónyuges. A la noche, cuando los esposos hablen, se podrán decir recíprocamente “le he dado a conocer tu nombre”. El nombre de nuestros padres no es el nombre propio de cada uno de ellos, sino que, paradójicamente, es el nombre común “papá”, “mamá”. Los padres se conmueven hasta las lágrimas cuando escuchan por vez primera a sus hijos que los llaman así. El misterio de esta maravilla se encuentra en que en el nombre común se encierra el origen del hijo, que no es otro sino el amor de los padres. Por eso, cobra sentido la segunda parte de la cita evangélica: “para que el amor que me tenías esté con ellos”. Cuando los hijos aprendemos los nombres de “papá” y “mamá”, los aprendemos juntos, porque papá y mamá van juntos, unidos. En los nombres de papá y mamá aprendemos la relación que hay entre ellos. De hecho, el hijo es el fruto, el testimonio evidente y claro de esa unión amorosa entre los esposos. La ternura de los términos “papá” y “mamá” son signo fehaciente del amor entre los esposos que se halla en el origen

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

de la vida de los hijos. De alguna manera, podemos decir que el amor de los padres es la vida de los hijos, puesto que la unión amorosa de ambos, que precede y sigue a la unión sexual, es la matriz de los hijos¹; hasta el punto de que la ruptura de la unión de los padres pone en grave riesgo la existencia de los hijos, como nos lo demuestran los numerosos casos que, por desgracia, todos conocemos.

El drama de la situación actual, que separa la unión sexual de la paternidad, que rechaza la forma natural de la paternidad, que asume como normal la ruptura de los matrimonios, no puede ensombrecer ni un ápice la belleza de la escena que acabamos de describir². En ella, como decíamos, podemos ver la relación que existe entre la comunicación entre las Divinas Personas y la comunicación familiar.

2. LO QUE JESÚS LES DA A CONOCER A LOS DISCÍPULOS

Es importante reflexionar un momento sobre lo que dice Jesús: “Les he dado a conocer tu nombre”. La teología del Nombre de Dios es uno de los aspectos centrales de los estudios del Antiguo Testamento en particular y de la teología cristiana en general³. Desde la perspectiva del AT, conocer el nombre de alguien es entrar en relación íntima con Él. De hecho, en el pasaje de la lucha entre Jacob y el personaje misterioso, que parece ser Dios mismo (cf. Gn 32, 23-33), al ser preguntado por Jacob, le responde evasivamente, sin declararle el nombre: “¿Por qué me preguntas mi nombre?” (v. 30). El

¹ Cf. C. ANDERSON y J. GRANADOS, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II* (Burgos 2011), 152: «Lo que han hecho los esposos ha sido entregarse el uno al otro, amarse de verdad; y es de esa unión de donde el hijo viene. Esta manera de recibir al hijo es la única que está de acuerdo con su dignidad personal».

² Cf. A. SCOLA, *Hombre-Mujer. El misterio nupcial* (Madrid 2001), 155-187. En particular, p. 178: «Romper la perijóresis entre amor, sexualidad y procreación conduce, por tanto, a reducir la procreación a reproducción mecánica, el amor a búsqueda del fantasma andrógino y condena el yo al narcisismo».

³ Cf. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (CCE), 203-213; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca 1972), 234-242; L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 2000), 116-119.

ocultamiento del nombre tiene como fin manifestar la infinita superioridad de Dios respecto de la criatura. El hombre, en cuanto criatura, no puede ni siquiera balbucir el nombre de Dios. Esto mismo aparece en el episodio de la zarza (cf. Gn 3), en donde el Nombre queda oculto bajo la expresión misteriosa de “YHWH”, que traducimos habitualmente por “Soy-El-Que-Soy”, o “Yo-Soy”, salvando siempre la inadecuación de la traducción del tetragrámaton. En el misterio de su Nombre, Dios encierra el misterio de su propio ser. Y, a medida que el pueblo de Israel va tratando a Dios, le va aprendiendo a llamar, según Dios mismo se va revelando⁴.

Andando el tiempo, Israel conocerá a Dios como “Padre del pueblo”, que le ha engendrado y le ha criado, sobre todo a raíz de la liberación de Egipto (cf. Nm 11, 12). Moisés asigna esta paternidad a Dios, diciendo: “¿Acaso he concebido yo a todo este pueblo o lo he dado a luz?”; también más adelante, el mismo Moisés canta la fidelidad de Dios: “¿No es el tu padre y tu creador, el que te hizo y te constituyó?” (Dt 32, 6).

De este modo, lo que Israel va descubriendo es la sublimidad de Dios, inabarcable incluso cuando se les hace presente en la propia vida, tal como lo muestra el relato del anuncio del nacimiento de Sansón (cf. Jue 13). Entonces, Mánoj, padre de Sansón, insiste en dar de comer al mensajero divino, a lo cual este responde: “Aunque me retengas, no probaré tu pan” (v. 16); a renglón seguido Mánoj le pregunta por su nombre, y obtiene como respuesta: “¿Por qué preguntas mi nombre? Es misterioso” (v. 18). Dios se presenta en este episodio como el que se acerca, una vez más, para salvar a su pueblo, sin embargo, ni prueba el pan de su pueblo ni descubre su nombre a sus fieles; se presenta como quien da la vida y la salvación, pero se sigue ocultando.

Lo que el pueblo de Israel va aprendiendo mediante esta pedagogía es que Dios es la Fuente de la Vida, el origen de todo lo que existe y quien mantiene a las cosas en su existencia. Es el Dios de la Vida, no de un modo puntual, sino constante, amoroso, cercano, aunque inabarcable para el hombre. Esta imagen del Dios Vivificador queda reflejada con precisión en la disputa de Jesús con los saduceos acerca de la resurrección, cuando dice:

⁴ Cf. J. GALOT, *Padre, ¿quién eres? Breve catequesis sobre el Padre* (Salamanca ³1999).

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

«Y que los muertos resucitan, lo indicó el mismo Moisés en el episodio de la zarza, cuando llama al Señor: “Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob”. No es Dios de muertos, sino de vivos: porque para Él todos están vivos» (Lc 20, 37-38).

Israel aprende que la vida que Dios da es la vida con Él mismo, porque Él mismo es la Vida. La vida solo puede ser en relación personal con Dios⁵, tal como apunta Jesús al recordar que Dios se ha vinculado a los hombres, hasta el punto de hacerse conocer como el Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob. Ellos están vivos porque Él los vivifica, la muerte no tiene poder sobre ellos, porque no tiene poder sobre Dios. Este dar la vida, vivificar, llevó a Israel a llamar a Dios “Padre”.

Jesús está explicando también cuál es el origen de su propia existencia, al tiempo que nos ayuda a empezar a entender la diferencia entre el modo de ser hijo de Dios que tiene Israel y el suyo propio. Justo a renglón seguido, san Lucas introduce el siguiente texto:

«¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David, si el mismo David dice en el libro de los Salmos: “Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies?”. David, pues, lo llama Señor; entonces, ¿cómo puede ser hijo suyo?» (Lc 20, 41-44).

Con esta precisión, Jesús introduce a sus oyentes en el misterio de la Trinidad, mostrando que hay alguien junto a Dios, este alguien es Él mismo, el Hijo de Dios, aquel que tiene a Dios por Padre, y así le reconoce y le invoca (cf. Lc 10, 21: «Te doy gracias, Padre...»; Lc 11,2: «Padre, santificado...»). Jesús es el Hijo de Dios, en el pleno sentido de la palabra, pues ha recibido de Dios Padre la vida. Siendo el Hijo Único del Padre, es también Dios. El Hijo es aquel que está siempre junto al Padre, recibiendo de Él, constantemente, la Vida. Esta recepción es un acto amoroso del Padre hacia el Hijo,

⁵ Cf. S. GRYGIEL, “Para mirar al cielo. Vida, vida humana y persona”, en: A. SCOLA (ed.), *¿Qué es la vida?* (Madrid 1999), 43: «Gracias a la anámnesis del Otro, el hombre, aun existiendo en el mundo y estando implicado en sus relaciones, no se agota en ellas. Existe tal y como ha sido creado, es decir, como alguien al que le han donado el ser y entonces, existiendo como un don, el hombre participa en la libertad de de la que proviene. Por eso, quien le hace desviarse de la Trascendencia de Dios le traiciona porque le condena a identificarse plenamente con las relaciones que constituyen el mundo. Viven, en el sentido más profundo del término, aquel que trabaja para conocerse a sí mismo precisamente como don».

por eso, la Iglesia, que conoce al Espíritu Santo como el Amor de Dios, entiende que las Tres Divinas Personas son coeternas, es decir, el Padre engendra al Hijo y se aman en el Espíritu⁶. Evidentemente, tanto la generación del Hijo como la procesión del Espíritu, no son entendibles desde las categorías de la sexualidad humana⁷.

Lo fundamental para nosotros ahora es reconocer que Dios, en Jesucristo, nos ha revelado totalmente su Nombre: Padre, y siendo Padre, tiene un Hijo al que ama en el Espíritu. Como apuntábamos antes, el Nombre y el Ser de Dios coinciden.

El discurso de la Última Cena del cuarto evangelio (caps. 14-17) presenta el mayor desarrollo de esta verdad. En este pasaje podemos comprobar ciertamente que cuando Jesús revela el Nombre del Padre lo hace de un modo peculiar: la revelación del Nombre requiere el don del Espíritu Santo, que otorga a los hombres la adopción filial. Solo siendo hijos pueden los hombres conocer en verdad el Nombre de Dios Padre. Esto significa que también para los hombres se cumple aquello que se cumplía para el Hijo: conocemos a Dios siendo sus hijos, es decir, siendo vivificados por Él, si bien, como acabamos de decir, nuestra filiación se produce en virtud del Espíritu de Cristo, Espíritu de adopción.

Por medio de su Misterio Pascual, Cristo ha alcanzado para nosotros el don del Espíritu, que nos introduce en el seno de la misma Vida de la Trinidad⁸. Darnos a conocer el Nombre de Dios y darnos la Vida Eterna convergen. Resulta evidente que este modo de conocer no puede ser el mismo acto con el que nos referimos al conocimiento humano acerca del mundo, sobre un hecho histórico o un lugar geográfico, ni siquiera es lo mismo que el conocimiento de una persona⁹. Esta diferenciación en el modo de conocer queda patente en la Tradición de la Iglesia, cuando se distingue entre los dones de sabiduría, inteligencia y ciencia que otorga el Espíritu Santo. El conocimiento de las cosas divinas, y de Dios mismo, es significado por el don de

⁶ Cf. LADARIA, 297-364.

⁷ Cf. CCE 239.

⁸ Cf. CONC. VAT. II, *Const. Dogm. Dei Verbum* 4.

⁹ Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico* (Madrid 2014), 121-227.

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

sabiduría, cuyo mismo término evoca el sentido del gusto, y por tanto, al mismo tiempo, evoca este conocimiento de Dios como manjar sabroso para el hombre, que lo alimenta y lo hace crecer, por tanto, lo vivifica¹⁰. Se corrobora así lo que venimos diciendo acerca de la relación entre conocer y vivir. Este modo de conocer y vivir queda vinculado a la fe en la revelación que hace Jesús del Padre:

«Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27).

La invitación del versículo siguiente pone de manifiesto que el Hijo revelará este misterio a todos los que se quieran acercar a Él:

«Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y no os aliviaré» (Mt 11, 28).

3. EL ACCESO A LA VIDA A TRAVÉS DEL BAUTISMO EN EL NOMBRE

El modo de acceso a este conocimiento tiene lugar por la acción del Espíritu Santo, como Jesús mismo le dice a Nicodemo: «El que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3, 5)¹¹.

La reflexión acerca de la Vida misma de Dios nos ha conducido a la comunicación de esta misma Vida a los hombres, comunicación que se hace mediante el bautismo¹². La fe bautismal se revela así como el modo adecuado de acceso a la Vida Eterna. El bautismo es un acto comunicacional en

¹⁰ Cf. J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu*”. *El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino* (Roma 2000), 499-551. En particular, sobre lo que estamos hablando, cf. p. 546: «El don de sabiduría, a través del conocimiento experiencial de Dios que posibilita, pone en juego todos los dinamismos humanos ordenándolos para que sean capaces de alcanzar lo que se le ha dado en prenda».

¹¹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Nacer del Espíritu* (Salamanca 1967).

¹² Cf. CCE 1265: «El Bautismo no solamente purifica de todos los pecados, hace también del neófito una nueva creatura, un hijo adoptivo de Dios que ha sido hecho partícipe de la naturaleza divina, miembro de Cristo, coheredero con Él, templo del Espíritu Santo». Cf. I. OÑATIBIA, *Bautismo y confirmación* (Madrid 2000), 180-191.

pleno sentido ya que pone en relación a distintas personas, dando origen a una verdadera comunión.

En el esquema bautismal habitual que vivimos en la Iglesia, el bautismo de niños, son los padres quienes presentan a sus hijos para ser bautizados. En este modo de celebración del bautismo, la fe bautismal encierra en sí un doble acto de confianza. Por una parte supone la confianza de los padres en Dios como Fuente de la verdadera Vida; por otra parte, el bautismo es una invitación que los padres hacen a sus hijos para que confíen en ellos, de modo que acepten como propio aquello que ellos les proponen como bueno para ellos. Este segundo acto de confianza se realizará más adelante, aunque está ya incoado en el momento del bautismo. Estos actos de confianza se establecen en una cadena que vincula a Dios, con los padres y el hijo. Mediante el sacramento del bautismo, los padres, que han dado ya la vida biológica al hijo, le van a introducir también en la vida divina. Aquellos mismos que han colaborado con Dios para que el hijo pudiera recibir la vida temporal, vuelven ahora a colaborar con Él para que reciba también la eterna¹³.

Al principio nos hemos fijado en la belleza del acto de los padres que enseñan a su hijo los nombres de “papá” y “mamá”, para que aprendan quién es él como hijo de ambos. Ahora, podemos fijarnos también en que serán los padres quienes se apropien de aquellas palabras de Jesús: “Le hemos dado a conocer tu Nombre”. Bautizar en el Nombre del Dios Trino supone enseñar al hijo a llamar a Dios Padre, Hijo y Espíritu en una relación personal, íntima y familiar, con todo lo que esta palabra conlleva.

4. EL BAUTISMO COMO ACTO COMUNICACIONAL

De los múltiples aspectos que conlleva el bautismo para la vida del hombre, queremos fijarnos ahora en su dimensión comunicativa¹⁴. Recibir la vida

¹³ Cf. J. NORIEGA, “La fecundidad del Espíritu en la fecundidad humana”, en: L. GRANADOS e I. DE RIBERA (EDS.), *El misterio de la fecundidad. La comunicación de su gloria* (Burgos 2013), 31-46.

¹⁴ La comunicación es un concepto fundamental en teología, que no puede reducirse a la cuestión de los medios técnicos, tan preponderantes hoy día. Cf. C. CARNICELLA, “Comuni-

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

es un acto comunicativo, es más, pretendemos demostrar que es el acto comunicativo por excelencia, en virtud de lo que hemos afirmado ya acerca de la recepción de la Vida Eterna del Padre por parte del Hijo.

“Comunicar” es poner algo en común, hasta el punto de unificar, hacer uno, conducir a la unidad, a quienes comparten lo comunicado¹⁵. Esta es la clave que no podemos perder: comunicar es unificar. Los que se comunican se hacen uno, pues tienen algo en común; y en el momento en que dejen de tener esto en común, dejan de estar comunicados, dejan de ser uno¹⁶.

Esta es la diferencia entre dar y comunicar. El que da algo, puede darlo y quedarse sin ello. En la dinámica del don, el donante se puede desprender del don, quizá con la esperanza de establecer una relación con el receptor que vaya más allá del don, pero esta esperanza se halla al modo de promesa, no de realidad¹⁷. La comunicación es un modo particular de la donación, es un modo particular de donarse, pues la permanencia de la unión en lo común, la *comunión*, es precisamente la realización de la promesa que se halla en el acto de la donación¹⁸. Mientras que en la donación cabe la posibilidad de una distancia entre donante y receptor tras el acto de la donación, en la comunicación esta distancia no cabe, pues, de existir esta distancia no podríamos hablar propiamente de acto comunicativo.

La comunicación, por tanto, no puede ser reducida a una *transmisión*, la *transmisión* sería más bien el envío de algo por un canal determinado. Este es el sentido habitual que empleamos en el lenguaje cotidiano al hablar de comunicación: nos referimos principalmente a la *transmisión de informa-*

cación”, en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 2000), 192-200; S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental* (Salamanca³1996), 154-161.

¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca⁸1996), 147-149.

¹⁶ Cf. R. SACRISTÁN, “*Ipsa unio est amor*”. *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 2013), 553-573.

¹⁷ Entre los autores actuales que han estudiado este tema hay que citar la obra de J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (Paris 1997). En ella se puede reconocer justamente lo que estamos señalando, un cierto desprendimiento entre donante y receptor precisamente por no estar fundamentada la relación en la unión previa del amor.

¹⁸ Una interpretación de la donación desde la óptica de la comunicación-comunión la encontramos en ANDERSON-GRANADOS, 43-72.

ción, entendiendo, a su vez, la *información* como un conjunto de enunciados. No entraremos a considerar si la veracidad de los mismos es exigida para que exista un verdadero acto comunicativo según los parámetros de la teoría de la comunicación dominante¹⁹.

La comunicación no puede ser un mero *decir algo*, sino que es un acto humano que consiste en poner algo en común con alguien de modo que ese algo nos vincule hasta el punto de unificarnos en lo común.

Aplicando este esquema a lo que hemos visto acerca de la relación entre las divinas personas, podemos entender perfectamente que ellas viven un acto real de comunicación en cuanto el Padre se ha donado totalmente al Hijo, como dice san Juan: «El Padre ama al Hijo, y todo lo ha puesto en su mano» (3, 35). El amor entre el Padre y el Hijo consiste en la donación de aquello que tiene el Padre al Hijo, y lo que es propio del Padre es la Vida: «Igual que el Padre tiene vida en sí mismo, así ha dado también al Hijo tener vida en sí mismo» (Jn 5, 26). Esto no significa que el Padre se haya quedado sin lo que tenía, sino que ahora, lo que tenía, se lo ha comunicado al Hijo, de hecho, el Hijo mismo dice: «Yo vivo por el Padre» (Jn 6, 57). En esta expresión podemos corroborar lo que hemos dicho anteriormente: que la vida del Hijo brota de la comunicación con el Padre. Justamente, en este acto comunicativo, son uno junto con el Espíritu “que procede del Padre” (Jn 15, 26), y que recibe lo mismo que recibe el Hijo, pues dice el mismo Jesús: «Recibirá de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso os he dicho que recibirá y tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16, 14b-15).

El fundamento de la Trinidad es, por tanto, este acto comunicativo que tiene por origen al Padre, y como receptores al Hijo y al Espíritu, y cuyo contenido es la misma vida del Padre que es comunicada al Hijo y al Espíritu. En tanto perdura este acto comunicativo, perdura la existencia misma de la Trinidad, dado que es eterno el acto, es eterna igualmente la existencia de los Tres²⁰.

¹⁹ Un ejemplo de esta concepción de la comunicación se puede ver en los análisis que integran el volumen de M. MARTÍN SERRANO y M. SIGUÁN, *Comunicación y lenguaje* (Madrid 1990).

También puede verse: A. MUCCHIELLI, *Psicología de la comunicación* (Barcelona 1998).

²⁰ Cf. LADARIA, 241-364.

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

El misterio de la vida del hombre es que ha sido invitado a participar de esta comunión que disfrutaban las Personas divinas. En el Amor Trinitario, Dios ha tenido a bien compartir, comunicar su propia vida con sus criaturas, para que estas puedan gozar de la Vida Trinitaria. El Padre no ha reservado la vida solo para el Hijo y para el Espíritu, sino que la ha comunicado, este es el origen de la Creación, que es un acto comunicativo, en cuanto todo lo creado recibe la existencia de su Creador, y solo se mantiene en la existencia porque dicho acto comunicativo perdura, según leemos en los salmos:

«Todos ellos aguardan / a que les echas la comida a su tiempo: / se la echas y la atrapan / abres tu mano, y se sacian de bienes; / escondes tu rostro, y se espantan; / les retiras tu aliento, y expiran / y vuelven a ser polvo; / envías tu espíritu, y los creas, / y repueblas la faz de la tierra» (Sal 104, 27-30).

La diferencia radical entre el hombre y el resto de las criaturas es que el hombre ha sido llamado a compartir la vida en el seno de la Trinidad, ha sido invitado a ser amigo de Dios, hijo en el Hijo. Esta comunicación de la vida trinitaria es lo que acontece en el bautismo, que nos convierte en hijos del Padre, miembros del Hijo, templos del Espíritu²¹. Este vínculo indeleble que la Trinidad establece con los hombres mediante el bautismo es la fuente de unidad de todos los cristianos: el bautismo nos hace verdaderamente uno²². Esta unidad es la misma que vive la Trinidad, y se constituye por la comunicación de la Vida que existe entre las Tres Personas, a la cual somos incorporados los bautizados.

5. LA COMUNICACIÓN DE LA VIDA EN EL SENO DE LA FAMILIA

Este mismo esquema que hemos visto sobre la comunicación de la vida en la Trinidad podemos descubrirlo en la vida familiar, como hemos esbozado anteriormente²³.

²¹ cf. CCE 1265.

²² cf. CCE 1271.

²³ Cf. M. OUELLET, “La *communio personarum* en la familia y en la Iglesia: *Familiaris consortio*”, en: L. MELINA y S. GRYGIEL (dirs.), *Amar el amor humano. El legado de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia* (Valencia 2008), 43-57.

El corazón de la vida familiar lo constituye el amor esponsal. Dicho amor se caracteriza por ser una forma particular y única del amor de amistad cuyos rasgos son la alteridad entre el hombre y la mujer, la estabilidad del vínculo y la fecundidad de la unión²⁴. La experiencia fundamental de los esposos es el gozo propio de la unión, que consiste en la convivencia. La convivencia es una afirmación peculiar de la belleza del amor, pues supone el reconocimiento del “nosotros” como principio de acción²⁵. Es decir, el amor esponsal es la superación radical del egoísmo y de la idolatría. Ambos excesos son superados en la reciprocidad que constituye el “nosotros”, que halla su raíz última en Dios²⁶. Tanto el egoísmo como la idolatría constituyen a uno u otro cónyuge en esclavos. El egoísta reducirá al otro a la esclavitud, el idólatra se reducirá él mismo a esclavo del otro. Solo la adecuada reciprocidad en el amor entre los cónyuges los mantiene en el equilibrio adecuado.

Los cónyuges se entienden siempre unidos, y, justamente, la perdurabilidad de la unión es su tesoro. El amor hermoso es aquel en el que ambos se cuidan del bien común que es precisamente el estar unidos²⁷. La belleza de este amor ha sido recogida poéticamente en la Sagrada Escritura por el *Cantar de los Cantares*, en el que las alegorías de la unión esponsal no se cierran sobre sí mismas, sino que, las figuras frutales, tan repetidas por el hagiógra-

²⁴ Este mismo esquema se aplica a la vida consagrada, en la cual, la alteridad hombre-mujer se entiende desde la perspectiva del vínculo Cristo-Iglesia, donde los consagrados son la concreción de la Iglesia-Esposa; las características de estabilidad y fecundidad son igualmente aplicables. Cf. SCOLA, *Hombre-Mujer*, 150-152; ANDERSON-GRANADOS, 173-183; L. VIVES SOTO, “De generación en generación: La fecundidad en la familia y en la virginidad”, en: L. GRANADOS e I. DE RIBERA (eds.), *El misterio de la fecundidad. La comunicación de su gloria* (Burgos 2013), 143-159; J. NORIEGA, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual* (Madrid 2005), 288-289.

²⁵ 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”».

²⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las familias* 6: «El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros” humano; ante todo, de aquel “nosotros” que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina».

²⁷ Cf. ANDERSON-GRANADOS, 186: «Estar juntos, en sí mismo, es ya un bien. *El bien común es el bien de vivir en comunión*».

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

fo, acaban en el canto a los frutos del amor. Esta alegoría de los frutos del amor nos pone en la pista que nos permite relacionar la comunión de los esposos con la llegada de los hijos. Es la alegría propia del gozo de la unión que viven los esposos el origen del deseo de los hijos. El gozo de la unión exige la fecundidad del mismo, del mismo modo que el árbol frutal exige sus frutos. Un amor que no fuese fecundo no sería un amor verdadero, pues el amor, como hemos visto en nuestra reflexión acerca de Dios, busca comunicarse²⁸.

La búsqueda de los hijos es intrínseca al amor de los esposos. Dos esposos que no quisieran tener hijos no estarían viviendo un verdadero amor esponsal, pues estarían omitiendo la dimensión de fecundidad que hemos citado como propia del amor esponsal. El mismo hecho del retardar la llegada de los hijos pone de manifiesto una dificultad, que puede ser real, en el amor de los esposos, aunque también puede ser debida al temor o a la fragilidad del amor entre ellos. Los novios se empiezan a convertir en esposos cuando descubren que su amor es de tal belleza que anhelan compartirlo; en ese momento no es solo que quieran permanecer unidos, sino que entienden que su unión no va a ser empañada por la llegada de los hijos, antes bien, todo lo contrario.

Es fácil entender ahora que la fecundidad esponsal es imagen de la fecundidad divina, en cuanto la fecundidad es propia del amor²⁹. Si bien, esta imagen es análoga, es decir, la distancia entre la fecundidad del amor de los esposos y la fecundidad del amor del Padre es infinita, ya que en Dios la fecundidad no está sujeta a la distinción sexual propia del hombre y la mujer. Sin embargo, ambos amores muestran su veracidad en su fecundidad, ambos se caracterizan porque comunican vida. La vida que comunican los esposos no es primeramente la existencia de un nuevo ser distinto de ellos, sino la

²⁸ Cf. L. GRANADOS e I. DE RIBERA (eds.), *El misterio de la fecundidad*. Los distintos capítulos del libro iluminan distintos matices de la fecundidad humana traspasada por la fecundidad divina.

²⁹ Cf. ANDERSON-GRANADOS, 151: «Los esposos dan un fruto que les supera infinitamente, que nunca habría podido producir por sí mismos: el don de una nueva vida. El asombro de los padres ante cada nuevo hijo les recuerda que su amor está enraizado en el amor de Dios, y que solo así puede hacerse fecundo».

comunidad que viven ellos dos. Reducir la vida de la persona a un conjunto de constantes biológicas, de movimientos, u otros aspectos mecánicamente perceptibles, sería no entender lo que es la vida personal³⁰. Habiendo visto la referencia a la generación del Hijo y a la procesión del Espíritu, podemos entender mejor ahora que, de alguna manera, la vida del hijo comienza a tomar forma cuando los esposos anhelan su llegada, la desean, y por eso se unen para conseguirla. Por tanto, podemos decir que el hijo está ya presente en el acto conyugal, al modo de promesa de un amor fecundo; y, al mismo tiempo, el hijo es sí es recuerdo de este amor, alianza viva de los esposos.

También es cierto que, en la fecundidad humana, la unión conyugal y el nacimiento del hijo no siempre se siguen, dado que hay otros factores que entran en juego. Además, la unión y el nacimiento, aún cuando se siguen, lo hacen con un intervalo de tiempo considerable.

La gestación no solo es un tiempo que afecte al que va a nacer, sino que afecta por igual a los esposos. La gestación supone un cambio novedoso, pues *transforma* a los esposos en padres, al matrimonio en familia. La llegada del hijo, gracias al acto de comunicación de la vida de los esposos, de su donación personal, da origen a una nueva comunidad. El “nosotros” de los esposos se transforma en el “nosotros” de la familia, sin embargo, podemos afirmar que se sigue manteniendo la unidad, pues el “nosotros” familiar unifica a los miembros de la misma familia. Esta afirmación es real tanto tras la llegada del primogénito como tras la llegada de cada uno de los hijos siguientes.

Hemos empleado el término *transformación* para referirnos al cambio que ocurre en el matrimonio con la llegada de los hijos. Pero quizá podríamos aplicar aquí con propiedad la expresión de Benedicto XVI en *Spe Salvi* cuando habla del amor como *performativo*³¹, en el sentido de cómo las personas se *forman* entre sí en la relación al ser constituidos *padres* o *hijos*.

³⁰ Ib.

³¹ BENEDICTO XVI, *Spe Salvi* 4: «El encuentro con el Dios que nos ha mostrado su rostro en Cristo, y que ha abierto su Corazón es para nosotros no solo *informativo*, sino también *performativo*, es decir, puede transformar nuestra vida hasta hacernos sentir redimidos por la esperanza que dicho encuentro expresa».

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

6. LA SUPERACIÓN DEL PARADIGMA *INFORMATIVO* DE LA COMUNICACIÓN

Toda nuestra reflexión nos lleva a replantearnos el significado que aplicamos habitualmente al término “comunicación”³². En la actualidad, al hablar de comunicación hablamos principalmente, como hemos dicho anteriormente, de una *transmisión de información*³³. Alguien *dice algo* a alguien. No se puede negar que haya una cierta relación interpersonal. Tampoco se puede negar que haya una cierta puesta en común de algo, aquello de lo que se informa. La cuestión fundamental es el tipo de relación que se establece entre las dos partes.

Ciertamente, el acto de compartir una *información*, entendiendo por tal el conocimiento de algún hecho, texto, etc., implica la construcción de un ámbito de referencia común, como es el que se establece, por ejemplo, en la cultura³⁴. Ahora bien, este modelo *informativo* de comunicación no implica necesariamente la permanencia de la relación, es decir, la comunión.

Tal y como hemos visto, el modelo comunicativo que parte de la Revelación trinitaria, se caracteriza por la convivencia, una convivencia que consis-

³² Desde el ámbito psicológico, es referencia obligada la escuela de Palo Alto (California), cf. P. WATZLAWICK, J. BEAVIN y D. D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana* (Barcelona 1981). Estos autores afirman que todo comportamiento es una forma de comunicación y que es imposible no comunicarse; distinguen dos niveles de comunicación, uno de contenido y otro de relación (*metacomunicación*), de modo que la relación determina el contenido. No obstante, no hacen referencia al vínculo entre los que entran en relación.

³³ Existe en psicología la distinción entre *conducta comunicativa* y *conducta informativa*, aunque en ningún modo queda recogida según la entendemos aquí nosotros. Cf. FCO. MORALES (coord.), *Psicología social* (Madrid 1995), 363: «La comunicación sería un intercambio de mensajes cuyos significados se basan en la existencia de un código, es decir, una serie de reglas de interpretación que comparten el emisor y el receptor del mensaje. (...) La conducta informativa también puede transmitir mensajes, es decir, información, pero no existe en este caso un código compartido por emisor y receptor. El receptor puede interpretar la conducta del emisor de acuerdo con un determinado criterio que le proporciona información sobre el estado del emisor o algunos de sus rasgos».

³⁴ Un análisis de este modelo de comunicación desde una perspectiva cristiana lo encontramos en M. M^a. BRU, *Una comunicación al servicio del hombre. Itinerarios para una ética en las comunicaciones sociales* (Madrid 2013).

te en dar vida al otro. Este *dar vida* se verifica tanto en la Trinidad, como entre los esposos y con los hijos.

Hemos apuntado también que la comunicación supone una unificación, es decir, nos constituye de un modo nuevo de vivir, hasta el punto de que podemos decir que es una *nueva vida*. El fin de la comunicación es la comunión. Esta afirmación, que también cabe dentro del paradigma de la *transmisión informativa*, no se verifica necesariamente siempre en dicho paradigma.

Hay ocasiones en que las relaciones sociales, e incluso en casos las familiares, pueden quedarse en informativas. Esto sucede cuando las personas no ponemos en juego nuestra vida junto a los otros. En la llamada *sociedad de la información* asistimos a una forma de relaciones sociales excepcionalmente débiles, caracterizadas como *líquidas* por algunos pensadores³⁵, relaciones que van y vienen indistintamente. Las redes sociales se caracterizan por la no implicación personal en las mismas, hasta el punto de ser posible ocultar deliberadamente la verdadera identidad personal, impidiendo cualquier intento de verdadera comunión³⁶.

Otro riesgo consiste en tratar de *uniformar*, y no de *unificar*, mediante el acto comunicativo. Ocurre esto cuando el *informador* busca imponer un modo de interpretar las relaciones y la realidad misma, negando la autonomía de quien recibe la información. Es el caso de los intentos de extender una opinión hasta hacerla dominante, anulando cualquier posibilidad de respuesta, hasta el punto de lograr que la persona sea literalmente *absorbida, uniformada* en la opinión impuesta. Lo que ocurre en este caso es que desaparece la posibilidad de comunión porque no hay dos personas, sino que el receptor es abolido en el mensaje. Es un modo que busca la manipulación del otro, tal como ocurre en los regímenes totalitarios. Es curioso comprobar que Dios, lejos de ser, como se le imputa a menudo, un dictador, es justamente el máximo defensor y garante de una verdadera comunicación en libertad, hasta el punto de permitir que el hombre rechace su oferta de amistad, de comunión con Él.

³⁵ Cf. ZYGMUNT BAUMAN, *Liquid Love. On the Fragility of Human Bonds* (Oxford 2003).

³⁶ Cf. J. A. GALLEGO, *Comunidades virtuales y redes sociales* (Madrid 2012). Y sobre los problemas relacionados, cf. M. CHOLIZ y C. MARCO, *Adicción a internet y redes sociales* (Madrid 2012).

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

Así pues, el paradigma de la información corre los riesgos del extrinsecismo, esto es, la no implicación del emisor, y del uniformismo, la eliminación de la autonomía del receptor. Estos dos riesgos son superados por el modelo de comunicación propio de la revelación, que supone la coimplicación de quienes forman los polos de la relación, así como la libertad para mantener la comunión.

7. LA FUERZA DE LA COMUNICACIÓN EN UNA SOCIEDAD INCOMUNICADA

El paradigma comunicativo no solo no rompe los lazos familiares, sino que los fortalece precisamente al orientar al hijo a abandonar la casa paterna para poder vivir él también algo tan hermoso como lo que han vivido los padres: la hermosura de un amor esponsal verdaderamente fecundo³⁷. Así vivida, la comunicación no solo no aniquila la familia, sino que la extiende a toda la humanidad y hasta Dios mismo. Sin embargo, esta extensión de la familia no elimina la relevancia de cada familia particular, sino que es justamente en el reconocimiento de la familia particular como se puede construir la gran familia de los hijos de Dios que abarca toda la humanidad. Abolir la familia particular es negar al hombre la posibilidad de descubrir que procede de un amor particular, con nombres propios bajo los nombres comunes de “papá” y “mamá”. Abolir la familia particular es abolir la historia del amor y cerrar la entrada al Amor por antonomasia en la historia de los hombres.

³⁷ Cf. ANDERSON-GRANADOS, 165: «Ninguna familia puede permanecer cerrada en sí misma. Si esto ocurriera, se atendería solo a sus metas privadas, dejaría de ser verdadera familia. Y es que la familia está construida sobre un amor que es siempre más grande que ella, y que se orienta hacia grandes horizontes, desbordando los límites del hogar. Muestra de esta apertura del amor familiar es la venida del hijo: cuando marido y mujer se convierten en padres cruzan el umbral de la responsabilidad más alta hacia las futuras generaciones. Su amor, herencia recibida del pasado, se proyecta ahora hacia el futuro». Cf. también: J. GRANADOS, *Ninguna familia es una isla. Raíces de una institución en la sociedad y en la Iglesia* (Burgos 2013).

No podemos acabar nuestra reflexión sin dar una respuesta, aunque sea breve, a la dificultad que supone para muchos hombres no poderse reconocer como hijos amados por sus padres³⁸. Esta es una realidad que ya conocían los antiguos israelitas, y para la que también habían recibido una consoladora respuesta:

«Si mi padre y mi madre me abandonan, / el Señor me recogerá» (Sal 27, 10).

Dios es invocado como “Padre de huérfanos” (Sal 68, 6), Él se ocupa de aquellos de quienes nadie quiere ocuparse, porque Él los ama en verdad. Y es que hay una orfandad más terrible que la ocasionada por el fallecimiento de los padres: el rechazo de los padres que señala el salmista; pues, mientras que en fallecimiento de los padres se puede seguir afirmando su amor por el hijo, en el abandono se niega dicho amor, quedando negado, al mismo tiempo, el origen humano de la vida del hijo. En estos casos, el hijo se halla con un difícil camino para poder afirmar su vida³⁹. El drama de los hijos de padres divorciados es que se convierten aquellos sobre los que recae el peso del vínculo familiar, “se convierte concretamente en el principal contacto entre aquellos que le han traído al mundo, y que, en cierto modo, continúan trayéndole al mundo cada día”⁴⁰.

Es en estos casos en los que ha brillado con especial intensidad la maternidad propia de la Iglesia, que reconoce a todos los hombres como llamados a la participación de la filiación divina. El testimonio de caridad heroica de tantos santos, tanto célibes como casados, recogiendo y acogiendo huérfanos de todo tipo, pone de manifiesto la fecundidad de la fe, su invalorable aportación para la vida del mundo.

³⁸ Cf. L. MELINA y C. ANDERSON (eds.), *Aceite en las heridas. Análisis y respuestas a los dramas del aborto y del divorcio* (Madrid 2010).

³⁹ Cf. E. MARQUARDT, “La vida espiritual de los hijos de padres divorciados”, en: MELINA-ANDERSON, 52: «Cuando los padres se divorcian, la difícil labor de lidiar con el conflicto creado entre sus mundos no desaparece. Por el contrario, el divorcio carga al niño con la tarea de dar sentido, por sí mismo, a dos mundos. El resultado es que el divorcio siembra un conflicto interno permanente en la vida de los niños».

⁴⁰ O. BONNEWIJN, “Ser padres tras un divorcio. Algunas pistas de ética teológica”, en: MELINA-ANDERSON, 70.

“LES HE DADO A CONOCER TU NOMBRE” (JN 17, 26)...

Cada hombre que llega a este mundo es en verdad hijo; y como hijo es invitado al mismo tiempo a reconocer en Dios la Fuente de la Vida de la mano de sus padres, y a convertirse él mismo en esposo y padre, para seguir comunicando la Vida, para seguir comunicando el Nombre de Dios en la fecundidad de su sponsalidad.

8. LA COMUNICACIÓN COMO MODO DE VIDA COMUNIONAL

“Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que me tenías esté con ellos, y yo esté con ellos”. Llegamos al final de nuestro recorrido repitiendo la misma cita con la que lo empezamos, y hemos de recoger los frutos de nuestra reflexión.

Hemos visto cómo la comunicación es un acto que consiste en el vínculo perdurable entre dos o más personas, que hace de varios uno, los unifica, en función precisamente de la posesión común de lo comunicado. Hemos comprobado cómo este esquema, que se aplicó primeramente a la reflexión trinitaria, se ajusta también a las relaciones humanas, especialmente a las familiares (esponsales y paterno-filiales). Por último, hemos constatado la superioridad del paradigma personal de la comunicación sobre la comprensión de la comunicación como transmisión de información. También, aunque brevemente, hemos atendido a los riesgos de una mala comprensión de la sociedad de la información.

Nuestra reflexión se ve iluminada, una vez más, por las palabras de Jesús en la cita que nos ha guiado durante todo este camino. Jesús habla de su tarea en pasado y en futuro: “les he dado a conocer y les daré a conocer”, dice. Hablando así, la vida del creyente se entiende como un acto de constante comunicación con Dios, de compartir la vida que nos ofrece constantemente, ahora en esta vida y después en la eternidad. Podemos decir que la vida del creyente, y en particular la vida eterna, que la Iglesia define con Sto. Tomás de Aquino como visión beatífica, y que consiste en la perfección de la caridad, entendida como una cierta amistad del hombre con Dios, consiste en tener como futuro la contemplación de la eterna comunicación trinitaria, de modo que, lo que era la fuente originaria se con-

vierte en el océano final⁴¹. El Amor Originario de Dios es el fin último de la vida del hombre. La vida del hombre, consiste, entonces, en un movimiento paradójico, que avanza en el cauce remontándolo⁴². El hombre podrá avanzar en el camino de su vida reconociendo el amor de sus padres que lo han amado y engendrado, y, al mismo tiempo, en este amor, como hemos visto, podrá, por medio de la recepción de la vida de la fe en el mismo seno familiar que le dio la vida biológica, remontarse del amor de sus padres al amor de aquel “Padre de quien toma nombre toda paternidad en la tierra” (Ef 3, 15). Alcanzar a este Padre, por medio de Cristo, en el Espíritu, es la meta de toda comunicación humana. Esta meta no es una meta individual, al contrario, supone el vínculo familiar y se abre a la sociedad, pues, habiendo reconocido el hijo el amor recibido que lo vivifica, podrá entender que no vive para ninguna otra cosa que no sea cultivar ese amor y hacerlo fructificar⁴³. Al decir esto, podemos entender que el bien común que rige toda sociedad humana, en función de lo que hemos ido viendo, antecede verdaderamente a la misma sociedad, la genera y la ordena. Alcanzar la promesa de la comunión trinitaria tiene fuerza suficiente como para vitalizar a toda la humanidad. Esta promesa actúa eficazmente de motor para las sociedades humanas y está fuera de cualquier riesgo utilitarista o hedonista que pueda empañar la actividad humana. Lamentablemente, hay que constatar una y otra vez que no es este el fin que mueve las sociedades hodiernas. Ayudar a que lo sea es el fin de la Iglesia, que existe para evangelizar, es decir, para comunicar dicho fin, haciéndolo presente con su propia vida. En esta tarea, las familias cristianas, así como los consagrados, tienen un papel insustituible: comunicar a los hombres de cada tiempo a qué están llamados, cuál es la grandeza de su vocación.

⁴¹ Cf. *STh* I-II, qq. 1-5.

⁴² Cf. JUAN PABLO II, *Tríptico Romano. Poemas* (Murcia 2003). En particular los poemas *Asombro y Fuente*.

⁴³ Cf. ANDERSON-GRANADOS, 185-198.

La indisolubilidad del matrimonio: don y promesa de salvación

GLORIA CASANOVA

P.I. Juan Pablo II, Valencia

RESUMEN: La indisolubilidad del vínculo matrimonial sacramental manifiesta la fidelidad de Dios a la Alianza con su pueblo. Una Alianza que anhela la respuesta fiel del hombre redimido. Esta respuesta es posible desde la gracia del Espíritu que en Cristo ha alcanzado todo hombre. La verdad de la indisolubilidad matrimonial es epifanía de la fidelidad del Amor originario, es, por tanto indisponible para la Iglesia, custodio de la verdad revelada.

PALABRAS CLAVE: alianza, verdad del amor, misericordia, economía de la salvación, indisolubilidad

ABSTRACT: The indissolubility of the sacramental bond of marriage is an image of the faithfulness of God to the Covenant with His people. It is a Covenant that desires the faithful response of redeemed man. This response is possible from the grace of the Spirit that, in Christ, has reached every man. The truth of the indissolubility of marriage is a sign of the faithfulness of the first Love, and therefore it is fundamental for the Church, the custodian of revealed truth.

KEYWORDS: Covenant, truth of love, mercy, salvation economy, indissolubility

1. INTRODUCCIÓN

Bajo el lema “*Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*”¹, la III Asamblea General Extraordinaria de la Iglesia universal ha dado comienzo a un nuevo sínodo, el segundo dedicado a la familia. En él, los padres sinodales tratan la multiforme problemática con que familia se encuentra en nuestros días, así como los frutos con que la familia está llamada a vivificar la sociedad y la cultura. El presente sínodo supone, por tanto, un retomar la pregunta de Juan Pablo II que animaba a recordar la vocación de la familia en el mundo: *Familia cristiana, ¿qué dices de ti misma?, ¿qué eres?*².

En el contexto de esta pregunta conviene profundizar en el matrimonio como la base antropológica necesaria para la familia³. En este artículo queremos acercarnos de un modo especial a uno de los fundamentos del matrimonio que, junto con la exclusividad y la apertura a la vida, caracteriza de modo esencial la nueva realidad inaugurada por los esposos. Se trata de la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

Hay que señalar que la perspectiva desde la que vamos a reflexionar sobre esta cuestión es de carácter filosófico y teológico, dejando para otros estudios la perspectiva netamente jurídica. La razón de ello es puramente metodológica ya que, si bien la dimensión social y política del matrimonio y la familia no es algo secundario sino que, por el contrario, pertenece a su íntima esencia, conviene tener en cuenta que el tratamiento de los aspectos específicamente jurídicos de la indisolubilidad matrimonial excedería con mucho los límites pertinentes de este artículo.

Nos mueve una inquietud por contemplar la indisolubilidad matrimonial como lo que realmente es: un don, no una carga. Su carácter de don le viene

¹ Reunión preparatoria del próximo Sínodo sobre la Familia que se celebrará en 2015 bajo el lema “*La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*”.

² “*Familia, quid dicit de te ipsa?* Al inicio del Concilio Vaticano II escuché por primera vez palabras semejantes. Pero el cardenal que las pronunció en lugar de *familia* dijo: «*Ecclesia, quid dicit de te ipsa?*» «[...] Familia, familia cristiana: ¿qué eres? [...] «Yo soy la iglesia doméstica»“ Juan Pablo II, *Discurso a las familias y peregrinos en la plaza de San Pedro durante el primer encuentro mundial de las familias*, n. 1, Roma, 8 de diciembre de 1994.

³ *Gaudium et spes*, n. 48.

de ser un bien y no un castigo, una bendición y no una maldición. Al mismo tiempo, el amor necesita del esfuerzo constante por seguir amando, pero “ese esfuerzo del amor es, en sí mismo, un don de Dios para nosotros”⁴. La copertenencia mutua de los esposos hasta la muerte (1Cor 7, 4) es el regalo de sí que cada uno hace al otro, es un bien máximo entregado con amor para hacer bien a quien lo recibe. La indisolubilidad, a pesar de ser un término negativo (niega la disolución) significa la naturaleza esencialmente buena del matrimonio.

Sin embargo, no es así como comúnmente se entiende esta cuestión. En España, por ejemplo, prevalece la percepción sociológica de que la indisolubilidad entendida como característica universal del matrimonio contraviene la autonomía del individuo, quien tendría el derecho absoluto sobre sus propias decisiones. La libertad de poder romper un matrimonio es vista como una conquista social y política que avanza rápidamente y a la que no hay que conceder tregua. Esta percepción es perfectamente extrapolable al conjunto de los países europeos y, en general, los países que conforman el llamado primer mundo. Diferentes pero no menos graves son aquellas percepciones culturales que proveen la legalidad de los “matrimonios a prueba” hasta comprobar la fertilidad del matrimonio, o aquellos que, a la inversa, no autorizan el matrimonio hasta tanto no se certifique tal fertilidad⁵.

Ante la crisis sociológica que se percibe hoy en tantos países, la familia tiene un mensaje de salvación, una buena nueva, de modo que puede decirse sin ambages que la familia no es el problema, sino la solución. Existe un evangelio de la Familia que en muchas ocasiones brilla por su ausencia. Y precisamente el dolor que genera su ausencia debe ser un despertador de la conciencia colectiva. El sufrimiento de la multitud de matrimonios rotos que hoy pueblan nuestra sociedad no puede dejarnos impasibles; lo que está sucediendo es muy grave y todo esfuerzo por dar luz es muy valioso⁶.

⁴ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*, BAC, Madrid 2014, p. 11.

⁵ *Instrumentum Laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria “*Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*” n. 16.

⁶ En este sentido, el Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia ha desplegado una amplia actividad investigadora y pastoral a lo largo de las tres

Respecto al tema que nos va a ocupar, conviene señalar que no han perdido actualidad las palabras de Juan Pablo II recogidas en el documento conclusivo del primer sínodo sobre la Familia: “Es deber fundamental de la Iglesia reafirmar con fuerza —como han hecho los Padres del Sínodo— la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio; a cuantos, en nuestros días, consideran difícil o incluso imposible vincularse a una persona por toda la vida y a cuantos son arrastrados por una cultura que rechaza la indisolubilidad matrimonial y que se mofa abiertamente del compromiso de los esposos a la fidelidad, es necesario repetir el buen anuncio de la perennidad del amor conyugal que tiene en Cristo su fundamento y su fuerza”⁷.

Veremos en primer lugar la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio así como su grado de recepción en la realidad eclesial (1). La deficiente recepción del evangelio del matrimonio y la familia nos llevará a constatar algunas claves culturales de comprensión de este fenómeno (2). Por último, abordaremos las claves antropológicas y teológicas que permitan ver la bondad de la indisolubilidad matrimonial en contraste con la cultura individualista e instanteísta característica de nuestro tiempo (3).

2. LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA SOBRE LA INDISOLUBILIDAD DEL MATRIMONIO⁸ Y SU GRADO DE RECEPCIÓN

En su constitución pastoral “*Sobre la Iglesia en el mundo actual*”, el Concilio Vaticano II definió el matrimonio como una *comunidad de vida y de amor de origen divino*: “Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reci-

últimas décadas. Puede encontrarse información sobre sus iniciativas y publicaciones en www.jp2madrid.org, así como en www.istitutogp2.it.

⁷ Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 20.

⁸ Para un recorrido histórico completo: J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*. Palabra, Madrid 2014. Un riguroso análisis en: J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit.

ben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina. Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana”⁹.

Es un lugar común señalar que el Concilio Vaticano II supuso una renovación en el modo de referirse al matrimonio, en la medida en que inauguró un estilo más personalista que mostrara la belleza y bondad del vínculo matrimonial, verdadero bien del matrimonio, y evitara caer en una visión meramente contractualista del mismo, todo ello sin dejar de señalar su dimensión esencialmente jurídica¹⁰. De este modo quedaba claro el error que suponía separar el amor de la ley¹¹, pues la íntima comunidad de vida y amor conyugal que caracteriza al matrimonio está provista de leyes propias, de modo que no depende ya de la decisión de los cónyuges, por lo que su unión es indisoluble¹².

Las leyes que rigen la comunión de los esposos expresan la *verdad del amor* matrimonial según el designio creador divino; es una verdad pre-electiva, nacida del proyecto de Dios sobre varón y mujer, y que implica la total entrega mutua de los esposos en su integralidad espíritu-corpórea, lo que incluye la libertad, la afectividad, y la capacidad procreativa, en definitiva, todo su ser¹³. El carácter pre-electivo de la verdad del amor viene refrendado por Jesús en su predicación, cuando afirma con claridad: “No sois vo-

⁹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 48.

¹⁰ “Es inadecuado contraponer la visión personalista a la visión jurídica del matrimonio [...]. Que el matrimonio vaya mucho más allá de lo puramente jurídico y se asiente en la hondura de lo humano y en el misterio de lo divino, en realidad se ha afirmado siempre con la palabra «sacramento» [...]. El derecho no lo es todo, pero es una parte irrenunciable” J. Ratzinger, Prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica “*A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia sobre de la recepción de la Comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casar*” n. 4, en *Sulla pastorale dei divorciati risposati*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Editrice Vaticana, Roma, 1998, pp. 20-29.

¹¹ Para una profundización en el amor como fundamento de la ley: J.J. Pérez-Soba, *Amor, Justicia y Caridad*, Eunsa, Pamplona, 2011, pp. 76-86.

¹² “Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y, sobre todo, por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio” Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49.

¹³ Pablo VI, *Humanae vitae*.

sotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto dure” (Jn 15, 16). De este modo, el amor humano tiene siempre un carácter responsorial y está condicionado por el amor de Dios como su origen: “Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor [...]. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta”¹⁴. Por otra parte, es fácil comprender que la elección de amor por la que Cristo llama a cada hombre es exclusiva e irrevocable, pues su amor es fiel hasta la muerte de cruz; su amor elige amar a cada persona en su originalidad, y amarla para siempre.

Como es sabido, el Papa Juan Pablo II dedicó grandes esfuerzos a profundizar en la verdad del matrimonio y la familia como una expresión fundamental de la universal vocación al amor inscrita en el hombre y la mujer. Con su magisterio, la experiencia del amor irrumpe con fuerza en la reflexión teológica actual como un principio cognoscitivo insustituible, cuyo más claro ejemplo quizá sean las *Catequesis sobre el amor humano*, en las que aparece por primera vez la clave de la *teología del cuerpo*: “El hecho de que la teología comprenda también el cuerpo no debe maravillar ni sorprender a nadie que sea consciente del misterio y de la realidad de la encarnación [...] La encarnación —y la redención que nace de ella— se ha convertido también en la fuente definitiva de la sacramentalidad del matrimonio”¹⁵. Por su parte, Benedicto XVI retomó la cuestión de la verdad del amor entre hombre y mujer, una verdad que se ilumina plenamente sólo a la luz del amor de Cristo crucificado¹⁶, y cuya indisolubilidad hunde sus raíces en la naturaleza de Dios, de modo que “a la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo”¹⁷. Y el Papa Francisco en su primera encí-

¹⁴ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

¹⁵ Juan Pablo II, Catequesis 23, n. 4, en *Hombre y mujer lo creó*, Ed. Cristiandad, Madrid 2000, p. 165. Una buena síntesis de esta obra la encontramos en J. Granados y C. Anderson, *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo, Madrid 2011, p. 165.

¹⁶ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

¹⁷ *Ibid.*, n. 11.

clica subrayaba la íntima relación entre el amor matrimonial y la fe en Dios: “fundados en este amor, hombre y mujer pueden prometerse amor mutuo con un gesto que compromete toda la vida y que recuerda tantos rasgos de la fe. Prometer un amor para siempre es posible cuando se descubre un plan que sobrepasa los propios proyectos, que nos sostiene y nos permite entregar totalmente nuestro futuro a la persona amada”¹⁸.

En lo que se refiere a la indisolubilidad del matrimonio, es esta una verdad contenida expresamente en el evangelio, es más, contenida en lo que estos recogen como palabra directa de Jesús: “Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquella; y, si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio” (Mc. 10, 11)¹⁹. Jesús habla aquí desde la autoridad del Padre, reconociendo así la raíz creatural de la institución matrimonial, lo que le permite afirmar con rotundidad: “lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre” (Mt 19, 6). Se trata, por tanto, de ser conscientes de que “la realidad de la indisolubilidad del matrimonio es una dimensión de la *revelación de un amor donado* y, por eso, de algo que no está a disposición de aquel que lo recibe, sino como una verdad precedente, iluminada por Dios”²⁰.

Por tanto, es claro que existe un verdadero evangelio del matrimonio y la familia que sin embargo no goza de una suficiente aceptación en la Iglesia universal, especialmente en lo referente a la indisolubilidad matrimonial. Así lo constata el *instrumentum laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria que acaba de celebrarse²¹. Sucede hoy en día –como también en tiempos de Jesús²²– que existe una gran dificultad en vislumbrar la relación necesaria

¹⁸ Francisco, *Lumen fidei*, n. 52.

¹⁹ Cf. Lc 16, 18; 1 Cor 7, 10-11. Este último pasaje aporta una impactante novedad respecto a la cultura de aquel tiempo, al poner en plano de igualdad al hombre y la mujer: “que la mujer no se separe del marido [...] y que el marido no despida a su mujer” (Cf. Granados, J., *Una sola carne en un solo espíritu*, op. cit., p. 271).

²⁰ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op.cit., p. 142.

²¹ *Instrumentum laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria “*Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*”, Ciudad del Vaticano, 2014, nn. 11, 13, 16.

²² “Los discípulos le dijeron: «Si esta es la situación del hombre con respecto a su mujer, no conviene casarse»“ Mt19, 10.

entre la naturaleza de la entrega esponsal y el carácter indisoluble de la misma. Es una dificultad que, por tener un sustrato cultural, se ha ido abriendo paso poco a poco en el seno de la Iglesia católica desde la década de los años 60 del siglo pasado. El hombre de nuestro tiempo se pregunta cómo puede prometerse para siempre, cuando no puede controlar las condiciones del futuro. Tal compromiso aparece a sus ojos como sobrehumano; y en cierto sentido –sólo en cierto sentido- tiene razón; pues si bien el amor es naturalmente digno de fe²³ y lleva inscrito en su naturaleza la pretensión de eternidad, sin embargo tal pretensión sólo es alcanzable para un amor fuerte y realista, que sepa valorar las amenazas emergentes de una naturaleza caída. Tal valoración comprende la necesidad de la *redención del corazón*²⁴ que reorienta la pretensión de eternidad hacia el reconocimiento de un Amor primero, origen y destino de todo amor humano. Sólo la remisión al Principio puede dar razón cumplida tanto del natural deseo de eternidad propio del amor como, por tanto, de la indisolubilidad matrimonial.

Por ello, sólo desde la dimensión trascendente del amor puede entenderse que la realidad del vínculo matrimonial ya constituido no dependa de la decisión humana. El amor esponsal es trascendente porque supone una entrega de sí a un tú humano cuyo pleno sentido sólo se encuentra en la entrega al Tú divino²⁵. De este modo, el garante del vínculo matrimonial es Dios mismo que sella su Alianza mediante su designio creador y redentor²⁶, quien promete una plenitud del amor que pide la colaboración humana pero cuyo fruto es del Espíritu²⁷. Sólo anclados en Dios, que cumple siempre lo que promete, es como el amor humano es digno de fe y puede prometerse. Por ello, la esponsalidad está arraigada en Cristo²⁸: en la Encarnación, Cristo

²³ Francisco, *Lumen fidei*, n. 53.

²⁴ Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, *op. cit.*, pp. 169-348.

²⁵ “El amor lleva consigo su propia promesa, que hace a los esposos capaces de prometer. No prometen basados sólo en sus fuerzas, sino fiados en la promesa que han descubierto al encontrarse”, J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu*, *op. cit.*, p. 159.

²⁶ *Ibid.*, p. 160.

²⁷ “Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios” *Gaudium et spes*, n. 48.

²⁸ *Ibid.*, n. 52. “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

asume el amor humano para purificarlo y llevarlo a su plenitud, nutriéndolo del Amor Trinitario. Así, el matrimonio sólo puede realizar su misión en sinergia con el Espíritu Santo que es quien le alcanza la fe, la esperanza y la caridad necesarias para alcanzar su plenitud.

Hay, por tanto, una consagración de los esposos, quienes reciben una gracia particular propia del sacramento del matrimonio para ser piedras vivas en la edificación del Cuerpo místico de Cristo, configurando así la Iglesia doméstica²⁹. Tanto es así, que la Iglesia, para comprender plenamente su misterio, mira a la familia cristiana como lugar privilegiado de revelación de este misterio³⁰. En este sentido, Juan Pablo II (quien quiso ser recordado como el Papa de la Familia) se referiría a la familia como *vía de la Iglesia*³¹, y su sucesor, Benedicto XVI, refrendaría esto mismo al señalar que “el matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano”³².

Por tanto, puede decirse que la verdad evangélica de la indisolubilidad del matrimonio es incuestionable, y que la ruptura matrimonial supone una ruptura de la Alianza con Dios³³. Sin embargo, en ocasiones se ha querido ver ciertas excepciones a dicha indisolubilidad que vendrían motivadas por diversas cuestiones, como serían la existencia de *porneia*, cierta práctica eclesial en los primeros siglos del cristianismo, así como la pretendida compatibilidad de la indisolubilidad matrimonial con un segundo matrimonio de carácter no sacramental, según una práctica propia de la Iglesia ortodoxa.

plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico con que los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz” Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 13.

²⁹ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 11.

³⁰ “El matrimonio de los bautizados se convierte así en el símbolo real de la nueva y eterna Alianza, sancionada con la sangre de Cristo” Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 13.

³¹ Juan Pablo II, Carta a las Familias, *Gratissimam sane*, 1994, n.2.

³² Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 11.

³³ Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 84.

2.1 Argumentos en torno al carácter no absoluto de la indisolubilidad del vínculo

Conviene entonces exponer brevemente los principales motivos por los que en ocasiones se ha propuesto la posibilidad de reconocer excepciones al carácter absoluto de la indisolubilidad matrimonial³⁴:

a) *La indisolubilidad del vínculo, ¿cuestión doctrinal?: La cláusula “excepto en caso de porneia” (Mt. 5, 32)*

“Todo el que repudia a su mujer, excepto en caso de *porneia*, la hace ser adúltera; y el que se case con una repudiada, comete adulterio” (Mt 5, 32)³⁵. Algunos han visto en este pasaje evangélico una justificación suficiente para admitir la licitud del divorcio en caso de adulterio. Pero lo cierto es que el análisis semántico del término *porneia* muestra la inverosimilitud de esta propuesta. En efecto, la palabra griega *porneia* significa impureza sexual; en sentido lato, este término podría incluir el adulterio, como una forma entre varias de impureza sexual. Sin embargo, como señala Granados, “sería extraño que se refiriese a él, pues existe para esto otra palabra más precisa (*moicheia*), que Mateo usa en su forma verbal en la misma frase (Mt 19, 9)”³⁶. Además, existe un término hebreo *-zenût-* que es el equivalente al término griego *porneia*, y que era utilizado para significar el matrimonio ilegítimo y, por tanto disoluble. De este modo, *porneia* indicaría un matrimonio no válido, y por tanto inexistente³⁷. Es decir, *porneia* no significaría adulterio, sino soltería bajo apariencia de matrimonio. *Excepto en caso de porneia* indicaría entonces la posibilidad de contraer, no un segundo matrimonio, sino el primero.

³⁴ Para una visión mucho más completa véase J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu*, op. cit., y J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op.cit.

³⁵ Cf. Mt 19, 9.

³⁶ J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu*, op. cit, p. 273.

³⁷ Ibid., p. 273.

*b) La indisolubilidad del vínculo, ¿cuestión meramente disciplinar?:
Algunas prácticas eclesiales de la época patrística*

Es cierto que en la época patrística la Iglesia consintió las segundas nupcias en algunas ocasiones. Esto ha propiciado que algunos se pregunten por la posibilidad de que la indisolubilidad no fuera más que una disposición disciplinar, de libre disposición por parte de la Iglesia, y no doctrinal.

Refuerzan su argumentación señalando que dichas prácticas no fueron condenadas por el Concilio de Trento, por lo que, según esta interpretación, Trento habría asumido que la indisolubilidad caracterizaría sólo al rito latino, dejando abierta la posibilidad de otras prácticas, como las del rito ortodoxo, igualmente legítimas. Sin embargo, esta hipótesis vendría desmentida por el hecho de que el canon que sanciona la indisolubilidad del matrimonio (n. 7) sí tiene carácter doctrinal³⁸. De hecho, la Iglesia primitiva por lo general interpretó este punto del evangelio de San Mateo (Mt 5, 32; 19, 9) como la posibilidad de separación en caso de adulterio, aunque nunca vio en ello un derecho a contraer nuevo matrimonio³⁹. Además, el magisterio y la práctica eclesial fueron cada vez más claros en este punto, exigiendo a los ortodoxos el reconocimiento de este punto para la unión de los cristianos⁴⁰. Es de señalar, además, que el Concilio se preocupó por expresar la coherencia con los textos evangélicos, concretamente Mt 19, 9 y 1 Cor 7, 15, para evitar la interpretación luterana que veía la posibilidad del divorcio al traducir *porneia* como adulterio⁴¹.

Así, Trento sancionó claramente una indisolubilidad intrínseca del matrimonio, que muestra la indisponibilidad del vínculo por parte de los esposos, mientras que el Magisterio de la Iglesia ha sancionado siempre una indisolubilidad extrínseca, que muestra la incapacidad también por parte de la Iglesia para romper el vínculo⁴². El matrimonio válido entre bautizados es indisponible, siendo la razón de ello claramente doctrinal y no meramente disciplinar: “La no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los ma-

³⁸ Ibid., p. 279.

³⁹ J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu. op. cit.*, p. 275.

⁴⁰ Ibid., p. 279.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

rimonios sacramentales ratos y consumados es enseñada por el Magisterio de la Iglesia como doctrina que se ha de mantener en modo definitivo, aunque no haya sido declarada de forma solemne con un acto definitivo”⁴³.

Por ello, desde un punto de vista teológico debe afirmarse que en el periodo patristico existía un claro consenso entre los Padres de la Iglesia acerca del carácter indisoluble del matrimonio, sobre el que la Iglesia continúa afirmando que no tiene poder de disposición, por ser éste designio de Dios. En fidelidad al Nuevo Testamento, la Iglesia del tiempo de los Padres excluía tanto el divorcio como las segundas nupcias en vida de los cónyuges del primer matrimonio, y las prácticas que en este sentido tenían lugar en algunas iglesias particulares eran vistas por los canonistas como auténticos abusos; así mismo, los cristianos divorciados y casados de nuevo tampoco eran admitidos oficialmente al sacramento de la eucaristía después de un periodo de penitencia⁴⁴.

c) El carácter doctrinal de la indisolubilidad del vínculo, ¿es reinterpretable desde la economía de salvación?: la posibilidad de un segundo matrimonio no sacramental propio de la Iglesia oriental

A partir de la época patristica, se iniciaron en el seno de la Iglesia dos recorridos históricos distintos: En la Iglesia del imperio oriental de Constantino hubo una uniformización cada vez mayor entre la Iglesia y el estado, propiciando una visión sociológica más laxa del matrimonio que permitía la disponibilidad del vínculo (*cesaropapismo*); por contraposición, en la Iglesia de occidente se dio una mayor fidelidad al mensaje evangélico de la indisolubilidad matrimonial, recuperando la concepción patristica original que fue sancionada en Trento y propuesta como doctrina oficial en el Concilio Vaticano II⁴⁵.

La Iglesia de rito oriental tuvo que hacer compatible la exigencia doctrinal de la indisolubilidad del vínculo con la percepción sociológica del ma-

⁴³ Juan Pablo II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana* del 22 de enero de 2000, AAS 92 (2000) 355, en Granados, J., *Una sola carne en un solo espíritu*, op. cit., pp. 281-282.

⁴⁴ J. Ratzinger, “*A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia...*”, op. cit., n. 2.

⁴⁵ Ibid.

rimonio en aquel contexto. Surgió así la figura de unas segundas nupcias de carácter no sacramental. El reconocimiento de la validez de estas segundas nupcias pretendió ser compatible con la existencia de un primer matrimonio indisoluble por la vía de reconocerle a este carácter sacramental y a aquel no. El principio por el que desde entonces justifican esta figura de matrimonio no sacramental es el de la *economía de la salvación*.

Según esta perspectiva, el matrimonio sería indisoluble *prima facie*, siendo compatible esta indisolubilidad, por motivos pastorales, con unas segundas nupcias de carácter no sacramental marcadas por la penitencia, y toleradas en nombre de la misericordia divina que se apiada de la debilidad humana. Esta formulación esconde una confusión entre misericordia divina y tolerancia. En efecto, la misericordia de Dios es su “*fidelidad a la Alianza a pesar de la infidelidad del hombre (...) el mayor mal del hombre es vivir fuera de la Alianza y volver a ella es el contenido real de la salvación que Dios promete al creyente*”⁴⁶. Por su parte, la tolerancia es la capacidad de convivir ciertos males como medida de prudencia, es decir, para evitar males mayores⁴⁷; se trata de algo necesario para la convivencia humana, pero su límite lo marca la misericordia: hay males que piden *tolerancia cero* porque su gravedad clama al cielo, pidiendo la misericordia de Dios que es infinita. En este sentido, la tolerancia no sana, la misericordia sí: “La misericordia, al contrario de la mera tolerancia, lo que hace es *perdonar el mal*, esto es dona un amor que supera la ofensa y permite la reconciliación”⁴⁸.

Por ello, como muy acertadamente señala Granados, la solución de una pretendida compatibilidad entre la indisolubilidad matrimonial y unas segundas nupcias “no dista mucho de la otorgada por Moisés a los judíos, por su «dureza de corazón» (Cf. *Mt* 19, 8), pero no se ve cómo pueda mantenerse, una vez ha llegado el tiempo pleno de la misericordia de Jesús”⁴⁹. En

⁴⁶ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., p. 182; Ibid. pp. 42-52.

⁴⁷ Ibid., p. 182.

⁴⁸ Ibid. pp. 182-183. “La misericordia de Dios es una misericordia de sanación que nos hace caminar de nuevo. No sólo se limita a cubrir nuestros pecados y heridas, sino que nos transforma desde el interior” Ibid., p. 36.

⁴⁹ Granados, J., *Una sola carne en un solo espíritu*. op. cit., p. 282.

efecto, con Cristo se inaugura un nuevo orden de la caridad esponsal⁵⁰ que actualiza en la alianza esponsal la misma Alianza nueva y eterna de Dios con su pueblo⁵¹. Por ello, puede decirse que la indisolubilidad matrimonial no es una indicación pastoral, no es un consejo evangélico, sino un mandamiento del amor de Cristo que redime: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (Jn 13, 34). La raíz de la indisolubilidad de la alianza de amor entre los esposos es de carácter sacramental, es decir, tiene que ver con la presencia de Cristo en la realidad histórica de los esposos como presencia providente, garante de su amor. Así, el amor que se prometen los esposos es posible porque su promesa se asienta en una promesa anterior que es todopoderosa: “Deriva de aquí la indisolubilidad del matrimonio cristiano. Cristo dona a los esposos su misma capacidad de prometer para que puedan pronunciar un sí que abarca toda su vida. Ellos participan ahora de la plenitud del tiempo, la misma con que Jesús recapitula los siglos y asocia la historia humana al ritmo de comunión de la eternidad divina”⁵².

De este modo, el principio de economía salvífica no puede propiamente amparar unas segundas nupcias, aunque no sean de carácter sacramental, pues esto en realidad sería apartarse de la verdad del amor y desesperar de la fuerza del amor de Dios, con quien la debilidad humana se hace fuerte⁵³; se trataría de una manifestación de falta de fe. Además, el principio de economía de salvación no puede amparar un ejercicio de *epikeia* aplicado a las segundas nupcias, pues tal virtud consiste en admitir “excepciones a una ley por considerar que la intención del legislador no la quería aplicar a un caso concreto a pesar

⁵⁰ “Siguiendo a Cristo, renunciando a sí mismos, tomando sobre sí sus cruces (cf Mt 8,34), los esposos podrán “comprender” (cf Mt 19,11) el sentido original del matrimonio y vivirlo con la ayuda de Cristo. Esta gracia del Matrimonio cristiano es un fruto de la Cruz de Cristo, fuente de toda la vida cristiana”. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1615.

⁵¹ “La Alianza se constituye como fundamento de la *analogía esponsal* de Dios con su pueblo, a modo de quicio en el que se revela la profundidad del amor de Dios. Dios se une a Israel como un esposo a su esposa” J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., p. 44.

⁵² J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu*. op. cit., p. 286.

⁵³ Francisco, *Lumen Fidei*, n. 53.

de la letra de la ley”⁵⁴, lo cual resulta incomprensible dado el origen divino de la institución matrimonial, ya que ello supondría por parte de Dios un arrepentimiento, o una falta de sabiduría, o un doble nivel de llamada a la plenitud en el amor⁵⁵. Por tanto, “la *epikeia* y la *aequitas canonica* tienen gran importancia en el ámbito de las normas humanas y puramente eclesiales, pero no pueden ser aplicadas en el ámbito de las normas sobre las que la Iglesia no posee ningún poder discrecional. La indisolubilidad del matrimonio es una de estas normas, que se remontan al Señor mismo y, por tanto, son designadas como normas de «derecho divino». La Iglesia no puede ni siquiera aprobar prácticas pastorales – por ejemplo, en la pastoral de los Sacramentos – que contradigan el claro mandamiento del Señor”⁵⁶.

Por ello, ante las voces que en el seno de la Iglesia católica proponen un acercamiento, o incluso una “vuelta” a la praxis oriental, hay que señalar con Ratzinger que “es inexacta la afirmación de que la Iglesia Católica habría simplemente tolerado la praxis oriental. Ciertamente, Trento no la condenó formalmente. Los canonistas medievales, sin embargo, hablaban continuamente de ella como de praxis abusiva. Además, hay testimonios de que grupos de fieles ortodoxos, al convertirse al catolicismo, debían firmar una confesión de fe que incluía una indicación expresa sobre la imposibilidad de un segundo matrimonio”⁵⁷.

⁵⁴ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., p. 189.

⁵⁵ “La práctica penitencial que se propone en estas Iglesias, supone ya desde el inicio la aceptación del matrimonio, por lo que no tiene sentido de discernimiento alguno de la verdad de la situación de los contrayentes. Sirve para testimoniar que este segundo matrimonio no tiene el mismo valor sacramental que el primero, es decir, que hay cristianos de primera categoría y de segunda. Es muy difícil aceptar esto dentro de la verdad de la *oikonomia* definitiva que Cristo ha instaurado con su gracia, pues es definitiva y no podemos esperar otra” Ibid., p. 200.

⁵⁶ J. Ratzinger, “A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia...”, op. cit., n. 3. “Es cierto que *Familiaris consortio*, 84 reconoce que algunos pueden buscar una segunda unión «en vista a la educación de los hijos». El documento deja claro, sin embargo, que incluso esa motivación, tan comprensible desde el punto de vista humano, no justifica la violación de las promesas matrimoniales” J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*, op.cit., p. 15.

⁵⁷ J. Ratzinger, “A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia...”, op. cit., n. 2.

Las figuras del *privilegio paulinum* o y el *privilegio petrinum* no suponen tampoco una excepción a la naturaleza indisoluble del matrimonio sacramental, puesto ambos se aplican a uniones matrimoniales no sancionadas por la Iglesia. El privilegio paulino contempla la disolución del matrimonio no sacramental contraído entre personas no bautizadas cuando una de ellas se bautiza y el cónyuge no permite una convivencia pacífica con la nueva situación de quien desea vivir en la fe⁵⁸. Por su parte, el privilegio petrino contempla la disolución de un matrimonio en el que: a) uno de los cónyuges no es bautizado y se divorcia civilmente de la parte bautizada, b) se convierte al cristianismo, y c) desea contraer matrimonio sacramental. Este privilegio supone un ejercicio de la potestad del Papa quien, como sucesor de Pedro, tiene poder para atar y desatar: “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia (...) A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos” (Mt 16, 18-19)⁵⁹.

2.2 *La propuesta en torno a la admisión a los sacramentos de los fieles divorciados y vueltos a casar*

En la actualidad, la práctica ortodoxa de la celebración de las segundas nupcias no sacramentales plantea el problema de La admisión al sacramento de la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar⁶⁰. Ciertamente, no es extraño que donde se asimiló el sacramento del matrimonio a una institución civil se intente ahora asimilar los canales de la gracia al bienestar personal.

⁵⁸ Código Derecho Canónico, c. 1142-1150. El privilegio paulino se fundamenta en una interpretación de 1 Cor 7,12-15, donde se aconseja a los convertidos al cristianismo que se separen de su cónyuge si este impide la vida de fe.

⁵⁹ El privilegio petrino no se rige por el Código de Derecho Canónico, sino por la Congregación para la Doctrina de la Fe, según lo expuesto por Pío XII en el *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, de 3 de octubre de 1941 n. 3. Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, de 21 de enero de 2000, n. 8.

⁶⁰ J. Ratzinger, Prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica “*Sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*”, *op. cit.*

Esta reivindicación de un supuesto derecho a recibir los sacramentos de la penitencia y la Eucaristía sin las debidas disposiciones es algo que ha aparecido en la Iglesia de nuestro tiempo, debido a que ahora tiene rasgos culturales distintos a los que le han acompañado en épocas pasadas. En este sentido, ya se ha visto cómo en la Iglesia de la época patristica los cristianos divorciados y casados de nuevo no eran admitidos oficialmente al sacramento de la Eucaristía, y aunque la Iglesia no siempre revocara esta praxis, permitiéndola en algunas regiones, siempre la consideró como contraria a la doctrina⁶¹.

Sin embargo, a partir del renacimiento y la modernidad, poco a poco fue apareciendo un nuevo factor en la cultura occidental, como es la afirmación del carácter inviolable e inalienable de la libertad de conciencia, y el sucesivo reconocimiento de los derechos subjetivos. Apoyado en la libertad de conciencia, Lutero introdujo este principio en el seno de la Iglesia, iniciando así la *reforma protestante*, que proponía la interpretación de la Sagrada Escritura desde la clave de la autonomía de la conciencia. A partir de entonces, la autoridad magisterial del Papa vendría desbancada por la sacralidad de la conciencia individual, mentalidad esta que se ha dejado sentir en algunas de las iglesias católicas particulares.

Sin embargo, la Iglesia católica siempre ha tenido claro que si bien la conciencia personal “es «*el núcleo más secreto y el sagrario del hombre*», en el que ésta se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo”⁶², es ésta una conciencia interpersonal, lugar del diálogo con Dios. Pero lo que Jesús enseña con su ejemplo es que el diálogo del cristiano con Dios es siempre un diálogo filial, dócil para reconocer la autoridad de su Palabra. Por tanto, la conciencia “*no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva*”⁶³ que pide ser reconocida desde la piedad filial, lo que incluye el amor al magisterio de la Iglesia.

Pues bien, la enseñanza de la Iglesia respecto a la recepción de los sacramentos por parte de los files divorciados y vueltos a casar no hace sino refe-

⁶¹ J. Ratzinger, “*A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia...*”, *op. cit.*, n. 2.

⁶² Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, n. 43.

⁶³ *Ibid.*

rir lo que es doctrina sacramental para toda la Iglesia universal: el matrimonio sacramental válido, rato y consumado, es indisoluble⁶⁴; la validez del sacramento de la penitencia depende, entre otras condiciones, del propósito de enmienda (continencia total cuando no puedan cumplir la obligación de separarse y en ausencia de escándalo); la comunión eucarística debe ser recibida en ausencia de pecado grave (después de recibir válidamente el sacramento de la penitencia).

Juan Pablo II fue claro en este punto: “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 indisolubilidad 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»⁶⁵.

Por su parte, Benedicto XVI afirmó que “cuando no se reconoce la nulidad del vínculo matrimonial y se dan las condiciones objetivas que hacen la convivencia irreversible de hecho, la Iglesia anima a estos fieles a esforzarse por vivir su relación según las exigencias de la ley de Dios, como amigos, como hermano y hermana; así podrán acercarse a la mesa eucarística, según las disposiciones previstas por la praxis eclesial. Para que semejante camino sea posible y produzca frutos, debe contar con la ayuda de los pastores y con iniciativas eclesiales apropiadas, evitando en todo caso la bendición de estas

⁶⁴ Código de Derecho Canónico, c. 1141.

⁶⁵ Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 84. “Esta invitación les toma en serio como personas, [...] cuyas vidas no son simplemente lo que les ocurre, sino que son personas capaces de *conducir* sus vidas porque las *poseen* y porque, con la gracia d Dios, son capaces también de cambiar sus condiciones objetivas” J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, *op. cit.*, p. 125. En este sentido: “¿Qué podría ser más fatal para la proclamación que hace la Iglesia del evangelio de la familia en este contexto como que incluso ella misma dé la impresión de no creer en que la sexualidad humana es un ámbito regido por los requisitos del amor, de no creer en que, si el amor requiere abstinencia, dicha abstinencia es posible?” *Ibid.*, p. 19.

relaciones, para que no surjan confusiones entre los fieles sobre del valor del matrimonio”⁶⁶.

Y así ha quedado de nuevo recogido en la última intervención específica sobre este tema de la Santa Sede, a cargo del Cardenal Müller, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien expone además un completo recorrido histórico del modo en que el magisterio⁶⁷ ha tratado esta cuestión⁶⁸.

Por otra parte, desde el reconocimiento del carácter inviolable e inalienable de la libertad de conciencia, se ha contemplado también la posibilidad de dirimir la validez del primer matrimonio en el fuero interno de la conciencia de cada fiel, que vendría justificada por una excesiva lentitud por parte de los Tribunales eclesiásticos o por imposibilidad objetiva de probar la invalidez del vínculo. Si bien es cierto que podría considerarse en casos de excepción la aplicación de la *epikeia* para dirimir la validez del vínculo en el fuero interno⁶⁹, lo que la Iglesia señala es que deberían dilucidarse de modo muy riguroso las condiciones para que se dé una excepción a su determinación en el fuero externo: “En ésta línea se coloca el posterior desarrollo jurídico del Código de Derecho Canónico de 1983, que otorga fuerza de prueba a las declaraciones de las partes. Conforme a ello, según la opinión de personas competentes, parecen prácticamente excluidos los casos en que la invalidez

⁶⁶ Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29.

⁶⁷ Cf.: Juan Pablo II, *Alocución de clausura del sínodo dedicado a la familia* (25 de octubre de 1980); *Familiaris consortio*. Congregación para la Doctrina de la Fe: *Carta sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casar* (1994); *Sulla pastorale dei divorciati risposati* (1998). Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis*. Papa Francisco, Carta Encíclica, *Lumen Fidei. Catecismo de la Iglesia Católica. Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, Conferencia Episcopal Española, 2004.

⁶⁸ J. Müller, “*Testimonio a favor de la fuerza de la gracia. Sobre la indisolubilidad del matrimonio y el debate acerca de los divorciados vueltos a casar y los sacramentos*”, artículo en *L’Osservatore Romano*, 23 octubre de 2013.

⁶⁹ “La Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1994 alude a este punto, cuando dice que con las nuevas vías canónicas debería excluirse, «en la medida de lo posible», toda divergencia entre la verdad verificable en el proceso y la verdad objetiva (Cf. *Carta*, n. 9) [...] Este asunto exige más estudios y clarificaciones. A fin de evitar arbitrariedades y proteger el carácter público del matrimonio – sustrayéndolo al juicio subjetivo – (Cfr. *Carta*, n. 9)” J. Ratzinger, “*A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia...*, *op. cit.*, n. 3.

de un matrimonio no pueda ser demostrada por vía jurídica. Las cuestiones matrimoniales deben resolverse en el fuero externo, ya que el matrimonio tiene esencialmente un carácter público-eclesial y está regido por el principio fundamental *nemo iudex in propria causa* («nadie es juez en causa propia»). Por eso, si unos fieles divorciados y vueltos a casar consideran que es inválido su matrimonio anterior, están obligados a dirigirse al tribunal eclesiástico competente, que deberá examinar objetivamente el problema y aplicar todas las posibilidades jurídicas disponibles⁷⁰.

El legado de Lutero y la modernidad en cuanto a otorgar primacía a la autonomía de la conciencia como un principio irrenunciable, permite afirmar que las principales razones de la falta de recepción de la verdad sobre el matrimonio no son exegéticas, sino pluriformes, destacando especialmente las de orden cultural⁷¹. Esta constatación está en el origen de la *Nueva Evangelización*, que persigue una renovación de la cultura mediante el reconocimiento de los valores culturales verdaderamente cristianos, nutridos de la presencia de Cristo en la sociedad y en la historia al modo como los sarmientos se nutren de la vid. Esta nueva evangelización tiene un claro precedente en Juan Pablo II, quien animaba a promover “*una cultura de la familia*”⁷². Ello debe empezar por un buen diagnóstico del estado de la cuestión, de modo que el mensaje evangélico pueda penetrar todas los estratos de nuestra cultura.

3. CLAVES CULTURALES DE LA CRISIS DE RECEPCIÓN DEL EVANGELIO DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

“Hoy nos encontramos no simplemente frente a la contestación de las normas éticas que cualifican el designio de Dios sobre el amor humano, sino ante una cierta «mutación antropológica» tan radical que configura una ten-

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., p. 19, p. 177.

⁷² Juan Pablo II, *Discurso a los profesores y estudiantes del Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia con ocasión del XX aniversario de su fundación*, Roma, 31 de mayo de 2001, n. 5, en [http // www.jp2madrid.org](http://www.jp2madrid.org).

dencial abolición del *humanum*⁷³. Teniendo en cuenta que es imposible reseñar aquí las claves culturales de cada Iglesia particular, conviene ceñirnos a lo referente a nuestra cultura occidental, señalando las principales causas de la falta de aceptación de la indisolubilidad del matrimonio.

En la raíz de esta crisis está, en primer lugar, el gran impacto de la revolución sexual de la década de los 60 del siglo XX y la cultura pansexualista⁷⁴ derivada de ella. La primera supuso un vaciamiento del significado esponsal de la sexualidad, separando esta última de la institución matrimonial y dotándola de una autonomía propia, de modo que cada vez apareciera con más fuerza de constituirse como un derecho subjetivo, algo lícito siempre que surgiera con libertad. Supone un modo ideológico de comprender la sexualidad, al reducirla a fuente de placer y efusión afectiva, cerrando los ojos a su naturaleza como fuente generadora de vida. Por su parte, el pansexualismo constituye la extensión de este planteamiento al conjunto de las realidades sociales y culturales, de modo que impregne toda la sociedad⁷⁵, apoyándose en los parámetros de la sociedad de consumo. El mecanismo para lograrlo comienza por la reducción de la sexualidad a su dimensión orgánica, de modo que sólo se trataría de un sistema funcional biológico, al margen de cualquier significado personal; tras su despersonalización se la introduce en la sociedad de consumo; y por último se eleva este consumo a rango de derecho y progreso social, progreso en las libertades⁷⁶.

Sucede entonces que sin la consideración del carácter personal de la propia corporeidad no puede entenderse la vocación al amor inscrita en ella. A partir de ello el matrimonio aparecería como un convenio de duración indefinida, pues los cónyuges no se deben nada el uno al otro, ni su corporeidad ni su libertad.

Por otra parte, se ha producido poco a poco un el debilitamiento del sujeto personal que va parejo al desarrollo del emotivismo ético. Quien plasmó

⁷³ L. Melina, *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009, p. 10.

⁷⁴ Para una adecuada interpretación del pansexualismo: Pérez-Soba, J.J., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006, pp. 339-376.

⁷⁵ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., p. 178.

⁷⁶ Ibid.

teóricamente la ética emotiva característica de la modernidad fue Hume, quien sostuvo que *bueno* es lo que genera bienestar, y *malo* lo que produce sufrimiento. Bueno y malo serían entonces preferencias subjetivas para cada quien, según aquello que les causara bienestar o su falta. El emotivismo es en sí mismo relativista⁷⁷, pues niega la existencia de una verdad del bien, inscrita en el orden de los bienes dados, y por tanto pre-electiva y anterior a nuestra preferencia individual. El error del emotivismo es gravísimo por la enorme fuerza corrosiva que alberga, capaz de disolver la integridad moral del sujeto.

En este contexto, las relaciones tienden a interpretarse como el producto de un juego de intereses individuales. El hombre deja de ser imagen y semejanza de Dios, y Dios aparece a sus ojos como mera proyección humana⁷⁸. Todo ello lleva al hombre a replegarse sobre sí mismo, evitando así abrirse al tiempo de la historia, de su propia historia, pues la fragmentación afectiva que el emotivismo produce tiene su correlato en la percepción del tiempo psicológico.

En efecto, el emotivismo falsifica el tiempo biográfico, incapacitando al sujeto para construir una historia personal de vida, pues se centra en el instante, de modo que las acciones no valen por contribuir al quehacer de una vida tomada en su conjunto, sino que su valor se reduce a la inmediatez del momento (amor romántico)⁷⁹: “La crisis de la fidelidad se presenta como la incapacidad de la persona de dar continuidad en el tiempo a lo que implicó en su vida el acontecimiento gozoso del afecto: cada vez es más raro encontrar un amor que logre «tener historia», durar en el tiempo, hacerse una construcción y, por lo tanto, una morada habitable”⁸⁰. El sujeto emotivista juzga el bien de su acción por el bienestar que le procura, y este

⁷⁷ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., p. 179.

⁷⁸ “Ante tal separación de esferas, se entiende la emergencia posterior de la propuesta reductiva secularista de Feuerbach en la cual las relaciones interpersonales disuelven la presencia de Dios que se supone sería una proyección de la grandeza de la humanidad” Pérez-Soba, J.J., “El amor y su relevancia social”, en *Teología y Catequesis*, N° 114, San Dámaso, abril-junio 2010, p. 68.

⁷⁹ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., pp. 180-181.

⁸⁰ L. Melina, *Por una cultura de la familia*, op. cit., p. 21.

bienestar por la intensidad de la emoción⁸¹; por ello, el sujeto emotivista se multiplica en sus distintas emociones, que por naturaleza son fluctuantes y contrarias entre sí, lo que va generando poco a poco la disolución del sujeto y la imposibilidad de conocerse a sí mismo. Así, el emotivismo es fuente de “analfabetismo afectivo”, y una verdadera enfermedad de la personalidad⁸² que yerra el camino hacia la felicidad, pues no se la busca donde verdaderamente se la encuentra, que es en la construcción de una comunión interpersonal en torno a un bien común, sino que se la busca en un proyecto de creciente bienestar entendido éste desde un planteamiento individualista. Ahora bien, sin identidad personal fuerte no hay posibilidad de entrega, no hay cabida para el amor, y el sujeto se incapacita para entender la indisolubilidad del matrimonio⁸³.

El emotivismo, a su vez, genera ceguera existencial, en la medida en que no permite entender lo que está más allá del afecto. Este amor *romántico* es meramente proyectivo a partir de los deseos del afecto subjetivo, de modo que evita la mirada retrospectiva imprescindible para entender la verdad del amor, revelada en la acción creadora del Amor originario. De este modo, se da una centralidad del elemento decisionista del amor, que incapacita para comprender la vocación universal del mismo. Se produce así una privatización del amor: el amor no tiene cabida en el ámbito público y queda relegado al ámbito privado de la casa, apareciendo un hito insalvable entre el amor y la ley.

Todo ello va conformando una matriz individualista del amor, de modo que “el protagonista del amor pasa a ser cada sujeto según su elección privada”⁸⁴, y su acción vendrá justificada en tanto en cuanto genere bienestar. En la medida en que el bienestar particular es incomunicable, resulta imposible determinar objetivamente qué sea lo bueno y que sea lo malo en cuanto al amor, por lo que la legislación en torno al matrimonio y la familia sólo pue-

⁸¹ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, *op. cit.*, p. 181.

⁸² *Ibid.*, p. 179.

⁸³ “Se da el caso de que las personas llegan al matrimonio con una mentalidad adolescente incapaz de ver la verdadera fuente del amor, confundiéndolo con el sentimiento” *Ibid.*, p. 180; *Ibid.* pp. 110-111.

⁸⁴ J.J. Pérez-Soba, “El amor y su relevancia social”, *op. cit.*, p. 67.

de configurarse como positivismo jurídico. De ahí la percepción sociológica de que el divorcio es bueno, y es un ejercicio de libertad del individuo, porque la ley lo ampara. Emotivismo, individualismo y positivismo jurídico, van de la mano.

En definitiva, puede decirse que estamos ante una crisis epocal -radicada en una gran crisis de la persona como sujeto moral- caracterizada por un olvido del ser, de la creación y del hombre como *imago Dei*, que dificulta enormemente la comprensión del mundo, del hombre y de Dios, y que mina los fundamentos de la civilización cristiana tanto como de la propia cultura humana⁸⁵.

4. CLAVES ANTROPOLÓGICAS Y TEOLÓGICAS QUE ILUMINAN LA BONDAD DE LA INDISOLUBILIDAD MATRIMONIAL

4.1. *La misericordia de Dios es sabiduría salvífica*

“El que sondea los corazones conoce el deseo del Espíritu y sabe que su intercesión a favor de los santos está de acuerdo con la voluntad divina” (Rom. 8, 27). Estas palabras sugieren la conveniencia de considerar el modo en que la gracia actúa eficazmente. Y es que el Espíritu es un Espíritu de Verdad, que actúa iluminando el clarooscuro de una naturaleza humana caída y redimida. Su intercesión es a favor de los santos puesto que manifiesta la voluntad divina sobre el hombre.

¿Quiénes son estos santos, destinatarios de la intercesión del Espíritu, por los que Él mismo clama con gemidos inefables (Rom. 8, 26)? Son aquellos que quieren ser alcanzados por la santidad de Dios, que quieren *ser justificados* por el juicio misericordioso de Dios. Ser santo, en este sentido, va siempre de la mano de la condición de ser pecador y del sincero reconocimiento del propio pecado. No hay hombres justos de modo innato; el justo, el santo, es el pecador arrepentido y convertido.

El Espíritu clama por los santos precisamente gracias a que el Verbo encarnado, Cristo, vino al mundo para salvar a los pecadores. Por ello, sólo el

⁸⁵ L. Melina, *Por una cultura de la familia, op. cit.*, pp. 20-24.

pecador que se reconoce como tal puede dejarse penetrar por la acción misericordiosa de Dios y quedar justificado ante Él: “No son los sanos que tienen necesidad del médico, sino los enfermos. Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se conviertan” (Lc 5, 31-32).

La conversión es siempre una acción humana y a la vez divina, pues es Dios quien salva pero no al margen de la libertad del hombre, como nos recuerda San Agustín: “Quien te hizo sin ti, no te justificará sin ti”⁸⁶. Si el poder de salvación reside en Dios, el poder de conversión reside en la alianza entre Dios y el hombre: es Dios quien realiza la salvación, pero sólo si el hombre le abre libremente la puerta de su corazón. Podría decirse entonces que lo que Dios pide al hombre no es que *se* convierta sino que *se deje* convertir por Él. Toda la fuerza está en Él, toda la eficacia redentora lo es de la gracia que procede de Él; ese es el ciento por uno que hace que fermente la levadura y germine el grano de mostaza para dar mucho fruto (Mt 13, 31-33). ¿Cuál es entonces el cometido del hombre en su camino de conversión, cuál es su pequeña aportación? Su cometido y su parte es *fiarse* de la sabiduría salvadora de Dios.

La fe forma parte del don salvífico de Dios, que se vivencia como un abandono en Él. Por ello mismo, la fe es el fundamento de la esperanza... no hay esperanza sin fe. Fiar-se de la sabiduría salvadora de Dios supone recorrer el camino que Él propone, incluso contra toda esperanza humana y aún cuando no se comprende nada. Así es la fe que Dios quiere del hombre, la fe de la que vive Abraham y que Cristo propone a cada uno de los hombres como tarea propia según se recoge en San Pablo: “Esperando contra toda esperanza, Abraham creyó (...) Su fe no flaqueó (...) no dudó de la promesa de Dios, por falta de fe, sino al contrario, fortalecido por esa fe, glorificó a Dios, plenamente convencido de que Dios tiene poder para cumplir lo que promete. *Por eso, la fe le fue tomada en cuenta para su justificación*. Pero cuando dice la Escritura: “Dios tuvo en cuenta su fe”, no se refiere únicamente a Abraham, sino también a nosotros, que tenemos fe en aquel que resucitó a nuestro Señor Jesús, el cual fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación” (Rom 4, 18-25).

⁸⁶ San Agustín, *Sermón 169*, 13.

En su fiarse, el hombre abre su intimidad a Dios y queda expectante ante la iniciativa divina, de donde viene toda la sabiduría y el poder. Ese quedar expectante –esperanza- permite al Espíritu clamar con gemidos inefables y suplir así lo que el hombre no sabe, no puede, o no quiere pedir, pues sólo Él sabe lo que nos conviene: “el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad porque no sabemos orar como es debido” (Rom. 8, 26).

Así, a cada ser humano, su *fe le es tomada en cuenta para su justificación*, pues sólo en el abandono en Dios puede Éste hacer su obra. Por eso la fe no es nunca un mero recurso epistemológico, sino un camino de conversión a la iniciativa de Dios⁸⁷, y un camino que se recorre día a día. La fe es operativa, y su acción es la propia de una sinergia entre la voluntad divina que promete y la voluntad humana que confía y se pone en camino. Es también la fe la que permite el reconocimiento del propio pecado, porque sólo en el amor puede ser reconocida la ofensa. No hay justificación sin previo reconocimiento del pecado, y no es posible tal reconocimiento sin una mirada de fe que quiere ver el amor misericordioso de Dios, fiel a su Alianza.

La fe requiere de un sujeto “fuerte” en el sentido de dejarse tocar por la realidad dada, de ser capaz de dialogar con la iniciativa de Dios, pues “el asentimiento del creyente a la fidelidad divina es el sí del *amén* [...] La firmeza presente en dicho sí es mayor que la propiamente humana; por la fe el hombre se hace testigo de la fidelidad (*'emet*) de Dios”⁸⁸. Emerge aquí la pregunta característica de nuestro tiempo ¿puede fiarse el hombre de hoy, está culturalmente capacitado para ello? Ya hemos avanzado las dificultades más relevantes que caracterizan al sujeto emotivo-utilitarista tan presente en la cultura occidental, su *desposesión* de sí mismo (falta de autodomínio y de libertad interior) que le impide ser verdadero protagonista de su propia vida. Sin embargo, al mismo tiempo este hombre tiende a considerarse cada vez más libre, más auténtico, más poderoso.

Ciertamente, podría parecer que el hombre en la actualidad es más fuerte que antes, especialmente fuerte si tenemos en cuenta todo el poder tecnológico que ha desarrollado. Es cierto que ahora tiene la capacidad de intervenir

⁸⁷ “Colmaste a tus hijos de una feliz esperanza, porque, después del pecado, das lugar al arrepentimiento” Sab. 19.

⁸⁸ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, op. cit., pp. 42-43.

sobre estructuras de la realidad hasta ahora inalcanzables. Pero, con ocasión de ello, la cultura occidental ha hecho creer al hombre que nada vale si no cae bajo su dominio, elaborando un modelo de hombre prometeico, con la implícita convicción de que el hombre no se debe sino a sí mismo. Este planteamiento está a la base del positivismo jurídico, el cientificismo, o la moral como simple expresión de costumbre política, todos ellos lugares comunes de nuestra cultura.

Pero ¿es realmente fuerte el hombre prometeico? Sólo lo será si esa es verdaderamente su naturaleza; no lo será si su autocomprensión está errada. Nadie es fuerte mientras desconozca quién es. Y nadie puede conocerse a sí mismo mientras desconozca su origen.

4.2. *La memoria del origen: luz para caminar*

El Génesis nos muestra el origen del hombre en clave interpersonal. La expresión “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (...) Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó” (Gn 1, 26-27), nos habla de la creación del hombre como interlocutor de Dios: “el mismo ser de la creación, y por tanto, también la existencia del hombre, no es un puro *datum* sino un *donum*: procede de una libertad y se dirige hacia una libertad; se inserta, por eso, en la dinámica de un diálogo interpersonal”⁸⁹. Por ello podemos hablar de la existencia como vocación, es decir, como llamada que espera ser escuchada y respondida. Y la respuesta debe ser *al modo* de Dios, a su imagen y semejanza; debe ser una respuesta de amor.

Sin embargo, las Escrituras también nos hablan de una frustración de Adán, pues no encontraba en la creación nada hecho a su imagen y semejanza, se sentía solo. Esta soledad de Adán revela una condición interpersonal diferente de la que le dio origen. Adán está hecho para amar a Dios, pero la creación no está a la altura de su vocación, no le provee de lo necesario para amar a Dios como se espera de él. Es la experiencia de la soledad originaria⁹⁰, que revela la ausencia de un interlocutor adecuado en la creación –

⁸⁹ L. Melina, *Por una cultura de la familia*, op. cit., p. 29.

⁹⁰ Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó*, op. cit., pp. 78-86.

unidad originaria⁹¹ capaz de ayudarle a responder al amor de Dios inscrito en su corazón, y que se vive como carencia a pesar de tener un origen en un Amor interpersonal. Esta es la razón por la que Dios exclama “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada” (Génesis 2, 18).

Resulta ciertamente incomprensible la experiencia de soledad originaria de quien ha sido llamado a la existencia por el Amor trinitario ¿Qué más podría anhelar la nada? Sin embargo, Adán está solo. Esta es la clave para entender hasta qué punto la interpersonalidad humana es constitutivo esencial del ser humano, y hasta qué punto la plenitud de lo humano está en la comunión de personas. La interpersonalidad y, en concreto, la interpersonalidad sexuada es constitutivo del existir humano⁹²: Adán y Eva no pueden entenderse el uno sin el otro.

En el lenguaje bíblico, hombre y mujer tienen una misma raíz etimológica —*îsch* (varón) / *îschâh* (varona) en Gn 2, 23; 5, 1-2)— porque tienen un mismo origen en Dios y lo tienen del mismo modo, a diferencia del resto de la creación, que tiene su origen en Dios pero no a su imagen y semejanza. En el relato yahvista de la creación la mujer aparece como la ayuda necesaria para que Adán pueda amar a Dios al modo y semejanza como Dios ama a su pueblo⁹³. La soledad de Adán no anuncia una carencia de sentido, sino una ausencia de un camino capaz de llevarle su destino. Por voluntad de Dios, el amor a Él debe pasar por el amor al tú humano, y el significado de la complementariedad sexual es expresada en la corporeidad la misma llamada al Amor revelada en la creación del hombre.

La creación del ser humano como ser sexuado –varón y mujer- nos habla de un origen y de una plenitud en el amor, de la construcción de una vida en comunión, en la que la identidad personal no es meramente individual, sino personal, relacional. Es en la entrega de sí que pide esta vida en comunión donde puede verse el sentido profundo del matrimonio, su naturaleza y su misión. Por ello, señala Melina, la reconstrucción del sujeto moral pasa por la superación de la soledad, por redescubrir el camino de las relaciones interpersonales de modo que “en la relación con el otro es redimensionado y encuentra

⁹¹ Ibid., pp. 102-150.

⁹² J.J. Pérez-Soba, *Amor, Justicia y Caridad*, op. cit., p. 42.

⁹³ J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu*, op. cit., p. 66.

también su espacio el imprescindible elemento normativo de la moral, con su exterioridad con respecto del sujeto; sin embargo, esta exterioridad no es alienación de la libertad, pues la ley tiene su origen en la persona del otro, que en el encuentro, se me entrega como presencia y me llama a la comunión”⁹⁴.

4.3 *El evangelio del matrimonio y la familia*

La superación de la soledad originaria acontece mediante las relaciones interpersonales básicas, mediante el reconocimiento de que se es hijo, para ser esposo, y esposo para ser padre. Las relaciones familiares están en el núcleo mismo de la identidad personal, y todas ellas nos hablan de una misión. Esta es la belleza de la familia, que respondiendo perfectamente a la vocación al amor genera nuevos ámbitos de interpersonalidad en el amor capaces de generar nuevas personas. La familia provee ese ámbito de permanencia en las relaciones necesario para enseñar a construir una vida en la que cada uno es auténtico protagonista. En ella, cada uno es amado por sí mismo, en su irreductibilidad existencial, y ese amor permite descubrir su valor innegociable.

Sin embargo, no siempre la familia llega a estar a la altura de su misión, y el divorcio es un ejemplo dramático de ello. Ante la pregunta de los fariseos acerca de la licitud del divorcio, Jesús responde: “«Moisés, por vuestra dureza de corazón, os consintió repudiar a vuestras mujeres; pero en el principio no fue así” (Mt 19, 8)⁹⁵. Su respuesta no alude a la ley de los hombres, sino al designio creador de Dios: “«¿No habéis leído que el Creador desde el principio los hizo varón y hembra?» Y dijo: «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Así que, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre»” (Mt 19,4-6). Al mismo tiempo, esta respuesta está pidiendo que varón y mujer decidan sus propias acciones desde la verdad integral sobre el hombre, constituyéndose en verdadero sujetos morales capaces de una respuesta personal de amor⁹⁶.

Lo que ha cambiado desde el origen hasta nuestros días es la condición

⁹⁴ L. Melina, *Por una cultura de la familia*, op. cit., p. 25.

⁹⁵ Cf. Gn 1, 27 y 2, 24.

⁹⁶ Juan Pablo II, Catequesis 23, n. 4, en *Hombre y mujer lo creó*, op. cit., p. 164.

de la naturaleza humana, no el designio de Dios sobre ella. El divorcio es fruto de la dureza de corazón, es decir, de un corazón falto de misericordia. El carácter absoluto del vínculo del sacramento del matrimonio es, por el contrario, fruto del amor creador de Dios —*desde el principio*— y de su misericordia manifestada por Cristo *serán los dos una sola carne*. Se comprende así cómo la economía de la salvación no puede contradecir la economía de la creación, sino ratificarla y fortalecerla en el nuevo contexto surgido a raíz del pecado. Ello trasluce la primigenia identidad de Jesús, Hijo del Padre, encarnado para hacer su voluntad. Ni siquiera Él se considera a sí mismo legitimado para hablar en nombre propio⁹⁷, menos aún para redefinir la vocación al amor esponsal trazada en la creación. Esta es, también para Él, una verdad indisponible.

De este modo “el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador «al principio». La decisión pues del hombre y de la mujer de casarse según este proyecto divino, esto es, la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y en una fidelidad incondicional, implica realmente, aunque no sea de manera plenamente consciente, una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios, que no puede darse sin su gracia”⁹⁸.

Pretender una reformulación de la indisolubilidad que rebaje su carácter absoluto -si quiera en situaciones muy excepcionales- y que ello sea al mismo tiempo fiel a la Palabra, manifestada plenamente Cristo, supone acomodar la revelación a algunas preferencias humanas. Ello muestra un antropocentrismo inadecuado, al tiempo que hace innecesaria la obediencia de Jesús al Padre en todo hasta la muerte, y una muerte de Cruz⁹⁹.

⁹⁷ “Porque yo no hablé por mí mismo: el Padre que me ha enviado me ordenó lo que debía decir y anunciar; y yo sé que su mandato es Vida eterna. Las palabras que digo, las digo como el Padre me lo ordenó” Jn 12, 49-50.

⁹⁸ Juan Pablo II, *Familiaris Consortio*, n. 68.

⁹⁹ “Y, aunque era Hijo de Dios, aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer. De este modo, él alcanzó la perfección y llegó a ser causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” Hb 5,8-9.

Esta reflexión permite salir al paso de la acusación de rigorismo o de actitud inmisericorde que en ocasiones ha sufrido la Iglesia Católica al defender la irrevocabilidad del vínculo sacramental. El Magisterio no hace sino iluminar la gran fuerza de la misericordia de Dios, que inaugura un orden “nuevo” del amor marcado por la economía de la salvación. “Nuevo” por lo que respecta al modo, no al contenido que permanece el mismo desde el origen creacional. Se trata de la Nueva Alianza que comunica al hombre un corazón de carne y desecha su corazón de piedra (Ez 36, 26), capacitándolo para amar nutriéndose de la fidelidad eterna de Dios. Por ello en el sacramento del matrimonio “hombre y mujer se entregan el uno al otro aquello mismo que Cristo a la Iglesia, en cuanto ambos se dan todo el tiempo que poseen, y ambos se lo dan de manera irrevocable. La única diferencia es que el amor de Jesús va también más allá de la muerte”¹⁰⁰.

La pastoral se desnaturaliza cuando se aleja de la gracia que nos alcanza el Espíritu de Verdad (Jn 16, 13). Por ello, una pastoral de la misericordia no puede sino ceñirse a la verdad del amor revelada en Cristo, de lo contrario sería una pastoral injusta¹⁰¹. La misericordia que anima la pastoral no puede sino dar frutos de fidelidad en el amor; si, por el contrario, lo que aparecen son agrazones, entonces la acción no es misericordiosa, aunque la intención subjetiva del agente pastoral se sienta misericordiosa. Por ello, es muy importante recordar que “Por lo que respecta a la posición del Magisterio acerca del problema de los fieles divorciados y vueltos a casar, se debe además subrayar que los recientes documentos de la Iglesia unen de modo equilibrado las exigencias de la verdad con las de la caridad. Si en el pasado a veces la caridad quizá no resplandecía suficientemente al presentar la verdad, hoy en día, en cambio, el gran peligro es callar o comprometer la verdad en nombre de la caridad. La palabra de la verdad puede, ciertamente, doler y ser incómoda; pero es el camino hacia la curación, hacia la paz y hacia la liber-

¹⁰⁰ J. Granados, *Una sola carne en un solo espíritu. op. cit.*, 270. “Puesto que la Eucaristía expresa el amor irreversible de Dios en Cristo por su Iglesia, se entiende por qué ella requiere, en relación con el sacramento del Matrimonio, esa indisolubilidad a la que aspira todo verdadero amor” Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, n. 29.

¹⁰¹ Pérez-Soba J.J., “*No a una misericordia injusta*”, en:
<http://infocatolica.com/?t=opinion&cod=20211>

tad interior. Una pastoral que quiera auténticamente ayudar a la persona debe apoyarse siempre en la verdad. Sólo lo que es verdadero puede, en definitiva, ser pastoral. «Entonces conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,32)¹⁰².

La verdadera misericordia es la que sabe hacerse cargo del mal como tal para curarlo, por lo que cuida mucho de no confundir el bien con el mal. La pastoral misericordiosa es la que nos revela el verdadero rostro de Dios, su cercanía que cura, pues “un dios sólo tolerante sería aquel al que no afectarían nuestras ofensas que no le importan porque está muy lejos de nuestro pequeño mundo. Un Dios misericordioso es el que se sabe ofendido por nuestros actos y quiere curarnos del mal de estar separados de nuestra Alianza con Él. Es un Dios sorprendentemente cercano que supera cualquier componenda con el mal”¹⁰³.

En este sentido la *epikeia* responde a la misericordia de Dios tanto en su origen como en su fin, tanto en su acción como en su límite. Ya hemos visto cómo esta tiene su ámbito de aplicación en las leyes humanas porque no son perfectas, pero no tiene sentido aplicarla a las leyes de origen divino, que son perfectas e indisponibles para el hombre. Hacer lo contrario supone apartarse del amor de Dios y falsear la misericordia, que deja de ser tal por devenir injusta¹⁰⁴: “Las pretendidas excepciones de la ley natural remiten a una idea de un Dios arbitrario que beneficia a unos y exige a otros. La ley moral propia del matrimonio pertenece a la ley natural, tiene una universalidad evidente por estar arraigada en “la naturaleza de la persona y de sus actos” (GS 51). No hay cabida a la *epikeia* en el caso del divorcio, quien en esta situación se casa con otro cónyuge, en todos los casos, adultera”¹⁰⁵.

Con Cristo, el «para siempre» del amor esponsal es *evangelio* porque Él nos trae la buena noticia de que ya es posible, con la gracia del Espíritu, que lo que el *eros* anuncia pueda ser prometido y realmente alcanzado, pues su

¹⁰² J. Ratzinger, “A propósito de algunas objeciones contra la doctrina de la Iglesia...”, *op. cit.*, n. 5.

¹⁰³ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁴ J.J. Pérez-Soba, “No a una misericordia injusta”, *art. cit.*

¹⁰⁵ J.J. Pérez-Soba/S. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, *op. cit.*, p. 189.

promesa se nutre de la sponsalidad —*ágape*— de Cristo con su Iglesia¹⁰⁶. Con bellas palabras lo expresa el Papa Francisco: “El encuentro con Cristo [...] hace descubrir una gran llamada, la vocación al amor, y asegura que este amor es digno de fe, que vale la pena ponerse en sus manos, porque está fundado en la fidelidad de Dios, más fuerte que todas nuestras debilidades”¹⁰⁷. La promesa del amor puede y debe ser cumplida, no como simple exigencia de la ley, sino como expresión acabada del deseo del amor que quiere seguir amando, algo que es inseparable del amor verdadero, aquel que es *imagen y semejanza* del Amor originario.

5. CONCLUSIONES

1. El matrimonio tiene su origen en la creación como sacramento primordial. Por tanto, hay una verdad del amor esponsal que expresa la intención creadora de Dios. La verdad del amor esponsal es de origen divino y, por tanto, indisponible para el hombre y para la Iglesia.
2. La indisolubilidad del matrimonio no es un límite a la libertad, fruto de la imposición arbitraria de la ley —ya divina, ya humana— sino manifestación de la fuerza del amor con que Dios ama a cada hombre y a cada mujer y los llama a amar a su imagen y semejanza (vocación al amor). No es por tanto un obstáculo, sino un don que Dios hace al hombre y la mujer a modo de promesa.
3. El matrimonio instituido por Dios como sacramento de su amor creador es expresión de la Alianza de Dios con su pueblo. La promesa de fidelidad de Dios a su pueblo se actúa definitivamente en la Nueva Alianza inaugurada por Cristo. La Iglesia es sacramento del amor esponsal de Cristo, y la indisolubilidad matrimonial es sacramento de éste último. Ambos se nutren de la misma verdad del amor.

¹⁰⁶ Ibid., p. 11.

¹⁰⁷ Francisco, *Lumen Fidei*, n. 53.

4. El divorcio nunca es bueno porque desfigura la imagen de Dios en el hombre, haciendo que hombre y mujer se aparten de la fidelidad eterna de Dios hacia su pueblo.
5. La prohibición de comulgar en pecado grave es de índole sacramental, no simplemente disciplinar. Acercarse al sacramento de la Eucaristía cuando al mismo tiempo el corazón se aparta gravemente de Dios supone una cierta idolatría, en la medida en que el hombre se construye una imagen de Dios a su conveniencia que le aparta cada vez más de Él.
6. La pastoral cristiana se nutre de la verdad en Cristo que nunca es contradictoria. Proponer una acción pastoral en la que la misericordia desoye o rebaja la verdad revelada en Cristo no es una acción verdaderamente pastoral.

6. BIBLIOGRAFÍA

Magisterio de la Iglesia

Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

_____, Constitución dogmática *Lumen gentium*.

PABLO VI, Carta Encíclica *Humanae vitae*.

JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*.

_____, *Carta a las Familias, Gratissimam sane*.

_____, *Hombre y mujer lo creó*, Ed. Cristiandad, Madrid 2000.

_____, *Discurso a las familias y peregrinos en la plaza de San Pedro durante el primer Encuentro Mundial de las Familias*, Roma, 8 de diciembre de 1994.

_____, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, Roma, 22 de enero de 2000.

_____, *Discurso a los profesores y estudiantes del Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia con ocasión del XX aniversario de su fundación*, 31 de mayo de 2001.

BENEDICTO XVI, Carta Encíclica, *Deus Caritas est*.

_____, Exhortación Apostólica *Sacramentum caritatis*.

PAPA FRANCISCO, Carta Encíclica, *Lumen fidei*.

Catecismo de la Iglesia Católica.

Congregación para la Doctrina de la Fe, J. Ratzinger, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica “*Sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*”

Sulla pastorale dei divorciati risposati, Editrice Vaticana, Roma, 1998.

Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España, Conferencia Episcopal Española, 2004.

Instrumentum laboris de la III Asamblea General Extraordinaria “*Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización*”

Otras obras utilizadas y / o recomendadas

G. L. MÜLLER, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Testimonio a favor de la fuerza de la gracia. Sobre la indisolubilidad del matrimonio y el debate acerca de los divorciados vueltos a casar y los sacramentos*”, artículo en L’Osservatore Romano, 23 octubre de 2013.

GRANADOS, C. (ed.), *La esperanza de la familia*, BAC, Madrid 2014.

GRANADOS, J. *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid 2014.

MELINA, L., *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Edicep, Valencia 2009.

PÉREZ-SOBA, J.J., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006.

_____, *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona 2011.

_____, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, BAC, Madrid 2014.

PÉREZ-SOBA, J.J./KAMPOWSKI, S., *El verdadero evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*, BAC, Madrid 2014.

DODARO, R. (ed.), *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y comunión en la Iglesia Católica*, Cristiandad, Madrid 2014.

Conciliación laboral. Hombre y mujer; familia y trabajo

MARÍA LACALLE NORIEGA

Universidad Francisco de Vitoria, Madrid

RESUMEN: El presente capítulo aborda la cuestión de la conciliación laboral y familiar pero no desde el punto de vista de las medidas concretas que se deben adoptar, que es el enfoque más frecuente que se da a este tema, sino desde el fundamento. Hay una serie de cuestiones previas y fundamentales sobre las que es preciso reflexionar antes de proponer medida alguna, cuestiones como la identidad femenina, la maternidad, las necesidades de los hijos... Si esto falta —y parece que falta— todo el discurso sobre la conciliación queda sin fundamento y por eso las medidas que se adoptan no siempre son las más adecuadas. En ocasiones parece que dichas medidas van más encaminadas a imponer una supuesta igualdad entre el hombre y la mujer que a proteger a la familia, a favorecer más el trabajo que la maternidad. Y esto se debe, precisamente, a la falta de reflexión previa, a que no sabemos de qué estamos hablando.

PALABRAS CLAVE: conciliación, mujer, familia, trabajo, maternidad, paternidad

ABSTRACT: This paper examines the question of reconciling work and family from the perspective of the question itself, rather than from the more frequently addressed perspective of the concrete strategies which may be adopted. There is a series of previous, fundamental questions which one must consider before addressing the topic questions about feminine identity, maternity, the needs of children... If this is missing —and it appears it is — the entire discourse about this reconciling is baseless and therefore the measures that are put in place are not always the most adequate. At times it seems that the purpose of these measures is to impose a supposed equality between the man and the woman rather than protecting the family, to favour work

above motherhood. This is due precisely to a lack of previous reflection, whereby we are not sure what we are talking about.

KEYWORDS: reconciliation, woman, family, work, maternity, paternity

1. INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX han tenido lugar muchos cambios en relación a la mujer, y muchos más ocurrirán, previsiblemente, en el siglo XXI. Es muy importante que tengamos claras las cosas. Es preciso reflexionar sobre el ser de la mujer y sobre su misión en el mundo, sobre la maternidad y sobre la paternidad, sobre la familia, sobre la colaboración entre el hombre y la mujer... Las mujeres, especialmente, debemos reflexionar sobre nuestro propio ser femenino, sobre lo que somos y sobre lo que queremos. Decía Freud que, a pesar de haber estudiado el alma femenina durante treinta años, no había logrado entender qué quieren las mujeres. Creo que las mujeres de la generación de mi madre, y de mi abuela, sabían muy bien lo que querían. Querían casarse y tener hijos, y dedicar su vida y todas sus energías a buscar su bienestar. Ahora las cosas son distintas. Ahora sí podemos decir que, muchas veces, no sabemos lo que queremos. Y creo que esto se debe en gran parte a una influencia negativa del movimiento feminista radical y de la ideología de género. Por eso es importante que las mujeres entremos en nuestro interior y reflexionemos sinceramente, sin dejarnos llevar por el pensamiento dominante, sobre quiénes somos y qué podemos aportar al mundo. A partir de ahí todo lo demás irá encajando en su sitio y se podrá hablar de conciliación, de mujer, de familia y de trabajo sabiendo a qué nos referimos.

2. EL TRABAJO DE LA MUJER

Las feministas se quejan de que la mujer ha estado siempre recluida en el ámbito privado sin posibilidad de acceso al mundo laboral. En parte es cierto, en parte no. A veces olvidan que la organización familiar y social no

siempre ha sido como la conocemos ahora, y esto les conduce a juicios y valoraciones poco razonables. Por eso es bueno recordar la historia más reciente.

2.1. Un poco de historia

La mujer siempre ha trabajado

Hasta la revolución industrial la familia que predominaba en Occidente era, sin duda, patriarcal. El padre poseía toda la autoridad y el poder, y lo ejercía de manera incuestionable. Por otra parte, las familias eran unidades de producción económica (agrícola, ganadera o artesanal), porque familia y trabajo estaban íntimamente unidos: se trabajaba en familia y con la familia. En la familia se aprendía todo: los conocimientos necesarios para integrarse en la sociedad, los valores culturales y religiosos y también un oficio¹.

La industrialización trajo consigo grandes cambios, sobre todo porque la familia dejó de ser un centro de producción económica y se separó la vida familiar de la vida laboral. Los padres comenzaron a salir a trabajar fuera de casa, pasando la mayor parte del día fuera del hogar, y dejaron de enseñar un oficio a sus hijos. Surgieron las instituciones educativas y la familia cedió muchas de las funciones que antes realizaba. Esto supuso un cambio importante en la concepción de la familia, que comenzó un proceso de “privatización” quedando difuminada su dimensión social y pública y enfatizada la dimensión íntima y afectiva.

La figura del ama de casa surge a partir de la revolución industrial

El surgimiento de la burguesía industrial permitió la aparición de una figura nueva, la del ama de casa, es decir, la de la mujer que se ocupa exclusivamente de atender a su marido y a sus hijos. Hasta entonces, las mujeres habían participado con el resto de los familiares en las explotaciones ganaderas, agrícolas o artesanales. Claro que se ocupaban también de los hijos y de

¹ En este punto seguimos a J.M. BURGOS, (2004): *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid.

la casa, pero el trabajo era asunto de toda la familia. Con el surgimiento de la figura del ama de casa la madre comenzó a dedicar todas sus energías a ocuparse de los suyos, a quererles, cuidarles, a atenderles en todo aquello que estaba a su alcance².

La vida familiar se configuró en torno a un reparto estricto de las funciones: el hombre llevaba el sustento a la casa y la mujer tenía hijos y los cuidaba. Este canon llegó a ser tan fuerte que a la mujer casada no se le permitía más que eso, y salir a trabajar o querer desarrollarse en un nivel laboral o intelectual era imposible. El hombre por su parte no se preocupaba excesivamente por ser un buen padre ni por la educación de los hijos, pues para esto estaba la mujer³.

Dicen las feministas que esto ha sido un infierno para las mujeres. Sinceramente, yo no lo creo. Mi madre, y mis abuelas, eran mujeres felices que se desarrollaron plenamente como personas en su función de madres y esposas. Me parece absurdo pensar que todas las mujeres que nos han precedido se han sentido esclavizadas. Con esto tampoco quiero defender el modelo de familia nuclear como si fuera el modelo ideal. Está claro que las posibilidades de la mujer eran más reducidas antes que ahora, y que muchos hombres se desentendían de la vida familiar como si su única misión se redujera a realizar la necesaria aportación económica. Pero hay que reconocer que la función de la mujer no era tan negativa como la presentan los movimientos feministas. En sus manos estaba algo muy importante: la educación de los hijos y la transmisión de valores. En realidad, a lo largo de toda la historia occidental la mujer aparece siempre como educadora, como primera formadora de sus hijos, como aquella que inculca los principales valores e ideas en el ser humano. Quizá estuvieran recluidas en el ámbito privado, pero su fun-

² Esto, que para las feministas es algo espantoso, le permite a la mujer desplegar al máximo su capacidad de amor y acogida, y también toda su creatividad en la configuración del hogar y en la construcción del mundo afectivo. Aunque también hay que decir que en esta época surge otra figura, la llamada “mujer florero” (que sigue existiendo en algunos ámbitos sociales), que se puede describir como una mujer débil, decorativa, y algo o bastante tonta. Aquí si estamos de acuerdo con las feministas en que este tipo de mujer resulta poco edificante.

³ Ver el interesante análisis sobre la creación de la figura del “ama de casa” realizado por J.M. BURGOS, (2004): *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid, pp. 37-50.

ción era importantísima. Por eso se ha dicho, y con razón, que *la mano que mece la cuna es la mano que mueve el mundo*.

A partir de la segunda mitad del siglo XX se produce una entrada masiva de la mujer en el mundo laboral que provoca muchos cambios en la vida familiar, algunos de los cuales son positivos y otros problemáticos.

2.2. *Ventajas e inconvenientes*

Estoy convencida de que el acceso de la mujer al ámbito público es un gran logro, tanto para las propias mujeres como para la sociedad en su conjunto. Principalmente porque el tener que quedarse en casa forzosamente es una imposición arbitraria e injusta. Y porque el trabajo fuera de casa permite a la mujer desarrollar todas sus capacidades. Aun siendo la maternidad algo grandioso, eso no significa ni que sea lo único que podemos hacer ni que todas las mujeres deban ser madres.

Además, la presencia de la mujer en el ámbito público aporta a las estructuras sociales y laborales el “genio” femenino para hacerlas más habitables y humanas. El “genio de la mujer”, del que tanto y tan bellamente hablaba San Juan Pablo II, consiste en una especial capacidad de amar, y esto se traduce en mayor sensibilidad frente a las necesidades de los demás, en una singular capacidad para darse cuenta de sus posibles conflictos interiores y para comprenderlos, en tener siempre presente que las personas son más importantes que las cosas⁴. Estas cualidades nos permiten realizar una aportación muy necesaria a una sociedad dominada por la competitividad despiadada, por los resultados, la productividad, el éxito a toda costa. Las mujeres, siempre que seamos lo que somos y no nos obsesionemos por imitar comportamientos y actitudes masculinas, podemos hacer más habitable y amable la sociedad, podemos humanizarla y enriquecerla enormemente⁵.

Por otra parte, es cierto que el trabajo de la mujer fuera de casa puede complicar la vida familiar. Hay ciertos aspectos de la familia muy afectados por el empleo materno, como son la atención a las tareas domésticas y el

⁴ Cf. Jutta BURGGRAFF, (1999): *Juan Pablo II y la vocación de la mujer*, Scripta Theologica 31, (1999/1) pp. 139-155.

⁵ Cf. JUAN PABLO II (1981): Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*.

cuidado de los hijos, el sentimiento de bienestar de la madre, y su relación con el padre.

Así, de entrada, se podría decir que para el marido y para los hijos es una pérdida que la madre no les dedique a ellos todo su tiempo y energías. En la organización y gestión de un hogar hay muchas tareas que realizar, tareas que requieren esfuerzo y dedicación. Cuando tanto el padre como la madre trabajan fuera a veces resulta difícil atender todas estas tareas. Por eso se tiende a tener pocos hijos. Compatibilizar el trabajo con una familia de uno o dos hijos es complicado, pero asequible. Con una familia numerosa es casi imposible, y no está al alcance de todo el mundo.

A un nivel más radical está la construcción del hogar, la estructuración de los afectos y de las vivencias, que sólo se logra a base de tiempo y dedicación, a base de convivencia cercana y profunda de los padres con los hijos⁶. Antes la madre estaba permanentemente presente, y eso le permitía estar al tanto de todo, siempre disponible. Ahora ya no está en casa. Está trabajando. Y su cabeza y su corazón están ocupados no sólo por su marido y por sus hijos y los problemas domésticos, sino por otras muchas cuestiones ajenas a la familia. Esto supone un cambio muy importante en la vida familiar.

El problema es que aunque los hombres están asumiendo progresivamente la mentalidad de que deben compartir las tareas domésticas, la realidad es que estamos muy lejos de una auténtica corresponsabilidad. Es cierto que los hombres cada vez ayudan más, pero seguimos asumiendo que la responsabilidad es de las mujeres. La consecuencia es que la mujer acaba con doble trabajo: dentro y fuera del hogar, lo cual origina un fuerte estrés y tensión psicológica. Hay una vieja expresión que dice que el trabajo de una mujer nunca está terminado, en referencia a las inacabables tareas de limpieza, cocina, plancha, etc. Y es cierto. Porque lo que se cocina se come inmediatamente, y a las pocas horas hay que volver a cocinar. Y lo que se limpia se ensucia casi al momento. En la actualidad muchas mujeres tienen que trabajar fuera de casa durante todo el día, y cuando termina su jornada laboral se enfrentan a la segunda jornada: tienen que ocuparse de la casa y de los niños. De manera que esa antigua expresión que reconocía que el trabajo de una

⁶ J.M. BURGOS, (2004): *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid.

mujer nunca está terminado ahora tiene un significado mucho más real y, a veces, terrible.

Lo más grave es que en la mayoría de los casos los más perjudicados son los hijos, pues sus madres no disponen de tiempo suficiente para estar con ellos. Hay quien insiste en que lo importante es la “calidad” del tiempo dedicado a la familia. Personalmente, nunca me ha gustado eso de la “calidad del tiempo”, entre otras cosas porque, generalmente, cuando se habla de “calidad” es porque no hay “cantidad”. Creo que a ciertas edades los niños no sólo necesitan calidad sino también cantidad de tiempo. Si la madre llega siempre tarde a casa y dispone de poco tiempo para comprobar que todo está en orden y para ocuparse de los asuntos domésticos, lo que acabará ocurriendo es que sus hijos se acostumbrarán a prescindir de ella. Si el niño quiere contar algo a su madre y ella no está allí un día, no pasa nada. Esperará a la hora de la cena para contárselo. Pero si no está un día, y otro día, y otro día, y encima llega tan cansada que no le puede escuchar... al final buscará otra persona para contarle sus preocupaciones. O no se las contará a nadie. En cualquier caso, esto no es bueno. El estar allí cuando tu hijo tiene preguntas o quiere contarte algo es lo importante, y “estar allí” requiere tiempo. Un reciente estudio⁷ sorprendió a muchos por las respuestas que dieron los adolescentes entrevistados a la pregunta: “¿Qué crees que haría tu vida mejor?” No pedían motos, ni televisiones, ni casas más grandes y bonitas. La mayoría respondieron cosas como “más tiempo con mis padres” o “hacer cosas juntos en familia”.

Por otra parte, el trabajo de la mujer fuera de casa a veces también afecta a su sentimiento de bienestar. Hay que reconocer que, con demasiada frecuencia, el éxito público que con tanto afán se buscaba no ha traído la felicidad a la mujer ni a su familia. Las mujeres hemos conquistado espacios antes impensables. Deberíamos estar felices. Pero no se ve felicidad y gozo en las madres de hoy día, sino agobio, desgaste, y la sensación de que no llegamos a nada. Resulta difícil, por no decir imposible, ser una madre excelente y desarrollar un trabajo excelente. Sobre todo mientras los niños son pequeños.

⁷ Estudio realizado en el año 2007 por *The Associated Press* and *MTV* sobre cuestiones relacionadas con la felicidad de los jóvenes norteamericanos. Disponible en: http://www.mtv.com/thinkmtv/about/pdfs/APMTV_happinesspoll.pdf

El intento de hacerlo todo bien puede provocar un permanente sentido de culpabilidad, o miedo a no dar la talla, y esto resulta muy estresante⁸.

El trabajo de la mujer también influye en su relación con el marido. El marido ya no es el único que trae el dinero a casa, luego ya no tiene el control financiero de la familia. Ahora la mujer también es proveedora, y tiene una vida propia. Se sitúa en un nivel paritario en cuanto a capacidad de decisión y en todo lo relacionado con las cuestiones económicas. Y, por otra parte, casi siempre sigue ocupándose de los asuntos domésticos y, especialmente, sigue controlando todos los hilos de la afectividad. Esto sitúa las relaciones entre marido y mujer en un plano de mayor igualdad, aunque también de mayor complejidad. A veces los padres de familia se sienten un poco desorientados. En ocasiones esto se debe a su negativa o a su incapacidad para adaptarse a los cambios. En otras ocasiones, hay que reconocer que gran parte de la culpa la tienen las mujeres que van conquistando terrenos sin ceder absolutamente nada. Algunas mujeres asumen tal protagonismo en todos los ámbitos de la vida familiar que, sin darse cuenta, dejan a sus maridos sin espacio en la familia⁹. Otras veces se vuelcan de tal manera en su trabajo que descuidan todo lo relacionado con la familia.

En el origen de muchas crisis familiares está el trabajo¹⁰. Aquí creo nece-

⁸ Según un Informe encargado por David Cameron al Office for National Statistics sobre bienestar personal, las mujeres que no trabajan fuera de casa son más felices. Read more: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2381647/Stay-home-mothers-happiest-Women-dont-return-work-suffer-feelings-boredom-worthlessness.html#ixzz38aXVz>

A la misma conclusión han llegado otros estudios llevados a cabo en Estados Unidos: Bel Bryce J. Christensen and Robert W. Patterson, "New Research," *The Family in America* Vol 26 Number 1, Spring 2012. Study: Judith Treas, Tanja van der Lippe, and Tsui-o Chloe Tai, "The Happy Homemaker? Married Women's Well-Being in Cross-National Perspective," *Social Forces* 90.1 [September 2011]: 111-32.) - See more at: http://www.mercatornet.com/family_edge/view/14235

⁹ En la Instrucción Pastoral de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA *La Familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, se apunta esta idea: "La confrontación de sexos ha producido también un debilitamiento de la complementariedad hombre-mujer, y se ha perdido la dirección para encontrar su necesario equilibrio. De ello se deriva que algunos padres no encuentran su puesto en la familia, inhibiéndose de sus responsabilidades".

¹⁰ Aquilino POLAINO-LORENTE, (2004): *La conciliación trabajo-familia y sus implicaciones en la sociedad civil: transformaciones sociales y tendencias de futuro*, en J.A. SA-

sario insistir en que la conciliación es algo que atañe tanto al hombre como a la mujer. Ambos tienen el derecho y la obligación de atender a su familia como es debido, aunque socialmente todavía está muy arraigada la concepción del padre como mero proveedor que puede – o, incluso, debe – pasarse todo el día trabajando porque ya se ocupa de los niños la madre. El padre ha estado ausente de la vida familiar en el pasado con la aprobación y la aquiescencia social, y, en muchos casos, lo sigue estando. Y lo grave es que ahora hay veces en que también la madre está ausente y los hijos van por la vida, desde muy pequeños, con la llave de casa colgada al cuello porque al salir del colegio no hay nadie allí para recibirles¹¹.

Ahora bien, de todo esto no puede concluirse que la incorporación de la mujer al trabajo arroje un balance negativo. Un intento de vuelta atrás “encejando” de nuevo a la mujer en el hogar es absolutamente imposible, además de indeseable, pues, por un lado, la mujer tiene derecho a desarrollar todas sus capacidades, y, por otro, la sociedad necesita el genio femenino. La solución, por tanto, no es que las madres se queden en casa, lo cual, por otra parte, sería financieramente imposible para muchas familias. Además, para muchas mujeres el trabajo que realizan fuera de casa les permite ser mejores madres y enriquece enormemente su relación con sus hijos. Lo que hace falta es realizar los ajustes necesarios para que la familia no sufra y para que la mujer pueda elegir por dónde conducir su propia vida.

GARDOY BENGOCHEA, y C. DE LA TORRE GARCÍA, (dirs.) *La conciliación entre el trabajo y la familia*, Ediciones Cinca, Madrid, pp. 82-103.

¹¹ En este sentido resulta muy interesante el libro publicado en 2004 por la profesora Mary EBERSTADT *Home-Alone America* (Penguin Books, London) en el que analiza la relación existente entre las dificultades juveniles y los cambios en la estructura familiar. Según la autora, estamos ante un escenario históricamente sin precedentes en el que el niño vive separado de la familia, tanto en Estados Unidos como en otras sociedades industrializadas. Esta ausencia casi permanente de los padres del hogar y la consiguiente falta de vida familiar está teniendo un impacto terrible en los niños y adolescentes: aumento de la violencia infantil, drogadicción, suicidio, exaltación del sexo, indisciplina absoluta en la escuela, falta de atención, hiperactividad, compulsiones obsesivas, etc. Los jóvenes de hoy ya no se rebelan contra la autoridad excesiva de sus padres, sino que sufren graves problemas psicológicos y afectivos por la ausencia de unos progenitores que ni educan, ni protegen, y ni siquiera están ahí.

3. LO QUE HAY QUE TENER EN CUENTA

Para abordar con sensatez esta cuestión hay que tener en cuenta las necesidades de los hijos y de las madres. Dicho así puede parecer una obviedad, pero no lo es. De hecho, muchas de las medidas de conciliación que se adoptan parecen partir de las necesidades de las empresas o de los gobiernos, y no de los intereses de las familias.

3.1. *Las necesidades de los hijos*

Dada la estructura de nuestro ser la relación con los demás es una necesidad, forma parte de nuestra propia esencia. La primera relación que establecemos es con nuestra propia madre, y esta primera relación es fundamental para un desarrollo normal y sano. Nuestros padres también son importantes, así como los abuelos y otras personas que nos atienden de pequeños, pero la relación madre-hijo, que comienza en el seno materno, tiene una influencia decisiva en el futuro crecimiento psicológico y biológico del niño. Así lo muestran la reflexión antropológica, los descubrimientos neurológicos y la propia experiencia.

Aunque a veces tendemos a pensar que los primeros años de vida no son demasiado importantes de cara al desarrollo futuro del niño, y que es suficiente con que sus necesidades biológicas estén cubiertas, las investigaciones más recientes aseguran que el periodo que va desde el nacimiento hasta los dos años es importantísimo, y no sólo en lo que se refiere al desarrollo fisiológico de nuestros cuerpos. En ese periodo tiene lugar gran parte de la organización y desenvolvimiento de nuestro cerebro y del sistema nervioso¹². Y es también cuando se fija nuestra personalidad, y cuando aprendemos a rela-

¹² Daniel J. SIEGEL, en *The Developing Mind* (1999), Guilford Publications, Nueva York, utiliza la expresión “el sentimiento de ser sentido” (*the feeling of being felt*), para describir las relaciones que dan forma a los circuitos mentales responsables de la memoria, las emociones y la autoconciencia. Ver también su libro con Mary HARTZELL, *Parenting From the Inside Out: How a Deeper Self-Understanding Can Help You Raise Children who Thrive* (2004), Jeremy P. Tarcher/Penguin Books, Nueva York.

cionarnos con los demás¹³. Cuando el bebé se siente querido y protegido puede crecer sobre una base firme, lo cual le permitirá enfrentarse al mundo con seguridad, establecer relaciones sanas con otras personas, desarrollar una capacidad para la empatía y para regular y controlar sus impulsos y emociones. De manera que la vinculación con la madre tiene efectos vitalicios¹⁴.

La vinculación con la madre iniciada en el seno materno se refuerza cuando las necesidades del niño, tales como ser alimentado, cambiado, acunado, abrazado... son satisfechas por ella. Cada vez que el niño llora y su madre se da cuenta de lo que le ocurre y satisface su necesidad el niño aprende que puede confiar en que ella está allí para cuidarle. Un bebé no sabe hablar, y tampoco sabe lo que le pasa ni qué necesita. Pero siente lo que necesita: hambre, frío, sueño... y es capaz de manifestarlo. Cuando la madre aprende a interpretar esas manifestaciones, y responde a ellas, se establece una comunicación. El tacto de su madre, sus palabras, su mirada, todo contribuye a reforzar el vínculo entre ambos.

La lactancia materna ofrece a la madre y al niño una oportunidad única no sólo para satisfacer las necesidades de alimentación del bebé, sino para una cercanía física y psicológica que es muy importante para ambos. Durante la lactancia tienen lugar toda una serie de experiencias que son muy beneficiosas para el desarrollo neurológico y psicológico del bebé: el contacto físico con su madre, piel con piel, el abrazo, las caricias, la comunicación que se establece entre ellos.

La mujer ha recibido las capacidades y aptitudes para proporcionar a sus propios hijos todo lo que necesitan en el orden biológico, físico, emocional y social. Esta afirmación resulta evidente para las que somos madres y lo hemos vivido en la práctica. Pero también se puede demostrar gracias a recientes estudios científicos. Así, por ejemplo, se ha demostrado que el sonido se transmite dentro del útero y que el feto es capaz de responder ante estímulos auditivos. La voz materna es la señal auditiva más intensa que se recibe en el interior del útero. Un feto de cinco meses es capaz de reconocer

¹³ FEINBERG, Diane, S., M.Ed., *The Importance of Mother and Child Attachment*, en <http://www.dianefeinberg.com/article1.html>.

¹⁴ La teoría del *attachment bond* fue desarrollada por el psiquiatra inglés John Bowlby y la psicóloga americana Mary Ainsworth.

la voz de su madre, y de percibir sus emociones y su estado de ánimo. El bebé se siente a gusto cuando escucha la voz de su madre, y la prefiere frente a cualquier otra. Por otra parte, en el momento en que el bebé nace, y se limpian sus fosas nasales, puede reconocer el olor de su madre. Además, durante los primeros días el bebé es capaz de enfocar la mirada a una distancia de entre quince y veinte centímetros, que es precisamente la distancia necesaria para establecer un contacto visual con su madre cuando lo sostiene en sus brazos. Así se va creando un lazo íntimo y profundísimo que constituye la base desde la que, más adelante, el niño se aventurará en el mundo¹⁵.

Una buena vinculación proporciona una clara sensación de seguridad a los bebés, y la presencia de la madre es una fuente de consuelo y de bienestar cuando se siente mal. Los bebés que no gozan de una buena vinculación no pueden dejar de buscar ese consuelo, pero no reciben esa sensación de seguridad. Cuando la madre no atiende las necesidades del niño, o lo hace sin afecto, el bebé siente que no hay nadie que se ocupe de él, que no puede confiar en nadie. Los especialistas aseguran que los niños que no han vivido y experimentado correctamente el apego con su madre, o con la persona que lo cuidaba, pueden desarrollar ciertos desórdenes, como una falta de confianza en los demás que a veces les lleva incluso a sabotear cualquier intento de sus padres por acercarse a ellos. Creen que nadie puede cuidar de ellos aparte de ellos mismos. Carecen de empatía, y su incapacidad para comprender los sentimientos de los demás está basada en su incapacidad para identificar y comprender sus propios sentimientos.

Siempre se ha pensado que los niños que han crecido sin una familia, o que han sufrido abusos o violencia en sus primeros años son las primeras víctimas de la falta de apego. Lo que no se sabe es que este tipo de trastorno es cada vez más frecuente en familias no conflictivas, pero que no tienen tiempo para atender a sus hijos. Hoy día, muchos niños comienzan a ir a la guardería con pocas semanas de vida, o se quedan en casa al cuidado de otra persona mientras sus madres van a trabajar. En ocasiones, esa cuidadora

¹⁵ Ph. D. MOHAMMADREZA HOJAT, (1999), *Theoretical Perspectives and Empirical Findings On The Role Of The Biological Mother in Human Survival and Development*, World Congress of Families II, Ginebra, (Suiza), en : http://www.worldcongress.org/wcf2_spkrs/wcf2_hojat.htm.

ocupa el lugar de la madre para el niño, que busca la vinculación en ella, de manera que las características de esta “figura materna” tienen una inmensa importancia. Los estudios demuestran que la vinculación entre el niño y la cuidadora sólo es segura en un porcentaje mucho más pequeño, probablemente debido a la menor calidad y afectividad de la relación con la cuidadora¹⁶. Además, una alta frecuencia en el cambio de niñeras o cuidadoras puede ser un obstáculo para que el niño desarrolle un apego estable y sólido. Algunos estudios concluyen que el dejar a los niños al cuidado de otras personas durante todo el día puede ser un factor de riesgo para su futuro desarrollo emocional y mental.

Por otra parte, en esta sociedad nuestra de dos sueldos por familia ha surgido un nuevo fenómeno. Los niños están siendo criados en un ambiente de permisividad y exceso de cosas materiales por unos padres que no tienen tiempo para estar con ellos pero sí tienen dinero. El resultado es que los niños están creciendo en un ambiente económicamente seguro, pero emocionalmente muy insatisfactorio, con poco afecto, y con poca o ninguna disciplina y exigencia. Lo tremendo es que esta forma tan común de negligencia está muy aceptada socialmente. Las consecuencias futuras de este tipo de relación familiar pueden llegar a ser tan perjudiciales para los niños como los casos de abuso infantil o violencia, pues el dolor producido por esta situación afecta a la persona en lo más profundo de su corazón, y allí queda guardado a veces durante toda la vida.

Esto no quiere decir que el hecho de que la madre trabaje es siempre perjudicial para el desarrollo del niño. Hay otros muchos factores, como las creencias, personalidad y circunstancias de la madre, que tienen una gran influencia en el desarrollo de los hijos. Además, muchas madres que trabajan fuera de casa tienen tanto interés en sus hijos que les dedican todo su tiempo libre, mientras que hay madres no trabajadoras que dedican demasiado tiempo a otras cosas. Pero sin duda resulta muy importante tener en cuenta cuáles son las necesidades de los niños para poder tomar las decisiones más convenientes para ellos. Además, el padre también debe implicarse en el cuidado

¹⁶ El nivel de la vinculación se suele medir a partir del nivel de la hormona cortisol presente en la saliva de los niños, pues es un indicador de stress.

de sus hijos pequeños. Lo mejor para el niño es que tanto su padre como su madre estén ahí, en plena armonía, ofreciendo a su hijo todo el apoyo, seguridad y cariño que se derivan del propio amor que existe entre ellos.

3.2. Las necesidades de la madre

Hemos hablado hasta ahora de lo que necesitan los niños, pero habría que hablar también de lo que necesitan las madres. El primer paso para averiguarlo consiste en comprender lo que ocurre durante el embarazo y cómo afecta a la madre.

Como explica la doctora Natalia López Moratalla el cuerpo de la mujer, y especialmente su cerebro, nunca será igual al de antes de engendrar. Entre otros cambios, algunas células de la sangre del feto y de la placenta pasan a la circulación de la madre. Estas células fetales jóvenes permanecen en reserva, especialmente en la médula ósea de la madre. Se distribuyen por distintos órganos y contribuyen en los procesos de reparación del daño que causan enfermedades, como, por ejemplo, cardiopatías. El cuerpo de la mujer guarda memoria del regalo de cada hijo. Además, las hormonas producidas en el proceso natural de la gestación inducen un intenso proceso neurobiológico que configura el llamado “cerebro materno”. Desde la octava semana la progesterona – hormona sexual femenina – aumenta entre diez y cien veces en el cerebro de la mujer gestante y por ello el embarazo disminuye el estrés de la mujer. Y no sólo eso, la progesterona estimula la producción en el cerebro de oxitocina – también llamada hormona de la confianza – que a su vez regula la actividad específica del núcleo de comunicación que conecta los circuitos del conocimiento con aquellos que procesan las emociones. Se crea así el vínculo natural de apego hacia el hijo.

Es mucho lo que cambia el cerebro de la mujer durante el embarazo. Las técnicas modernas de neuroimagen permiten conocer el entramado neurobiológico del vínculo producido por el embarazo al mostrarnos los circuitos cerebrales implicados en las emociones que suscita en la madre tanto la visión de fotografías o vídeos del hijo como oír su risa o su llanto. El cerebro maternal es un cerebro siempre atento y expectante a las necesidades que demanda el hijo. Por eso decía el psicólogo Willke que “es muy

fácil sacar al hijo del útero de su madre, pero es muy difícil sacarlo de su pensamiento”¹⁷.

Durante el embarazo la mujer experimenta toda una serie de cambios no solo físicos sino también psicológicos. Es una experiencia interna. La mujer puede sentir cómo una nueva vida está poco a poco creciendo en su interior. Por ejemplo, las patadas del niño al principio son pequeños y suaves golpecitos. Parece que quiere decir “eh! ¡que estoy aquí!” Y esa sensación del niño moviéndose en su interior produce un sentimiento de unidad y de amor muy profundos hacia ese ser pequeñito que crece dentro de ella. Los padres no pueden disfrutar de esta sensación tan maravillosa.

Desde el momento en que la mujer sabe que está embarazada empieza a pensar en su hijo, en si será niño o niña, en cómo lo llamará, a quién se parecerá. Esto es inevitable, ocurre siempre aunque el embarazo no se haya previsto, incluso aunque no sea deseado. Por eso el aborto es siempre un hecho traumático¹⁸.

Cuando el niño nace, la madre necesita tiempo y energía para poder ocuparse de amamantar al bebé, de cuidarlo, de atenderlo... Se trata de una tarea muy absorbente y que requiere una dedicación intensiva. Supone mucho trabajo, tanto físico como emocional. Las madres necesitan tiempo para estar con sus hijos. Pero no es sólo cuestión de tiempo. Las madres necesitan saber y sentir que eso que hacen es valioso.

Esto no quiere decir que tengan que estar veinticuatro horas al día pegadas a sus hijos. Las madres tienen que ocuparse de sus hijos como se merecen, pero tienen que ser libres para dedicarse a ellos en exclusiva o para seguir trabajando sin que eso suponga tener que descuidarles.

Ya hemos señalado que los niños necesitan al menos una persona que esté locamente enamorada de ellos, y que lo ideal es que esta persona sea la madre y que les dedique todo el tiempo posible. Pero la decisión de quedarse en casa la tiene que tomar ella, pues de nada sirve que se quede obligada y esté odiando cada minuto, en ese caso, ¿cómo podría construir una relación positiva con su hijo? Por otro lado, si tiene que salir a trabajar y odia su tra-

¹⁷ Natalia LÓPEZ MORATALLA, (2009), Comparecencia ante la Subcomisión del Congreso de los Diputados para la modificación de la ley del aborto, Madrid.

¹⁸ Cf. Esperanza PUENTE MORENO, (2009): *Rompiendo el silencio*, Madrid, LibrosLibres.

bajo y lo que le gustaría es estar con su hijo, pero no puede, ¿cómo afecta esta situación a sus sentimientos más profundos, a su conciencia de su propia maternidad? En cualquiera de los dos casos, esa madre no es feliz, no está tranquila, y eso no es bueno para el niño.

Las madres deben ser libres para elegir quedarse en casa a cuidar a sus hijos o seguir trabajando fuera y desarrollar su trabajo profesional sin tener que descuidar a su familia. En la actualidad no tienen esa libertad. Muchas mujeres ni siquiera consideran la posibilidad de quedarse en casa a tiempo completo en parte por la dificultad de vivir con un solo sueldo, y en parte por la presión y el desprecio de una sociedad que está centrada en el trabajo y en la productividad. La maternidad es tan minusvalorada, o, incluso, despreciada, que no se la considera como una ocupación valiosa. Desde el feminismo radical se trata de imponer una concepción de la mujer absolutamente alejada de lo que es el auténtico ser femenino. La maternidad se considera como una carga, un estorbo para el desarrollo profesional de la mujer. Y esto a veces supone un problema para que la mujer asuma su propia maternidad de una manera sana y gozosa.

Se busca incorporar masivamente a las mujeres al mercado de trabajo porque la igualdad se considera algo sagrado, y porque se piensa que de esta manera aumentará la riqueza de las familias y del país. Pero dicha riqueza se mide en términos únicamente económicos. No se valora la maternidad auténticamente vivida como una fuente de realización de la mujer. En general, no se valoran las funciones de cuidado desarrolladas en la familia¹⁹.

Por otra parte, muchas mujeres son discriminadas en el ámbito laboral por el hecho de ser madres. Desde el feminismo se dice que la discriminación se debe a su condición femenina pero parece que, más bien, la discriminación aparece cuando la mujer queda embarazada o tiene niños pequeños. Aunque la legislación trata de proteger a las madres frente a tratos injustos en el ámbito laboral, lo cierto es que la mentalidad dominante considera que las mujeres que tienen niños pequeños son un lastre para las empresas. Y esto a pesar de que se han realizado estudios que demuestran que el rendi-

¹⁹ Cf. Arlie Russel HOCHSCHILD, (2012): *The Outsourced Self*, New York, Metropolitan Books.

miento de las madres trabajadoras es superior al de los hombres, quizá porque tienen que estar constantemente demostrando que su trabajo es valioso, o quizá porque el deseo de llegar pronto a casa las mueve a organizarse mejor y a no perder tiempo en horas de trabajo.

4. LO QUE HAY QUE LOGRAR

La vida moderna está llena de obstáculos y dificultades para la vida familiar. La paradoja es que hoy día la importancia de la madre es todavía mayor que en el pasado debido a la situación social que atravesamos, y, al mismo tiempo, es mucho más difícil que antes ser una buena madre. Es necesario que la sociedad apoye a las madres y a las familias, y que los padres descubran y asuman su paternidad puesto que tanto sus hijos como sus mujeres les necesitan.

4.1. Apoyo social a la maternidad y a la familia

Las madres son fundamentales para la sociedad. Sin las madres ninguno de nosotros existiría. La función que cumplen es tan importante que deberían recibir todo el apoyo tanto de la sociedad en general como de los poderes públicos.

Lo primero que hay que conseguir que la mujer pueda acceder al mundo laboral sin ser discriminada, y sin tener que renunciar por ello a la maternidad. Esto supone un cambio de mentalidad, un reconocimiento de la función tan valiosa que realizan las mujeres que son madres y un cambio en la estructura del trabajo que les permita trabajar bien y ser, también, madres, buenas madres. Tenemos completamente asumido que las personas deben adaptarse al trabajo, pero, si lo pensamos despacio, nos daremos cuenta de que esto no tiene sentido: es el trabajo el que debe acomodarse a las circunstancias de las personas. Si cambiara la estructura laboral y pudiéramos tener horarios flexibles, medias jornadas, realizar parte del trabajo en casa, entonces las madres podríamos trabajar sin descuidar a nuestras familias. Y los padres también.

La familia es la célula básica de la sociedad, y debería recibir todo tipo de apoyo de la misma. No sólo en el ámbito laboral, sino también en el ámbito político, jurídico y fiscal. España está a la cola de Europa en políticas familiares. En los países de nuestro entorno hace mucho tiempo que se han dado cuenta de la necesidad de apoyar la maternidad y han adoptado algunas medidas pertinentes.

Por otra parte, las familias necesitan sentirse apoyadas por la propia comunidad. En este sentido es muy importante crear redes sociales donde puedan compartir sus preocupaciones, ayudarse mutuamente, encontrar buenos amigos para sus hijos. Es preciso reconocer que la familia, sola, no puede sacar a sus hijos adelante. Todos necesitamos ciertos recursos básicos, y todos, independientemente del status social o económico, necesitamos de los demás para educar a nuestros hijos. La frase tan manida, pero cierta, de que se necesita toda un aldea para educar a un niño, expresa la convicción de que las familias se necesitan mutuamente para proporcionar un ambiente adecuado para los niños. Porque no somos islas, ni tampoco somos autosuficientes. Antiguamente, el apoyo recibido de los vecinos, de la sociedad, era mucho más grande. Ahora las familias están muchas veces aisladas y se encuentran con la terrible tarea de tener que enfrentarse solas a muchas dificultades, a veces insuperables. La soledad está en el origen de muchas crisis familiares.

4.2. Que el padre descubra su paternidad y asuma su función

En las últimas décadas las familias se han encontrado con un problema que se podría resumir así: la madre ha salido de casa, pero el padre no ha entrado. Para que la mujer pueda compatibilizar maternidad y trabajo, además de ayudas públicas, de la colaboración de los centros de trabajo y del apoyo de la comunidad, es absolutamente imprescindible que el hombre descubra en qué consiste su paternidad y se adapte a los cambios. Los padres de familia deben adoptar un papel mucho más valioso y atractivo que el que jugaban antes, que era el de meros proveedores.

Es necesario que los hombres asuman que la familia patriarcal ha sido superada, y también el reparto estricto de funciones entre hombre y mujer. Lo que hay que comprender es que el matrimonio es una estructura bicéfala,

y que entre los dos, entre el hombre y la mujer, deben organizarse y repartirse las funciones para atender a las necesidades de la familia. Esta organización se concretará en una forma u otra de reparto que dependerá de las circunstancias laborales de cada uno, de la edad de los hijos, y de muchos otros factores que los cónyuges deberán tener en cuenta para irse adaptando a las exigencias de cada etapa de su vida.

Es importante que los padres asuman su parte y su responsabilidad en las tareas domésticas, pues no hay nada especialmente femenino en pasar el aspirador, ni en planchar, ni en cocinar. Esto es algo que se debería compartir entre los dos.

Y, sobre todo, es preciso que descubran y asuman su función en la educación de sus hijos. La figura del padre está siendo devaluada por la ideología de género. Se nos quiere hacer creer que el padre y la madre son intercambiables: que es lo mismo tener dos padres, dos madres o uno de cada. Y cuando las madres y los padres son intercambiables, los que tienen todas las de perder son los padres, principalmente porque el lazo de unión entre padres e hijos es más débil que el existente entre madres e hijos.

El impacto de los padres no sólo es importante para la prevención de ciertos problemas psicológicos sino también para motivar algunas actitudes y comportamientos, como la competitividad, el riesgo y la independencia de los niños. Por medio de la intervención paterna el niño choca con la realidad y se enfrenta con el mundo del adulto. La relación paterno-filial es esencial para que el niño asuma su propia individualidad, su identidad sexual y la autonomía psíquica necesaria para realizarse como sujeto²⁰. El psicoanalista Stoller ha demostrado cómo los varones, que viven una identificación primera con su madre y, por lo tanto, con la sexualidad femenina, viven un itinerario más difícil que las chicas para liberarse y afirmar su virilidad. Cuando la figura del padre ha sido negativa o ha estado ausente el adolescente sufre una terrible ansiedad por recibir la “masculinidad” que le ha sido negada, lo cual conduce a muchos de ellos a tendencias homosexuales. Y luego, de adultos, no quieren ser padres, tienen miedo o lo hacen incorrectamente, ya que a

²⁰ David EGGBEEN, (2008): *Do Fathers Matter Uniquely for Adolescent Well-Being?*, Institute For American Values, Center for Marriage and Families, Research Brief n. 14.

ellos se les privó de un comportamiento paterno ejemplar²¹. Para las hijas también es muy importante la presencia y cercanía del padre, pues las ayuda a afirmar su feminidad. En definitiva, la falta de cercanía o aceptación de la figura del padre puede provocar graves perjuicios en el desarrollo correcto de los hijos, especialmente de los varones.

5. CONCLUSIONES

En el pasado se consideraba que la maternidad era la única misión de la mujer en la vida. Esa visión tan reductiva se ha superado, pero, lamentablemente, en la actualidad muchas mujeres ven la maternidad como contraria a la realización personal pues implica renuncia y sacrificio de la propia carrera profesional. Las mujeres debemos superar todas esas ideologías y consignas antifamiliares que pretenden desmaternizar a la mujer, negando así lo más específicamente femenino, lo más genuinamente nuestro. Porque la maternidad – sea o no puesta en acto – está íntimamente unida a la estructura de la mujer, de manera que un rechazo de la maternidad equivale a un rechazo de la propia feminidad.

Efectivamente, entre los valores fundamentales que están vinculados a la vida concreta de la mujer se halla una especial capacidad de acogida del otro. Esta afirmación está en las antípodas de lo políticamente correcto, pues hoy día no se valora en absoluto la capacidad de entrega y de acogida ni en la mujer, ni en el hombre. El discurso feminista propone como modelo ideal a una mujer que vive exclusivamente para sí misma. Pero lo cierto es que las mujeres tenemos una especial capacidad para el amor que se deriva de nuestra capacidad física de dar la vida. Sea o no puesta en acto, esta capacidad es una realidad que estructura profundamente la personalidad de la mujer²².

Ahora bien, afirmar que la maternidad es la vocación primaria de la mujer no significa, ni que sea lo único que puede hacer, ni que todas las mujeres

²¹ María CALVO CHARRO, *Paternalidad escamoteada*, en www.conoze.com.

²² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2004): *Carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en el mundo y en la Iglesia*, n. 13.

deban ser madres²³. Como ya hemos dicho antes, la sociedad necesita del “genio” femenino. Las mujeres tenemos mucho que aportar en el ámbito público, pero sólo lo conseguiremos si no renunciamos a nuestra feminidad y somos, verdaderamente, lo que tenemos que ser: mujeres.

Las mujeres tenemos hoy necesidad de reafirmar la importancia de la maternidad, tanto en nuestras propias vidas como en el conjunto de la sociedad. Al mismo tiempo, debemos plantear reivindicaciones en otros ámbitos para que sea posible y compatible ser madre y trabajar fuera de casa. Pero la cuestión esencial no es sólo de orden práctico, sino fundamentalmente antropológico: las mujeres nunca nos sentiremos felices si no tomamos conciencia de hasta qué punto la maternidad define el ser femenino, tanto en el plano físico como espiritual, y expresamos esta realidad con la reivindicación del reconocimiento social. Por eso decíamos al principio que el verdadero problema de nuestro tiempo está en el descubrimiento de la propia identidad femenina. De lo que piense la mujer acerca de sí misma y su misión en el mundo se deriva todo lo demás.

Es una necesidad esencial de los hijos que sus padres —tanto el padre como la madre— estén física y emocionalmente presentes para que puedan proveer una base de apego segura en la cual puedan crecer y desarrollarse. Es desde esta base segura de apego desde donde el niño puede alcanzar su desarrollo equilibrado, libre de ansiedades, conflictos y cargas emocionales. Tanto el padre como la madre contribuyen de manera única al desarrollo de sus hijos. Respecto de algunas cuestiones, su influencia es intercambiable. Respecto de otras, sin embargo, la influencia de cada uno es única, y está en relación con el sexo del hijo.

No debemos olvidar que tanto el trabajo como la familia interesan tanto al hombre como a la mujer. Estamos juntos en esto. El mundo nos ha sido entregado para que lo conduzcamos hacia su perfección. Es nuestra responsabilidad. Tenemos que trabajar juntos, en lo público y en lo privado. Como explica Blanca Castilla, no debemos olvidar que el mandato del Génesis va dirigido a los dos conjuntamente. Dios no le dijo a Eva “crece y multiplícate” y a Adán “domina la tierra y sométela”. El mandato va dirigido a los dos,

²³ JUAN PABLO II, Carta a las mujeres, n 13; *Mulieris dignitatem*, n. 18.

de manera que el hombre y la mujer están llamados a la común misión de formar la familia y dominar el mundo. Ambos se complementan y se deben ayudar mutuamente en esta doble misión, siendo plenamente conscientes de lo que cada uno puede aportar desde su feminidad o desde su masculinidad, y sin renunciar nunca a nuestra propia identidad.

Ciudadanía de la familia: bien de la persona y bien común de la sociedad

MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ

Universidad CEU-San Pablo de Madrid

Sólo la roca del amor total e irrevocable entre el hombre y la mujer es capaz de fundamentar la construcción de una sociedad que se convierta en una casa para todos los hombres.

BENEDICTO XVI

RESUMEN: La familia se constituye como algo que precede la sociedad misma y la genera, no solamente porque aporta nuevos miembros, sino porque hace posible el fundamento de las relaciones que la constituyen. Tiene una vocación relacional que la hace sujeto vivo de la sociedad, fuente de bien común. La experiencia de que vivir juntos es un bien anterior a cualquier beneficio utilitarista que nos pueda reportar, es vivida y aprendida en la familia fundada en el matrimonio. La familia no es un objeto sino un sujeto con el que entrar en diálogo; de ahí la importancia del reconocimiento de la subjetividad propia de la familia, que es lo que expresa el concepto de ciudadanía de la familia: presenta la familia como una relación social, y no solamente como un lugar de afectos y sentimientos. No surge de un planteamiento estatalista, sino societario, que atribuye una prioridad a la sociedad civil respecto al Estado. Promover la ciudadanía de la familia significa optar por elecciones que caminan en la dirección de una real, más completa democracia hecha de solidaridad, participación y autonomía de las personas como individuos en relación los unos con los otros.

PALABRAS CLAVE: bien, justicia, relación, ciudadanía, familia

ABSTRACT: The family is presented as something that precedes and generates society itself, not only because it brings new members, but because it makes possible the foundation of all the relationships of which it is made. The family has a relational vocation that makes it a living subject of society and a fountain of common good. The experience that living together is a greater good than any utilitarian benefit that could be reported, is lived and learned in the family founded on marriage. The family is not an object but a subject with which we must enter into dialogue; therefore it is important that we recognise the subjectivity proper to the family, as is expressed in the concept of the citizenship of the family: the family is presented as a social relationship, and not only as a place of affection and feeling. This is born not from the perspective of the state, but rather from that of society, that attributes a priority to civil society in respect of the State. To promote the citizenship of the family means to choose what will lead to a more real, more complete democracy created out of solidarity, participation and autonomy of people as individuals in relationships with each other.

KEYWORDS: Common good, justice, relationship, citizenship, family

1. EL DESAFÍO CULTURAL

En la actualidad el mayor desafío de la familia es de orden cultural. El formalismo de la antigua sociedad puritana, que reprimía las emociones, ha dado paso a una cultura *pansexualista*¹ fruto de la revolución sexual de los años 60 del siglo XX. Su propuesta es muy sencilla: 1) Reducir la sexualidad a mero sexo, genitalidad, esto es, a excitación sexual, sin más significado. 2) Introducir la sexualidad en una sociedad de consumo, de modo que se comercia con ella en todos los niveles. 3) Considerar positiva esta realidad, como un progreso social que libera a las personas.

Con esta ruptura de los significados de la sexualidad, ésta queda afectada por un proceso de banalización hedonista. La sexualidad no se percibe como una dimensión personal, por medio de la cual las personas se comunican y

¹ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «El pansexualismo de la cultura actual», en ID., (2006): *El corazón de la familia*, Madrid, Publicaciones Facultad de Teología «San Dámaso»,”, 339-376.

establecen relaciones firmes. Separada del matrimonio por una absolutización del *amor romántico*, huye de todo compromiso². Como es sabido, el amor romántico surgió como respuesta cultural a un racionalismo que ignoraba los afectos, por eso aparece como una explosión afectiva irracional. El amor se considera meramente *espontáneo* fuera de toda obligación y se piensa que la verdad del amor se mide sólo por su *intensidad*. El tiempo se convierte en enemigo del amor, parece que lo desgasta internamente, lo persigue hasta acabar con él. Un amor que es *intimista*, se encierra en la inmediatez de la relación de pareja y es refractario a cualquier ayuda externa.

Sin embargo, el dar rienda suelta a la emotividad puede esconder un drama parecido al de la anterior sociedad puritana. Se habla así de *analfabetismo afectivo* difundido en las nuevas generaciones³. La incapacidad de entrar en contacto con el mundo de las propias emociones implica, de hecho, una incapacidad de comunicar y establecer relaciones adecuadas con los demás. Se podría decir que este analfabetismo emotivo «significa una incapacidad de leer y escribir. *Incapacidad de leer* las propias emociones y los propios sentimientos, lo que hace que exploten de manera incontrolada; incapacidad de interpretar el propio mundo interior y de darle un sentido dentro de un marco global de significado. *Incapacidad de escribir* en la trama de la propia existencia y de la historia lo que se siente dentro de sí, permaneciendo silenciado o mal expresado, incomprensible e irrealizable» (Melina, 2009, 66). La falta de puntos de referencia, de maestros, de historias narradas, de comunidades vividas, impide la interpretación de las emociones y de los afectos, el reconocimiento de un sentido que permita orientarse. Sin vocabulario, sin gramática, sin maestros no se aprende a leer ni a escribir.

Las verdades implicadas en la vida humana y la familia no son un conjunto de funciones biológicas o sociales, sino que incluyen ante todo y por sí mismas un *sentido humano*. Por eso, para hacer un diagnóstico sobre la familia no basta la simple acumulación de datos; es necesario tener una idea

² Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, «La epopeya del amor romántico», en AA.Vv. (2008): *Maschio e femmina li creò*, Milano, Glossa, “Disputatio, 20”, 233-261.

³ Cf. L. MELINA, «Analfabetismo afectivo y cultura del amor», en ID. (2009): *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*, Valencia, Edicep, 63-81; ID. (2013): *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e familia*, Milano, San Paolo, 11-15.

previa de familia, de una cierta perfección humana. La familia no es un objeto, sino un sujeto con el que entrar en diálogo. De ahí la importancia del reconocimiento de la *subjetividad* propia de la familia⁴. Estamos acostumbrados a *plantear la familia desde los problemas*, problemas que parecen multiplicarse: económicos, sociales, educativos, y sobre todo morales (Pérez-Soba, 2006, 321).

La crisis cultural que atravesamos pone en duda los fundamentos mismos de la vida común, por eso las dificultades que acechan a la familia no son como las de otro tiempo. No se deben solo a la fragilidad humana, que siempre ha existido, son dificultades que tocan el entorno cultural en el que existe la familia y se refieren a la definición misma de familia. Ya lo vio de modo profético G. K. Chesterton, el cual al querer hacer una reflexión sobre la sociedad contemporánea escribió un libro titulado *Lo que está mal en el mundo*, con ello, quería mostrar que la sensación de crisis social que nos asalta no proviene de “cosas” malas que ocurren o disfunciones sociales, sino de una concepción inicua sobre el hombre que convierte nuestra sociedad en inhumana en muchos aspectos. «Lo que está mal en el mundo —escribe— es que no nos preguntemos lo que está bien» (2006, 17).

Con gran perspicacia, el pensador inglés señaló que la primera de estas malas ideas consiste en: “La falta de hogar del hombre”. Esto es, para concebir a la persona humana se parte de una idea abstracta de un hombre que se basta a sí mismo, que cree realizar su vida sin ayuda de los demás y que, por ello, idealmente se separa de cualquier entorno que pudiera influir demasiado en su definición. Se le mide entonces a partir de sus capacidades productivas y la relativa satisfacción de las mismas. Se trata, desde luego, de una visión individualista que pone entre paréntesis el “hogar”, esto es, la “morada” inicial que es esencial para que pueda crecer y desarrollarse.

El verdadero problema es que se ha perdido el contexto para comprender qué significa la vida buena, feliz. Nuestra crisis cultural puede describirse con la imagen del naufragio (Granados, 2013, 152). El náufrago tiene un solo objetivo, mantenerse a flote; no nada para alcanzar la meta, sino para

⁴ Que ha sido uno de los puntos clave en los que ha insistido san Juan Pablo II, y que está subrayado en la *Familiaris consortio* (nn. 42, 43, 72); y en la *Carta a las familias*, 17.

evitar hundirse; le faltan horizonte y ruta. A la vez, el naufrago vive de fragmentos, trozos del barco que ya no navega, piezas aisladas que es imposible recomponer en un todo. Esta fragmentación general tiene sus raíces en una visión individualista del sujeto. Si se empieza desde el “yo” aislado nunca es conseguirá forjar una unidad coherente. ¿Cómo recuperar la unidad perdida?

2. CIMIENTOS DE LA FAMILIA

La familia tiene una vocación relacional que la hace sujeto vivo de la sociedad, fuente de bien común. José Granados, en su obra *Ninguna familia es una isla*, nos propone la imagen del olivo de Ulises para mostrar la naturaleza relacional de la familia (2013, 12). El héroe de la *Odisea* había construido su lecho nupcial excavando el tronco de un gran olivo, cuyas raíces se hundían en el terreno y en torno al cual había construido la habitación matrimonial. Él podía unirse a su mujer y acoger los hijos fruto de su amor, solo porque el árbol se unía a su vez a toda la tierra y a la ciudad de los hombres. El olivo de Ulises nos recuerda, así, la profunda relación entre familia y bien común.

El problema actual de la familia no se sitúa solo frente al Estado, sino principalmente en la ausencia de una verdadera dimensión social en tantas experiencias del amor, que se configuran como refugios afectivos (Donati, 2003b). El problema del amor en nuestro tiempo se refiere a su solidez. No es que la gente no valore o aprecie el amor. La dificultad reside, más bien, en que no se piensa que el amor sea duradero, que pueda servir de cimiento a una vida. Es decir, hemos perdido la fe en el amor, hoy pocos creen que se pueda construir la vida sobre el amor (Pérez-Soba, 2014b).

Una familia firme, sólida, no es una familia monolítica, sino una familia dinámica, que vive en relaciones elásticas: «Los cimientos son importantes, no porque queremos asentarnos sobre ellos, sino porque queremos ganar altura, construir, levantarnos. Lo esencial no es la seguridad de que no se derrumbarán los muros sino la capacidad de dilatar las paredes» (Granados, 2013, 16). ¿Existe alguna fórmula que haga sólido el amor humano?, ¿que

permita construir la familia sobre roca y ayude a dar cohesión a una sociedad que se descompone? Los japoneses han conseguido levantar edificios dinámicos, que se mueven con los seísmos para mantenerse en pie. Necesitamos encontrar algo equivalente en el ámbito de las relaciones humanas.

La familia tiene naturaleza relacional, solo es posible entenderla ligada al resto de los vínculos humanos. El individualismo ha entrado hasta el fondo de nuestra mentalidad y nos cuesta ver la importancia de las relaciones⁵. Esto se refleja hasta en el lenguaje. El autor del libro *Eres lo que hablas* (Green, 2011), analiza el valor de los pronombres informáticos: se ha puesto de moda tanto el “I” de imac, iphone, ipad..., como el “You” de “youtube”, pero no aparece el “We”, el nosotros que crea la relación. Al final, concluye el autor del artículo, tanto “I” como “You” se refieren a uno mismo, a ese sujeto que el mundo digital tiende a aislar. El individualismo nos hace frágiles, lo débil es lo que está aislado.

Podemos usar la imagen de un templo gótico, de muchas columnas, pensemos por ejemplo, en la Sagrada Familia de Gaudí, cada columna, si se separa del conjunto resulta muy inestable, dada su gran altura y poca base, sin embargo, cuando está unida a otras, puede soportar mucho peso, aguantar el edificio. Precisamente la familia sirve como imagen de este templo de columnas, pues es el lugar donde se experimenta la visión relacional de la persona.

Esta insistencia en la relación es muy importante. La verdadera ayuda a la familia no consiste en que el Estado dé subsidios, disponga guarderías, etc., estas acciones necesarias y positivas no tocan el punto esencial, porque no refuerzan las relaciones familiares. La verdadera ayuda a la familia, como ha mostrado el sociólogo y filósofo italiano Pierpaolo Donati, consiste en hacerla capaz de sostener, desde sí misma, a cada uno de sus miembros (2011c, 139-185). La fortaleza, por tanto, está en las relaciones. Esto significa que la solidez no se encuentra al alcance de nuestras solas fuerzas, debemos recibirla en apertura a los otros.

El que permanece sin vínculos ni ligaduras, no tiene futuro pues su porvenir se le escapa, le es totalmente desconocido e incierto. Como personas

⁵ «El individuo no ha de rendir cuentas de sus actos a la sociedad siempre que estos afecten únicamente a sus intereses personales» (J. STUART MILL, 1991, *On liberty and Other Essays*, Oxford and New York, Oxford University Press, World' Classics Edition, 15).

tenemos la capacidad de prometer, de ligar nuestro pasado, presente y futuro. Los padres, con su fidelidad mutua, dan un testimonio de un tiempo estable, que sostiene el querer del hijo y le ofrece un futuro, para poder dar su palabra. La fortaleza no se alcanza sino cuando la vida se abre a una obra que nos supera: a más flexibilidad, más resistencia, a mayor expansión, más equilibrio. La familia no existe por sí misma. Si se preocupa solo de sí misma, acaba decayendo. Es esencial entender la apertura de la familia más allá de sí misma. Una familia aislada deja de ser familia; por eso la familia tiene que abrirse a la sociedad. Hoy se ha perdido esta conexión. Y aceptamos con facilidad la familia afectiva, refugio después de un día duro de trabajo, pero sin relevancia social, asunto privado (Larrú Ramos, 2012, 11-28).

Ninguna familia puede permanecer cerrada en sí misma, si esto ocurriera, dejaría de ser verdaderamente familia. La familia está construida sobre un amor que es siempre más grande que ella, y que orienta hacia grandes horizontes desbordando los límites del hogar. El dinamismo del amor, fundamento de la familia, va más allá de los miembros individuales, para hacerse activo en el corazón del mundo, por eso la familia tiene una importante misión social (Anderson, Granados, 2011, 187).

3. EL GENOMA FAMILIAR Y EL BIEN COMÚN

Como señala el profesor Donati (2012, 161-205), si la identidad de la familia fuese una identidad particular que no admitiese una estructura universal como dicen los que insisten en decir que solo se puede hablar de “familias” en plural, en clave constructivista y relativista, entonces sería evidente que la familia se limitaría a una realidad particular. La auténtica identidad familiar es la que en la actualidad reclama cada vez más fuertemente su valor social (Donati, 2009). En ella se sostiene la superación de la visión funcional de los denominados “modelos de familia” (Belardinelli, 2004, 405-410). Esta cuestión está estrechamente relacionada con el tema del bien común, porque del hecho de que la familia tenga una identidad universal o por el contrario particular depende la posibilidad de que pueda ser la base social para la consecución del bien común o no.

Si la familia fuese una convivencia cualquiera, tampoco podría ser definido el bien común en la esfera pública. Como de hecho sostienen aquellos que hablan solo de familias en plural, por comprender que no existe un modelo familiar. Para ellos el bien común consiste en un conjunto de bienes colectivos de los cuales no ven cómo puedan relacionarse con el bien de la familia, cosa que se comprende en cambio si se observa que, de hecho, existe una correlación positiva y significativa entre el capital humano y social de la familia y los bienes comunes de la esfera pública.

La posibilidad de definir el bien común depende precisamente del hecho de que la familia tenga o no una identidad universal (Donati, 2012, 162). Si la familia fuese solo una subespecie en vías de extinción, ¿dónde podría radicarse el bien común? El esquema teórico que propone Donati (2012, 163) para responder a estos desafíos es el siguiente: la realización del bien común depende del “genoma” de la familia y del hecho de que el genoma familiar pueda nutrir las reglas sociales y los instrumentos que efectivamente puedan realizar políticas sociales que promuevan el bien común. Existe una correlación positiva y estrecha entre el bien común de la familia y el bien común en la esfera pública. Para ver esta correlación hay que partir de una antropología relacional.

El genoma de la familia es una estructura natural que relaciona entre sí cuatro componentes: el don, la reciprocidad entre las personas, la sexualidad, la generatividad. Cada elemento se define por la relación con los otros elementos. Así, por ejemplo, la sexualidad no es una sexualidad cualquiera, sino que debe ser generativa, y por tanto es aquella que se basa en la diferencia hombre/mujer. El don, no es un don cualquiera, sino un don en un intercambio simbólico regulado por la norma de la reciprocidad. Así comprendida, la familia es una relación de plena reciprocidad entre los sexos y las generaciones, que da lugar a un sistema formado por valores, normas, medios y objetivos que se realizan de un modo dotado de sentido. No es reductible a una estructura de roles (padre, madre, hijos), aunque obviamente existan los roles y son importantes, pero las personas no pueden reducirse a los roles que desempeñan, porque la persona debe animar el rol no simplemente adaptarse a él como han sostenido las teorías estructurales funcionalistas, como la de T. Parsons y sus discípulos (Parsons, 1974, 31-65).

Del genoma de la familia depende el bien común de la sociedad civil y política porque las normas que reconocen derechos y deberes en la esfera pública deben considerar a las personas no en cuanto meros individuos sino individuos con relaciones familiares, de las que dependen tanto los individuos como la dinámica misma de la esfera pública. El derecho fundamental a la educación, a la vivienda, al salario mínimo, a los servicios sociales y sanitarios, por ejemplo, no se orientan al bien común si no consideran al individuo en cuanto portador de relaciones familiares, porque si consideran al individuo puro y simple, separado de la comunidad lesionan el bien común. Incluso los instrumentos para realizar los derechos de las personas deben tener en cuenta las relaciones familiares (en el sistema fiscal, en la escuela, sanidad, etc.). Solo si las normas de la vida social y los instrumentos de los que se sirven tienen en cuenta las relaciones familiares podremos decir que los objetivos de la esfera pública, civil y política, serán objetivos de bien común. De otra forma, las políticas sociales no hacen otra cosa que fragmentar y desviar del bien común. Como hoy de hecho ocurre con las políticas liberales y socialistas.

4. EL BIEN COMÚN Y EL BIEN DE LA COMUNIÓN

En la dinámica comunicativa del bien se encuentra el fundamento de la sociabilidad humana. La lógica comunicativa del bien que funda la noción de bien común tiene siempre un horizonte personal. El bien propio de la persona es un bien que ésta experimenta en su acción (Larrú, 2011, 385). Ahora bien, no existe el bien moral personal sin contenidos concretos de bondad que no son la persona misma, sino *bienes para la persona*, es decir, bienes que se encuentran en la dinámica comunicativa que tiene como fin a la persona. La lógica comunicativa del bien funda la participación en el bien común. La sociedad no se funda, por consiguiente, en un pacto convencional sujeto a una lógica procedimental, sino que se funda en los afectos, que tienen siempre una intrínseca dimensión relacional, comenzando por el afecto de pertenencia a una realidad mayor (Pérez-Soba, 2011b).

No podemos olvidar que todo el siglo XX se ha caracterizado por una progresiva marginación de la categoría del “bien” mediante la sustitución

por otros términos como el “valor”, la “justicia”, sobre los que se intenta fundar la convivencia humana. Sin duda ello se debe a la dimensión metafísica que contiene en sí misma la categoría del bien, que remite a la existencia de un Bien supremo (Pérez-Soba, 2011a, 29-67). El bien llega a ser común en la medida en que es objeto de una acción que responde a su comunicabilidad potencial poniéndola en acto. El bien común no se define sin más por el objeto, sino por la acción que realizan juntos (Somme, 2011, 187-201).

No existe solamente el bien humano de la persona individualmente considerada, existe también el bien humano de la persona en relación con otras personas: es el bien propio de la relación interpersonal como tal, una bondad que no es simplemente la suma de los bienes humanos propios de cada persona que constituye la relación. Los bienes humanos de los que hablamos son *bienes prácticos*, realizados por la libertad de las personas. Por tanto, podríamos decir que el bien humano que es propio de la persona en relación con otras personas, se realiza a través de la recta *co-operación* de cada uno. El bien común es el bien humano inherente a la vida humana vivida en común (Caffarra, 2006; Botturi, 2009, 263).

Pero no cualquier acción humana es capaz de construir una comunión de personas, para ello debe saber descubrir la racionalidad de los distintos bienes y la libre construcción de las propias vidas (Melina, 2013, 92-94). Por tanto, los bienes sociales son sostenidos y potenciados por las acciones humanas. El bien de la acción no es una “cosa” que se elige sino una acción que perfecciona al que la realiza. Ello nos permite abrirnos a una concepción fuerte de “acción comunitaria” en la cual los hombres colaboran no solo en la producción de un resultado, sino en la consecución de fin, en la participación para conseguir algunos objetivos, y en la asunción de algunos significados que deben ser definidos como comunes. El bien común, por su naturaleza, a la vez que une a las personas, asegura el verdadero bien de cada una.

El cardenal Carlo Caffarra (2006) ha ilustrado este punto tomando como ejemplo el contraste entre el bien común de una sociedad y su producto interior bruto (PIB), recordemos que este último es la suma de todas las riquezas individuales creadas en la nación⁶. Por tanto, tener un PIB muy alto no

⁶ Metáfora que toma de: S. Zamagni, 2012, 236: «Para evitar equívocos, conviene precisar la

asegura que todos los miembros del país estén generando riqueza o viviendo cómodamente. De hecho, detrás de la cifra se esconde muchas veces la desigualdad de una minoría que genera riqueza y suple así lo que sus paisanos más pobres no alcanzan a dar. El bien común no está sometido a esta forma de cálculo: no vale el ejemplo de una suma, sino más bien el de una multiplicación. Esto quiere decir que si uno de los factores es cero, el total será cero, por muy grandes que sean los otros. De esta forma, el avance es posible solo si ocurre al unísono. Surge entonces una nueva fórmula para calcular el bien común de la familia: «el bien, cuanto más común es, tanto más propio es: mío —tuyo— nuestro» (San Juan Pablo II, 1981, núm. 10).

Por tanto, el bien común no es la simple suma de los intereses particulares, implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona. Siendo de todos y cada uno permanece común porque es indivisible y solo juntos es posible alcanzarlo. Es el bien de cada uno considerado solidario del bien de los demás (san Juan Pa-

diferencia entre *bien común* y *bien total*. Mientras que este último podemos concebirlo metafóricamente como una *suma*, cuyos sumandos representan los bienes individuales o de los grupos sociales que forman la sociedad., el bien común es más parecido a una *multiplicación*, cuyos factores representan los bienes de cada uno de los individuos (o grupos). El significado de la metáfora es inmediato. En una suma, aunque se anulen algunos de los sumandos, el resultado total será siempre positivo. Más aun, puede ocurrir que, si el objetivo es maximizar el bien total (por ejemplo, el PIB nacional), convenga anular el bien (o bienestar) de algunos con la condición de que la ganancia en bienestar de otros aumente lo suficiente para compensarlo. Pero con la multiplicación no ocurre lo mismo, ya que la anulación, aunque sea de un único factor, da resultado cero. Dicho en otros términos, la lógica del bien común no admite sustitución ni compensación: no se puede sacrificar el bien de alguien —cualquiera que sea su situación vital o configuración social— para mejorar el bienestar de otros, por la razón fundamental de que ese alguien es siempre una *persona humana*. En cambio, para la lógica del bien total ese alguien es un *individuo*, es decir un sujeto identificado por una concreta utilidad, y las utilidades, como sabemos, se pueden sumar (o comparar) tranquilamente, porque no tienen cara ni historia, no expresan identidad. Como Aristóteles afirmó claramente, la vida en común entre los seres humanos es muy distinta al pasto en común de los animales. En el pasto, cada animal come por su cuenta e intenta restar comida a los demás. En cambio, en la sociedad humana el bien de cada uno solo puede alcanzarse con la obra de todos. Pero sobre todo, el bien de cada uno no puede disfrutarse si no lo disfrutan también los demás».

blo II, 1991, núm. 47; *Gaudium et spes*, 1965, núms. 26, 74). Los bienes básicos de una sociedad no son los bienes de consumo o productos, sino las acciones humanas que surgen de la cooperación entre los hombres, en virtud de su participación en un mismo fin. En efecto, la sociedad está constituida por bienes comunes que son acciones humanas que “edifican” la persona y la sociedad. La función de la comunidad política, por tanto, no es de mera distribución de bienes, sino de desarrollo de un “cuerpo social” que implica una creatividad de los hombres respecto de los bienes humanos que son históricos y culturales.

La definición de bien común que presenta Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* está centrada en el amor como fuerza de promoción en el bien: «Hay que tener también en gran consideración el bien común. Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. Es el bien de ese “todos nosotros”, formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social. No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que solo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz» (CV 7).

De este modo, el bien se integra en el interior de la estructura interpersonal del amor, pues la verdad del amor incluye la comunicación objetiva del bien. Esta dinámica comunicativa genera el bien común como el bien propio de la vida social de las personas. Por tanto, el bien común no es un tipo de bien, no es un bien entre otros, sino una dimensión fundamental del bien que es siempre comunicativo (Larrú Ramos, 2011, 389). Esta aproximación al bien común permite entender que cada comunidad humana tiene su propio bien común, pero que no son incompatibles entre sí y que la unidad de todos ellos se fundamenta en la vocación personal que se ha de comprender en relación a cierto sentido de bien común con un valor universal (Pérez-Soba, 2011b).

Benedicto XVI recuerda la definición de bien común del Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et spes* —«El bien común es el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia per-

fección» (GS 26)— para insistir en que éste apunta al nosotros de la comunidad social. Por tanto, lo que está en juego en la convivencia humana no es la mera comunicación de bienes según la regla de la justicia forma (*do ut des*), sino la comunicación entre personas que se acogen y entregan mutuamente a través de la mediación de los bienes para las personas. Así vemos como la centralidad del bien común sitúa las relaciones sociales en una perspectiva no simplemente contractual e individualista, sino comunitaria. El bien común no es el bien honesto que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social. Por ello el bien común ha de ser el fin unificador de la convivencia civil, y no la libertad individual.

Se obtienen así los principios fundamentales para la vida social. La libertad no es ya vista como un simple ejercicio de autonomía, al contrario, la libertad se hace posible gracias a la presencia del otro, desde el momento que debe entenderse como una libertad para el don. El hombre es libre no porque no tenga vínculos, sino al contrario, porque pertenece a una familia, a una comunidad que lo acoge y a la cual puede donarse. Es una libertad que construye la *ciudad común* no a partir del miedo al conflicto sino por el deseo de consolidar las relaciones entre las personas. Se evidencia, por tanto, la *subjetividad de la familia*. Esto significa que la familia es más que la suma de sus miembros. La comunión que los une hace surgir una novedad que enriquece a todos en el “nosotros” común. Cada uno de sus miembros es quien es, gracias a las relaciones que los unen entre sí.

5. EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA COMO EL LUGAR PRIMIGENIO DEL BIEN COMÚN Y DEL DESARROLLO HUMANO

Los hombres están unidos por una llamada inicial al amor y no por pacto logrado a partir de meros individuos. Por tanto, la vida social no puede limitarse a una simple asociación vinculada a un supuesto pacto social electivo. La aceptación generalizada de un modelo social de este tipo ha provocado un concepto de ética social en el cual se ha esfumado la idea de bien común. Hoy existe una difundida mentalidad que considera la familia como disfuncional respecto del desarrollo social, es decir, un obstáculo a superar para avanzar

en el progreso cívico hacia la instauración plena de una sociedad democrática abierta e igualitaria. Los procesos modernos que han conducido el sentido y las funciones sociales de la familia han provocado una notable pérdida de las virtudes sociales. Estas son indispensables para la constitución y promoción del bien común, y tienen su origen en el matrimonio y la familia (Larrú Ramos, 2011, 392).

La vocación al bien común forma parte de la vocación al amor de todo ser humano (Cid Vázquez, 2009). El bien común, concebido como el bien de vivir en comunión, ha de constituir una experiencia primordial de toda sociedad. Esta experiencia de que vivir juntos es un bien anterior a cualquier beneficio utilitarista que nos pueda reportar, es vivida y aprendida en la familia fundada en el matrimonio. En efecto, la familia es la primera escuela en la que se verifica la experiencia del bien común, un ámbito privilegiado en el que padres e hijos aprenden por experiencia, de forma práctica, el verdadero sentido del bien común. Es en ella donde se aprende que el lugar de la primaria e insustituible experiencia del bien es la relación. En la familia cada persona es reconocida y querida por sí misma. Este ser amado incondicionalmente es lo que permite entender que el hecho de vivir unidos es ya, de por sí, un bien anterior a cualquier ventaja práctica que nos reporte. De este modo, cada persona está llamada a comprender que si participa de la familia no es simplemente por los beneficios que recibe de ella, sino porque pertenece constitutivamente a un “nosotros” mayor que él mismo. Gracias a este afecto y sentido de pertenencia, por el que alguien se sabe miembro de una familia, uno puede ir descubriendo progresivamente otros ámbitos de participación (escuela, trabajo, sociedad, etc.).

Únicamente sobre esta experiencia puede edificarse una sociedad estable. La raíz intrínsecamente familiar de toda la vida social ha de ser reconocida y promovida. Por ello, la marginación de la familia, resultado de la secularización y privatización de la misma que se ha verificado en los últimos siglos a través de la distinción radical entre ámbito público y ámbito privado, como si obedeciesen a dos racionalidades totalmente diferentes, impide que la familia sea reconocida como la célula primordial y vital de la sociedad, y el bien común sea una experiencia eclipsada para muchas personas.

Sin el matrimonio y la familia, el bien común se convierte en una entele-

quia. Por ello es necesario ahondar en la esencial aportación que la familia realiza a la sociedad para generar una auténtica experiencia del bien común. Una sociedad será estable en la medida en que sea capaz de ser generativa. La generatividad de una sociedad es un índice de verdadero desarrollo en cuanto implica mirar al futuro y tener energía para afrontarlo. El matrimonio crea una comunión de personas que es, en sí misma, el verdadero bien común de los esposos. El consentimiento matrimonial constituye y expresa este bien común conyugal. La vida en común de los cónyuges no priva a cada uno de su libertad individual, sino que la promueve y enriquece. De este modo, como afirmó san Juan Pablo II: «El bien común, por su naturaleza, a la vez que une a las personas, asegura el verdadero bien de cada una» (*Carta a las familias* 10). La participación de los cónyuges en el bien común conyugal alcanza su vértice en la generación de los hijos. Los hijos, fruto del amor conyugal, son el bien común de los padres que han de ser amados por sí mismos (*ib.*, 11).

La aceptación del don de la vida como motor del desarrollo social está inseparablemente unida a la percepción de que la vida humana es un bien singular, fundamento de todos los demás bienes y por ello, fuente de sentido para las acciones humanas. Los bienes principales de la vida nos son dados gratuitamente, y por esta razón la gratuidad está en la base de todas las relaciones sociales. En la familia, los hijos aprenden a recibir con gratitud la herencia de sus padres y antepasados, que les equipa para el futuro. De este modo, la familia transforma la comunión conyugal en una comunión de generaciones.

El bien común es el bien propio de la comunión. Ésta no es el resultado de una sumatoria de esfuerzos individuales, sino fruto de la reciprocidad del amor interpersonal. La comunión no es solo un don que se recibe gratuitamente sino, al mismo tiempo, el fin último al que se ha de encaminar toda la vida social. El bien común, en el caso de los esposos no se opone al interés de cada uno, al contrario, su comunión funda todo lo que tienen y son. Su unión misma —su bien común— es el fundamento de todo otro posible bien (San Juan Pablo II, 1994, núm. 10). La participación de los esposos en el bien común del matrimonio llega a plenitud con el nacimiento de los hijos, entra ahora en juego una nueva dimensión del bien común. La comunión de personas (marido y mujer) se expande en la comunidad del padre, madre e

hijos. La familia no es una comunión «cerrada» o excluyente de un tercero como es la matrimonial, sino radicalmente «abierta» y, por eso mismo, realiza la verdad completa del matrimonio.

El bien individual de cada uno de los esposos e hijos y el bien de la comunidad, del matrimonio, de la familia, están así en una relación intrínseca porque el bien individual solo se alcanza a verlo y justificarlo humanamente en relación al bien de la comunidad. Con ello se aprecia cómo es posible superar una concepción individualista del matrimonio y la familia basada simplemente en una autorrealización personal, en la que se ve el bien común desde una perspectiva instrumental.

La tarea de la familia no se mide por las actividades sociales que realiza sino por su vida misma: «el trabajo de la familia en la sociedad consiste en convertirse en lo que ella ya es: la entraña en que se genera el bien común y se aprende a vivirlo» (Anderson, Granados, 2011, 194). La definición de *capital social* puede ayudarnos a entender el papel de la familia (Donati, Tronca, 2008). El capital social consiste, de acuerdo con los economistas, en una serie de valores sociales —como la confianza, la generosidad, la tendencia a asistir a los necesitados...— que, aunque no son mensurables en términos financieros, resultan imprescindibles para la buena marcha de la sociedad. Quien se casa establece una relación de confianza y cooperación solidaria basada sobre la reciprocidad, por eso crea capital social para sí y para la comunidad. Por eso puede reivindicar el derecho a ser reconocida como sujeto social y jurídico (Melina, 2013, 149-167).

San Juan Pablo II nos ofrece una reflexión muy profunda y original sobre el bien común en la *Carta a las familias* (núm. 12). No se trata solo de un bien cuya responsabilidad ha sido delegada a quien gobierna. La novedad consiste en el hecho de que el bien común se observa a la luz de aquel bien que es la comunión misma, la cual une a las personas entre sí (Melina, 2012, 49). Existe un bien común porque la comunión une entre sí a los diversos miembros de la familia. Y la familia surge como una escuela para comprender y vivir este bien común.

Si los esposos tienen un bien común, no es únicamente porque comparten sus bienes individuales, sino más bien porque se han transformado en un sujeto nuevo, en una comunión de personas, de tal manera que todo

aquello que ahora tienen, les pertenece a ellos de un modo nuevo, con un bien común. No tienen ya dos proyectos de vida sino uno solo; los bienes que comparten y que los unen, se funda sobre su *bien relacional* (Donati, 2013), que hace de sus vidas una sola y única vida. Esencial para esta nueva visión del bien común es el nacimiento del hijo. Se ve de esta manera la importancia de la paternidad y a la maternidad como primera forma de abrir la familia más allá de sí misma. Se puede comprender de esta manera que el verdadero bien común de la sociedad es la persona, como lo destaca san Juan Pablo II en la *Carta a las familias* (núm. 11) y Benedicto XVI, en *Caritas in veritate* (núm. 51).

La base adecuada de todo obrar en común con otros y de toda comunidad es el *bien común*. El bien común de una comunidad de personas que obran no puede ser más que la realización de cada una de sus personas mediante la acción, y esto exige no solamente que la acción esté orientada hacia el *bien*, sino también que sea propiamente una *acción de la persona*. Es por esto que no hay bien común sin *participación* y aquí se halla la única manera personalista de realizar una acción colectiva. En este sentido, el bien común funda toda auténtica comunidad humana, que existe como una comunidad propiamente humana en la medida misma en que está unificada por un bien común, objetivamente verdadero y subjetivamente vivido como tal por sus miembros. El fundamento más radical de la participación no es la capacidad de tomar parte en tal o cual comunidad particular, sino, más profundamente, la capacidad de participar, como hombre, *en la humanidad de todo otro hombre* (Buttiglione, 1992, 202).

Podremos así trazar un dinamismo del bien en cuanto común que, de por sí, indica las líneas directrices que constituyen la estructura social. El motivo fundamental es que el bien es la razón fundamental del movimiento de la voluntad humana. De hecho, los principales bienes de la vida son dones comunes recibidos por todos, y se transforman en la base misma de las comunidades que se pueden definir de algún modo como “naturales”. En este sentido, es oportuno señalar a la familia como primera “comunidad natural”, en la que se recibe en el don del amor conyugal el bien excelso de una vida humana que se reconoce en ese ámbito como un don, y es el fundamento de la primera comunicación entre los hombres.

En esta primera comunicación de bienes se articula una nueva racionalidad social estrechamente ligada a la del bien, que exige su integración mediante la *virtud* (Pérez-Soba, 2011b, 99). Gracias a su inteligencia el hombre puede descubrir el bien que comparte con otros hombres como un fin de sus actos. Ello permite configurar un verdadero y propio “*ethos*” social, que comprende una serie de preferencias, de relaciones y motivaciones que se transmiten a través de la cultura, y que son fundamentales para la sociedad en su conjunto. Por tanto, es erróneo considerar el ámbito social como un mero sistema de acuerdos garantizados por un sistema procedimental. Cuando la realidad social se separa de una idea real y fuerte de bien, se produce una desmoralización de la misma, ya que se comienzan a considerar negociables incluso los bienes excelentes que deberían ser los pilares de la convivencia (Taylor, 1989).

El amor nos permite tener una mejor percepción del bien común que da vida a la sociedad y constituye su fin. Porque el amor no es un objeto que se pueda contemplar o fin para elegir, sino que es el verdadero motor de todas las acciones humanas. Esta relación intrínseca entre amor y acción es fundamental para una adecuada comprensión de la vida social del hombre que se constituye y “edifica” mediante tales acciones.

Sin duda la acción que dentro de la convivencia humana es el ejemplo más claro de colaboración entre los hombres en una empresa común, es la edificación, pues requiere a la vez un empeño por parte de todos y una diferenciación en las tareas. Todos obedecen a un único plan de acción, pues solo así se llega a construir un edificio; quien no lo tenga en cuenta podría “hacer” mucho y “edificar” muy poco, hasta perjudicar al conjunto. La metáfora de la edificación es, por tanto, especialmente significativa para la acción social (Pérez-Soba, 2011b, 113-140). Edificar significa construir algo desde los cimientos. La comparación de construir una casa, es un símil afortunado respecto a lo que significa construir la propia vida. La “casa” es signo de una unidad de significado en donde la vida humana encuentra su desarrollo y su fundamento (Melina, 2009, 19). En el fondo, el porqué de construir la casa, remite a un *deseo común*: todo hombre busca un “lugar” donde habitar y quiere construirlo con tal solidez que pueda vencer los avatares de la vida.

La acción de edificar remite a la experiencia del empeño compartido que se necesita para terminar la construcción de un edificio y de qué forma, una vez terminado, queda como señal de tal colaboración como referente de un bien común de toda la ciudad. La experiencia misma de “edificar” se alarga a la implicación comunitaria necesaria para llevar a cabo cualquier empresa que supera las fuerzas individuales y la forma como esta tarea es la que constituye la realidad del bien que toda persona experimenta dentro de una vida común.

La edificación nunca es instantánea, como tampoco el hecho de dar frutos, son acciones que nos introducen en un proceso en el que el *tiempo* forma parte significativa. Esto es esencial para comprender la verdad del amor como un «evento edificativo primario» (Pérez-Soba, 2011b, 122). La idea de un “amor edificante” aparece entonces como un criterio esclarecedor del drama interno que aqueja a tantas personas. La verdad del amor no se mide por su intensidad sino por los *bienes objetivos* que unen a las personas y que permiten traducir el momento inicial a modo de una promesa que requiere un *compromiso* personal y recíproco para realizarla en su contenido: «La verificación del amor se realiza con referencia a bienes que se traducen en acciones que son las que permiten hablar de un amor que edifica» (Pérez-Soba, 2011b, 124).

6. LA CIUDADANÍA DE LA FAMILIA

Desde finales del siglo XX, en los discursos políticos, sociales, y en los medios de comunicación, se multiplican las referencias al término “ciudadanía”, ¿qué razones hay detrás de la actualidad de un término tan antiguo? Ciertamente, en un contexto marcado por la globalización, la distancia cada vez mayor entre los ciudadanos y las instituciones, la debilidad de la solidaridad social, y la emergencia de particularismos nacionalistas, podrían señalarse múltiples razones, sin embargo, una parece ser la base sobre la que se asientan las demás: la necesidad de generar entre los miembros de las sociedades postindustriales un tipo de identidad en la que se reconozcan pertenecientes a ellas.

¿Significa esto que la ciudadanía, entendida como pertenencia a una comunidad política en la que se gozan de derechos civiles, políticos y sociales, se ha convertido en una palabra hueca? En los años sesenta y setenta del siglo pasado, el sociólogo Daniel Bell destacó que las sociedades cuya clave moral es el individualismo hedonista, tendrían importantes dificultades para superar las crisis. Y se lamentaba de que no existiese ninguna teoría sociológica del hogar público, ni una filosofía política que tratase de elaborar una teoría de la justicia distributiva basada en el carácter central del hogar público en la sociedad.

En 1971 publica su obra, *Theory of Justice*, John Rawls. Su objetivo fundamental consistía en intentar extraer determinados principios de justicia a partir de una situación heurística, la “posición originaria”, donde se imaginaba una serie de personas reducidas a su condición de meros “seres noumenales” que elegían los principios, no desde una determinada concepción del bien, sino desde su misma capacidad para trascender e integrar a la vez cualquier concepción del bien mediante un acto de pura racionalidad práctica. Define la justicia como “justice as fairness” (justicia igual a imparcialidad), tesis que implica que el Estado ha de ser neutral respecto a los valores, no sería misión del Estado promover el bien, debería limitarse a asegurar la convivencia. Así, la justicia es la virtud constitutiva de la comunidad política, la justicia entendida como imparcialidad (Kampowski, 2011).

Partiendo de la tendencia de las democracias liberales occidentales a reducir el discurso público a una pura mediación de intereses particulares, la precariedad de una integración social y ética, y la tendencia de los sistemas políticos democráticos a legitimarse en los términos, siempre aleatorios, de la prosperidad económica, autores como Sandel, MacIntyre, o Taylor, han propuesto un interesante debate: ¿la integración de sociedades cada vez más complejas puede realmente basarse solo en reglas de juego neutrales?, ¿y neutrales en qué sentido? El resultado de este desafío ha sido la renovación de la teoría política liberal por obra, entre otros, de Rawls y Dworkin.

Los autores comunitaristas consideran que no se da suficiente importancia a la comunidad en las teorías liberales de la justicia. Entre los textos más representativos de la crítica comunitarista destacan *After Virtue* de A. MacIntyre (1981), *Liberalism and the Limits of Justice* de M. Sandel (1982), y

varios ensayos de Ch. Taylor. Son autores muy distintos en muchos aspectos, pero se puede encontrar en ellos un cierto aire de familia en cuanto que todos critican el individualismo contemporáneo e insisten en el valor de los vínculos comunitarios como fuente de la identidad personal. Por tanto, cuando hablamos de autores comunitaristas estamos ante una denominación genérica que abarca a autores muy heterogéneos, tanto en lo que se refiere a las fuentes de inspiración —en unos casos Aristóteles, en otros Hegel—, como a las propuestas políticas para transformar la sociedad, unos son conservadores, otros reformistas, radicales, etc.

El objetivo fundamental de la crítica comunitarista está dirigido a resaltar la imposibilidad de definir lo justo como algo anterior al bien, ya que solo a través de la inmersión en una determinada comunidad o sociedad, que genera una concepción del bien específica, es posible adquirir un sentido de lo justo. Imaginar un yo moral que pueda cobrar una identidad y sea capaz de constituirse independientemente de sus fines y valores carecería de sentido. El sujeto no puede ser “anterior a sus fines”, ya que aparece conformado de una determinada manera por sus relaciones interpersonales.

Tras la publicación de John Rawls, *Teoría de la justicia* de (1971), la década de los ochenta ha estado caracterizada por la proliferación de publicaciones en torno a la noción de justicia distributiva. Las críticas que los comunitaristas han venido haciendo a las teorías liberales han sido atendidas en gran medida por los más relevantes teóricos del liberalismo de los últimos años, como J. Rawls, R. Dworkin, R. Rorty y J. Raz, entre otros. De hecho, la evolución interna del pensamiento de algunos de ellos —particularmente del de Rawls, a quien se considera generalmente como el paradigma del nuevo liberalismo político— se puede interpretar como un intento de asumir las críticas comunitaristas rectificando algunos puntos de sus propuestas anteriores. No obstante, como han señalado Mulhall y Swift, un análisis detallado de los textos comunitaristas muestra que la mayor parte de las ideas que se rechazan en ellos también serían rechazadas por la mayor parte de los liberales.

La ciudadanía societaria de Pierpaolo Donati recoge el testigo de Bell y Rawls pero desde una perspectiva diferente. La óptica escogida por el sociólogo italiano es el propio concepto de ciudadanía. Su objetivo específico es

comprender si, y de qué modo, la ciudadanía, concebida en el contexto occidental como la plena pertenencia de una persona a la comunidad política y, en consecuencia, como el compartir derechos-deberes de todos sus miembros puede, en la actualidad, generar y regenerar una comunidad política.

Para abordar este objetivo, Donati propone una reflexión sociológica sobre el tránsito de la ciudadanía moderna a la posmoderna. En la modernidad, la ciudadanía ha sido un ligamen político que significa la pertenencia a un Estado-nación que se va construyendo como régimen democrático. Representa la síntesis colectiva (esfera pública) de la sociedad civil burguesa (esfera privada). Es la construcción de un sistema a partir de la comunidad civil. Sin embargo, en la posmodernidad, la ciudadanía se convierte en la dimensión política de relaciones sociales que persiguen bienes comunes que representan concretas mediaciones entre universal y particular.

Para Donati, la modernidad ha significado un código simbólico de selecciones orientado a la construcción de la ciudadanía como distinción entre público y privado (Estado/sociedad civil). En la posmodernidad emergen nuevas alternativas que se encarnan en concepciones (sujetos sociales) que se agrupan en el término ciudadanía societaria. La ciudadanía societaria es la ciudadanía contemplada desde la propia sociedad (entendida como relación) y no por parte del Estado (o del binomio Estado/Mercado). El término “societaria” enfatiza el carácter asociativo (relacional) de la ciudadanía y una visión de ésta según las identidades culturales y no solo según intereses. Comprender la “ciudadanía societaria” implica contemplar las relaciones sociales que, en la actualidad, personas humanas y sujetos sociales establecen entre sí para la gestión de su convivencia.

La relación que llamamos ciudadanía tiene una esencial dimensión política, pero, para Donati, es mucho más: es una relación social compleja que asocia entre sí a los miembros de una comunidad política mediante formas que equilibran sus derechos y obligaciones. Que la sociedad trate a sus miembros como auténticos ciudadanos, no solo cuando les reconoce derechos civiles, de participación política, sino también económicos, sociales y culturales (ciudadanía social). Que los ciudadanos se conviertan en ciudadanos activos, dispuestos a asumir su cuota de responsabilidad en la construcción de una sociedad más justa.

Donati ha acuñado el concepto de ciudadanía de la familia, que presenta la familia como una relación social, y no solamente como un lugar de afectos y sentimientos, o como la suma de una casa y un patrimonio. La familia es y sigue siendo la raíz de la sociedad. La *expresión raíz de la sociedad* es preciso comprenderla no según una analogía biológica, sino sociológica (Donati, 2013). Para ello es necesario recurrir a una *razón relacional*, y no únicamente a una razón técnica, instrumental o funcional. Esta razón es capaz de descubrir que la familia constituye el bien relacional primario del que depende la realización de la persona y de la sociedad.

El concepto de ciudadanía de la familia implica reconocer que existen derechos-deberes inherentes a las relaciones de la familia; derechos que van más allá de los individuos. Este concepto de ciudadanía de la familia no surge de un planteamiento estatalista, sino societario, es parte de un pensamiento que atribuye una prioridad a la sociedad civil respecto al Estado. Se sigue naturalmente de aquí la necesidad de abandonar el modelo asistencialista, en el que el Estado asiste u otorga derechos a la familia. Significa reconocer el valor social de la familia por las funciones de solidaridad y reciprocidad social que desarrolla. La familia no pide un premio, sino que solicita ser tratada con justicia social por las funciones que asume y que debe asumir. En efecto, los mecanismos actuales de distribución y redistribución de bienestar la penalizan antes que reconocerle cuanto hace o podría y debería hacer.

Desde una perspectiva más amplia, el concepto implica un cambio radical que conlleva el fin de un modo de concebir el Estado de bienestar tal como ha estado construido sobre la idea de que un Estado es más social en la medida en que incluye un número creciente de individuos —clasificados por categorías sociales— en las garantías del Estado. El concepto de ciudadanía de la familia sobrepasa esta perspectiva en dos sentidos: primero, porque quiere una titularidad de ciudadanía no solo para los individuos (como tales o en cuanto pertenecientes a clases o categorías sociales), sino para la formación social intermedia, la familia, con todo lo que esto comporta (en esto se concreta el tránsito de la ciudadanía estatal a la societaria); segundo; porque ve al estado social como un sistema de intervenciones al servicio de la autonomía de la familia, antes que, al contrario, allí donde hasta ahora el Estado

de bienestar ha actuado de forma asistencial con el objetivo de desgravar a los individuos de sus responsabilidades familiares (en esto se concreta el tránsito al principio de subsidiaridad).

Evidentemente, reconocer el principio de ciudadanía de la familia significa modificar algunas estructuras fundamentales de la organización de la sociedad. En general, conferir ciudadanía significa reconocer la relevancia de un sujeto social, individual o colectivo (que consiste en relaciones determinadas, como por ejemplo la familia), para la dimensión pública del vivir social en términos de un conjunto de derechos y deberes entre sí asociados. En el caso de la familia significa reconocer que el sujeto-familia tiene relevancia para la dimensión pública del vivir humano. Los derechos de ciudadanía de la familia se refieren a las funciones de la familia como relación social de mediación. La familia tiene derechos propios como relación, o sea, como bien relacional.

Afirmar la ciudadanía de la familia quiere decir reconocer y valorar reglas y comportamientos inspirados en criterios de solidaridad, es decir, de plena reciprocidad. El concepto de ciudadanía reivindica el valor positivo de estas mediaciones, antes que la legitimación de reglas y comportamientos inspirados en criterios de indiferencia, o de penalización de la mediación solidaria ejercida por la familia. Promover la ciudadanía de la familia significa optar por elecciones que caminan en la dirección de una real, más completa democracia hecha de solidaridad, participación y autonomía de las personas como individuos en relación los unos con los otros.

7. UNA POLÍTICA FAMILIAR ADECUADA

El concepto de ciudadanía de la familia ayuda a redefinir el campo de las políticas sociales pues obliga a trazar nuevas distinciones. Primero, la política de la familia difiere de otros campos que le son muy próximos. No es una política demográfica (dirigida a acrecentar la natalidad). No es una política contra la pobreza (que requiere otras medidas). No es una simple política para los servicios asistenciales o de otro género. La política familiar es un conjunto de medidas que hace a las familias más capaces y más autónomas

para gestionar las relaciones familiares. Esto significa también sostener la fecundidad según los deseos de la pareja.

Es curioso constatar que actualmente la única voz a favor de los derechos universales de la familia sea la de la doctrina social de la Iglesia, en particular, la *Familiaris consortio*. De hecho hoy, las políticas familiares se convierten en otra cosa: políticas de ayuda a las simples relaciones indiferenciadas de cuidado. Cuando se convierten en políticas orientadas a realizar iguales oportunidades de vida para los individuos singulares, lo hacen prescindiendo de las relaciones hombre/mujer y entre generaciones.

Se parte del presupuesto de que las relaciones familiares son, en principio, negativas y discriminatorias a los efectos de la igualdad de oportunidades entre los individuos. La relación de pareja se abandona en buena medida a sí misma (se considera una relación variable a placer, dentro de la ideología de la igualdad de oportunidades) mientras la relación padres/hijos es objeto de controles crecientes. Parece que se ignora la capacidad educativa y socializadora de la familia, no se concibe como el lugar de la confianza, al contrario hay como una cierta prevención contra ella.

Los principios fundamentales de una política familiar adecuada son cuatro (Donati, 2011b). El bien relacional de la familia como derecho fundamental inherente a la dignidad de la persona humana. La norma de la solidaridad como interdependencia y sostén recíproco no solo a través de la redistribución del Estado, sino a través de instituciones de la sociedad civil que organiza el bienestar familiar en formas asociativas plurales. La realización del conjunto de derechos-deberes de la ciudadanía de la familia como bien relacional. El uso de medios e instrumentos que acrecienten el capital social primario (familiar) y secundario (cívico) de la sociedad a través del principio de subsidiariedad.

Las Cartas de los derechos, tanto las más generales como las que se refieren específicamente a la familia, deberían interpretarse a la luz de estos principios. Tales Cartas de derechos son deudoras del clima cultural y político del siglo XX en el que fueron elaboradas. Se refieren a una sociedad que tiene en el Estado nacional su vértice y centro, mientras en una sociedad en vías de globalización los principios deben ser universales más allá de los Estados nacionales y de la era del bienestar industrial, en el horizonte de una

sociedad global que será una sociedad de redes, donde el problema central no serán las constituciones políticas, sino las *constituciones civiles* (Prandini, Teubner, 2011).

Desde la antigüedad, los estudiosos han destacado que las relaciones familiares son siempre un modelo simbólico de referencia para los sistemas políticos, en particular en el ámbito de las relaciones entre los individuos y la autoridad. Muchos estudiosos han subrayado que, si el modelo de la familia patriarcal ha sostenido el Estado autoritario o paternalista del Antiguo régimen, la familia nuclear moderna ha sostenido el Estado liberal-democrático. Dicha correlación es interactiva: la fragmentación de la familia repercute en la fragmentación del sistema político. Pero no se trata solo de eso, hoy la familia se ve como un objeto neutral a merced de los sistemas político-administrativos, lo cual produce una anomia difusa.

Es necesario promover la familia a través de acciones civiles de una sociedad civil mundial, más que a través de las organizaciones gubernamentales internacionales, que son incapaces de comprender la familia. Urge una nueva visión relacional de la familia, sociedad civil y política para que puedan desarrollarse políticas sociales que sean “amigas de la familia”, en el marco de una democracia y una sociedad civil global. El primer paso consiste en tomar conciencia del fracaso de las políticas familiares heredadas del siglo XX (Donati, 2012), que han seguido tres grandes orientaciones: las políticas liberales, las políticas socialistas, y las políticas corporativas (dirigidas a categorías o corporaciones basadas en los roles laborales). Ninguna de estas políticas familiares ha tenido una visión adecuada del bien común, y mucho menos intentado promoverlo. Hoy estos modelos están en una profunda crisis. En los llamados sistemas de bienestar, desaparece el objeto mismo de la política familiar (es decir, la familia).

La *Familiaris consortio* puede releerse como remedio a estos fracasos (Donati, 2012), una relectura dentro de un marco conceptual y operativo de tipo relacional que tenga en cuenta las exigencias de personalización de las políticas familiares y de los nuevos estilos comunicativos que emergen en las relaciones familiares y asociativas. En concreto, significa adoptar las siguientes líneas de acción.

- a) Repensar la identidad de la familia a partir de su genoma, que consiste en un sistema relacional natural que genera la familia.
- b) Tomar conciencia de que tal genoma es la fuente (célula) del bien común, comprendido no ya como una entidad colectiva compuesta de individuos sino como un bien relacional del cual se participa.
- c) La subjetividad social de la familia como bien relacional, es el mayor recurso de las personas y de la sociedad. Constituye la base del bien común a todos los niveles de la vida social (micro, meso, y macro), siempre que el bien común no se comprenda como un “bien colectivo” o “total” (es decir, suma de los beneficios individuales en clave utilitarista), sino como el bien que proviene de las relaciones sociales que humanizan a las personas.
- d) En tal perspectiva, se abre un nuevo horizonte para las asociaciones familiares, las cuales están llamadas no solo a promocionar los derechos de la familia como reivindicación (*advocacy*) del justo reconocimiento frente a los sistemas políticos y económicos, sino sobre todo están llamadas a producir bienes relacionales dentro de ellas, en las relaciones con las instituciones sociales (sobre todo la escuela y los servicios para las personas), y entre todas las asociaciones que según sus estatutos les corresponde promocionar a la familia.
- e) En el ámbito de las políticas sociales y de los servicios para las familias, se adopta una perspectiva que valora las medidas que acrecientan el capital humano y social de la familia, en lugar de fragmentarlo como ocurre hoy en casi todos los campos, desde el fiscal a la educación, servicios sanitarios, de asistencia a las personas.

La política familiar necesita de un referente (la familia, definida de manera relacional), y no podrá ser eficaz, eficiente e igualitaria si no confiere a la familia una subjetividad social y jurídica. Esto será posible si se tienen en cuenta los fracasos de las actuales políticas liberal/socialistas y, como consecuencia, se adopta una nueva perspectiva basada en dos pilares fundamentales: el principio de subsidiariedad compleja en el *governance* de las políticas familiares y el reconocimiento de la ciudadanía compleja (política y civil) de

la familia. Se trata de reconocer a la familia como bien relacional del que dependen todos los otros bienes individuales.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, C.A., y J. GRANADOS, (2001): *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*. Burgos: Monte Carmelo.
- BELARDINELLI, S. (2004): «Familia tradicional», en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Madrid: Palabra, 405-410.
- BENEDICTO XVI (2009): Carta encíclica *Caritas in veritate* (29-VI-2009).
- _____, Discurso al Congreso organizado por el P.I. Juan Pablo II para estudios del matrimonio y la familia, con ocasión del 25 aniversario de su fundación (11-5-2006).
- BELL, D. (1973). *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza Editorial.
- BOTTURI, F. (2009): *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e pensiero.
- CAFFARRA, C. (2006): «Famiglia e bene comune». Prolusione per l'inaugurazione dell'Anno Accademico 2006/2007 del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, nel XXVI dalla Fondazione. Città del Vaticano: Pontificia Università Lateranense (24-10-2006) 5-14.
- CHESTERTON, G.K. (2006): *Lo que está mal en el mundo*. Madrid: Ciudadela Libros.
- CID VÁZQUEZ, M.T. (2009): *Persona, amor, vocación. Dar un nombre al amor o la luz del sí*. Valencia: Edicep.
- DONATI, P. (2014): *La familia. El genoma de la sociedad*. Madrid: Rialp.
- _____, (2013): *La familia como raíz de la sociedad*. Madrid: BAC.
- _____, (2012): «Ripensare i “diritti della famiglia” e le politiche familiari a trent'anni dalla Familiaris consortio», *Rivista Anthropotes. Il futuro di una via: la fecondità di Familiaris consortio 30 anni dopo*, P.I. Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, XXVIII/1, 2012, 161-205.
- _____, (2011a): *Sociologia della riflessività. Como si entra nel dopo-moderna*. Bologna: Il Mulino.
- _____, (2011b): *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*. Siena: Cantagalli.

- ____ (2011c): «L'amore come cura dei beni relazionali», en J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIČ (eds.), (2011): *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (I Cor 8, 1)*, Studi sulla persona e la familia – Atti 12. Siena: Cantagalli, 139-185.
- ____ (2009): *Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*. Siena: Cantagalli.
- ____ (2008): «Una nova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale», in M. SIMONE (a cura di), *El bene comune oggi*. Edizioni Dehoniane Bologna 2008, 211-248.
- ____ (ed.), (2003b): *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- ____ (2003c): *Sociologia delle politiche familiari*. Roma: Carocci.
- ____ (1999): *La ciudadanía societaria*. Granada: Universidad de Granada.
- DONATI, P., F. FERRUCCI, (eds.) (1994): *Verso una nuova cittadinanza della famiglia in Europa*. Milano: Angeli.
- DONATI, P., R. SOLCI (2011): *I beni relazionali. Che cosa e quali effetti producono*. Torino: Bollati Boringhieri.
- DONATI, P., L. TRONCA (2008): *Il capital sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*. Milano: Franco Angeli.
- GRANADOS, J. (2013): *Ninguna familia es una isla. Raíces de una institución en la sociedad y en la Iglesia*. Burgos: Monte Carmelo-Disdaskalos.
- GREEN, R.L. (2011): *You Are What You Speak: Grammar Grouches, Language Laws, and the Politics of Identity*. New York: Random.
- KAMPOWSKI, S. (2011): «Amore e vita sociale», in PÉREZ-SOBA, J.J., M. MAGDIČ, (eds.), (2011): *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (I Cor 8, 1)*. Siena: Studi sulla persona e la familia – Atti 12, Cantagalli, 203-216.
- LARRÚ RAMOS, J. (2011): «El bien común y su fundamento en la verdad del matrimonio y la familia», en «El bien común y su fundamento en la verdad del matrimonio y la familia», en PÉREZ-SOBA, J.J., MAGDIČ, M. (eds.), *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (I Cor 8, 1)*, Studi sulla persona e la familia – Atti 12. Siena: Cantagalli, 379-398.
- ____ (2012): «La familia, entre el don del trabajo y la tarea de la fiesta», en revista *Cuadernos de pensamiento*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 11-28.
- MARTÍNEZ BARRERA, J. (1995): «El bien común político y la filosofía política actual», en *Sapientia* 50, 343-357.

- MELINA, L. (2013): *La roccia e la casa. Socialità, bene comune e familia*. Milano: San Paolo.
- ____ (2012): «La familia y el bien común de la sociedad», conferencia pronunciada en la inauguración del año académico del Instituto Juan Pablo II para la Familia, Sección mexicana, 26 octubre 2011, en *Alpha Omega*, XV, n. 1, 2012, 47-55.
- ____ (2009): *Por una cultura de la familia. El lenguaje del amor*. Valencia: Edicep.
- ____ (2007): «La reflexión de la verdad del amor humano como camino de plenitud personal: la tarea del Pontificio Instituto Juan Pablo II», Colección Aula Magna, (24-8-2007) en:
http://www.jp2madrid.org/jp2madrid/documentos/conferencias/AULA-MAGNA_08002.pdf [consultado el 10-5-2014].
- MELINA, L., y J. GRANADOS (eds.), (2012): *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell'annuncio*. Siena: Cantagalli.
- MULHALL, S., A. SWIFT (1996). *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de Hoy.
- OFFE, C. (2012): «Whose Good is the Common Good?», in *Philosophy and Social Criticism* 38, 665-684.
- ORTIZ, E. (2013): «Bien común, matrimonio y familia», en J. DE DIOS LARRÚ RAMOS (ed.), *La grandeza del amor humano. Comentario al documento "La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar"*. Madrid: BAC, 279-291.
- PARSONS, T. (1974): «La estructura social de la familia», en AA. Vv., *La familia*, Barcelona: Península, 31-65.
- PÉREZ-SOBA, J.J. (2014a): *Creer en el amor. Un modo de conocimiento teológico*. Madrid: BAC.
- ____ (2014b): *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*. Madrid: BAC.
- ____ (2011a): «L'amore come principio di conoscenza sociale: verso una nuova epistemologia», en J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIĆ, (eds.), (2011): *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8, 1), Studi sulla persona e la familia – Atti 12*. Siena: Cantagalli, 29-67.
- ____ (2011b): *Amor, justicia y caridad*. Pamplona: Eunsa.
- ____ (2006): *El corazón de la familia*. Madrid: Publicaciones "San Dámaso".
- ____ (2008): «La epopeya del amor romántico», en AA.Vv. (2008): *Maschio e femmina li creò*, Milano: Glossa, "Disputatio, 20", 233-261.

- ____ (2002): «La persona agisce nel bene: appetibilità, perfezione e comunicazione. Note introduttive», en L. Melina, J.J. Pérez-Soba (eds.), (2002): *Il bene e la persona nell'agire*. Roma: Lateran University Press, 9-17.
- PÉREZ-SOBA, J.J., M. MAGDIČ, (eds.), (2011): *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8, 1)*. Siena: Studi sulla persona e la familia – Atti 12, Cantagalli.
- PÉREZ-SOBA, J.J., R. RUBIO DE URQUÍA (eds.) (2014): *Doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la Caritas in veritate*, Madrid: BAC.
- PRANDINI, R. Y G. TEUBNER (a cura di), (2011): «Costituzioni societarie: política e diritto oltre lo Stato», número monográfico de *Sociologia e Politiche Sociali* 14, núm. 2.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, [trad. esp. (1985). *Una teoría de la justicia*, México: FCE].
- ____ 2002². *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- ____ 2011⁶. *Liberalismo político*. México: Fondo de cultura económica.
- SAN JUAN PABLO II (1981): Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio* (22-XI-1981).
- ____ (1991): Carta encíclica *Centesimus annus* (1-V-1991).
- ____ (1994): *Carta a las familias Gratissimam sane* (2-II-1994).
- SOMME, L. TH. (2011): «L'agire umano nella prospettiva del bene commune», en J.J. PÉREZ-SOBA, M. MAGDIČ, (eds.), (2011): *L' Amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1 Cor 8, 1)*, *Studi sulla persona e la familia – Atti 12*. Siena: Cantagalli, 187-201.
- STUART MILL, J. (1991): *On liberty and Other Essays*. Oxford and New York: Oxford University Press, World' Classics Edition.
- TAYLOR, CH. (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press [trad. esp., 2012², *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós].
- ____ (1992): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [trad. esp. (1994): *Ética de la autenticidad*. Paidós-ICE /UA: Barcelona].
- ZAMAGNI, S. (2012): *Por una economía del bien común*, Madrid: Ciudad Nueva (original, 2008, *L'economia del bene comune*. Roma: Città Nuova Editrice).

Vida familiar y trabajo fuera del hogar: el arte de la conciliación

JOSÉ MARÍA PARDO SÁENZ

Universidad de Navarra

RESUMEN: El artículo presente quiere aportar algunas reflexiones —desde una óptica multidisciplinar— al creciente reto de la conciliación «vida familiar-vida laboral». Solo conociendo la realidad de nuestra sociedad occidental del siglo XXI, así como los horizontes de nuestros contemporáneos, se puede intentar el cambio de mentalidad necesario para afrontar tan importante desafío. Está en juego la felicidad y realización del individuo, de la familia y de la sociedad.

PALABRAS CLAVE: conciliación, familia, trabajo

ABSTRACT: The present paper aims to bring to the table some multidisciplinary reflections to the growing challenge of the reconciliation of “home life – work life”. It is only by knowing the reality of our western society of the twenty-first century and the horizons of our contemporaries that we can attempt the change in mentality that is needed to face this important challenge. On this depends the happiness and fulfilment of the individual, the family and society.

KEYWORDS: reconciliation, family, work

1. INTRODUCCIÓN

“**E**n nuestros días, por desgracia, la organización del trabajo, pensada y realizada en función de la competencia del mercado y del máximo beneficio, y la concepción de la fiesta como oportunidad de evasión y de consumo, contribuyen a disgregar la familia y la comunidad, y a difundir un

estilo de vida individualista. Por eso hay que promover una reflexión y un compromiso dirigidos a conciliar las exigencias y los momentos del trabajo con los de la familia, y a recuperar el verdadero sentido de la fiesta, especialmente de la dominical, pascua semanal, día del Señor y día del hombre, día de la familia, de la comunidad y de la solidaridad”¹.

Con este trabajo se pretende ofrecer una posible respuesta a la pregunta que plantean tanto Benedicto XVI como Francisco: ¿cómo lograr en el siglo XXI una sana y lograda reconciliación entre las ocupaciones labores, la familia y el descanso?

Es necesario profundizar en una verdadera conciencia de corresponsabilidad conyugal de cara a formar familias fuertes, siendo conscientes de que el mundo, la familia y el trabajo son de los dos: mujer y varón².

2. LAS MUJERES: ¿SON HOY MÁS FELICES QUE ANTES?

Un interesante estudio³ muestra que, aunque el progreso de las mujeres en Occidente ha sido enorme —se han ganado importantes batallas por la igual-

¹ Carta de 23 de agosto de 2010 del Papa Benedicto XVI al Presidente del Consejo Pontificio para la Familia, el cardenal Ennio Antonelli, en preparación al VII Encuentro Mundial de las Familias de 2012, sobre el tema *La familia: el trabajo y la fiesta*. El Papa Francisco, en el Encuentro con el mundo laboral y de la industria en la Universidad de Molise (5 de julio de 2014), también recordó la necesidad de “conciliar los tiempos del trabajo con los tiempos de la familia”. “El domingo libre de trabajo, señaló el Pontífice, significa que la prioridad no la tiene lo económico, sino lo humano; no las relaciones comerciales, sino familiares, amistosas [...]”.

² Es una realidad cada vez más constatable que los hombres y las mujeres del siglo XXI quieren conciliar de la mejor manera posible las distintas facetas de su vida. Los ciudadanos españoles encuestados otorgan una gran importancia a la conciliación. Valoran que ésta es importante para poder realizar las aspiraciones personales (media de 8), para poder criar mejor a los hijos (media de 9,1) y para invertir más tiempo en las relaciones personales (con la pareja, familia política, otros familiares/familias/asociaciones) (media de 8,6). Cf. C. MONTORO (COORD.), *La familia, recurso de la sociedad*, Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 2013, p. 146s.

³ B. STEVENSON, J. WOLFERS, *The Paradox of Declining Female Happiness*, *American Economic Journal: Economic Policy* 2009;1(2):190-225.

dad de oportunidades en la educación, la incorporación al mundo laboral y muchas otras libertades⁴—, éstas parecen no se sentirse plenamente felices.

Los resultados de las encuestas, realizadas en EE.UU. y Europa, muestran que la felicidad de las mujeres ha descendido en los últimos 35 años. El declive de la familia con padre y madre reduce la satisfacción de la mujer, que se ve obligada a educar a sus hijos en soledad. También la dificultad de conciliar el trabajo y la atención a la familia frustra a muchas mujeres.

3. EMBARAZO Y TRABAJO

Ciertamente en los últimos decenios la mujer ha alcanzado felizmente muchas libertades: ha accedido al voto, a las aulas universitarias y al campo laboral⁵. Pero se ha hecho con una condición: que trabajaran como hombres, es decir, sin derecho a la diferencia, sin derecho a la maternidad.

La maternidad (con el embarazo, a veces complicado, con la época del parto, la lactancia, los primeros meses, etc.) requiere muchas energías y, sobre todo, requiere tiempo. Todo esto ha llevado a que, desde el punto de vista social y laboral, la maternidad se haya considerado tantas veces como un obstáculo para el trabajo técnico, para la competitividad y para el ascenso en la carrera profesional.

El embarazo sigue siendo en muchos países una de las primeras causas

⁴ Entre la población estadounidenses de 25 y 34 años, el 34% de las mujeres ha acabado la secundaria frente al 27% de los hombres. Además, el 60% de los títulos universitarios son obtenidos por mujeres. Desde los años 70 del siglo XX una élite de mujeres, con un alto nivel de estudios, ha conseguido escalar en la profesión los primeros puestos y recortar distancias con sus compañeros hombres. Pero paralelamente, la brecha entre las mujeres ricas y las pobres no ha dejado de crecer. Esta es la conclusión del libro de ALISON WOLF, *The XX factor. How the Rise of Working Women Are Creating a New Society*, Profile Books, London 2013.

⁵ En el último decenio España ha vivido un incremento nunca visto en las tasas de empleo femenino, aunque siempre por debajo de la media europea. En el año 1978 la tasa de actividad femenina estaba en torno al 33%; en 2008 llega a ser casi el doble, superando el 64%. Cf. C. LEÓN, M. MARTÍN LLAGUNO, C. GUIRAO, *La conciliación familiar y laboral en España. Un estudio de agenda en la esfera política, mediática y empresarial entre 2007-2011*, Revista Cuestiones de Género 2013;8:145-164. Aunque todavía queda mucho terreno de mejora.

de despido o de amenazas por parte de la empresa, el llamado «mobbing maternal»⁶.

Hoy en día la maternidad es un factor que dificulta la contratación en igualdad de condiciones y de desarrollo profesional de la mujer. Hay empresas que prefieren contratar mujeres mayores de 40 años o pagar la indemnización por despido a una embarazada antes que mantenerla en el puesto. De hecho, numerosas mujeres postergan su maternidad para que no obstaculice los años clave de su crecimiento profesional⁷.

Atender a la familia sin perder terreno en el ámbito laboral es difícil, pero mucho más para una madre que para un padre. Hoy en día las mujeres ganan, por término medio, un 20% menos por semana que los hombres⁸. Pero no ganan menos porque les paguen menos por el mismo trabajo, sino sobre todo por tres razones: 1. Son más en los empleos peor pagados; 2. Trabajan menos horas; y 3. Tienen menos continuidad en la carrera profesional⁹.

En buena parte eso responde a opciones tomadas por las propias mujeres, especialmente porque buscan los trabajos que les ofrecen más facilidades para atender a la familia. Los hombres casados ganan más dinero que los solteros

⁶ Al parecer, hasta el 25% de las jóvenes que esperan ser madres con edades comprendidas entre los 18 y 25 años son despedidas. Para ayudar a la mujer madre trabajadora frente al abuso, violencia o desigualdad social y laboral, se han creado algunas páginas webs: <http://www.mobbingmaternal.org>, entre otras.

⁷ “A pesar de la importancia de la natalidad para el progreso de la sociedad, en la mayoría de los países más desarrollados se ponen muchas trabas a la mujer para ser madre: se condiciona su trabajo a una posible maternidad o al número de hijos que tenga; en ocasiones, para aceptarla en determinados puestos, hasta se le solicita un certificado de esterilización”. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Trabajo, Familia y desarrollo social* (3 octubre 2011), en : <http://www.almudi.org/Articulos/tabid/475/ID/726/Trabajo-familia-y-desarrollo-social.aspx>.

Consultado el 11 de enero de 2013. También es cada vez más frecuente que las mujeres en época de fertilidad congelen sus óvulos para postergar la maternidad por motivos profesionales.

⁸ Los contratos laborales femeninos suelen ser más precarios, ya que están afectados en mayor medida por la temporalidad y sufren una mayor desigualdad salarial, entre un 17 y un 27%, según la categoría profesional y el sector de que se trate. Cf. C. LEÓN, M. MARTÍN LLAGUNO, C. GUIRAO, *La conciliación familiar y laboral en España. Un estudio de agenda en la esfera política, mediática y empresarial entre 2007-2011*, Revista Cuestiones de Género 2013;8:145-164.

⁹ Cf. E. PORTER, *Motherhood Still a Cause of Pay Inequality*, The New York Times, June 12, 2012.

en situación similar; en cambio, las mujeres casadas ganan menos que las que nunca se han casado, y las madres ganan menos que las mujeres sin hijos. Las madres, al dedicarse en general más a la familia y al hogar, permiten que sus maridos trabajen más fuera de casa, ganen más dinero y asciendan sin las interrupciones y recortes de jornada que retardan el progreso de ellas.

La Fundación Acción Familiar hizo público en 2011 el estudio *Mujer e igualdad de trato*¹⁰. Este dossier analiza, con datos del Instituto Nacional de Estadística y del Eurostat, la maternidad en la Unión Europea. En España, por ejemplo, el 51% de las mujeres que tienen un trabajo remunerado no tienen hijos, y la mayoría aduce como motivo principal la dificultad para compatibilizarlo con la vida laboral, porque “la noticia del embarazo de una trabajadora suele ser visto como un problema para la empresa”. Además, eso lleva a que el 85% de las trabajadoras que han tenido un hijo renuncien a tener otro.

En la década de los setenta del siglo pasado, algunos vieron en la búsqueda del trabajo fuera del hogar por parte de las mujeres un signo de «liberación de ataduras tradicionales», como la maternidad y la familia. Este enfoque, característico del feminismo radical, fue contestado por otras corrientes de pensamiento (entre otras, algunas surgidas también dentro del movimiento feminista); en general, coincidían en afirmar que no había por qué enfrentar maternidad y trabajo remunerado de la mujer.

Mujeres y hombres son idénticos en dignidad, capacidades, derechos y obligaciones, pero no lo son en las realidades biológicas, comportamientos sociales e, incluso, en los intereses personales. Por eso, es preciso considerar que las acciones a favor de la igualdad en el terreno laboral deben respetar y proteger las diferencias que proceden de la naturaleza y las que son consecuencia de decisiones tomadas libremente, entre otras, la maternidad.

El Informe *Mujer e igualdad de trato*, y otras investigaciones, advierte que el mercado de trabajo no trata de igual forma a todas las mujeres, pudiéndose observar significativas diferencias entre aquellas que no tienen hijos y las que son madres o pueden serlo por encontrarse en edad fértil. Esta segunda desigualdad –entre mujeres sin hijos y madres– se observa en la tasa

¹⁰ M.T LÓPEZ LÓPEZ (DIR.), M. GÓMEZ DE LA TORRE DEL ARCO, A. VALIÑO CASTRO, *Mujer e igualdad de trato. Análisis de la maternidad en la Unión Europea*, Fundación Acción Familiar-Ediciones Cinca, Madrid 2011.

de empleo y en los contratos a tiempo completo y a tiempo parcial. Las diferencias se acentúan a medida que aumenta el número de hijos, lo que permite concluir que es el número de hijos, más que su edad, lo que penaliza el trabajo laboral femenino: a más hijos, menor participación femenina¹¹.

Anne-Marie Slaughter, profesora de Relaciones Internacionales en la Universidad de Princeton y mujer de convicciones feministas, ha causado conmoción con un artículo en el que reflexiona sobre su experiencia como alto cargo político en la administración Obama, del que dimitió para atender a su familia. Su ensayo *Por qué las mujeres aún no pueden tenerlo todo*¹², publicado en la revista *The Atlantic* (julio-agosto 2012), alcanzó en pocos días 725.000 lecturas en la versión digital, pasando a ser el artículo más leído en la historia de la revista y el más recomendado en Facebook.

A principios de 2009 fue nombrada Directora de planificación de políticas en el Departamento de Estado; era la primera mujer que accedía a ese cargo. Pero a los dos años dimitió y volvió a Princeton, porque consideró que en su casa, con dos hijos, el mayor de ellos en plena crisis de adolescencia, hacía más falta que en la Casa Blanca. “Las creencias feministas en que había basado toda mi carrera se tambalearon”, señala la autora. Slaughter sigue creyendo que las mujeres, y también los hombres, pueden tenerlo todo, pero no con la actual configuración de la sociedad. Hacen falta cambios, algunos muy prácticos, sobre el uso del tiempo. Lo primero es que los horarios escolares estén coordinados con los horarios laborales. El sistema actual está pensado para una sociedad que ya no existe, en la que predominaban las amas de casa. Otro punto a resolver es la necesidad

¹¹ El tener hijos, sea cual sea el número, no altera el ideal de relación familia-trabajo masculino, pero sí el femenino. En efecto, una gran mayoría de mujeres no aspira a un trabajo a jornada completa o a una carrera profesional continua durante los años en los que tienen niños pequeños; este patrón de empleo está asociado a factores como las características del mercado laboral y las relaciones desiguales entre los sexos. Cf. C. MONTORO (COORD.), *La familia, recurso de la sociedad*, o.c., pp. 133-135. Por otro lado, en España, el tiempo que se dedica a cuidar de los hijos es otro de los aspectos que marca las mayores diferencias entre hombres y mujeres, ya que las mujeres dedican el triple de tiempo, trabajen o no fuera de casa. Cf. *Ibid.*, p. 146.

¹² www.theatlantic.com/magazine/archive/2012/07/why-women-still-can-t-have-it-all/9020/. Consultado el 3 de enero de 2013.

de abandonar la obsesión por las jornadas interminables que se ha metido en muchas empresas, sobre todo las consultoras y los despachos de abogados, que facturan por horas; pues no es verdad, sostiene Slaughter, que más horas signifiquen más valor. Como recuerda de su experiencia en Washington: “He de reconocer que contar con que saldría tarde me hizo ser mucho menos eficiente durante la jornada, y desde luego menos que algunos de mis colegas, que conseguían hacer la misma cantidad de trabajo y marcharse a casa a una hora razonable”. Sin embargo, a veces emplear muchas horas es inevitable. Pero: ¿realmente hay que hacerlas en la oficina? Hace falta pasar un mínimo de tiempo en la oficina, para reunirse y comunicarse personalmente con los colegas; pero no es necesario estar allí todo el tiempo. Deberíamos, dice la autora, cambiar la mentalidad y concebir la oficina como base de operaciones, no como lugar obligado para trabajar. Además, hay que reducir los viajes, pues hoy en día las videoconferencias permiten ahorrarse muchos de ellos.

Pero hacen falta cambios más profundos. Hoy, continúa sosteniendo Slaughter, “quienes ponen la carrera en primer lugar son recompensados; los que optan por la familia no son tenidos en cuenta, no se les da confianza o se les acusa de falta de profesionalidad”. Pero una persona que se esfuerza por atender bien a la familia, con todo lo que eso supone hoy día, es probablemente un trabajador más capaz y eficiente pues sus cualidades de madre o padre tienen valor también en la profesión. En conclusión: “La sociedad debe cambiar y llegar a valorar las decisiones de poner la familia por delante del trabajo. Si de verdad valorásemos esas decisiones, valoraríamos a las personas que las toman; si valorásemos a las personas que las toman, haríamos todo lo posible por contratarlas y retenerlas; si hiciéramos todo lo posible por permitirles compaginar trabajo y familia, las decisiones serían mucho más fáciles”.

Un Informe de la American Association of University Women (AAUW) sobre la presencia de la mujer en la ciencia: *¿Por qué tan pocas?*¹³, señala que la maternidad sigue jugando en contra de la igualdad de oportunidades en el campo de la ciencia. El estudio considera la posibilidad de conciliar

¹³ *Why so few?* (2010): <http://www.aauw.org/learn/research/whysofew.cfm>. Consultado el 3 de enero de 2013.

trabajo y familia como uno de los elementos clave para retener el talento femenino y lograr un clima de satisfacción laboral entre los científicos. Como “el laboratorio no admite pausas” se propone introducir más centros de educación infantil en los campus universitarios. En realidad, las medidas de conciliación beneficiarían a toda la comunidad científica: si no se penalizara la disminución de rendimiento que supone el cuidado de un hijo habría más satisfacción en todos, mujeres y hombres.

Los trabajadores jóvenes, a diferencia de tiempos precedentes, consideran que la carrera no lo es todo en la vida. Lo indican los datos del estudio *Closing the gap*¹⁴, publicado en *The Economist* el 26 de noviembre de 2011. El dossier constata que, tras la euforia de los años 90, los resultados actuales dejan una fuerte frustración. En particular emerge la dificultad de conciliar trabajo-maternidad, sobre todo si se considera que la tarea de la prole no debe quedar solamente a cargo de la mujer. El estudio señala una reflexión importante: los hombres jóvenes que entran en el mundo del trabajo lo ven de manera diversa de cómo lo concebían sus padres. Están menos obsesionados por la carrera y más interesados en encontrar un equilibrio razonable entre trabajo y el resto de su vida, y esto es lo que las mujeres quieren desde hace tiempo¹⁵.

Otro asunto implicado en este tema es la baja por maternidad. Muchos consideran que sería positivo, también para las empresas, que fuera más larga en el tiempo. El hecho de que sea de 4 meses (16 semanas en España) impide que la empresa piense en la sustitución de esa persona, por lo que el trabajo suele recaer en los compañeros. Claro, estos, la segunda vez que vean embarazada a esa mujer, en lugar de felicitarla le harán sentir que es una egoísta y que les echa encima su trabajo, y este tipo de situaciones generan mal ambiente. En

¹⁴ <http://www.economist.com/node/21539928>. Consultado el 3 de enero de 2013.

¹⁵ En efecto, más de un 60% de las mujeres entrevistadas declararon que el tipo de familia que preferían era aquel en el que los dos trabajan con dedicación parecida y se reparten por igual el trabajo de los hijos y la casa, seguido del tipo familiar en el que la mujer trabaja con menor dedicación y se ocupa más de los hijos y la casa (18%) y el tipo familiar del hombre como único sustentador (15%). De acuerdo con otra encuesta de la autora (2011), el 38,5 de los varones y el 53,8 de las mujeres optaban porque uno trabaje a tiempo completo y el otro a tiempo parcial. Cf. C. MONTORO (COOR.), *La familia, recurso de la sociedad*, o.c., p. 129s.

cambio, si la mujer está un año fuera, como sucede en otros países europeos, la empresa tendrá que buscar a una persona que la sustituya. Por otra parte, ese año es fundamental en la vida de un bebé, pues es cuando más necesita a su madre¹⁶ (o a su padre, en eso no hay ninguna dificultad, aunque los neurólogos afirman que es mejor la presencia de la madre; pero cada familia tiene sus necesidades y su forma de organizarse)¹⁷.

En definitiva, es necesario promover un concepto de maternidad como necesidad, como bien, como valor, como riqueza, no como carga o mera tarea reproductiva. Así como también redescubrir el papel de la paternidad en el seno de la familia.

4. NECESIDAD Y URGENCIA DE ROMPER EL MITO «O TRABAJO O DESCENDENCIA»

En Suecia la tasa de fecundidad ha alcanzado la cifra del 1,9. Para los autores del Informe¹⁸, el éxito de las políticas demográficas en algunos países se debe a la flexibilidad laboral y al interés por conciliar la vida familiar con

¹⁶ La presencia de la madre para el recién nacido es vital en los primeros meses. Hoy día, la ciencia médica comprueba cómo para los bebés la presencia de la madre en los primeros dos años es imprescindible para su formación neurológica y, por tanto, emocional (los lóbulos córtico-límbicos se desarrollan como respuesta a la estimulación que aporta la madre. El sistema límbico gobierna las emociones, el autocontrol, etc.). Cf. A.N. SCHORE, *Affect Regulation and the Origin of the Self: The Neurobiology of Emotional Development*, Lawrence Erlbaum Associates, 1994. Christine de Vollmer, miembro de la Academia Pontificia para la Vida y presidente de la Alianza Latinoamericana para la Familia (ALAF), teme que en el futuro las sociedades se dividan en dos nuevas clases sociales: los que han tenido las ventajas del amor y sostén emocional del padre y la madre, por un lado; y por otro los que sólo han conocido las guarderías, la calle, la televisión y los video-juegos. Esta será la más cruel de las divisiones, porque la estructura cerebral de los «sin-hogar» será inferior, según nos muestran ahora los más modernos estudios sobre el desarrollo cerebral.

¹⁷ De hecho los permisos por paternidad son muy positivos para que el hombre “entre en el hogar”, lo conozca y lo disfrute. Esta es una gran ocasión para que los padres puedan involucrarse y comprometerse más en la vida familiar.

¹⁸ RAND CORPORATION, *Low fertility in Europe. Is there still reason to worry?* (2011): <http://www.rand.org/pubs/monographs/MG1080.html>. Consultado el 3 de enero de 2013.

el trabajo. Especialmente importante ha sido la recuperación demográfica del Reino Unido, que ha pasado de tener una tasa de fecundidad de 1,64 en 2001 a 1,97 en 2008.

En efecto, según el Informe, el programa que determinó la recuperación demográfica fue el encaminado a reducir la pobreza infantil asegurando el empleo de los progenitores, estableciendo exenciones fiscales, favoreciendo la reincorporación laboral de la madre y flexibilizando los permisos por maternidad y paternidad. Estas son algunas de sus conclusiones:

1) Los países que cuentan con una fecundidad más alta (entre 1,6 y 2) tienen todas unas tasas de empleo femenino superior a la media, al menos un 60%. De ahí que el razonamiento silogístico «a más trabajo de la mujer menos hijos» sea incorrecto.

En este grupo de países se encuentran algunos más generosos en el permiso de maternidad, como Reino Unido (39 semanas) e Irlanda (26 semanas); pero también otros, como Francia y Holanda, que solo conceden 16 semanas sin que sufra el empleo femenino. Más bien da la impresión de que influyen otros factores, como pueden ser los generosos subsidios familiares en Francia, los equipamientos para la custodia de los niños en los países nórdicos o los horarios laborales.

2) Entre los países con una fecundidad intermedia (entre 1,4 y 1,6) la gran mayoría presenta una tasa de empleo femenino por debajo de la media, con excepción de Letonia. Es decir, son países con escasa fecundidad y escaso empleo. La República Checa, a pesar de las 28 semanas de permiso, solo logra un 57,6% de empleo femenino y una escasa fecundidad del 1,44. España, con 16 semanas, está todavía peor.

3) En los países con la fecundidad más baja (entre 1,2 y 1,4) la tasa de actividad femenina es muy variable. Alta en Centroeuropa –65,4% en Alemania y 65,8% en Austria– y baja en Italia (47,2%), Hungría (50,6%) o Rumania (52,5%). La mayoría tiene también una duración del permiso por maternidad inferior a 20 semanas. Alemania es el país más tacaño, con solo 14 semanas, pero Suecia también está en esta cifra y a pesar de todo logra mantener unas tasas de empleo femenino y de fecundidad altas.

Fecundidad, empleo femenino y permiso de maternidad en Europa			
País	Fecundidad	Tasa de actividad %	Semanas Permiso
I) Países con fecundidad entre 1,6 y 2.			
Irlanda	2,01	60,2	26
Francia	1,98	60,7	16
Reino Unido	1,90	65,8	39
Suecia	1,88	71,8	14
Dinamarca	1,84	74,3	18
Finlandia	1,83	69	18
Bélgica	1,8	56,2	15
II) Países con fecundidad entre 1,4 y 1,6.			
Bulgaria	1,44	59,5	52
República Checa	1,44	57,6	28
Grecia	1,41	48,7	17
Letonia	1,41	65,4	16
España	1,40	54,9	16
III) Países con fecundidad entre 1,2 y 1,4.			
Austria	1,38	65,8	16
Eslovenia	1,38	64,2	15
Alemania	1,37	65,4	14
Italia	1,37	47,2	20
Lituania	1,35	61,8	18
Portugal	1,33	62,5	17
Hungría	1,32	50,6	20
Polonia	1,31	52,4	20
Rumania	1,30	52,5	17

Fuente: Eurostat Yearbook 2010

5. EL ARTE DE LA CONCILIACIÓN

5.1. *La mujer y el trabajo*

Mujer y hombre tienen dos modos recíprocos y complementarios de encarnar la misma naturaleza (igualdad en la diferencia). A Eva y Adán, conjuntamente, se les asigna una doble y complementaria misión: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla» (Génesis 1, 28). Es decir, el ser humano ha sido llamado por Dios a la doble misión de formar la familia y dominar el mundo. Por eso, una sociedad que esté vertebrada sobre la incompatibilidad de ambas tareas está mal estructurada. O dicho con otras palabras, su estructura no respeta la dignidad humana y el orden de la naturaleza.

El trabajo es ley de vida: Dios creó al ser humano (hombre y mujer) «ut operaretur», para que trabajase. Es decir, la mujer siempre ha trabajado, no es novedad. La novedad radica en que ahora también trabaja fuera del hogar.

La masculinidad y la feminidad desarrollan las mismas cualidades y virtudes con matices complementarios. Por eso si la maternidad se reduce al ámbito privado, el mundo laboral y cultural necesariamente se empobrecerán y, posiblemente, se tornen inhumanos. Querer confinar a la mujer al ámbito privado y familiar va en contra del desarrollo humano, social y cultural.

Esta visión está recogida en distintos documentos de la Iglesia, que critican la postura que afirma que el lugar de la mujer está sólo en el hogar: “No se puede dejar de observar cómo en el campo más especialmente familiar una amplia y difundida tradición social y cultural ha querido reservar a la mujer solamente la tarea de esposa y madre, sin abrirla adecuadamente a las funciones públicas, reservadas en general al varón”¹⁹. En este sentido son ilustrativas otras palabras de San Juan Pablo II en torno al genio de la mujer: “La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que Dios le confía de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano. Naturalmente, cada hombre es confiado por Dios a todos y cada uno. Sin embargo, esa entrega se refiere especialmente a la mujer –sobre todo en razón de su feminidad– y ello decide principalmente su vocación. [...] La mu-

¹⁹ JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Familiaris Consortio*, 22.XI.1981, n. 23.

jer es fuerte por la conciencia de esta entrega, es fuerte por el hecho de que Dios «le confía el hombre», siempre y en cualquier caso, incluso en las condiciones de discriminación social en las que pueda encontrarse. Esta conciencia y esta vocación fundamental hablan a la mujer de la dignidad que recibe de parte de Dios mismo [...]. La mujer fuerte (cfr. Prov 31) se convierte en un apoyo insustituible y en una fuente de fuerza espiritual para los demás, que perciben la gran energía de su espíritu. A estas «mujeres perfectas» deben mucho sus familias y, a veces, las naciones²⁰.

El santo Pontífice extrae algunas conclusiones de estos presupuestos: a la mujer le corresponde humanizar la vida y el mundo del trabajo y de la técnica. “En nuestros días los éxitos de la ciencia y de la técnica permiten alcanzar de un modo hasta ahora desconocido un grado de bienestar material que, mientras favorece a algunos, conduce a otros a la marginación. De este modo, este progreso unilateral puede llevar también a una gradual pérdida de la sensibilidad por el hombre, por todo aquello que es esencialmente humano. En este sentido, sobre todo el momento presente, espera la manifestación de aquel genio de la mujer que asegura en toda circunstancia la sensibilidad por el hombre, por el hecho de que es ser humano²¹”.

En muchos lugares del planeta el trabajo que no es remunerado económicamente no tiene valor social. Como consecuencia, el ama de casa es un cero a la izquierda desde el punto de vista de la producción y de la rentabilidad. A este respecto, me gustaría señalar que el valor del trabajo no depende del sueldo que lleva asociado, sino del servicio social que cumpla (y para el cristiano, del amor a Dios con que se realice). Y la atención al hogar desempeña uno que es básico y fundamental: el cuidado material de las personas y la creación de un ambiente amable y humano que haga agradable la existencia.

²⁰ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*, 15.VIII.1988, n. 30. También San Josemaría Escrivá de Balaguer habla de este asunto, especialmente en el capítulo 7 («La mujer en la vida del mundo y de la Iglesia») de su libro *Conversaciones* (1968). Recientemente se ha publicado la edición histórico-crítica de este manuscrito, a cargo de J.L. Illanes y A. Méndiz (Ed. Rialp, Madrid 2012).

²¹ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Mulieris dignitatem*, n. 30.

5.2. *¿Qué aporta la mujer a la empresa (al mundo laboral)?*

Ya se ha considerado en páginas precedentes el gran error que ha supuesto que la mujer comenzara su andadura profesional adoptando roles y estilos masculinos, en lugar de ser mujer.

Recientemente he visto por la calle el anuncio de un banco con el siguiente lema: «Donde los demás ven crisis, nosotros vemos oportunidades». Quizá este slogan se pueda aplicar a la realidad que estamos estudiando: pasar de la feminidad entendida como un «estorbo» a considerarla como una «inversión».

¿Qué aporta la mujer a la empresa, al mundo laboral? Además de su competencia profesional, la mujer aporta su visión femenina, que es distinta y complementaria de la masculina. La mujer (hablo como tendencia general, por supuesto que hay excepciones en todas partes), precisamente porque en su visión integra mejor los sentimientos y emociones de las personas con las que trabaja, es más sensible a las necesidades de las personas y consigue formar mejores equipos, con mayor grado de compromiso.

Por otra parte, para que la mujer pueda aportar sus valores propios, no basta sin más con que se incorpore de cualquier manera al mundo laboral. Se ha criticado mucho cierta masculinización de la mujer, sus comportamientos agresivos o la destrucción de la familia que supone su incorporación al trabajo. Esas críticas no advierten, sin embargo, que quizás ese ha sido el único modo de lograrlo, porque no era aceptada por sí misma. Los valores que la mujer aporta (la cooperación, la flexibilidad, la atención primaria a las personas, la misericordia, etc.) son fácilmente sofocables e inutilizados por un ambiente hostil (muy masculinizado). De ahí la necesidad de crear un ambiente adecuado para que la mujer pueda cultivar sin trabas su propio estilo y así pueda enriquecer el ambiente donde trabaja.

Uno de los peligros que acecha a nuestra sociedad es la alta competitividad y el economicismo imperante, que favorece un mundo tantas veces inhumano e inhabitable²². Por eso desde diversas instancias se está reclamando

²² El *Instrumentum laboris* de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos (2014) hace mención en distintos números (34 y 70) a la necesidad de reflexionar sobre

la presencia de la mujer-madre en el mundo del trabajo, para que la esfera laboral esté en función de la persona y de la familia, y no al revés.

El género es único, el humano; y los dos sexos, complementarios. Por eso, si ambos colaboran se enriquecen mutuamente. Este es uno de los motivos por los que las empresas “mixtas” tienen resultados un 30% mejores que las que son sólo de hombres o sólo de mujeres²³.

5.3. *El actual modelo de empresa*

Se ha apuntado en muchas ocasiones que la crisis de la familia se debe a la incorporación de la mujer al trabajo fuera del hogar. Sostener radicalmente esta idea, pienso, resulta totalmente injusto. Pero sí es verdad que la incorporación de la mujer a una empresa pensada por hombres y para hombres tiene sus consecuencias negativas.

Uno de los problemas más notables de la comunidad empresarial occidental es que ha sido pensada por hombres y para hombres en el siglo XX. Hombres que tenían hijos, pero que quedaban al cuidado de la madre; hombres a los que, cuando se les habla de conciliación, no lo entienden porque no han vivido ese problema. Ellos han tenido éxito sin tener que conciliar nada.

El 30% de las mujeres directivas españolas renuncia a su cargo ante la imposibilidad de hacer compatibles el trabajo y la casa: profesión, crianza y educación de los hijos. Además, según el Informe *Mujeres y hombres en España 2010*²⁴, el salario de los varones fue de 22.780 euros y el de las mujeres de 16.944 euros. Buena parte de la diferencia de salarios, sigue indicando el Informe, se debe a la mayor presencia femenina en trabajos de tiempo parcial.

la relación entre la familia y el mundo del trabajo, y sobre el impacto de la actividad laboral en los equilibrios familiares.

²³ La aportación de la mujer al mundo laboral está siendo estudiada con profundidad y profesionalidad por el Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (IESE) de la Universidad de Navarra. En la web de la profesora N. Chinchilla se pueden encontrar multitud de datos sociológicos, estudios, libros y artículos sobre este tema:

<http://blog.iese.edu/nuriachinchilla/>. Consultado el 19 de abril de 2013.

²⁴ Cf. Instituto Nacional de Estadística (INE).

El Papa León XIII, en la Encíclica *Rerum novarum* (1891), exigió a los gobiernos, sindicatos, uniones de trabajadores, empresarios y opinión pública el «salario familiar»²⁵, que permitiera a las esposas quedarse en sus casas para poder cuidar, nutrir y formar a sus hijos correctamente²⁶. También las primeras feministas emprendían cruzadas con el fin de defender el derecho a salir del trabajo intenso de las fábricas para atender sus hogares y criar a sus hijos. Esto no significa “devolver a la mujer a la esclavitud del hogar”, como han señalado algunos movimientos feministas modernos y los grupos anti-familia, sino que facilita a la mujer la posibilidad de sostener y formar a su familia.

5.4. *La nueva mentalidad masculina*

Como se ha afirmado arriba, a la vez que la mujer ha salido al mercado laboral el varón no ha “entrado” en las tareas del hogar. La mujer está fuera y el hombre no está dentro, ni como esposo ni como padre ni como coresponsable de un hogar. Ambos, varón y mujer, tienen que tener la cabeza puesta en el hogar como la primera empresa, y tener claro que el trabajo es para la familia, no la familia para el trabajo. Esta es una cuestión que no está clara en muchas cabezas, ni de hombres ni de mujeres: «estar con los hijos» es a veces más importante que «hacer cosas por los hijos»²⁷. Las necesidades afectivas, relacionales y formativas no las cubre el dinero.

Esta idea parece que va calando en la población, sobre todo masculina. En 2009 el 42% de los varones en España se decantaba por un modelo simé-

²⁵ Cf. LEÓN XIII, Encíclica *Rerum novarum*, n. 33.

²⁶ Juan Pablo II —en la Encíclica *Laborem exercens* (1981), n. 19— propone varios modelos para que el trabajo de la mujer fuera del hogar no perjudique a la propia familia.

²⁷ En el Encuentro con el mundo laboral y de la industria (Molise, 5 de julio de 2014), el Papa Francisco pronunció estas palabras: “Cuando voy al confesonario y confieso —ahora no tanto como lo hacía en la otra diócesis—, cuando se acerca una mamá o un papá joven, les pregunto: «¿Cuántos niños tienes?, y me lo dicen. Y hago otra pregunta, siempre: «Dime: ¿juegas con tus niños?». La mayor parte responde: «¿Cómo dice, padre?». «Sí, sí: ¿juegas? ¿Pierdes tiempo con tus niños?». Estamos perdiendo esta capacidad, esta sabiduría de jugar con nuestros niños. La situación económica nos impulsa a esto, a perder esto. Por favor, perdamos tiempo con nuestros niños”.

trico de distribución de roles de sexo. En los últimos años se ha consolidado esta tendencia, y en apenas dos décadas el modelo equitativo se ha impuesto como ideal sobre el modelo tradicional (mujer dentro-hombre fuera).

El Informe *Infancia y futuro. Nuevas realidades, nuevos retos*²⁸, elaborado por la Obra Social de la Fundación La Caixa en el año 2010, clasifica el tipo de paternidad según el grado de implicación de los padres en la educación y relación con los hijos.

- La *paternidad intensa* es la de aquel padre que está dedicado de pleno al cuidado de los hijos, igual o más que la madre.
- La *paternidad responsable* es aquella en la que el padre desea compartir equitativamente con la madre cuidados y responsabilidades de los hijos.
- En la *paternidad adaptativa o complementaria*, el padre rechaza el modelo tradicional y apoya desde el exterior a la madre en todo cuanto pide, pero entiende que los hombres no pueden reemplazar el papel preeminente de la madre en la relación con los hijos.
- La *paternidad predispuesta* sería aquella en la que, a juicio de la madre, el padre está muy implicado pero no pasa tiempo suficiente con sus hijos por causas ajenas a su voluntad.
- En la *paternidad tradicional* se incluyen todos los casos de poca o nula implicación del padre y mucha de la madre.
- Y, por último, la *paternidad no comprometida* representa aquella en que tanto la madre como el padre dedican poco esfuerzo y tiempo.

Según el estudio, en la actualidad un 43,9% de los hogares con niños de 5 a 10 años presenta una paternidad responsable, seguidos del 19,8% que tienen padres adaptativos y en tercer lugar un 12,8% que todavía mantienen el modelo tradicional de paternidad. En último lugar quedarían tanto la paternidad no comprometida (6,5%) como la intensa (6,7%). El Informe también

²⁸ P. MARÍ-KLOSE, M. MARÍ-KLOSE, E. VAQUERA, S. ARGESSEANU CUNNINGHAM, *Infancia y futuro. Nuevas realidades, nuevos retos*, http://obrasocial.lacaixa.es/StaticFiles/StaticFiles/7af433edaa007210VgnVCM1000000e8cf10aRCRD/es/vol30_es.pdf. Consultado el 11 de enero de 2013.

pone de relieve tres aspectos del desarrollo del niño que se ven claramente favorecidos con una mayor implicación del padre: la salud, las competencias socioemocionales y el rendimiento escolar.

“Cualquier observador ocasional de la vida familiar estadounidense sabe que ahora los padres están llevando a sus hijos más que nunca a las consultas de los médicos, que les ayudan más con sus deberes y que juegan más tiempo con ellos”, escribe Susan Gregory Thomas en un artículo publicado en *The Wall Street Journal*²⁹. A su vez, un Informe reciente de la Oficina del Censo estadounidense revela que el 32% de los padres con esposas que trabajan fuera de casa se ocupan ahora de modo habitual de sus hijos menores de 15 años, mientras que en 2002 esa cifra estaba en un 26%.

A partir de un análisis de la National Survey of Family Growth (2006-2008), basado en entrevistas a 13.495 adultos estadounidenses, el Pew Research Center calcula que el 98% de los padres casados que viven con sus hijos menores de 5 años juega con ellos varias veces a la semana. Con la misma frecuencia el 95% come con ellos o les da de comer; el 89% ayuda a bañarles y vestirles; y el 60% les lee algún cuento. Entre los padres casados que viven con sus hijos de entre 5 y 18 años, el 93% habla con ellos de sus asuntos varias veces a la semana; también con esa frecuencia el 63% ayuda a sus hijos con los deberes; y el 54% los lleva a actividades lúdicas o deportivas³⁰.

Los padres no solo están pasando más tiempo con sus hijos; también han cambiado su relación con ellos, explica Aaron Rochlen, profesor de Psicología de la Universidad de Texas, en un reportaje de la revista *Time*³¹. Ahora son más afectuosos, les abrazan y les dicen que les quieren. Muchos padres están desafiando el viejo tópico del “macho” incapaz de expresar sus emociones. “Tradicionalmente, la masculinidad ha estado asociada al trabajo. Y el trabajo, a su vez, se asocia al éxito, a la competitividad, al poder, al presti-

²⁹ *Are Dads the New Moms?*, 11.05.2012.

<http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304451104577392261536405038.html>.

³⁰ Cf. G. LIVINGSTON, K. PARKER, *A Tale of Two Fathers*, June 15, 2011.

<http://www.pewsocialtrends.org/2011/06/15/a-tale-of-two-fathers/>.

³¹ L. TAKEUCHI CULLEN, L. GROSSMAN, *Fatherhood 2.0*, October 04, 2007.

<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1668449,00.html>.

gio, a la dominación sobre la mujer, a una afectividad pobre”, añade Rochlen. “Sin embargo, un buen padre necesita ser expresivo, paciente, emotivo, no puede estar orientado solamente a los asuntos económicos”. El propio Rochlen es un converso a este nuevo estilo de ejercer la paternidad. Casado y padre de dos hijas de 5 y 3 años, antes se limitaba a ver sus juegos y a “hacer de chofer al zoo en algún raro fin de semana”. Hasta que empezó a comprometerse a fondo en sus vidas. Entonces descubrió que “sí, eso significaba ayudar con los deberes, la colada, y la cocina, pero sobre todo tenía que ver con escuchar a diario sus batallas y sus triunfos. Vi cómo se desarrollaban sus personalidades, cómo explotaba su creatividad y cómo se abría su mente para solucionar problemas y dar respuestas a preguntas”³².

5.5. *Lo primero: conciliar la propia vida*

Muchas personas, sobre todo mujeres, se ven obligadas a elegir entre trabajo, vida personal y familia. ¿Es posible encontrar el equilibrio justo entre estos tres pilares? ¿Por dónde empezar? La conciliación, en efecto, no es tarea sencilla y, además, es un problema cuya solución siempre será particular. Pero pienso que se pueden ofrecer algunos consejos generales.

³² En un artículo online (*Yo plancho y tú cocinas*), publicado el 26.V.2014 por blogfamiliaactual (<http://blogs.acepresa.com/familiaactual/yo-plancho-y-tu-cocinas/>. Consultado el 24 de septiembre de 2014) se aportan algunas ideas que pueden estimular la reflexión: “Son sintomáticas algunas expresiones de hombres considerados «colaboradores del hogar». Cuando dicen cosas como: “¿Quieres que *te* ayude a hacer la cama?”, “¿*Te* paso el aspirador al salón?”, “¿*Te* friego los platos?”, siguen pensando que esas son tareas que les pertenecen a las mujeres. Y así lo muestran también ellas cuando comentan: “A mí mi marido *me* ayuda mucho con los niños”, “Últimamente ha comenzado a echar*me* una mano en las tareas de casa”, “Hoy, sin ir más lejos, *me* ha hecho la compra y todo”. Parece que todavía las tareas del hogar se conjugan para los hombres en segunda persona y para las mujeres en primera. (...) Las tareas domésticas no dejarán de ser motivo de conflictos entre las parejas mientras no cambiemos el prefijo del verbo *repartir* por *compartir*, no sólo los trabajos del hogar sino todo lo que tenemos en común. Cuando repartimos, distribuimos; cuando compartimos, participamos y nos implicamos. «Yo plancho y tú cocinas», si lo hacemos porque así nos lo hemos repartido, tarde o temprano acabará detonando el fulminante de algún conflicto; si lo hacemos porque compartimos nuestra vida, el “yo” que plancha y el “tú” que cocina es un “nosotros”. Además, para repartir hay que partir, para compartir, no”.

Conciliar el trabajo, la vida personal y la familia implica mucho más que ajustar horarios, aunque esto sea necesario: supone *conciliar la propia vida*. Es decir, para cambiar la realidad que nos rodea es necesario previamente modificar cosas en nosotros mismos.

Cualquier acuerdo sobre usos del tiempo laboral y social dependerá fundamentalmente de la actitud y las prioridades vividas por la persona. El autoconocimiento es fundamental para identificar la misión que uno tiene en la vida y así priorizar los roles que quiere llevar a cabo. Conocer los motivos que impulsan nuestras decisiones es primordial para definir si nosotros somos los dueños de nuestra vida o más bien prevalece el entorno. ¿Quién soy yo, a dónde voy, para qué estoy aquí?

Uno de los grandes problemas de la conciliación entre familia, vida personal y trabajo radica en que las fronteras entre ambos se están difuminando cada vez más. Las alarmas saltan cuando uno de los ámbitos es prioritario y acaba orillando a los otros. ¿Cuánto tiempo le damos al trabajo? ¿Cuánto tiempo le damos a la familia? ¿De cuánto tiempo dispongo “para mí”? No hay una única respuesta, pero sí hay un principio aplicable a todos: el principio del «tanto, cuanto». ¿Cuánto debo trabajar? Tanto como lo necesite mi familia; ¿Cuánto debo estar en casa? Tanto cuanto lo necesite mi familia en ese momento específico³³. Es decir, darle a cada uno lo suyo teniendo como prioridad la familia³⁴.

³³ “El trabajo es para la familia, porque el trabajo es para el hombre y no al revés”. JUAN PABLO II, *Homilía en la Misa en el día de San José*, 19.III.1981.

³⁴ El libro se titula *Involúcrate (Lean In: Women, Work, and the Will to Lead)*, Knopf, New York 2013) y la autora es una de las banderas del feminismo joven en los Estados Unidos: Sheryl Sandberg, directora operativa (la “número dos”) de *Facebook*. El objetivo del libro es animar a que las mujeres se tomen más en serio sus carreras y no pierdan la ambición de conquistar puestos más altos. La principal contestación al libro de Sandberg ha venido de una ex top manager, Erin Callan, que fue directora financiera de *Lehman Brothers*. Callan ha publicado un artículo en *The New York Times* (*Is there life after work?*, 10.03.2013) donde abiertamente invita a las mujeres a no desperdiciar todas sus energías por la carrera laboral, porque ni vale la pena ni hace mejor la vida. “Desde que dejé el trabajo en *Lehman* tuve todo el tiempo para reflexionar sobre la proporción de tiempo dedicada al trabajo respecto a la dedicada a mi vida. Algunas veces encuentro a chicas jóvenes que dicen admirarme por lo que logré. Trabajé duramente por 20 años y ahora puedo pasar los próximos 20 años haciendo otras cosas. Pero esto no es equilibrio. No se lo deseo a nadie. Hasta hace

Nuria Fernández, campeona de 1.500 metros en los Campeonatos de Europa de atletismo de 2010 y madre de una niña, señalaba en una entrevista: “el atletismo es un deporte muy egoísta: tú eres lo primero y tú eres el final”. Pero la maternidad hace que la vida ya no vuelva a ser como antes: “Lo tengo todo más o menos planificado, mientras que antes carecía de horarios fijos. Si quería irme a entrenar porque disponía de tiempo, me iba sin ningún problema. Ahora estoy más organizada para repartir el tiempo entre mi familia, los entrenamientos y las competiciones”³⁵.

El trabajo es como un gas que se mete por las rendijas de la propia vida, y que acaba llenando e intoxicándolo todo si no se cubren a tiempo esas aberturas. Hay que dejar tiempo y energías para estar con la familia y para poder dirigir la propia vida. “Ser un buen trabajador no es dedicar a la empresa 20 horas al día. Las empresas, para salir adelante, necesitan el impulso de personas sanas, equilibradas y felices. Y ninguna persona, ni varón ni mujer, tiene salud física y psíquica sino se sabe amado sin condiciones por sus personas más allegadas, sino se preocupa de ellas haciendo de su bien el fin de su existencia. Los y las *yuppies* desarraigados son el gran peligro de las comunidades, pues siembran a su alrededor las neurosis, los cansancios, los sin sentidos. Un varón, una mujer, como a veces parece que se piden, casados con su trabajo, que sólo se mueven por el afán de ganar más dinero, son seres extraños, infelices, casi inhumanos, incapaces de contribuir con su trabajo al bien de los demás, porque son incapaces de amar”³⁶.

poco tiempo pensaba que centrarme en la carrera era la cosa más importante para tener éxito. Pero ahora estoy comenzando a entender que desperdiicé lo mejor de mi vida. Tenía talento, era inteligente y estaba llena de energía. No debí ser así de extrema”.

³⁵ Muy parecido es el consejo que aporta San Josemaría Escrivá de Balaguer para facilitar la conciliación entre la vida familiar y profesional: “En todo caso, hay que poner en práctica también remedios pequeños, que parecen banales, pero que no lo son: cuando hay muchas cosas que hacer, es preciso establecer un orden, es necesario organizarse. Muchas dificultades provienen de la falta de orden, de la carencia de ese hábito. Hay mujeres que hacen mil cosas, y todas bien, porque se han organizado, porque han impuesto con fortaleza un orden a la abundante tarea. Han sabido estar en cada momento en lo que debían hacer, sin atolondrarse pensando en lo que iba a venir después o en lo que quizá hubiesen podido hacer antes”. *Conversaciones*, n. 88.

³⁶ B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Trabajo, Familia y desarrollo social*, o.c.

Según un estudio realizado en Gran Bretaña³⁷, los matrimonios donde el varón se implica en las tareas domésticas tienen menos probabilidad de divorciarse. Pero eso no significa que la mayoría de las mujeres quieran un modelo «igualitario» (50-50) en el reparto de tareas entre hombre y mujer, sino que el varón haga lo que resulta posible y razonable según las circunstancias del hogar y los horarios de él y ella. Sería pecar de teórico prescribir una distribución a partes iguales, que no iría bien a todas las familias. Hay diferentes estudios que constatan que las mujeres casadas que se dedican a cuidar de sus hijos y a otras tareas domésticas están satisfechas cuando ven que sus maridos ayudan en casa todo lo que pueden, aunque hagan menos que ellas. No se encuentran prácticamente estudios que confirmen las tesis de que la mayoría de las mujeres deseen un modelo «igualitario» en el reparto de las tareas en el hogar. No es raro que una mujer con hijos pequeños quiera emplear en ellos más tiempo y menos en el trabajo externo, y prefiera que durante esos años su marido sea el principal sostenedor (económico) de la familia.

Otra faceta del conocimiento de uno mismo, que repercute enormemente en el tema que se está tratando, es el discernimiento de la profesión y del lugar de trabajo. Los fracasos en el encaje entre empleado y empresa tienen generalmente su origen en un proceso de selección incompleto por una o ambas partes. Por un lado, la empresa debe revisar sus procesos de selección de personal teniendo en cuenta los motivos. Por otro lado, es obligación de los individuos conocerse a sí mismos para saber el tipo de empresa a la que deben incorporarse.

En ocasiones, desde una perspectiva ideológica, se invierten los términos y los valores a proteger. La familia se ve como una carga y no como un valor, porque se da prioridad al trabajo, a la productividad, etc. La juventud, en muchos casos, se encuentra perdida porque no tiene criterios claros, ni una escala de valores que le ayude a tomar decisiones fundamentales en su vida. La elección de una profesión puede ser un trampolín para su felicidad o para su perdición, y la familia es un elemento estructural que, en

³⁷ W. SIGLE-RUSHTON, *Men's Unpaid Work and Divorce: Reassessing Specialization and Trade in British Families*, *Feminist Economics* April 2010;16 (2):1-26.

algunas ocasiones, se deja en un segundo plano. De ahí la necesidad de inculcar una serie de valores para que, cuando llegue el momento de enfrentarse al mercado laboral, no se vean obligados a elegir *entre* familia y trabajo. Que cuenten con la estructura suficiente para que la libertad de elección sea una realidad.

El rey Pirro de Epiro luchó contra los romanos en el siglo IV a.C. Tras haber vencido en las primeras batallas, pronunció estas palabras: “Otra victoria como ésta... y perdemos la guerra”. Los romanos, aunque derrotados, debieron de pensar eso de “hemos perdido una batalla, pero no la guerra”. Así que se rearmaron y volvieron a arremeter con mayor ímpetu. Pirro perdió aquella batalla y también la guerra.

Por desgracia, en nuestros días se siguen produciendo muchas “victorias pírricas”, esos logros profesionales que se alcanzan a fuerza de sacrificar la vida familiar. Muchas personas triunfan en el trabajo, consiguen buenos puestos en sus empresas, logran muchos éxitos laborales, pero lo consiguen a base de soportar demasiadas pérdidas. Al igual que el rey Pirro solo están pendientes del resultado, de ese ascenso que se merecen, de ese trabajo que hay que acabar, de esa llamada tan decisiva, y no contabilizan las bajas: el mal humor que corroe las relaciones humanas, las faltas de presencia en el hogar, la apatía con el cónyuge, la despreocupación (a causa de estar demasiado ocupados) por los hijos, la desatención de las tareas domésticas, el creerse que la vida es sólo el trabajo, etc.

Se habla de conciliar vida laboral y vida familiar, de buscar horarios compatibles, de esforzarse por no caer en la dictadura del trabajo. Parece que nos hemos dado cuenta de que algo hay que cambiar, de que no se trata de no ir a la “guerra”, sino de hacerlo con otra mentalidad. Pero para cambiar de mentalidad hay que saber renunciar a muchas cosas que la vida moderna nos presenta como ingredientes necesarios para nuestra felicidad. El éxito profesional, cuando lleva al fracaso familiar, no es sino una “victoria pírrica”. Hemos de aceptar que no tienen sentido tantas “victorias pírricas” si, al cabo, se pierde la guerra.

5.6. *El papel de la empresa en el arte de la conciliación*

Según se señala en un reciente Informe³⁸ las leyes sobre conciliación son importantes, porque fijan mínimos y definen el marco. Pero, en último término, la conciliación depende de lo que haga cada empleado y cada empresa.

La misión específica de la empresa como institución es generar riqueza y repartirla de modo equilibrado. Pero no se puede olvidar que la misión genérica de cualquier organización humana es ayudar a crecer profesional y personalmente a las personas que allí trabajan, y facilitar que desarrollen entre sí relaciones de amistad.

Si una empresa no permite que sus empleados puedan ser buenos padres y madres de familia, o no puedan atender adecuadamente a sus familiares mayores o dependientes, están machacando su capital humano y perdiendo la posibilidad de mejorar su capital social, es decir, tener personas que sean capaces de comprometerse.

El Certificado «efr»³⁹, promovido por la Fundación Másfamilia y apoyado por el Ministerio de Sanidad y Política Social, reconoce a aquellas organizaciones que se implican en la generación de una nueva cultura del trabajo, incorporando un sistema integral de gestión que permita una eficaz armonía entre la esfera laboral, familiar y personal, basada en la flexibilidad, el respeto y el compromiso mutuos.

También mejoraría la conciliación una flexibilización de la legislación laboral, para hacer factible lo mejor para cada caso y situación. La flexibilización laboral requiere, al menos, dos medidas: 1. Favorecer a las empresas amigas de la familia (efr), a través de deducciones fiscales en el Impuesto de sociedades y con la concesión de más puntos en los concursos públicos; 2. Impulsar desde la Administración un audaz programa de conciliación de horarios laborales, escolares y sociales, contando además con un claro soporte asistencial, entre otras plazas de guardería.

Según el Informe de 2011 *Doing Better for Families*⁴⁰, de la Organisation

³⁸ N. CHINCHILLA, C. LEÓN, *Diez años de conciliación en España*, Grupo 5, Madrid 2011.

³⁹ <http://www.certificadoeffr.org/>.

⁴⁰ <http://www.oecd.org/els/familiesandchildren/doingbetterforfamilies.htm>. Consultado el 4 de enero de 2013.

for Economic Co-operation and Development (OECD), facilitar la conciliación entre familia y trabajo tiene muchas ventajas para las empresas: permite una mayor motivación de los empleados, reduce la rotación y el absentismo laboral, atrae más a futuros empleados, reduce el estrés laboral, y aumenta la satisfacción y productividad de los trabajadores.

5.7. *Buscando un nuevo modelo de productividad*

En España, y en otros muchos países, lo que se necesita es un cambio de mentalidad. La creencia más arraigada es que «cuantas más horas pases en tu lugar de trabajo más comprometido estás con la empresa». Esto, en mi opinión, es un grave error; porque mayor presencia no significa necesariamente mayor productividad.

La flexibilidad en los horarios (es decir, la elasticidad en la hora de entrada y salida), el trabajo a tiempo parcial y el teletrabajo son las medidas más demandadas para alcanzar una notable conciliación⁴¹. Aquí se incluyen las ampliaciones voluntarias del permiso de maternidad y paternidad, incluso parcialmente retribuidas, o la dedicación a alguna persona o familiar que necesite mayores atenciones. Entre las medidas de flexibilidad “espacial” el estudio considera las videoconferencias, que ahorran viajes, y el teletrabajo; otras prácticas de conciliación son los servicios de apoyo a los empleados (por ejemplo, poner una guardería o pagar más a los empleados para que la contraten fuera)⁴².

El Informe arriba citado *Diez años de conciliación en España* señala que “en países como Holanda, Francia, Alemania, Suecia o Noruega, la racional-

⁴¹ El *European Working Conditions Survey* señala que sólo un 27,1% de los españoles piensa que su horario de trabajo se adapta a sus compromisos sociales y familiares, muy lejos del 57,9% de daneses o al 48,3% de ingleses. Cf. *La flexibilidad dirigida al empleado también es rentable*, Aceprensa 23 de abril de 2012.

⁴² El estudio IFREI (IESE Family Responsible Employer Index) realizado en los últimos diez años sobre una muestra de 5.000 empresas, confirma que las políticas de flexibilidad horaria y espacial son las más demandadas por el empleado. Cf. N. CHINCHILLA, C. LEÓN, *La conciliación trabajo y familia a la luz del Vaticano II*, en A. ARANDA, M. LLUCH, J. HERRERA (EDS.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplona 2014, pp. 415-433, p. 426.

zación de horarios ha hecho posible tres objetivos simultáneos: una mayor incorporación de la mujer al mercado laboral, el aumento del índice de fertilidad y un incremento de productividad en relación con el número de horas trabajadas”. Tras analizar datos de 5.000 empresas españolas, el Informe reconoce que “las políticas de flexibilidad laboral, tanto en el tiempo como en el espacio, son las más demandadas por los empleados, aunque algunas empresas todavía se resisten a generalizarlas por temor a dificultades organizativas”.

Otra posible solución es dirigirse por objetivos: trabajar por objetivos y no únicamente por horas presenciales. Se trata de flexibilizar los tiempos, de modo que se pase de un control por presencia a un control por objetivos. Debido a este sistema rígido muchas personas hacen sus recados o compras en horario laboral, lo cual es una pérdida para todos. Recientes investigaciones muestran que, cuando se introducen medidas de conciliación y de flexibilización, el absentismo, que es el segundo gran problema de la empresa española, se reduce en un 30%.

Además, no hace falta que estemos todos a la misma hora en el mismo sitio. Uno puede ir primero a dejar a los hijos al colegio y salir del trabajo más tarde; o salir del trabajo una hora antes para seguir más tarde, después de haber hecho los deberes con los niños o llevar a la madre al médico, etc. Hay muchas posibilidades de flexibilización que no cuestan dinero a la empresa, pero sí la voluntad de ser flexibles.

Pienso que todavía somos esclavos del pensamiento de creernos mejores trabajadores si fichamos más horas que el compañero o si el jefe nos ve constantemente. La clave está en la flexibilidad en los horarios de entrada y salida o de imprevistos; flexibilidad de espacio, que es la mejor ventaja que nos ofrecen las nuevas tecnologías; flexibilidad en la forma de dirigir y de ser dirigido. Vivir en un ambiente de confianza y responsabilidad mutua, sabiendo que cada etapa o momento vital es diferente y hay que adaptarse, renunciando unas veces y dando otras. Además, cuando una persona se sabe bien tratada es fácil que crezca el sentido de lealtad a la empresa, que le llevará a trabajar con interés y rendimiento⁴³.

⁴³ Cf. N. CHINCHILLA, C. LEÓN, *La conciliación trabajo y familia a la luz de las enseñanzas del Vaticano II*, o.c., pp. 428-433.

6. CONCLUSIÓN

En conclusión, la conciliación es altamente rentable: para la persona (en términos de salud, bienestar y satisfacción personal), para la familia (la posibilidad de dedicar tiempo a las personas más importantes de nuestra vida), para la empresa (que en pleno siglo XXI se ve obligada a adoptar formas de trabajar más modernas y flexibles para lograr mejores resultados), y para la propia sociedad (que se ve beneficiada siempre que todas las personas e instituciones que la forman lo sean).

Lejos queda ya un largo periodo en que la literatura académica hablaba sólo de «conflicto trabajo-familia». En la actualidad, empiezan a oírse con más fuerza las “sinergias” entre ambos mundos, y se estudia el enriquecimiento mutuo.

Educación y familia. Algunas claves de interpretación

IGNACIO SERRADA SOTIL

Universidad Eclesiástica san Dámaso, Madrid

La familia sigue siendo la cuna fundamental
de la formación de la persona humana»

BENEDICTO XVI, 26/11/2005

RESUMEN: La actual crisis educativa es signo de una realidad más profunda, relativa a la incompreensión de la identidad de la persona y la realización de su vocación plena. La dificultad actual para integrar aspectos como la temporalidad o el crecimiento de la persona a través de las edades de la vida, hace más ardua la tarea educativa, al desvincularse de su sentido último. La puesta en valor de la relación interpersonal en la que se fragua una verdadera alianza educativa permite recuperar aspectos importantes como el bien, el deseo, la autoridad o la libertad. El artículo trata de evidenciar algunas claves necesarias para comprender qué es educar, con el fin de recuperar la centralidad de la familia como “sujeto educativo” imprescindible, y afianzar sus relaciones con el ámbito escolar.

PALABRAS CLAVE: Benedicto XVI, educación, familia, narratividad

ABSTRACT: Today's educational crisis is a sign of a deeper reality, related to the lack of understanding around the identity of the person and the fulfilment of his complete vocation. The difficulty to integrate aspects such as the temporality or the growth of the person through the various ages of life makes the educational task more difficult, as the person is removed from their ultimate meaning. The valuing of the interper-

sonal relationship in which a true educational covenant is forged allows us to recuperate important aspects such as what is good, desire, authority and freedom. This paper aims to point out some keys which are necessary to understand what it means to educate, with the aim of retrieving the centrality of the family as a fundamental subject of education, and strengthening its relationships within the school.

KEYWORDS: Benedict XVI, education, family, narrativity

1. INTRODUCCIÓN

En 2010 el Papa Benedicto XVI visitó Gran Bretaña. Allí tuvo un encuentro con algunos representantes del ámbito educativo. En su saludo a los alumnos, pronunció las siguientes palabras:

«No es frecuente que un Papa u otra persona tenga la posibilidad de hablar a la vez a los alumnos de todas las escuelas católicas de Inglaterra, Gales y Escocia. Y como tengo esta oportunidad, hay algo que deseo enormemente deciros. Espero que, entre quienes me escucháis hoy, esté alguno de los futuros santos del siglo XXI. Lo que Dios desea más de cada uno de vosotros es que seáis santos. Él os ama mucho más de lo jamás podríais imaginar y quiere lo mejor para vosotros. Y, sin duda, lo mejor para vosotros es que crezcáis en santidad»¹.

Sorprendente manera de dirigirse a aquel auditorio. Se podría pensar que, teniendo la oportunidad de hablar a personas involucradas en la educación, siendo tantos los aspectos que parece tan urgente tratar y resolver, es extraño que hablara de la vocación a la santidad. ¿No es este un discurso ya poco apropiado para los futuros constructores del siglo XXI? ¿No podría haberles dado alguna indicación más concreta y útil para el desempeño de la tarea educativa? ¿Qué relación existe entre la educación y llegar a ser santos?

A través de las siguientes reflexiones pretendo adentrarme en el corazón de lo que la educación implica, con la certeza de que, una vez hecho esto, podrá verse con mayor claridad la pertinencia de las palabras del Santo Padre. Y de este modo, señalar que la familia es sujeto educativo insustituible.

¹ Benedicto XVI, *Saludo a los alumnos (17/09/2010)*.

En otras palabras, quisiera señalar algunas claves de interpretación considerando a qué se hace referencia cuando se habla de “educar” y qué papel juegan los implicados en ello, para dejar constancia de que si no se tiene en cuenta la familia como sujeto educativo las dificultades se multiplican. Esto, además, mostrará que una de las líneas maestras para afrontar la actual situación de crisis en toda su amplitud, se encuentra en la recuperación de la verdad sobre la familia².

2. LA PREGUNTA SOBRE LA EDUCACIÓN

No cabe duda de que estamos en un momento de verdadera “emergencia educativa”³. La educación es una realidad siempre en boca de todos, y es bueno que así sea, porque se trata de algo realmente importante y esencial para la vida. Hoy se habla mucho de educación: leyes de educación, innovación educativa, educación en valores, modelos educativos, educación diferenciada... Y, sin embargo, se acude poco a la pregunta: ¿qué es educar?⁴ Como es sabido, se trata de un término que procede del latín *educere*, y hace referencia al hecho de “sacar fuera”. Es una palabra que ha quedado vinculada a la imagen socrática de quien asiste a la que da a luz, ayudando a alguien a nacer. Pero este “salir desde dentro” no supone que la persona lo tiene todo

² Soy consciente de que los temas implicados en esta reflexión superan con mucho la atención que se les puede dedicar en el espacio de estas páginas. Sin embargo, mi intención no es tanto ser exhaustivo cuanto indicar algunas claves que me parecen necesarias para tener una visión profunda sobre las cuestiones en juego. La certeza que me mueve es que dar un “rodeo” por la cuestión educativa en una reflexión dedicada a la familia no significa alejarse del tema, sino que ayuda a afrontarlo en profundidad.

³ El mismo Papa emérito empleó esta expresión en su “Mensaje a la Diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación (21/01/2008)”. Cf. E. ALBURQUERQUE, *Emergencia y urgencia educativa. El pensamiento de Benedicto XVI sobre la educación*, CCS, Madrid 2011.

⁴ Cf. M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita&Pensiero, Milano 2010, 47: «L’educazione non è mai stata così legittima. [...] Eppure, mai come ora si è stati così incapaci di conoscere quale contenuto dare e per quali vie far passare questa formazione. Tutto passa per la scuola, su questo sono tutti d’accordo; il fatto è che nessuno sa bene che cosa debba passare».

dentro, como si fuera una especie de contenedor del que se extraen cosas. Este “sacar” tiene que ver con *quién es* la persona, con algo que tiene que suceder para que pueda llegar a ser en plenitud. Tiene que ver con el reconocimiento de una verdad interior capaz de conformar la persona. Para que ella sea educada necesita del desvelarse de un sentido relacionado con dicha verdad, y para que esto suceda es necesario el “proceso educativo”.

La palabra “educar” es un verbo, por lo tanto hace referencia a un actuar. Pero, ¿es simplemente algo que se hace? ¿En qué consiste “educar”? ¿Dónde y cuándo se educa? Son preguntas interesantes, sin duda, a las que resulta imposible responder en un espacio breve. Como se ha dicho, aquí se pretende sencillamente dar algunas claves de interpretación que ayuden a mostrar la dirección hacia la que ha de dirigirse la mirada para encontrar buenas respuestas. Para ello, el primer paso consiste en estimar el marco cultural en el que nos movemos, ya que la relación entre cultura y educación es esencial. El modo en que una cultura comprende a la persona y expresa dicha comprensión tiene mucho que ver con el modo en que planteará la cuestión educativa⁵. Después se dirigirá la atención hacia la necesidad de integrar la educación en el marco de lo que llamaremos la “dimensión narrativa de la vida”.

2.1. La mediación de la cultura actual

En la interpretación que se hace sobre las realidades de la vida existe una mediación cultural. Es decir, el “humus” en el que se piensan y se tratan de definir las cosas influye en el modo en que estas se comprenden y se viven. El caso de la educación es paradigmático. En el ámbito cultural en que nos movemos, parece que se han dado ciertas identificaciones entre la “educación” y algunos de los aspectos que forman parte de ella, siendo el resultado

⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso ante la UNESCO (02/06/1980)*: «La primera y esencial tarea de la cultura en general, y también de toda cultura, es la educación. La educación consiste, en efecto, en que el hombre llegue a ser cada vez más hombre, que pueda “ser” más y no sólo que pueda “tener” más, y que, en consecuencia, a través de todo lo que “tiene”, todo lo que “posee”, sepa “ser” más plenamente hombre. Para ello es necesario que el hombre sepa “ser más” no sólo “con los otros”, sino también “para los otros”. La educación tiene una importancia fundamental para la formación de las relaciones interhumanas y sociales».

una reducción de su significado y profundidad. Esto sucede, por ejemplo, con la “instrucción” o con la “formación”. Desde esta perspectiva, el proceso educativo podría estimarse como logrado en la medida en que el alumno adquiriera el conjunto de conocimientos, habilidades y destrezas que se había propuesto enseñarle. ¿Dónde está el equívoco de esta identificación? Probablemente en la perspectiva utilitarista propia de nuestro tiempo⁶. Es cierto que la instrucción es parte de la educación, y necesaria en el proceso de aprendizaje, pero no la agota. Quizás, la desorientación que existe hoy en relación con las constantes reformas de las leyes de educación radica en el hecho de que no se pone sobre la mesa la pregunta sobre la educación en sí misma, sino que todo parece girar en torno a cuestiones organizativas⁷.

Otra dificultad procede de encerrar el asunto en el ámbito del comportamiento. ¿Es la educación el proceso por el que se consigue que el educando logre comportarse de un modo adecuado según se estima que es necesario para desenvolverse en la sociedad, como “buen ciudadano”? De nuevo hay que reconocer que este objetivo forma parte de la cuestión en juego, pero no puede reducirse una educación lograda a una cuestión comportamental. Este aspecto aparecerá como consecuencia, como el fruto de una educación lograda.

La clave para que aparezca su esencia, sin que se reduzca o confunda con los aspectos que la constituyen, está en ver que el fin de la educación es la persona misma, y no el darle cosas o el implicarla en actividades. Benedicto XVI lo expresaba de este modo: «Con el término “educación” no se hace referencia a la instrucción o a la formación para el trabajo, [...] sino a la formación completa de la persona. En relación con esto hay que subrayar un

⁶ BENEDICTO XVI, *Saludo a los profesores y religiosos (17/09/2010)*: «La tarea de un maestro no es sencillamente comunicar información o proporcionar capacitación en unas habilidades orientadas al beneficio económico de la sociedad; la educación no es y nunca debe considerarse como algo meramente utilitario. Se trata de la formación de la persona humana, preparándola para vivir en plenitud. En una palabra, se trata de impartir sabiduría».

⁷ Cf. ALBURQUERQUE, *Emergencia y urgencia educativa*, cit., 50: «No deja de llamar la atención que en la mayoría de los debates abiertos en nuestra sociedad en torno a la educación las cuestiones planteadas giran casi siempre alrededor de los medios (didáctica, programaciones, diseños curriculares, medios audiovisuales e informáticos, etc.), en vez de fijarse en los fines fundamentales».

aspecto problemático: *para educar es necesario saber quién es la persona humana y conocer su naturaleza*»⁸. En mi opinión, esta es la principal dificultad desde la perspectiva de la cultura actual, y que se cifra en lo que el mismo Papa emérito denominaba: “la dictadura del relativismo”. El punto de partida y la hoja de ruta tienen como única certeza absoluta que no existe ninguna verdad sobre la identidad de la persona, ningún fin en relación con el cual se pueda discernir su construirse o destruirse. Tendrá que ser cada persona quien decida sobre ello, siendo papel de la educación el facilitarle los medios y las posibilidades para que así pueda hacerlo. El relativismo y el emotivismo que caracterizan y permean nuestra cultura actual hacen muy complicado aceptar que exista una *verdad sobre el bien de la persona* que no sea un límite para ella:

En la actualidad, un obstáculo particularmente insidioso para la obra educativa es la masiva presencia, en nuestra sociedad y cultura, del relativismo que, al no reconocer nada como definitivo, deja como última medida sólo el propio yo con sus caprichos; y, bajo la apariencia de la libertad, se transforma para cada uno en una prisión, porque separa al uno del otro, dejando a cada uno encerrado dentro de su propio “yo”. Por consiguiente, dentro de ese horizonte relativista no es posible una auténtica educación, pues sin la luz de la verdad, antes o después, toda persona queda condenada a dudar de la bondad de su misma vida y de las relaciones que la constituyen, de la validez de su esfuerzo por construir con los demás algo en común⁹.

En la “modernidad líquida”¹⁰ que configura nuestra cultura parece un

⁸ BENEDICTO XVI, *Carta encíclica “Caritas in veritate”*, n.61 (el subrayado es mío). Cf. ALBURQUERQUE, *Emergencia y urgencia educativa*, cit., 31-32: «En el fondo, la emergencia educativa es la expresión y manifestación de un problema más profundo, de una verdadera crisis antropológica. Quizá, la gran aportación de la reflexión de Benedicto XVI en torno a la educación se sitúa precisamente en esta perspectiva. [...] Difícilmente se podrá llegar a responder a los graves problemas que están aquejando a la educación si no somos capaces de llegar a la raíz de la crisis antropológica. Repensar la educación exige, pues, repensar al hombre: su naturaleza, su identidad y misterio, su dignidad, su racionalidad, autonomía y libertad, su necesidad de amar y ser amado, su trascendencia y referencia a Dios».

⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso en la apertura de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma (06/06/2005)*.

¹⁰ Cf. Z. BAUMAN, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona 2007.

atentado contra la libertad personal pretender que exista una verdad sobre el bien. Sólo el hecho de plantearlo como posibilidad se estima como una postura dogmática, impositiva y retrógrada. La interpretación de la libertad que encierra esta postura es también clara: que la persona es libre significa que puede elegir sin influencias de ningún tipo aquello que quiera. La conquista de las libertades pasa por conseguir que, cada vez más, cada cual pueda decidir, elegir y poner en práctica aquello que considere mejor para sí mismo. Es este el resultado de una concepción antropológica que viene históricamente de lejos: la que considera que la verdad sobre el hombre es que tal verdad es relativa a cada hombre. Es decir, que la persona será más persona cuanto más autónoma sea, porque esto garantizará que pueda elegir por sí misma, sin influencias externas, quién quiere ser. Será más “ella misma” cuanto menos le afecten los demás. Las relaciones serán buenas porque son necesarias para la vida común, en el sentido de que se debe asegurar la convivencia social, así como los beneficios que reporta la existencia junto con otros. Pero esto está muy lejos de una antropología adecuada para la que el bien de la persona no es posible si no es en relación.

Así pues, este hombre de la modernidad del que somos herederos se caracteriza por pretender su propio bien desde una perspectiva autonomista. En este sentido, se debe reconocer que se conserva una tensión hacia un llegar-a-ser, aunque en qué consista el fin al que se aspira sea algo que cada cual decide y no algo que descubre en un encuentro. Hoy, en el ámbito del debate educativo, se escucha a veces que la novedad requerida consiste en que el maestro sea una especie de guía que va facilitando diversas opciones entre las que el alumno pueda elegir libremente aquellas que le parezcan mejor. Sería una especie de gestor o facilitador de la información ante aquel que es más inexperto. Su papel no tendría nada que ver con una dinámica del testimonio.

Otra realidad hoy es la aparición de una cierta indiferencia fundada en el emotivismo. En apariencia, -y digo en apariencia porque en realidad aunque se pretenda no es así-, parece que las personas que habitan la postmodernidad ya no desean nada. Es decir, su desear se limita a conseguir aquellas cosas que hacen más agradable y cómoda la vida. No parece haber nada más allá del bienestar, y todo aquello que implique esfuerzo o sacrificio para

alcanzar una meta ulterior se descarta. El sujeto postmoderno es emotivo. Juzga como bueno para sí mismo aquello que le produce una cierta emoción, aquello que le complace a un nivel muy inmediato. Muchas veces se escucha y se constata que a los alumnos les caracteriza la falta de motivación y la huida de cualquier esfuerzo. Sus respuestas ante las propuestas del educador están en ocasiones teñidas de indiferencia. Aunque se razone diciendo: “Has de hacer esto que te digo porque es bueno para ti”, la respuesta no es la esperada, porque se produce un cortocircuito hermenéutico en el que nos escucha. Para él que la actividad propuesta sea “buena” significa que responde a lo que le apetece, a lo que le emociona, y no a aquello que se configura como un medio en el camino hacia el fin al que es bueno que se dirija. Cifrar la respuesta a esta dificultad en plantear las cosas de un modo cada vez más emocionante no parece suficiente. Las técnicas de aprendizaje, unidas al empleo de los nuevos medios tecnológicos, cada vez más presentes y desarrolladas son buenas y hay que profundizar en ellas, pero sin perder de vista que, o forman parte del horizonte educativo, o todo seguirá anclado en el orden de la habilidad y del consumo de emociones¹¹.

2.2. *La dimensión narrativa de la vida*

Un último aspecto que quiero destacar tiene que ver con la dificultad de interpretar la vida en un marco narrativo, lo cual va unido a la dificultad para interpretar de una manera adecuada las edades de la vida. La relación que esto tiene con la comprensión de la educación es esencial. Más arriba se ha dicho que no es posible educar sin responder a la pregunta sobre el bien del hombre; se añade ahora que esta pregunta ha de hacerse extensible a la persona en cada una de las etapas de su existencia. Comprender la educación se complica si ésta se plantea al margen del significado del tiempo para la per-

¹¹ Cf. ALBURQUERQUE, *Emergencia y urgencia educativa*, cit., 51-52: «La educación es un arte y una tarea verdaderamente difícil. No hay educación sin un fin claro y diáfano. Si se olvidan los fines y se sustituyen, por ejemplo, por los medios, entonces la educación pierde su verdadero sentido. [...] En realidad, aquí radica la debilidad de la educación actual: no somos capaces de orientar los muchos y buenos medios con los que contamos hacia el verdadero fin de la educación».

sona, lo cual pasa por la capacidad de interpretar la vida como una unidad narrativa. En otras palabras, es complicado comprender qué es educar, realidad que implica el “llegar a ser” de la persona, si no se ve con claridad la relación entre las diferentes edades en las que dicha persona se ve implicada a lo largo de la historia de su vida. No es posible aquí plantear tales etapas con detalle, pero sí es preciso señalar algunos aspectos que se derivan de no tener en cuenta su configuración en dicha estructura narrativa¹².

Quizás hoy más que nunca se hace un esfuerzo por comprender las particularidades de cada edad. Se plantean las cualidades propias de cada momento del desarrollo y las carencias que puede acarrear el hecho de que falten. Pero la especialización y la incidencia en cada una de ellas hace que se corra el peligro de aislarlas del tiempo de la persona, en el que ésta se va construyendo históricamente. Cada edad es necesaria e imprescindible, pero no es un absoluto cerrado en sí mismo, porque está abierta a la promesa de algo mayor. Es decir, la temporalidad, en este sentido, no expresa solo el carácter cronológico de la existencia, sino el construirse históricamente la identidad de la persona. Creo que es especialmente urgente en nuestra época no perder de vista lo que Guardini llamaba *la dialéctica entre fases de la vida y la vida en su conjunto*:

«Cada fase es algo peculiar, que ni puede deducirse de la anterior ni disolverse en la siguiente. Pero, por otra parte, cada fase está subordinada a un todo y sólo alcanza su sentido pleno cuando realmente se inserta en él. Tenemos aquí una de los fenómenos fundamentales que determinan el proceso educativo, y un verdadero banco de prueba para ver si el que tiene su responsabilidad es un auténtico educador para la vida real, o un seguidor de esquemas. Sensibilidad para el conjunto, y al mismo tiempo para lo específico de cada momento»¹³.

¹² La referencia irrenunciable es: R. GUARDINI, *Las edades de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía*, Palabra, Madrid 2012. Cf. G. ANGELINI, “Le età della vita”, en J.J. PÉREZ SOBA - O. GOTIA (eds.), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, LUP, Città del Vaticano 2007, 57-83.

¹³ R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2000, 444. Cf. G. ANGELINI, “Ripensare l'uomo a procedere della relazione tra genitori e figli”, en AA.VV., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Glossa, Milano 2002, 278-279: «Il passaggio dell'infanzia all'età adulta infatti non è istantaneo; ha la forma del processo disteso, che

Parece ser también característico de nuestra cultura contemporánea el haber resaltado la centralidad del niño, y después del joven. Pero la cuestión de “llegar a ser adulto” se encuentra en una cierta crisis, quizás porque se identifica el “crecimiento” sólo con el “cumplir años”, con un acercarse al final de la vida, al haberse vaciado del *advenimiento* de un sentido. Claro que la infancia tiene su propia entidad, como cada una de las edades de la vida, pero no puede dejar de verse en relación con el marco narrativo que constituye la totalidad de la existencia personal. Sin esta comprensión unitaria de la vida como un todo resultará complicado integrar la peculiaridad de cada uno de sus tiempos presentes. Esta visión de la realidad es hoy difícil de aprehender. Incluso, como algún autor ha señalado, asistimos a una *redefinición* de las edades de la vida¹⁴. Por ejemplo, según cierta visión heredada de la hermenéutica psicoanalítica, la infancia sería aquello que es necesario *superar*, dejar atrás, por ser una especie de lastre que impide la aparición del sujeto adulto.

La angustia que provoca hoy día la figura del adolescente es un signo evidente de esta extraña situación: la adolescencia no se interpreta como un paso entre las edades de la vida, como una verdadera “crisis” en la que está en juego para el niño algo más que la apariencia de una actitud desafiante. Las crisis se interpretan más como problemas que como experiencias ligadas al crecimiento de la persona, tiempos necesarios en su camino de maduración. La incapacidad para interpretar este tiempo como parte de la unidad narrativa de la vida aumenta la dificultad para integrarlo y ayudar a vivirlo¹⁵.

conosce molti passaggi. [...] La considerazione di queste età della vita e dei rispettivi tratti tipici offre suggestioni irrinunciabili, in ordine all’obiettivo di chiarire la struttura complessiva del processo di crescita. [...] Decisamente insufficiente appare una rappresentazione “lineare” del tempo, che costringa a pensare i singoli momenti della vita quasi fossero soltanto successivi. [...] La qualità della ripresa dell’origine può essere compresa solo quando si riconosca come nell’origine sia scritta una promessa. Di essa il soggetto fin vive dall’inizio, molto prima che sappia dare ad essa parola; tanto più, prima che possa rispondere ad essa a sua volta promettendo».

¹⁴ Cf. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, cit., 17-48.

¹⁵ Cf. J.D. LARRÚ, “Maduración de la persona en el evento educativo”, en J. GRANADOS - J.A. GRANADOS (eds.), *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, Monte Carmelo,

Esta incapacidad para integrar cada tiempo en el horizonte de sentido del que forma parte hace más complicada la ya de por sí ardua tarea educativa. Y esto se ve agravado por el modo en que los mismos adultos, responsables de la educación de los que tienen a su cargo, se comprenden a sí mismos en relación con este horizonte narrativo. Es decir, existe la tendencia a comprender la edad adulta como un mantenerse siempre en una edad previa, *viéndose a uno mismo a través de los niños*. Se da en consecuencia una especie de movimiento regresivo que deja a todos en una cierta infancia permanente, como si ese fuera un universo perdido que es preciso recuperar. Sin embargo, se debe reconocer que los niños y adolescentes reclaman de los adultos un testimonio de cómo se va plasmando un proyecto de vida: «La tendencia a querer seguir manteniéndose jóvenes, el *juvenelismo*, de los adultos, no favorece la educación. Cuando el adulto opta por no ser adulto del todo para seguir siendo o pareciendo joven, abdica de su misión educativa, manteniendo a quienes debería acompañar en el camino de la vida en el infantilismo. A los amigos y colegas, los jóvenes los encuentran por sí mismos y, ciertamente, de su misma edad. De padres y profesores quieren y necesitan modelos de vida, ejemplos, acompañamiento y autoridad»¹⁶.

3. EDUCAR: ALGUNAS CLAVES DE INTERPRETACIÓN

La educación, por decirlo así, no es tanto algo que “se hace”, cuanto el fruto de una acción. Es decir, como educador es posible afirmar: “yo educo”. Pero lo que se está significando no es: “yo produzco o hago la educa-

Burgos 2010, 143: «Una de las mayores paradojas de nuestra sociedad occidental consiste en hacer crecer a los niños excesivamente rápido, para animarles posteriormente a permanecer adolescentes el mayor tiempo posible».

¹⁶ ALBURQUERQUE, *Emergencia y urgencia educativa*, cit., 27-28. Cf. G. ANGELINI, “Ripensare l'uomo a procedere della relazione tra genitori e figli”, cit., 272-273: «Per provvedere a bambini e adolescenti sarebbe necessario che la generazione adulta sapesse attestare la qualità del progetto di vita da essa effettivamente vissuto. Sotto tale profilo, gli adulti appaiono invece oggi assai criptici. Il pensiero riflesso ignora il fenomeno di ostinato occultamento delle proprie ragioni di vita da parte della generazione adulta».

ción”. Esto no es un juego de palabras, sino la constatación de un hecho. Para comprenderlo mejor se puede acudir al ejemplo de lo que sucede en el crecimiento de una persona: es posible (y, de hecho, necesario) poner los medios para que suceda. Se la debe alimentar, cuidar, proteger... para que progrese. Pero el crecimiento en sí no es obra de quien alimenta, cuida y protege, aunque sin todo esto no sucedería. Algo similar sucede también en el campo: obtener un fruto depende del cuidado de la tierra y de toda una serie de procesos necesarios, pero por mucho que uno se empeñe el “resultado” es siempre eso: un fruto, y no algo creado por uno mismo. Si dicho fruto pudiera obtenerse de otro modo, ¿qué sentido tendría el empleo de tantos medios, esfuerzos y desvelos en los que se cifra la esperanza de su surgimiento?

Es cierto que, como todo ejemplo, también estos tienen sus límites, pues el caso de la educación es un poco más complicado que el del desarrollo físico o el del crecimiento de una planta. En estos casos, y en condiciones normales, si se hace lo necesario tanto lo uno como lo otro suceden. En cambio, en el caso de la educación hay variables que lo hacen especialmente arriesgado, y tienen que ver con el marco en que sucede: el de una relación interpersonal¹⁷. Puede decirse que la tarea educativa está compuesta de múltiples elementos que la configuran a modo de red. En esta línea, si tomamos en consideración el proceso de educar, encontramos tres elementos imprescindibles: un educando, un educador y la relación educativa en la que existe el “proceso educativo”. Veamos, de manera sucinta, algunas de las cuestiones en juego.

3.1. La relación educativa: el bien y el deseo

La relación interpersonal maestro/discípulo ha sido una constante en toda dinámica educativa a lo largo de la historia¹⁸. La razón quizás sea que en este marco se hace posible la comunicación, la cual va más allá de la

¹⁷ Cf. L. GIUSSANI, *Educación es un riesgo. Apuntes para un método educativo verdadero*, Encuentro, Madrid 2006.

¹⁸ Cf. J. GRANADOS, “El maestro se hizo carne: una pedagogía encarnada”, en GRANADOS - GRANADOS (eds.), *La alianza educativa*, cit., 29-55.

transmisión de conocimientos, aunque por supuesto forme parte de ella. Esta relación implica además que tanto maestro como discípulo reconozcan el papel que juegan. Hoy sucede que, por reducirse la amistad en este ámbito a mero compañerismo, más propio de una relación entre iguales, se hace más complicado que cada uno encuentre y ocupe el lugar que le corresponde. Sin embargo, la elección del maestro siempre ha sido clave en el caminar que el educando precisa afrontar. En el marco en que aquí nos movemos, donde se considera a la persona en sus primeros años, cuando el maestro no es elegido, el paso que ha de dar el educando tiene que ver con reconocer en aquel a alguien digno de esa confianza debida a quienes le aman. Ser discípulo implica reconocer la propia indigencia y la necesidad de un maestro. Ser maestro implica un sentido eminentemente ministerial, ya que se configura como un verdadero servicio fundado en el amor a quien se le encomienda¹⁹.

Reconocer que no hay educación al margen de una relación interpersonal es fundamental. Esta clave permite escapar de planteamientos individualistas y autonomistas, como los que se han criticado más arriba. En esta relación hay dos elementos cruciales: está fundamentada en un bien que implica a ambos, y es radicalmente asimétrica. Sobre lo primero, es importante partir del siguiente hecho: lo que origina esta relación no es simplemente el objetivo de que el discípulo adquiera una capacidades, sino que se genere en él la capacidad de construir una vida buena²⁰. El bien del educando no es sólo algo interesante para él, sino que se convierte en una realidad compartida por

¹⁹ Cf. J. MARITAIN, *La educación en este momento crucial*, Club de Lectores, Buenos Aires 1981, 45: «El principal agente, el factor dinámico primordial o la primera fuerza propulsiva en la educación es el principio vital que reside en el interior del alumno; el maestro o educador es solamente un factor dinámico secundario -bien que auténticamente eficaz-, y un agente ministerial».

²⁰ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la apertura de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma (06/06/2005)*: «Sabemos bien que para una auténtica obra educativa no basta una buena teoría o una doctrina que comunicar. Hace falta algo mucho más grande y humano: la cercanía, vivida diariamente, que es propia del amor». La expresión “vida buena” no ha de identificarse con el bienestar al que al que antes nos referíamos, que remite más bien al hecho de tener cubiertas todas las necesidades materiales. En ella está implicada la plenitud de la persona, en relación con el bien que le es propio y al que está llamado; cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética de la vida buena*, DDB, Bilbao 2006.

el educador, sin cuyo concurso no será posible. Es decir, el bien del que aquí se habla no es algo que uno posee para entregarlo al otro, sino una realidad que para ser generada precisa de la relación. Es necesario comprender que esta relación va mucho más allá de un compañerismo, o de un “coleguismo”. Se entiende mejor en clave de alianza, de aquí que sea muy acertado hablar de *alianza educativa*.

Este *bien* no es tampoco algo que se impusiera, por así decirlo, al inferior por parte del superior. De ahí que exista una diferencia radical entre “educación” y “adocctrinamiento”. Es más bien algo que se reconoce, y que está en relación directa con la cuestión del deseo. Quizás uno de los núcleos centrales de la crisis educativa en la actualidad se encuentra en el modo en que se comprende el deseo. A veces se estima que los niños y los adolescentes de hoy no desean nada, más que aquello que les apetece. Puede que sea esto lo que muestran las apariencias, pero lo cierto es que están habitados por un deseo mayor, que es el deseo del bien. Lo que sí sucede es que está como aletargado, y por eso una de las grandes tareas educativas de nuestro tiempo tiene que ver con *despertar el deseo* y ayudar a interpretarlo en relación con el bien de la persona:

La educación humana nace de un impulso interior anterior a cualquier elección y a cualquier imposición exterior, es una tendencia a la excelencia humana, a “lo mejor”, que nace ligada a una primera indigencia y es manifestación de un deseo originario. El hombre parece contar asombrosamente con un impulso interior que lo hace “dócil”, deseoso de aprender y ser formado, de un modo muy distinto al “adiestramiento” de los animales que se asemeja mucho más con la “ductilidad” de determinados instrumentos que a la comprensión de un mensaje por un interlocutor. De aquí la importancia de la dinámica del deseo, que se mueve entre la indigencia y la excelencia y que tiene una relevancia moral enorme²¹.

En la educación, por tanto, está en juego el “llegar a ser” de la persona durante el camino de su existencia. Para ello es necesario que le sea desvelado el sentido de su vida. La ausencia de esta certeza en los debates actuales

²¹ J.J. PÉREZ-SOBA, “L’educazione morale: la ricerca del fondamento. Chiavi di lettura”, en PÉREZ SOBA - GOTIA (eds.), *Il cammino della vita*, cit., 27-28.

sobre educación explica la razón por la que es tan complicado hoy en día afrontar los retos educativos en profundidad, y deja al descubierto el fondo de la crisis educativa actual²².

3.2. Una relación asimétrica: la autoridad y la obediencia

Dentro de esta relación maestro-discípulo se genera una verdadera confianza, la cual garantiza el marco adecuado para el proceso educativo. Pero dicha confianza implica la asimetría que es propia de la relación educativa. Dentro de esta asimetría se da la asunción por parte de uno y el reconocimiento por parte del otro de la necesidad de una *autoridad*. La cual no ha de ser entendida como un mero dato institucional o normativo, sino como la cualidad que pone en juego el bien común al que se ha hecho referencia.

En la actualidad asistimos también a una cierta crisis de esta realidad, pues se hace de ella una interpretación en clave impositiva. En vez de remitir a su significado verdadero, se tiende a identificar con cierto autoritarismo. Es hoy necesaria una revisión seria del concepto de autoridad, que en las sociedades democráticas postmodernas se estima con sospecha y como opuesta a la igualdad, perdiéndose en parte la esencia de la relación en la que es posible la educación. Hanna Arendt lo expresaba con gran claridad: «En el mundo moderno, el problema de la educación consiste en el hecho de que, por su propia naturaleza, la educación no puede dar de lado a la autoridad ni a la tradición, y debe, sin embargo, ejercerse en un mundo que no está estructurado por la autoridad ni retenido por la tradición»²³. En la modernidad se ha

²² Cf. F. PESCI, “Un fondamento per l’esistenza (*Fides et ratio* 6)”, en PÉREZ SOBA - GOTIA (eds.), *Il cammino della vita*, cit., 167: «In breve, la scuola è in crisi, perché non è in grado di dare ai giovani la possibilità, l’occasione di trovare il senso della loro vita. L’asse scientifico-tecnologico-utilitaristico è, quindi, solo una parte, per quanto anch’essa importante, della formazione; ma l’uomo non è soltanto un produttore e un consumatore. Ridotto a queste due dimensioni finisce per perdere la sua umanità».

²³ H. ARENDT, “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 2003. Cf., GUARDINI, *Ética*, cit., 357: «Tenemos que hablar ahora de un fenómeno que le resulta muy lejano al hombre de hoy: el de la autoridad. [...] La idea de autoridad se encuentra destruida; se ha diluido y sus elementos no sólo son irrealizables sino que se consideran peligrosos. [...] Pero en cuanto profundi-

insistido mucho en las relaciones entre hermanos, pero sin referencia alguna, o al menos dejándolas en un segundo plano, a las que se dan entre padres e hijos. Se olvida que la fraternidad sólo es posible como consecuencia de la relación paterno-filial. Sin embargo, se han interpretado estas relaciones como excesivamente autoritarias, según el denostado modelo paternalista, sospechoso de cercenar la autonomía del individuo, en este caso el hijo, y con ello la posibilidad de su libre desarrollo. Para comprender la educación es imprescindible recuperar una comprensión de la relación padres-hijos, y por extensión maestro-discípulo, en clave no paternalista, pero sin caer en la trampa autonomista²⁴.

La *auctoritas*, bien comprendida, muestra que en juego está la posibilidad de que la persona crezca en el proceso educativo. La genuina experiencia de la autoridad no surge en ella como sometimiento a una imposición, sino como reconocimiento de quien puede sacarla de la propia indigencia hacia ese *más* que desea. Su origen está en el verbo latino *augere*: “aquello que hace crecer”. Y no es un dato desencarnado, sino que está referida siempre a alguien, a aquel que es sujeto de autoridad. Éste, si ejerce bien su tarea, no es un autoritario, sino que es *auctor*: aquel en relación con el cual este crecimiento sucede. Desde esta perspectiva, y recogiendo lo que se ha expuesto hasta ahora, se ve mejor que en realidad quien ejerce la autoridad no es su “autor” en el sentido de que fuera él quien inventara o en quien se fundamentara lo que transmite. Más bien puede ostentarla porque ayuda a crecer al educando, al estar él mismo fundado en la verdad en relación con la cual este crecimiento se actualiza, y siendo testigo de la misma. Apunta Guardini a este respecto:

ce mos en el fenómeno veremos que se trata de algo sencillamente fundamental, y que del hecho de que se recupere, y de la manera en que se haga, dependen cosas de valor incalculable».

²⁴ Cf. G. ANGELINI, “Ripensare l’uomo a procedere della relazione tra genitori e figli”, cit., 265: «Condannata all’obsolescenza, insieme alla figura del padre, è la figura dell’autorità in genere. Una tale figura è invece obiettivamente imprescindibile per comprendere la consistenza della relazione educativa. Di fatto la cancellazione del tema autorità dal repertorio dei temi obbligati del pensiero antropologico induce alla rimozione dello stesso tema dell’educazione».

Precisamente esto es lo que quiere decir el concepto de autoridad: el hecho de que en determinadas relaciones de la vida en común la realidad concreta de una persona y el sentido ético de lo que ella representa forman una verdadera y propia unidad. [...] Cuando habla la verdadera autoridad, la persona de quien la ostenta es un elemento del entramado de sentido mismo. [...] Esto es autoridad: la unión radical del sentido ético y de la realidad concreta que anuncia dicho sentido²⁵.

La autoridad, por tanto, pide ser reconocida, pero no se impone, porque reclama la libertad del otro que se expresa mediante la obediencia. La relación educativa siempre implica la libertad, pero no comprendida como “de indiferencia”, porque la libertad no se agota sólo en el hecho de elegir unas cosas u otras. Se trata más bien de que vaya surgiendo en el educando la capacidad de reconocer y de elegir el bien, para que aprenda a construir una vida en plenitud. En este sentido, la obediencia requerida dentro de esta relación no es sometimiento, sino reconocimiento de quien es capaz de guiar hacia el bien por el camino de la vida. El papel que juegan los límites y las normas en el ámbito educativo se comprende mejor desde esta perspectiva, pues se hace más fácil distinguir su valor pedagógico en relación con el bien de la persona y en el marco de la construcción de una vida plena²⁶.

²⁵ GUARDINI, *Ética*, cit., 366-367. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la apertura de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma (06/06/2005)*: «En la obra educativa, y especialmente en la educación en la fe, que es la cumbre de la formación de la persona y su horizonte más adecuado, es central en concreto la figura del testigo: se transforma en punto de referencia precisamente porque sabe dar razón de la esperanza que sostiene su vida, está personalmente comprometido con la verdad que propone. El testigo, por otra parte, no remite nunca a sí mismo, sino a algo, o mejor, a Alguien más grande que él, a quien ha encontrado y cuya bondad, digna de confianza, ha experimentado».

²⁶ Cf. GUARDINI, *Ética*, cit., 376: «El hombre debe obedecer, no porque sea inmaduro, sino porque es hombre; no porque sea todavía incapaz de reconocer la norma ética, sino porque, sencillamente, no existe norma ética abstracta. Porque la interpelación ética no es la confirmación de una legitimidad abstracta, sino un encuentro vivo. Y obedecer significa que el hombre realiza ese encuentro». Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje a la Diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación (21/01/2008)*: «La relación educativa es ante todo encuentro de dos libertades, y la educación bien lograda es una formación para el uso correcto de la libertad. A medida que el niño crece, se convierte en adolescente y después en joven; por tanto, debemos aceptar el riesgo de la libertad, estando siempre atentos a ayudarlo a corregir ideas y decisiones equivocadas. En cambio, lo que nunca debemos hacer es secundarlo

4. CONCLUSIÓN: LA FAMILIA, SUJETO EDUCATIVO

«Sabemos bien que para una auténtica obra educativa no basta una buena teoría o una doctrina que comunicar. Hace falta algo mucho más grande y humano: la cercanía, vivida diariamente, que es propia del amor y que tiene su espacio más propicio ante todo en la comunidad familiar»²⁷. El aspecto clave que quiero destacar al final de estas páginas es que la familia constituye un verdadero “sujeto” que posibilita el desarrollo del proceso educativo. Al hablar de la familia como sujeto no se hace referencia simplemente a uno de sus miembros, ni se la considera como una especie de bloque donde se anulara lo propio de cada uno de sus integrantes. Lo que se señala es su ser comunal, su ser *una auténtica comunidad de vida y amor*. Si la familia “es quien es”, si en ella se actualiza su identidad propia, entonces se podrán encontrar los elementos que se han ido exponiendo más arriba como necesarios para que el proceso educativo pueda suceder²⁸.

Sin embargo, se constatan hoy numerosas dificultades para que esta identidad familiar se realice y se sostenga. Aunque considerar los aspectos implicados en esta “crisis” excede el ámbito de este artículo, es importante al menos apuntar dos de especial relevancia. Por una parte, la existencia de los denominados “modelos de familia”. Por otra, la reducción emotivista de la realidad familiar, que genera lo que se ha dado en llamar “familia afectiva”. Ambos aspectos, al esconder la verdad última sobre el ser de la familia, repercuten negativamente en la educación de las personas. La pretensión de que la identidad de la familia puede determinarse de manera autónoma a

en sus errores, fingir que no los vemos o, peor aún, que los compartimos como si fueran las nuevas fronteras del progreso humano».

²⁷ BENEDICTO XVI, *Discurso en la apertura de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma (06/06/2005)*.

²⁸ En este sentido, resuena la exclamación de san Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n.17: «En el designio de Dios Creador y Redentor la familia descubre no sólo su “identidad”, lo que “es”, sino también su “misión”, lo que puede y debe “hacer”. El cometido, que ella por vocación de Dios está llamada a desempeñar en la historia, brota de su mismo ser y representa su desarrollo dinámico y existencial. Toda familia descubre y encuentra en sí misma la llamada imborrable, que define a la vez su dignidad y su responsabilidad: familia, ¡”sé” lo que “eres”!».

partir de la decisión de cada uno, pudiendo existir tantos modelos de familia como se elija, olvida que existe una verdad sobre ella que está en relación directa con el bien de la persona²⁹.

Por otro lado, cuando se habla en sentido crítico de la “familia afectiva” no se está hablando en contra de los vínculos afectivos y de las relaciones que generan. Lo que se está diciendo es que supone una reducción, porque “afecto” se interpreta como “sentimiento”, como “relación emocional” medida a partir de la repercusión en el propio individuo. En la familia afectiva lo importante sería que todos sus miembros se sientan a gusto y con todas sus necesidades cubiertas³⁰. Pero, siendo esto importante, no basta, pues en juego hay algo más: la posibilidad de que se vaya realizando el bien de la persona.

La familia, por tanto, tiene hoy la doble tarea de redescubrir su propia verdad y de recuperar su responsabilidad educativa. Porque la familia no es un mero sistema de organización, sino una comunidad de personas que hace posible la generación de la persona y de la sociedad. La familia no es una mera “estructura social” establecida a partir una convivencia, sino una realidad que brota de la verdad sobre la persona y en la que se configura el sentido fundamental para su existencia. En palabras de Donati: «La familia se convierte hoy en un problema porque parece desvanecerse su identidad específica. Parece que todas las formas de “vivir juntos” den lugar a una familia»³¹. A la recuperación de esta realidad ha de unirse una reflexión en pro-

²⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en la apertura de la Asamblea Eclesial de la Diócesis de Roma (06/06/2005)*: «El matrimonio y la familia no son, en realidad, una construcción sociológica casual, fruto de situaciones históricas y económicas particulares. Al contrario, la cuestión de la correcta relación entre el hombre y la mujer hunde sus raíces en la esencia más profunda del ser humano y sólo a partir de ella puede encontrar respuesta».

³⁰ Cf. ALBURQUERQUE, *Emergencia y urgencia educativa*, cit., 161-162: «El psicólogo francés Daniel Marcelli observa, de manera original, que actualmente los padres no pretenden tanto educar, en el sentido de sacar fuera (*exducere*) el potencial del hijo desde lo profundo de su ser, cuanto, más bien, atraer a sí (*se-ducere*) al hijo, complacerlo, saturar y prevenir cualquier necesidad. Desorientados en su propia identidad, empantanados en una trama emotiva y temerosos de perder el afecto de los hijos, terminan en una actitud pasiva y permisiva». Cf. J.D. LARRÚ, “La famiglia e l’educazione morale virtuosa”, en PÉREZ SOBA - GOTIA (eds.), *Il cammino della vita*, cit., 325-341.

³¹ P. DONATI, *La familia como raíz de la sociedad*, BAC, Madrid 2013, 3. Cf. E. SCABINI - V. CIGOLI, *La identidad relacional de la familia*, BAC, Madrid 2014.

fundidad sobre lo que significa la educación y lo que es educar, reflexión que conduzca a construir de manera creativa la relación entre familia y escuela. Pues, como se constata con frecuencia, gran parte de las dificultades que se afrontan en el ámbito escolar hunden sus raíces en aspectos relacionados con la vida familiar.

Sin embargo, se reconoce también que responder a estas cuestiones no es tarea sencilla. La razón última de tal dificultad radica en que en juego está la persona en sí misma, y no sólo elementos referidos a ella. Las claves de interpretación aquí expuestas de manera esquemática han de ser tenidas en cuenta e integradas en el proceso educativo. El siguiente texto de Guardini resume magistralmente la cuestión, y señala la necesidad urgente de adoptar una perspectiva sobre la educación que recupere con profundidad esta realidad:

¿Qué es propiamente educar? Sólo es posible responder mediante antítesis que, aunque parecen contradecirse, en realidad se sustentan mutuamente. El acto de educar presupone al hombre haciéndose. Él es ya él mismo, porque, si no, sería justamente otro pero, por otra parte, vive en la posibilidad de llegar a ser él mismo, porque, si no, no necesitaría hacerse. A través de lo que llamamos “condición natural” el hombre es para él mismo una especie de proyecto ya hecho y que exige ser trasladado a la realidad. Pero, por otra parte, es ya algo acabado, y querría quedarse en lo que es; el futuro le resulta extraño; avanzar hacia él se le antoja incómodo, y el devenir un arrojó. Por eso el educador tiene que fortalecer en la persona en desarrollo lo que ya es, dejarle tiempo para que lo viva y lo haga suyo. Pero, por otra parte, tiene que orientarla hacia el futuro y darle ánimo para que se arroje a vivir. [...] Por eso educar es conducir a la persona en desarrollo hacia lo que todavía no es; pero esto sólo puede hacerse desde lo que ella ya es. No cabe educarla para algo absolutamente extraño, sino para algo cuyas bases lleva dentro de sí misma. Cabría decir, en cierto sentido, que sólo es posible educar para algo que la persona ya es en forma de posibilidad: para que llegue a ser ella misma. Por tanto, educación significa ayudar al hombre a encontrarse a sí mismo. [...] Vemos lo complejo que es todo esto. Por eso no existen recetas para la verdadera educación. Cierto que muchas cosas pueden estudiarse: Psicología evolutiva y Pedagogía,

métodos, organizaciones, etc.; pero el meollo es algo vivo que no cabe en ninguna teoría³².

En este marco de interpretación se comprende perfectamente la pertinencia de las palabras citadas al comienzo de estas líneas, en las que Benedicto XVI relacionaba “educación” y “vocación a la santidad”. Porque en el ámbito de este horizonte último de sentido, en el cual se abre la posibilidad para que se actualice en plenitud la identidad de la persona, es donde encuentran su lugar fundamental las cuestiones relativas a la educación. Lo que muestra la referencia a la santidad es ese sentido último en el cual se desvela el fruto pleno del proceso educativo, en el que la persona será capaz de entregarse a sí misma. En este proceso la familia es y será siempre clave, como sintetizara magistralmente quien llegaría a ser San Juan Pablo II: «El matrimonio y la familia *proviene de la plena verdad sobre el hombre*, de la preocupación por su vocación integral. En el camino de esta verdad y de esta vocación, la familia aparece continuamente como la *realidad sin la cual* el hombre no sólo no puede ver la luz sobre esta tierra, sino que *no puede tampoco realizar plenamente su humanidad*, la dimensión de la persona y de la comunidad. Este sentido integral es precisamente aquel en el que la familia, como realidad de hecho y también como rico y variado imperativo ético, es indispensable e insustituible»³³.

³² R. GUARDINI, *Ética*, cit., 454-455.

³³ K. WOJTYLA, *El don del amor. Escritos sobre familia*, Palabra, Madrid, 269. Cf. L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*, Marcianum Press, Venezia 2006.

La importancia de la educación del pudor en los jóvenes. Un reto para la familia

DALIA SANTA CRUZ VERA

Universidad Católica de Colombia

Ella se turbó ante estas palabras
y se preguntaba qué saludo era aquél

LC 1, 29

RESUMEN: A partir del pensamiento de Karol Wojtyla, la ponencia presenta el cultivo del pudor como uno de los caminos privilegiados para la formación en el amor. En un primer acercamiento se constata que, como consecuencia de una creciente banalización de la sexualidad en la sociedad actual, las virtudes del pudor y la castidad son consideradas con frecuencia con desdén por el hombre de hoy. Al parecer han caído en un cierto desprestigio ante los ojos de nuestros contemporáneos, fruto de lo que algunos filósofos personalistas han llamado “resentimiento moral”. De ahí que se proponga, en un segundo momento, su “rehabilitación” o “rescate”, es decir, reivindicar su valor presentándolas con su auténtico rostro, con toda su belleza y fuerza liberadora. Esto exige ahondar en el significado antropológico de esta experiencia humana original. Para finalizar se examinan algunos medios necesarios para la educación del pudor en los jóvenes lo que se constituye en un verdadero reto para padres y educadores.

PALABRAS CLAVE: pudor, amor, educación, Karol Wojtyla, antropología personalista.

ABSTRACT: From the thought of Karol Wojtyla, the paper presents the cultivation of modesty as one of the privileged ways for the education in love. In a first approach it is found that, as a result of a growing trivialization of sexuality in today's society,

the virtues of modesty and chastity are often considered with disdain by people today. Apparently they have fallen into some disrepute in the eyes of our contemporaries, the result of what some personalist philosophers have called “moral resentment.” Hence it is proposed, in a second moment, its “rehabilitation” or “rescue”; that is to say, vindicate its value presenting it with its true face, with all its beauty and liberating force. This requires delving into the anthropological meaning of this original human experience. Finally some media needed for education of modesty are examined: real challenge for parents and educators.

KEYWORDS: modesty, love, Karol Wojtyła, education

1. INTRODUCCIÓN

En el primer acto de su obra dramática “El taller del orfebre”, Karol Wojtyła presenta las vivencias de una joven pareja, Teresa y Andrés, antes del día de la boda. La noche en que acuden a buscar las alianzas de matrimonio pueden vislumbrar su futuro en el espejo de la tienda del viejo orfebre. De repente una pregunta aflora en el corazón de ambos: ¿qué nos deparará el futuro? No lo sabían, pues el futuro trae consigo muchas incógnitas e inquietudes, pero sí sabían que “el amor vence la inquietud” y que “el futuro depende del amor” (Wojtyła, 1980, p. 32).

Como educadores, sabemos que los jóvenes necesitan ser orientados en la vía del amor. Para padres y educadores es un reto ayudar a “amar el amor humano” —como diría Juan Pablo II—.

Un camino privilegiado para esta formación lo constituye el cultivo del pudor, piedra fundamental de la virtud de la castidad. El primer paso será empeñarse en rescatar el pudor de su impopularidad, de un cierto desprestigio en el que ha caído —tanto como la virtud de la castidad—, consecuencia de una creciente banalización de la sexualidad en la sociedad en que vivimos (I). Para ello resulta imprescindible comprender el pudor en cuanto experiencia humana original; en ésta se nos revela la grandeza del ser personal y, por ello mismo, se constituye en camino para el amor verdadero (II). Por último, será valioso examinar aquellos aspectos relevantes para una idónea educación del pudor en los jóvenes (III).

Seguiremos para el desarrollo de este artículo, principalmente, el estudio sobre la metafísica del pudor llevado a cabo por Karol Wojtyła en su libro “Amor y responsabilidad”.

2. RESCATE DEL PUDOR

Es fácil constatar en la sociedad actual una tendencia a trivializar el ejercicio de la sexualidad -y, por ende, a ridiculizar la virtud-, especialmente la castidad y el pudor, directamente relacionadas con ella. De ahí que sea necesario “rescatar” o “liberar” el pudor del peligro del desprestigio o de la impopularidad en que se halla, como consecuencia de una especie de “ceguera moral” de la sociedad actual ante este tipo de valores.

No es fácil la tarea de “rescatar” el sentido profundamente humano de la experiencia originaria del pudor, más aún dentro de una sociedad que hace clara ostentación del impudor. Somos conscientes, por ejemplo, de que una visión desintegrada y fragmentada del amor y de la sexualidad hace presencia por doquier. La atmósfera que respiran cotidianamente los jóvenes —y los adultos— está impregnada de erotismo y sensualidad. Por un lado, los medios de comunicación en muchos de los programas de radio y televisión, en revistas, periódicos y avisos publicitarios, así como a través de la internet y las redes sociales, del cine y de la música, nos transmiten con frecuencia una imagen distorsionada de las relaciones afectivas.

El pansexualismo, que invade la cultura actual, es una manera distorsionada de comprender la realidad sexual y los valores morales relacionados con ella. Siguiendo a Juan José Pérez Soba (Cf. Pérez Soba, 2004), la podemos definir a partir de tres elementos: 1) la reducción de la sexualidad a genitalidad, es decir, a instrumento para obtener placer, 2) tratar la genitalidad como mero objeto de consumo y, por último, 3) reclamar la presencia de la sexualidad, así reducida y erotizada, en todos los ámbitos de la vida social: prensa, espectáculo, educación, diversión, trabajo, salud, etc. En otras palabras, se valora como normal esta reducción de la sexualidad a genitalidad, se la difunde como un “bien especial de consumo” y se incentiva su práctica como una tendencia socialmente “buena”.

En este ambiente permeado de erotismo no es de extrañar que se multipliquen las faltas contra el pudor femenino y masculino. El pudor es juzgado muchas veces como mero prejuicio o condicionamiento social, entendiendo este último la “costumbre que tiene como fundamento la arbitrariedad del gusto o la espontaneidad de la manía” (Choza, 1990, p. 15); y, en cuanto prejuicio, haríamos bien en liberarnos de él. Se capta con dificultad su ser connatural al hombre portador de intimidad. Pero, si el pudor ha dejado de valorarse como un bien y de quererse como tal, es imperioso buscar la razón última por la cual el hombre de hoy experimenta esta especie de desamor hacia esta virtud.

Karol Wojtyła, al hablar de la rehabilitación de la castidad, responde de alguna manera a nuestros interrogantes. Interpretando a Max Scheler, dice que la causa por la que el hombre contemporáneo siente una aversión a esta clase de virtudes, llega a mofarse de ellas y las desacredita, es porque en él existe una actitud contraria a su estima y que puede calificarse como *resentimiento* moral.

“El *resentimiento* consiste en una falsa actitud respecto de los valores. Es una falta de objetividad de juicio y apreciación, cuya raíz se halla en la flaqueza de la voluntad” (Wojtyła, 1996, p. 173). El camino de la virtud es un camino esforzado, exige del hombre un continuo vencerse a sí mismo, un dominio y señorío de las propias tendencias y pasiones, un elevarse sobre ellas para realizar en la vida los valores más altos. Esto requiere al mismo tiempo un sincero amor al bien y un esfuerzo genuino de voluntad para alcanzarlo. Es posible que tras algunas derrotas en la lucha por la virtud, y justamente por el esfuerzo que ella comporta, la persona, en un intento de librarse de dicha tarea empiece a justificar subjetivamente su conducta negándole a la virtud la bondad que le es propia. En palabras de Wojtyła: “para convencerse de la inexistencia de tal valor, la persona disminuye su importancia, le niega el respeto a que la virtud tiene derecho en realidad, llega incluso a considerarla un mal a pesar de que la objetividad le obliga a ver en ella un bien” (1996, pp. 173-174).

El *resentimiento*, entonces, falsea la imagen de la virtud deformándola en el interior del hombre, quien empieza a enjuiciarla como un mal. “El *resentimiento* forma parte de la mentalidad subjetiva en que el placer reemplaza el verdadero valor”, nos dirá Wojtyła (1996, p. 174).

Podemos concluir entonces que el *resentimiento* conduce a negar el valor positivo del bien que resulta inalcanzable o ante cuya realización se encuentran serias dificultades, de ahí que la tendencia a descalificar el pudor, reduciéndolo a prejuicio o anticuada costumbre social, pueda ser fruto del mismo *resentimiento*.

Es fácil colegir entonces que, a quien está afectado por el *resentimiento moral* le resulta difícil captar la belleza de una conducta honesta. Al faltarle esa connaturalidad afectiva con el bien moral, es decir, el amor a la virtud, que lo vuelve cercano y gozoso, encontrará tropiezos en la actuación de una conducta moralmente buena.

Para que el pudor recupere su lugar propio en las voluntades y afectos del hombre de hoy nos parece indispensable profundizar en su esencia, intentando comprender el hondo significado antropológico y ético que esta experiencia humana originaria nos revela. Será sencillo luego vislumbrar la importancia que tiene el cultivo del pudor dentro de la formación para el amor.

3. EL PUDOR COMO EXPERIENCIA HUMANA ORIGINARIA

3.1. Descripción del pudor

Para acercarnos al sentido antropológico del pudor empezaremos por una descripción del mismo a partir de las siguientes preguntas: ¿Cuándo aparece el pudor? ¿Cómo se manifiesta en la vida cotidiana del hombre?

El pudor aparece en el ser humano cuando éste siente que, de alguna manera, está en peligro su intimidad. Es decir, cuando determinados hechos de su vida o ciertos aspectos de su interioridad son indebidamente conocidos. El pudor se manifiesta entonces como una tendencia, natural y espontánea, a ocultar la propia intimidad de miradas ajenas o intromisiones curiosas que hacen violencia al núcleo más personal del hombre.

Se sabe que el hombre guarda para sí mismo o para los suyos aquellas cosas que, por su propia naturaleza, están hechas para ser compartidas en un ambiente de confianza y amor —como es, por ejemplo, el ámbito familiar o conyugal—, pero al mismo tiempo, se suele experimentar incomodidad,

vergüenza o temor de que dichas vivencias sean conocidas por extraños. Y esto es así, no porque las cosas que naturalmente se oculten sean percibidas como malas -pues muchas veces se siente vergüenza de que el bien que hemos obrado sea conocido-, sino porque por su propia índole, dichas acciones no tienen por qué ser divulgadas. Al parecer, lo que es considerado y sentido como un mal por la persona es este “salir fuera lo que debe permanecer dentro” (Wojtyla, 1996, p. 211). El experimentar que la propia intimidad queda desamparada, que lo que es “más mío” pasa a ser, por la exteriorización indebida, algo de “dominio público” es, de alguna manera, sentir que uno se pierde a sí mismo, pues se nos escapa el dominio o señorío sobre lo más hondo que poseemos: nuestro mundo interior.

En esta misma línea escribe José Noriega: “El pudor es un sentimiento característico en la persona. Toca tanto la dimensión instintivo-sensual de la sexualidad como la dimensión afectivo-psicológica: tenemos vergüenza de que aparezcan nuestras reacciones sensuales, como tenemos también vergüenza de que aparezcan nuestras reacciones afectivas; tendemos por ello a ocultarlas” (Noriega, 2005, p. 153).

Podemos señalar entonces que “allí donde hay intimidad surge el pudor, pues, de por sí, la intimidad se recata, se reserva, se oculta en su propio misterio.” (Orozco, 2005).

Por eso, es comprensible que aquellas personas que cultivan y valoran su vida interior tengan, a la vez que una personalidad más rica, un más arraigado sentido del pudor.

Nos puede ayudar a corroborar lo que hemos afirmado, la observación del fenómeno contrario, el impudor. Éste se observa en aquellas personas que, sin reserva alguna, “manifiestan en público situaciones afectivas o sucesos autobiográficos íntimos, y en general, cuando se comportan en público de la manera en que las demás personas suelen hacerlo en privado” (Choza, 1990, p. 18).

En su artículo “El pudor: defensa de la dignidad personal”, Antonio Orozco escribe, con un tono un poco fuerte quizá, que “las personas frívolas, carentes de calidad interior, son más fácilmente proclives a descubrir su intimidad, justo por ser algo muy pobre, o de escaso valor a sus propios ojos. Aunque sean egoístas, —continúa— no se aprecian en lo que valen y así no

temen perderse ante las miradas igualmente frívolas de quienes se interesan por esas intimidades tan vacías e inconsistentes” (2005).

A partir de la descripción que hemos realizado del fenómeno del pudor podemos definirlo, en un sentido amplio, como “la tendencia y el hábito de conservar la propia intimidad a cubierto de extraños”, o como “la defensa y reserva de lo íntimo” (Choza, 1990, p. 17). Hemos visto también que el pudor abarca todos los aspectos en que se expresa la intimidad de la persona, de ahí que podamos hablar de un pudor del cuerpo y del vestido; de un pudor sexual o de los actos de amor; del pudor en la expresión de los propios sentimientos, emociones o estados afectivos; del pudor de compartir el propio hogar o la habitación, etc.

Es llegado el momento de preguntarnos por la esencia del pudor y por el sentido antropológico y moral en ella inscritos.

3.2. La esencia del pudor: revelar la persona y despertar el amor

Si, en general, el pudor es la defensa natural ante cualquier ofensa a la intimidad de la persona, el pudor del cuerpo o pudor sexual es el que especialmente puede ayudar a penetrar en su esencia.

Karol Wojtyła, en sus reflexiones sobre la “Metafísica del pudor”, señala que la esencia del pudor sólo puede aprehenderse si se acepta que la persona posee una interioridad que le es propia únicamente a ella. “La necesidad sintomática —escribe— que encuentra el pudor de ocultar ciertos hechos o ciertos valores nace en el ser humano porque encuentra en sí un terreno propicio: su vida interior” (1996, p. 212).

El pudor del cuerpo podemos definirlo como la tendencia a disimular los valores sexuales de la persona, a ocultar aquellas partes del cuerpo que manifiestan la diferencia sexual entre el varón y la mujer. Los seres humanos tienen una tendencia casi general a cubrir ante los demás las partes que especifican el propio sexo, especialmente ante las personas de sexo diferente. Si bien el pudor, para Wojtyła, no se identifica simplemente con el empleo de vestidos, o el impudor con la desnudez, —pues el vestido puede servir tanto para ocultar como para resaltar dichos atributos— “sí es esencial al pudor la tendencia a ocultar los valores sexuales mismos, sobre todo en la medida en

que en la conciencia de una persona constituyen un ‘objeto de placer’” (1996, p. 213).

El pudor sexual se despierta entonces, justamente allí donde la persona siente violentada su dignidad al ser reducida, por la actitud o la mirada del otro, a objeto de satisfacción sexual. El pudor, al rechazar de manera inmediata y espontánea este trato injusto, nos *revela* el carácter trascendente de la persona: su “ser fin en sí misma” y no medio de disfrute o de uso. Manifiesta que la persona es dueña de sí y que a nadie le es permitido querer “poseerla”, ni siquiera con la mirada; o tratarla como una “cosa” o un instrumento útil para obtener placer. Nadie tiene derecho sobre ella, sólo Dios. Por su capacidad de autodeterminación, y en la dinámica propia del amor humano, la persona puede decidir *entregarse libremente* como *don* al ser amado, o bien, en cuanto se posee a sí misma, no entregarse a nadie. De ahí que el pudor “antes que carácter natural o cultural, tiene carácter estrictamente personal: el pudor es el modo según el cual la persona se posee a sí misma y se entrega a otra concreta” (Choza, 1990, p. 29).

Estamos ahora en condiciones de captar con mayor claridad el vínculo profundo que existe entre el pudor y la naturaleza misma de la persona. La experiencia del pudor nos ha ido *revelando* a la persona en su libertad, irreductibilidad, inviolabilidad y trascendencia. Como afirma Karol Wojtyła, el pudor sexual “no es más que un reflejo natural de la esencia de la persona, [...] es, en cierta medida, una revelación del carácter suprautilitario de la persona, tanto del hombre como de la mujer” (Wojtyła, 1996, p. 215).

En la relación hombre-mujer, existe siempre el peligro latente -o patente- de la utilización del otro, al confundir la atracción sexual con el amor. En estos casos, la sensualidad, que es generalmente más acentuada en los varones que en las mujeres, lleva a fijar la atención sólo en los valores sexuales del cuerpo, considerado éste como objeto posible de placer (Cf. Wojtyła, 1996, p. 135). El pudor entonces busca impedir que el varón o la mujer reaccionen sólo ante el cuerpo del otro de modo incompatible con el valor de la persona. Intenta evitar que la fuerza del deseo sexual enturbie en el hombre la capacidad de *descubrir* en el *cuerpo sexuado* que lo atrae, la grandeza y dignidad de la *persona*. El pudor, al disimular o cubrir los valores sexuales femeninos o masculinos, desvía la atención del cuerpo visto como objeto de

placer, para centrar la atención en la persona en cuanto objeto de amor. Por eso nos dirá Wojtyła que “aún cuando los valores sexuales sean el objeto directo del pudor, su objeto indirecto es la persona y la actitud adoptada para con ella por la otra persona” (Wojtyła, 1996, p. 126).

La experiencia del mirar y ser mirado, nos alcanza interesantes sugerencias al respecto. “La vista —escribe Juan de Dios Larrú— es el sentido corporal más inmediato, y el cuerpo es lo más visible de la persona. La mirada del otro puede superar la distancia entre ambos e invadir o expropiar mi intimidad sexual. Para evitar que el otro confunda lo que ve con lo que soy, nace este movimiento que tiende a cubrir los órganos sexuales corporales. Lo que revela el pudor sexual es este ‘plus’ que busca ser visto, más que como un cuerpo sexuado, como una persona sexuada” (2007, p. 98).

Como hemos podido entrever, en el pudor sexual se dan esencialmente dos movimientos. Por un lado, el de huida, en la tendencia a esconder los valores sexuales para que no oculten el valor de la persona en sí misma; en este sentido, defiende la inviolabilidad y dignidad de la persona, quien no puede ser reducida, ni siquiera por el deseo interior del otro, a objeto de placer. Por otro lado, y éste es su sentido más profundo, en el pudor está implícito el deseo de despertar el amor, única respuesta adecuada a la grandeza del ser personal. “La necesidad espontánea de encubrir los valores sexuales es una manera natural de permitir que se descubran los valores de la persona” (Wojtyła, 1996, p. 217). Al desviar la mirada de los valores del cuerpo y dirigirla hacia la persona, el pudor permite al hombre penetrar, de manera viva y gozosa, en la bondad y belleza de la persona concreta —femenina o masculina— a la que está conociendo; esta bondad y belleza más plenas le invitan y exigen *afirmar* a la persona por sí misma y no sólo por su atractivo físico o sexual. Este respeto hacia la verdad total de la persona y la actitud de afirmarla por ella misma constituyen los elementos constitutivos del amor auténtico. En este sentido podemos concluir que la adecuada vivencia del pudor prepara el camino hacia el amor verdadero. (Cf. Wojtyła, 1996, pp. 217-219). He aquí el sentido antropológico y moral de esta experiencia humana originaria.

De forma bellamente poética encontramos expresada esta verdad en la obra dramática anteriormente citada, *El taller del orfebre*:

Habla Andrés. Ha descubierto en Teresa a “la compañera de su vida”, pero el camino no ha sido fácil... lo ha precedido un penoso peregrinar en el que con facilidad confundía la atracción con el amor:

“Pues mis sentidos –dice- se alimentaban, a cada paso, del encanto de las mujeres que se cruzaban conmigo. En varias ocasiones traté de seguirlas, y me encontré con islas deshabitadas”.

Su experiencia tambaleante del amor lo lleva a reflexionar.

“Pensé entonces que la belleza accesible a los sentidos puede convertirse en un don difícil y peligroso; sé de personas que por su causa dañan a otras – así, lentamente, aprendí a valorar la belleza accesible al espíritu, es decir, la verdad”.

El cambio de actitud apunta con firmeza.

“Decidí, por tanto, buscar a una mujer que fuera realmente mi ‘alter ego’ y que el puente tendido entre los dos no fuera frágil pasarela entre nenúfares y cañas.”

Andrés ha encontrado el camino hacia el amor... Con Teresa todo tiene que ser distinto.

“No me rendía sólo a la impresión y a la magia de los sentidos, pues sabía que entonces jamás saldría de mi propio ‘yo’, y no llegaría a la otra persona –pero en esto consistía el esfuerzo” (Wojtyla, 1980, p. 6).

Sólo al trascender la “belleza accesible a los sentidos”, se le descubre a Andrés la “belleza accesible al espíritu”: *la verdad de la persona de Teresa*. El amor ha amanecido.

4. EDUCACIÓN DEL PUDOR Y FORMACIÓN PARA EL AMOR

4.1. El pudor como virtud

En el pudor, como experiencia humana original, encontramos la tendencia o hábito natural a custodiar la intimidad de la persona cuando ésta se encuentra amenazada. Este hábito natural en el hombre, como todo lo propiamente humano, es susceptible de ser perfeccionado, convertido en virtud, a través de la educación.

El desarrollo de la virtud del pudor supone una forma de conocimiento especial por el que la verdad de la persona y su dignidad se intuyen de forma clara; “comprende la ‘posesión’ estable de aquello que podríamos llamar el ‘sentido’ de la persona y de su valor” (Río, 2003). Por otro lado, el hábito del pudor en cuanto virtud lleva consigo una connaturalidad afectiva con el bien y la disposición efectiva a obrar conforme a este bien conocido y amado. En nuestro caso, la virtud del pudor se manifiesta en la facilidad, firmeza y gozo en elegir constantemente aquello que mejor custodie y proteja la intimidad de la persona y su dignidad; se expresará habitualmente en todas las acciones de la persona, tanto en referencia a otra persona como a sí misma: desde las miradas y gestos, hasta las conversaciones, vestidos, muestras de afecto, etc. Sin la virtud del pudor, difícilmente se encontrará la “justa medida” entre aquello que se debe reservar, custodiar y proteger en la intimidad y lo que se debe manifestar o comunicar sin que sufra con ello detrimento el ser personal.

De lo anterior podemos deducir la importancia de que los padres cuiden en el despuntar del pudor, en cuanto hecho natural, en sus hijos; que les ayuden a secundar después sus inclinaciones, a defenderlo como un bien precioso hasta llegar a hacer de él una fuerza real y moral, es decir hasta convertirlo en virtud (Cf. Río, 2003).

4.2. El desarrollo diferencial del pudor en el hombre y en la mujer

Para contribuir a la educación del pudor en los jóvenes, es importante ayudarles a caer en cuenta que el desarrollo del pudor tiene un camino diferente para el hombre y para la mujer.

Karol Wojtyła lleva a cabo un sugerente trabajo al respecto. Nos dice que el pudor sexual, o “la aptitud y la disposición a tener vergüenza”, sigue distintos procesos en el varón y en la mujer, estando en estrecha relación con las diferentes fuerzas psíquicas y con la vivencia de la sensualidad y la afectividad (Cfr. Wojtyła, 1996, p. 213).

En el hombre la sensualidad está mucho más acentuada que en las mujeres, en quienes lo que predomina es la afectividad. La sensualidad es la tendencia a reaccionar ante los valores sexuales del cuerpo en cuanto objeto posible de placer; ésta, al fijar su atención exclusivamente en los aspectos sexuales, termina por disociarlos de la persona entera; por estar centrada en el goce tiende a utilizar al otro como medio de satisfacción o de disfrute sexual.

La afectividad, por el contrario, reacciona ante los valores de la persona del otro sexo en su totalidad: se despierta ante el encanto de la feminidad o la fuerza de la masculinidad en su conjunto. Está permeada de admiración ante la belleza de la persona femenina o masculina. En la mujer, la sensualidad está como escondida en la afectividad, de ahí que ella sea más sensible que el hombre al valor de la persona en sí misma (Wojtyła, 1996, pp. 134-139). Por esto, no es de extrañar que una joven se sienta fácilmente “impulsada a considerar como una prueba de amor afectivo lo que para el hombre es la acción de la sensualidad y el deseo de goce” (Wojtyła, 1996, p. 137).

Ahora bien, nos dice Wojtyła que, puesto que la mujer está más expuesta –que el varón- a ser considerada como objeto de placer, debería esperarse que el pudor del cuerpo fuera en ella más acentuado. Es decir, que las jóvenes y las mujeres tendieran con mayor facilidad y frecuencia a disimular y ocultar sus atributos específicamente femeninos ante los ojos de los demás, con el fin de no provocar una reacción de sensualidad. Sin embargo, sabemos por experiencia que paradójicamente no ocurre siempre así; la razón la halla Wojtyła justamente en el hecho de que la mujer es menos consciente que el hombre de su sensualidad; al no experimentar las reacciones sensuales tan fuertemente como el varón, es comprensible que sienta menor necesidad de ocultar su cuerpo, objeto posible de deseo para el otro. De ahí que para educar a la mujer en el pudor del propio cuerpo, es indispensable un cierto conocimiento del sentir masculino, es decir, de cómo ellos viven y experimentan las fuerzas de su sexualidad. (Cf. 1996, pp. 213-214).

En el varón, el desarrollo del pudor se da de una manera diferente. El joven, por un lado, no teme la sensualidad femenina, pero, por otro, las reacciones de su propia sensualidad pueden convertirse en él en fuente de vergüenza —de pudor—. “Para el hombre —escribe Wojtyla— los valores sexuales están ligados más estrechamente al cuerpo y al sexo en cuanto objetos posibles de placer, y de ese modo vienen a ser fuente de vergüenza”; en cierta manera “tiene vergüenza de su propio cuerpo porque se avergüenza del modo cómo reacciona ante el cuerpo de la mujer” (1996, p. 214). De ahí que para el varón, la disposición constante a evitar lo impúdico, que puede verse por ejemplo en el mayor recato en el vestir, nace de una necesidad interior de evitar que la mujer reaccione ante su cuerpo de un modo incompatible con el valor de su persona (1996, p. 215). Lo anterior es válido siempre y cuando no se haya fomentado voluntariamente el impudor en acciones y actitudes; en este caso, la percepción de lo honesto se encuentra seriamente dificultada, lo que no es poco frecuente.

Estos rasgos diferenciales en que el hombre y la mujer perciben el pudor, nos dan algunas luces para el proceso formativo de uno y otra en esta virtud. “El varón —escribe Juan de Dios Larrú— ha de aprender a integrar su instintividad en su afectividad, para no dejarse llevar por la intensidad de su reacción. La mujer ha de aprender a no confundir afectividad y sensualidad” (2007, p. 100), debe estar más atenta a la vivencia del varón con respecto a la sexualidad, distinta a la suya, para no provocar en él reacciones contrarias al bien de la persona. No debe ceder fácilmente al deseo de agradar al otro, que la puede llevar a suscitar en él el interés y la atracción, pero no el amor.

Para ambos es imprescindible, a la vez que el rechazo constantemente a lo impúdico e indecente, el fomento de conductas respetuosas en el trato, en las palabras y en el vestir. Deben promover en sí mismos y en los demás el recato, la honestidad y el decoro, es decir, un aprecio sincero a la belleza moral. Vemos pues, cómo la educación del pudor está estrechamente ligada a la formación para el amor.

4.3. *Por una cultura de la elegancia: el pudor en el vestir*

En sus reflexiones sobre la intimidad y el vestido, Jacinto Choza nos dirá que: “El pudor en cubrir el propio cuerpo significa que el propio cuerpo se tiene en posesión, que no está a disposición de nadie más que de uno mismo, que no se está dispuesto a compartirlo con todo el mundo y que, por consiguiente, se está en condiciones de entregarlo a una persona o de no entregarlo a nadie” (1990, p. 25). Una vez más aparece la importancia del cultivo del pudor como camino que posibilita el amor, la entrega.

La relación entre el pudor y la forma de vestir, salta a la vista después de las reflexiones que hemos avanzado. De manera general, nos atreveríamos a afirmar que existen dos maneras de vestirse: una que busca resaltar el rostro de la persona y otra que pretende evidenciar el cuerpo. Si mientras mirar un rostro es casi siempre un acontecimiento espiritual, porque en él se percibe a la persona entera, con su personalidad, con la belleza de su mundo interior; fijar la mirada en ciertas partes del cuerpo, por el contrario, es atender a lo menos personal del otro, a lo menos original que tiene el cuerpo, pues hay ciertas zonas del mismo que no *dicen* la persona, sino que *significan* algo común a todo cuerpo sexuado.

En este sentido escribe Antonio Orozco: “El vestido se muestra como una exigencia de la elegancia como virtud moral. Sin él, la personalidad se esfuma. Su misión es justamente velar determinadas zonas del cuerpo para embellecerlo de tal modo que al mismo tiempo que dé gusto mirarlo, la atención no quede por él absorbida (...)” (2005). Por eso, cuando no se respetan las leyes del pudor y el vestido lo que hace es centrar la atención sólo en el cuerpo y en sus aspectos sexuados, no tiene sentido hablar de elegancia o personalidad en el vestir, pues lo que queda en la oscuridad es, precisamente, la persona.

Muy interesantes nos parecen al respecto los apuntes antropológicos que desarrolla María del Pilar Río en su artículo “Persona y moda”. Entre otras cosas, la autora señala que el *ethos* de la moda debe inscribirse en la lógica de la persona vista como un *bien en sí misma*. Esto lleva consigo una exigencia: que la moda y el vestido expresen la verdad de la persona, favorezcan su justa acogida y el adecuado reconocimiento de su dignidad. “El *ethos* de la moda, por tanto, se coloca en las antípodas de una lógica utilitarista o

hedonista que, al vestir, exhibe a la persona-cuerpo como objeto de placer o de compraventa, desvirtuando, velando o falsificando su verdad” (2003).

La virtud del pudor en relación al vestido exige, por un lado, saber elegir un modo de presentarse ante los otros que haga justicia a la verdad de la persona; es decir, a vestir de tal manera que en el cuerpo sexuado se transparente en primer lugar la belleza de la persona sexuada en su conjunto. Si esto es así, la elegancia y la sobriedad en el vestir permitirán desarrollar, en sí mismo y en los demás, las actitudes adecuadas ante la totalidad de la persona, tales como el respeto, el reconocimiento, la simpatía, la sana atracción, el amor, etc.

Por otro lado, un sano sentido del pudor lleva a evitar poner en primer plano los aspectos sexuales del cuerpo. Éste, así resaltado, pone a la persona en peligro de ser ultrajada por las miradas y actitudes “cosificantes” que provoca ese determinado modo de vestir. “La verdad de la persona y el pudor en el vestir exigen –entonces- una ‘moda personal’ y no una ‘moda del cuerpo’” (Río, 2003).

Por lo que hemos venido diciendo podemos concluir que la educación en el pudor es un elemento indispensable para saber elegir una forma auténticamente humana y personal de vestir. El fomento de una *cultura de la elegancia* tiene que partir del convencimiento de que “una moda humana es aquella que lleva el sello inconfundible de la ‘distinción’ como nota expresiva del misterio de la persona y de su dignidad” (Río, 2003).

5. CONCLUSIÓN

Concluyo este escrito con una última mirada al título del mismo: “Importancia de la educación del pudor en los jóvenes. Un reto para la familia”. Los padres y educadores sabemos que la persona humana está llamada a perfeccionarse, y que esta perfección depende del amor, de la capacidad de hacer de la vida una entrega constante a los demás. Pero sabemos también que “nadie da de lo que no tiene”; de ahí que para *darse*, la persona necesite antes *poseerse*. La virtud del pudor, al permitirle al hombre mantener la *posesión de sí*, y de lo más sagrado que posee, su intimidad, lo pone en condi-

ciones de realizar esta *entrega de sí* de forma más plena. En este sentido, le abre el camino al amor y por tanto a la perfección. Un hermoso desafío para la familia es contribuir eficazmente en este camino de perfección de la persona a través del cultivo del pudor, la guarda de la propia intimidad, en niños y jóvenes.

Por último, les invito a mirar a Aquella en quien todas las virtudes resplandecen, a la Virgen de Nazareth, que supo “guardar todas las cosas en su corazón”, y que en la completa posesión de sí misma pudo entregarse a Dios pronunciando su *Fiat mihi secundum Verbum tuum*.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CHOZA, J. (1990). *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*. (2a. ed.). Pamplona: Eunsa.
- LARRÚ, J. (2007). *El significado personalista de la experiencia del pudor en K. Wojtyla*. En J. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla* (pp. 95- 105). Madrid: Palabra.
- NORIEGA, J. (2005). *El destino del eros*. Madrid: Palabra, Madrid.
- OROZCO, A. (2005). *El pudor: defensa de la dignidad personal*, [en línea]. Disponible en: <http://www.arvo.net/documento.asp?doc=01030725d>
- PÉREZ SOBA, J. (2004). El “pansexualismo” de la cultura actual, *Diálogos de Almudí*, [en línea]. Disponible en: <http://www.almudi.org/Inicio/tabid/36/ctl/Detail/mid/386/aid/338/Default.aspx>
- RÍO, M. (2003). *Persona y moda, Humanitas*, 32 [en línea]. Disponible en: <http://humanitas.cl/html/biblioteca/articulos/d0446.html>
- WOJTYLA, K. (1980). *El taller del orfebre*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- _____, (1996). *Amor y responsabilidad*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

La educación religiosa de los hijos

ABILIO DE GREGORIO

Profesor de Literatura, pedagogo y escritor

RESUMEN: Cuando hablamos de “lo religioso” nos estamos refiriendo a un conocimiento mediante el cual la persona se comprende a sí misma y comprende la totalidad del mundo que le rodea como referida al Trascendente. La religiosidad de la persona no se puede entender, pues, como un simple formateado de conductas por socialización externa. No se trata de un modelado de conducta en la que se reproducen las de los agentes socializadores. Si los padres ayudan a descubrir a sus hijos la dimensión religiosa de su experiencia cotidiana de la vida familiar, hecha fundamentalmente de amor, estaríamos ante la mejor pedagogía religiosa. Ahora bien, solamente cuando se produce un desarrollo armónico del conjunto de la personalidad, es posible una disposición para el desarrollo armónico de la personalidad religiosa.

PALABRAS CLAVE: religión, experiencia, familia, educación, sentido

ABSTRACT: When we talk about “religious” we are referring to a knowledge through which the person understands themselves and understands the totality of the world that surrounds them as referencing the Transcendent. The religiosity of the person, therefore, cannot be understood as a simple formatting of behaviours because of external society. If parents help their children to discover the religious dimension of their everyday experience in family life, made primarily out of love, we would have found the best religious pedagogy. However, it is only when there is a harmonious development of the entire personality that there can be a disposition for the harmonious development of the religious personality.

KEYWORDS: religion, experience, family, education, sense

1. INTRODUCCIÓN

Sorprende que en la mayor parte de los ensayos o guías educativas para padres se soslaye este tema. Salvo en aquellas publicaciones que tienen implícita o explícitamente un sello confesional, parecería que plantearse la cuestión de la educación religiosa de los hijos contamina las reflexiones del autor de mojigatería o gazmoñería. Tal ausencia puede interpretarse como desdén por un tema irrelevante, o como reserva ante un espacio de intimidad que no tiene sitio en el pensamiento público (salvo para denigrarlo, últimamente). Sin embargo, coherentemente con lo que hemos venido exponiendo a lo largo de estas páginas, disponer o no disponer de referentes de último sentido no resulta indiferente para la construcción de una personalidad.

En efecto, tengo la impresión de que una de las necesidades más comunes a todos los seres humanos es la de sentirse, de alguna manera, gestor de la propia existencia. Cuando alguien llega a tomar conciencia de que está viviendo una vida “de segunda mano”; cuando se siente incapaz de dirigir sus propios actos, sus pensamientos, sus “sentires” y sus “quereres”, surge en él un malestar por inconformismo que le conduce a buscarse coartadas en “razones” que lo disculpen. Esta puede ser la explicación de que detrás de cada conducta tendamos siempre a poner un “porque...”. Es más: no nos basta cualquier razón. Ese deseo-necesidad de percibirse gerente de la propia existencia nos impulsa a buscar razones suficientes, con una cierta repugnancia intelectual hacia los fundamentos débiles o inconsistentes.

Dirigir la propia vida, ser conductor de la propia existencia, requiere saber dónde se quiere ir y saber que, donde se quiere ir, es donde se puede y se debe ir. En la medida en que no hay un punto de llegada previamente decidido; en la medida en que cualquier punto de llegada es igual a cualquier otro punto de llegada, el acto electivo de la libertad no deja de ser más que un absurdo: un vehículo para “vagar por la nada infinita”. La duda puede ser punto de partida para una búsqueda, pero nunca puede ser considerada como punto de llegada de un itinerario de indagación y, mucho menos, de una conducta. Unamuno puede predicarnos la lucha, la contradicción, la duda como categoría intelectual absoluta, pero, para ser coherente, tendría que dudar de su certeza de que la duda es el único absoluto intelectual. Puro juego de palabras.

Paradójicamente, cuanto más apasionado se muestra en la defensa de la duda, más contundente se manifiesta en la descalificación de quienes no comparten sus dudas-certeza. La necesidad de certeza es tan connatural al ser humano como el punto de apoyo para el movimiento mecánico. La ausencia total de certezas haría imposible la actividad de cualquier ser humano. Cualquier filósofo del postmodernismo, negador de la posibilidad de certezas, al terminar su exposición no duda en ponerse confiadamente en manos de un piloto o de un conductor que lo conduce a otra ciudad para seguir asegurando el mensaje de que nada es seguro. No dudará en recurrir al médico para que le resuelva la úlcera de estómago producida por la tensión de la duda, ni al arquitecto que le construirá la casa en la que quiere invertir las ganancias de sus lecciones acerca de la imposibilidad de certezas. Y, si honradamente decide seguir aprendiendo, constatará que aprender no es sino elegir de quién se fia.

Dice Popper que la verdad científica no es aquella que puede ser verificable, sino aquella que, por su propia naturaleza, puede ser “falsable”, es decir, tiene la posibilidad de ser sometida a negación. Así, pues, hay proposiciones que, por su propia naturaleza, no tendrán nunca la posibilidad de ser sometidas a tal proceso de falsación. No son verdades científicas. ¿Quiere ello decir, sin embargo, que son proposiciones inútiles de cara a la certeza? Afirmar la existencia de Dios es un enunciado imposible de ser sometido a falsación. No es una proposición científica. Según el pensamiento de Popper, no se trata de que no es verificable (que, efectivamente, no lo es), sino de que no se puede encontrar una prueba, un dato que lo niegue. Mas en las mismas condiciones intelectuales se encuentra la proposición contraria: “Dios no existe”. No es afirmación científica, toda vez que no es posible dar con la prueba evidente de que existe. Sin embargo, o existe, o no existe. Esto es cierto. Tanta fe, al menos, habría que tener para “creer” que existe, como para “creer” que no existe.

Pero el que exista o no exista no me resulta indiferente a la hora de dirigir mi conducta. Puedo vivir como si existiera, o puedo vivir como si no existiera, pero no puedo vivir como si existiera y no existiera al mismo tiempo. Se me puede decir que siempre cabe vivir dudando, pero, si fuéramos coherentes, la duda pura tendría que suspender la decisión y paralizar la acción. Lo

que no es intelectualmente honrado es cambiarse de pregunta cuando no se encuentra respuesta a la cuestión planteada. Eso sería hacerse trampa en el solitario.

Y, como quiera que ninguna de las dos proposiciones me resulta indiferente a la hora de gestionar mi propia vida, puedo hacer el recorrido de aproximación a cada una de ellas por el camino que se acerque más a la certeza. ¿Es más racional afirmar la necesidad de la existencia de Dios que la necesidad de la no existencia de Dios? Parecería que, si “lo más inexplicable es que el mundo sea tan explicable” (Einstein), la misma explicabilidad científica del mundo (cada día más) es, por sí misma, una petición de explicación más allá del mundo.

Algún antropólogo contemporáneo de moda nos acaba de decir que, al final su ciencia ha descubierto “el enigma de la esfinge”: que el mundo es absurdo y que esto es lo más liberador para el hombre. Respecto a lo primero, me produce una cierta perplejidad. ¿Qué ciencia es ésta que trata de comprender lo que es, por naturaleza, absurdo? ¿O es esta afirmación una declaración a caballo entre la humildad y la prepotencia al reconocer que lo que explica la ciencia de la realidad no explica el sentido de la realidad y que, al no encontrar sentido a la realidad, tal sentido no existe? ¿No es verdaderamente abusiva, incluso desde una perspectiva científica, esa conclusión? Si recibo una carta anónima, por el mero hecho de desconocer al autor y de no disponer de medios para averiguarlo no podré nunca concluir que no la ha escrito nadie y que es un simple producto del azar o de un despiste de correos.

Sorprende, por otra parte, el regocijo con que se anuncia que el descubrimiento del absurdo dota al hombre de una mayor libertad. ¿Puede haber, en el fondo, algo más triste que aquello que no sirve para nada? Una libertad nacida del absurdo y para el absurdo es un absurdo. Si no existe el sentido, ningún sentido, no me puedo ni siquiera preguntar qué sentido tiene el tenerla o no tenerla, el defenderla o el reclamarla. Y si da lo mismo, habrá que suspender todo juicio ético. O mejor dicho: habrá que afirmar que es bueno lo que contribuye al absurdo y es malo todo intento de sentido. Y entonces resulta que lo más ordenado es el caos... La “deconstrucción” ¿ha de llegar hasta los primeros principios?

La realidad, sin embargo es tozuda. Las encuestas periódicas levantan acta de que una abrumadora mayoría de adultos y de jóvenes son creyentes positivos. Pero también nos dicen que son creyentes que viven como si no lo fueran. Quizás por esto hay una despreocupación, reticencia o falso pudor para proponer en la educación aquello en lo que se cree cuando se trata de Dios. No así cuando se trata de otros universos de creencias: ideológicas, políticas, étnicas, etc. a las que nadie se atreve a considerar como superstición “por lo civil”, pero, en muchos casos, con todos los ingredientes de la superstición al cabo.

O quizás se trata de una toma de conciencia de que la fe que se tiene es una fe tan elemental, que produce un cierto rubor al exponerla. Se mantiene como una reserva latente, pero sin fuerza para enseñarla. Por eso, cuando proponemos la educación religiosa de los hijos, la primera cuestión que tendríamos que abordar es la de clarificar qué entendemos por “lo religioso”.

2. LO RELIGIOSO

Cuando hablamos de “lo religioso” no podemos limitarnos a un conjunto de ritos y de prácticas que se adhieren a la cotidianidad de una persona como una pegatina, ni como una puerta de emergencia para huir de situaciones de conflicto intelectual, ni como un placebo que actúa como lenitivo en circunstancias críticas de su vida. No es tampoco un código de mandatos para ordenar la vida personal o colectiva. No es ni siquiera creer simplemente y “a secas” en la existencia de un Dios o de dioses. Cuando hablamos de “lo religioso” nos estamos refiriendo a un conocimiento o construcción cognitiva mediante la cual la persona se comprende a sí misma y comprende la totalidad del mundo que le rodea como referida al Trascendente (Fowler). Paul Tillich dirá que “ser religioso significa cuestionarse con pasión acerca del sentido de nuestra vida y estar abiertos a las posibles respuestas, incluso en el caso en que éstas puedan perturbarnos profundamente”.

Afirmar de alguien que “es religioso”, en rigor, sería afirmar que dispone de una “estructura -matriz” cognitiva-religiosa. Como estructura matriz cognitiva tendrá un núcleo irreductible, es decir, un referente de todos los refe-

rentes anteriores. Desde el momento en que “lo religioso” se tuviera que explicar o remitir a estructuras matrices anteriores, perdería su condición de estructura cognitiva religiosa. Por su carácter de estructura matriz cognitiva última de contenido religioso, se convierte en último criterio evaluador e integrador de toda la realidad desde lo “absolutamente Otro”: Dios. Y si es verdadera estructura matriz, su capacidad de dotar de sentido ha de ser resistente a los cambios históricos, a las aportaciones científicas, a los procesos de secularización, etc.

Ser, pues, religioso es disponer de una perspectiva que trasciende toda realidad y en la que toda realidad adquiere significado y sentido. Se trata de disponer de una respuesta válida –no arbitraria- por la pregunta de totalidad. Se trata de una vinculación con una realidad válida por su ultimidad, que se sitúa más allá (trasciende) de toda verificación empírica. En palabras de P. Shebesta, “la religión es el reconocimiento consciente y operante de una verdad absoluta (“sagrada”) de la que el hombre sabe que depende su existencia”.

En la religiosidad de la específica concepción cristiana la respuesta a la pregunta de totalidad está en un Dios personal, Padre amoroso que ha sido acercado a nuestra vida por Jesús y que se actualiza en la Iglesia. La estructura matriz cristiana, el referente último de lectura, interpretación y posicionamiento ante la realidad, es una construcción mental cuyo centro lo ocupa la representación de una Persona “absolutamente Otra”, caracterizada por una vinculación amorosa con el hombre –paternidad-. Las operaciones que activan esa estructura matriz cristiana son de contenido relacional, es decir, no son de pura especulación deductiva, inductiva o intuitiva, sino que implican siempre un tipo de puesta en relación de la propia vida y de trato con esa Persona, Padre amoroso, al modo de Jesús, Camino, Verdad y Vida, y que se hace actualidad a través de la Iglesia.

3. LA EDUCACIÓN RELIGIOSA FAMILIAR

¿Cómo se configura esa estructura matriz religiosa? O dicho de otra manera: ¿de qué depende que alguien sea religioso y el modo de serlo? Es evidente que hay disposiciones y procesos individuales que explican la cons-

trucción de estructuras religiosas de personalidad a pesar de que no se den las condiciones externas de posibilidad. Sin embargo, los estudios más solventes apuntan hacia un proceso de socialización en el que cada persona concreta se va construyendo. Siguiendo las pautas de Bernhard Grom, diremos que «la formación, transformación y conservación de una determinada religiosidad se explica como aprendizaje a partir de un modelo, aprendizaje mediante instrucción y aprendizaje mediante refuerzo externo y confirmación social».

A partir de ese impulso socializador externo se producirá un aprendizaje individual que circula por la vivencia personal de lo que en origen es percibido como modelo o como instrucción, siempre y cuando esa vivencia resulte gratificante. Al mismo tiempo, la configuración que va tomando en cada persona la religiosidad primera recibida dependerá del proceso del propio pensamiento, es decir de la reflexión, de las preguntas que uno se formula, de las respuestas que se dé y de las interpretaciones personales que haga de la realidad, dependiendo, a su vez, del nivel de desarrollo cognitivo y del interés que tengan para cada individuo los ámbitos de conocimiento religioso.

La religiosidad de la persona no se puede entender, pues, como un simple formateado de conductas por socialización externa. No se trata de un modelado de conducta en la que se reproducen las de los agentes socializadores. Esa socialización externa (familia, escuela, entorno social) impulsa y apoya, pero es el individuo el que hace las elaboraciones personales que determinan que se tenga o no una religiosidad y el modo de vivirla.

Detengámonos en esas tres vías de socialización externa para ver el papel que desempeña la familia como agente primario de la educación:

a) Aprendizaje a partir de modelos. Es incuestionable que hay aprendizajes que se llevan a cabo a través de la observación y de la imitación de personas que se nos presentan como significativas. En el niño sabemos que éste es un impulso espontáneo e inconsciente, toda vez que su crecimiento se lleva a cabo según “identificación modélica” con sus padres. En la primera edad, el mundo, entendido en sentido amplio, no existe. Existe solamente el mundo

de sus progenitores o, a lo sumo, el mundo de quienes están presentes en lo más nuclear de la familia.

Hay en el niño un impulso a incorporarse a ese mundo imitando a quienes le rodean y reproduciendo sus conductas. No son, pues, de extrañar los datos que nos aportan la totalidad de los estudios sociológicos ante la pregunta acerca de quiénes han sido las personas que han ejercido mayor influencia en sus convicciones religiosas: abrumadoramente se apunta hacia los padres. Cuando la fe y las prácticas religiosas tienen un puesto relevante en el hogar, los hijos suelen mantener alguna estructura de contenido religioso; si para los padres lo religioso se sitúa en rangos inferiores de su escala de valores, aumenta la probabilidad de que los hijos terminen abandonando las débiles estructuras adquiridas.

La permanencia o debilitamiento del primer aprendizaje hecho según modelo de identificación inconsciente en la primera edad dependerá de que dicho modelado se vaya reforzando con una nueva percepción: que la conducta religiosa que mantiene la persona constituida en modelo le resulte gratificante o no a dicha persona. Si se percibe que la convicción y la actitud religiosa es para el modelo fuente de fortaleza, de armonía, de autoestima, de felicidad, etc., la fuerza del modelo se incrementa. Si se percibe como origen de amargura, de obsesión, de falta de libertad, de ansiedad, etc. el primer modelo tiende a debilitarse (cuando no a convertirse en origen de disfunciones serias de personalidad).

En el fondo, esa percepción del efecto que tiene la conducta religiosa en la armonía-disarmonía de la vida del modelo parental opera de refuerzo vicario en el educando observador, es decir, como una anticipación de la gratificación que se puede obtener al reproducir los contenidos del modelo. Cuando se afirma que “los ejemplos arrastran”, se está haciendo referencia a este efecto emotivo más que cognitivo del modelo.

b) Aprendizaje a través de enseñanza. La estructura matriz religiosa se configura, lógicamente, también mediante la acción directa de la instrucción que se proporcione en la familia. En este caso no nos referimos principalmente a la transmisión de un cuerpo formal de doctrina (p.e. el aprendizaje del catecismo, aunque en los casos en que se enseña es evidente que ello forma parte

también de este aprendizaje), cuanto a las respuestas de orden cognitivo que el niño recibe a sus interrogantes, o simplemente a los esquemas religiosos de interpretación de la realidad que le ofrece la familia.

Se comprenderá fácilmente que, aunque este aprendizaje a través de instrucción afecta al ámbito cognitivo de la personalidad del niño, va cargado de tonalidades emotivas que trascienden el contenido conceptual. Aquí reside precisamente la especial relevancia de la enseñanza religiosa en la familia: está más próxima a las situaciones existenciales del niño y, por lo tanto, es más posible integrar el conocimiento en la experiencia vital cotidiana. Por otra parte, cuenta con la presencia ineludible de la afectividad propia de la familia que actúa como levadura del conocimiento. Además, posibilita adaptarse a los niveles de comprensión del niño según edad y capacidad diferencial.

La enseñanza religiosa familiar se debiera caracterizar por ser una instrucción comunicativa, es decir abierta a la reflexión activa y experiencial. No se trata de la presentación de un corpus de doctrina que se impone al modo de una ideología, sino de una indagación de respuestas a las distintas situaciones vivenciales de la cotidianidad. Es precisamente en el ámbito familiar donde se hace posible la denominada síntesis fe cultura vida.

c) Aprendizaje por refuerzo externo y confirmación social.- La perseverancia en el aprendizaje llevado a cabo a través de los modelos y a través de la enseñanza o instrucción familiar precisa de unos refuerzos o confirmaciones por parte de las personas y de los grupos de referencia. La percepción de que las propias convicciones religiosas coinciden y se ven realizadas en los otros significativos para el sujeto religioso, contribuye a consolidarlas. Es el efecto de “plausibilidad” al que aluden P. L. Berger y T. Luckmann, mediante el cual esas convicciones y prácticas ven reforzada su certeza frente a las impugnaciones externas y a las dudas internas.

La consideración de este tipo de aprendizaje hace referencia a la vinculación que, a través de la familia, el niño vaya adquiriendo con comunidades de fe (grupos parroquiales, asociaciones juveniles de orientación cristiana, grupos de pertenencia de los propios padres) y, sobre todo, con el carácter del proyecto educativo del centro de enseñanza en el que se ha de

integrar. No es suficiente con garantizar que la socialización primaria (familia) del niño se haya hecho sobre modelos e instrucción religiosa; es necesario proporcionarle un adecuado ambiente para que la socialización secundaria que se inicia en la escuela no sea disonante con aquella y contribuya al refuerzo externo y a la confirmación social. Por ello, la elección de centro educativo tendrá una especial relevancia en la construcción de la estructura matriz religiosa.

Paralelamente, aquellos colegios que ofrecen a la sociedad una educación fundamentada en un carácter propio religioso, debieran ser plenamente conscientes del papel que han de desempeñar en esta dinámica de la formación religiosa del niño para definir con claridad cuáles son los significados y cuáles los significantes de los signos que ponen a disposición de sus educandos.

Se comprenderá que, después de lo dicho, los padres no pueden abdicar de sus responsabilidades abandonando en la escuela, por muy confesional que sea y muy orientada hacia la formación religiosa de sus educandos que esté, la intervención insustituible que a ellos les corresponde. Tampoco es de recibo la afirmación maximalista de algunos educadores que vienen a afirmar que “la educación religiosa no tiene sentido fuera de la familia, si es que su práctica no ha tenido lugar precisamente dentro de ella”. No sería legítimo renunciar a ofrecer lo que uno estima como bueno por la sencilla razón de que no lo recibió antes de la familia.

4. PROYECCIÓN PRÁCTICA

Dice Fritz Oser en “El origen de Dios en el niño”: “en la medida en que los padres desean para sus niños una educación religiosa y este deseo quiera ser realizado de la forma más positiva posible, el quehacer central a partir de los primeros años de la vida y, en especial, durante los primeros años de la escuela, habrá de ser la “construcción de la relación a Dios”. Es ahí donde el niño ha de aprender a vivir con Dios, lo que supone, poner a Dios en relación con cada situación de la vida, de manera que ésta llegue a tener sentido”.

Si hemos definido “lo religioso” como un conocimiento o construcción cognitiva mediante el cual la persona se comprende a sí misma y comprende

la totalidad del mundo que le rodea como referida a Dios, la educación religiosa familiar supone que las experiencias, las vivencias, las informaciones e incluso los problemas del acontecer diario, del aquí y ahora del niño se interpretan, se elaboran, se modelan y se reflexionan también desde la específica perspectiva religiosa. Digo “también” porque no se trata de sustituir las interpretaciones y explicaciones naturales y racionales por las sobrenaturales y las de la fe, sino de añadir a aquéllas una perspectiva más de lectura y de interpretación desde éstas. Es éste el modo de ir configurando la “construcción de la relación a Dios”.

Desde el punto de vista pedagógico (aquí me remito de nuevo a F. Oser), esa construcción se produce por la concurrencia de varias vías: la oración, en tanto en cuanto supone hablar con Dios. Al hablar con Dios, Dios pasa de ser idea difusa a ser Persona. Toma, pues, presencia real en la vida del hombre. Son las formas comunicativas con las que nos relacionamos con Él las que lo construyen dentro de nosotros. Cuando se enseña al niño a hablar con Dios acerca de las experiencias vividas en un momento determinado, acerca de los sentimientos placenteros o dolorosos; cuando se le enseña a pedir o a dar gracias por cuanto le acontece en la vida de cada día, estamos contribuyendo a que en el niño se elabore esa construcción cognitiva por la cual se va comprendiendo a sí mismo y a la realidad circundante como referida a Dios.

Una modalidad de esta vía de la oración es la que se refiere a las acciones simbólicas de celebración. Esas experiencias cotidianas de la vida pueden ponerse en relación con Dios a través de actos celebrativos de su bondad o de nuestros deseos dirigidos a Él. Mediante tales representaciones simbólicas externas se van construyendo los modelos internos de interpretación de carácter religioso. Cantamos porque queremos manifestar nuestro contento, nos abrazamos porque queremos experimentar mayor unión, soltamos palomas porque deseamos la paz. Son actos rituales que inducen acciones mentales (“operaciones” en términos piagetianos) mediante las cuales se interiorizan “esquemas” referenciales. Es el mismo valor que tiene bendecir la mesa o festejar religiosamente una fecha señalada.

Otra vía de la construcción de la relación a Dios es la narración de las acciones de Dios. En dichas narraciones alguien atestigua su experiencia de Dios. Esa narración, si es capaz de captar la atención y el interés de quien la

escucha o la lee, es, de alguna manera, recreada internamente por el oyente o por el lector y, con ello, los modelos interpretativos de quien testifica su experiencia pasan a formar parte de los referentes de interpretación del receptor. Es claro que la fuente principal de tales narraciones está en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, pero no se pueden excluir sugestivas narraciones, biografías, etc. cercanas a la experiencia actual del niño. El efecto de esta vía quedará reforzado si es el niño el que posteriormente narra o, incluso, representa las historias.

Pero si la fe es una respuesta de sentido último a aquello que desde otras instancias cotidianas no parece tenerlo, no se puede eludir dar respuestas a los niños a sus cuestionamientos acerca de lo que acontece y no está en nuestras manos y, por lo tanto, nos descoloca determinados esquemas interpretativos. Probablemente la capacidad de referir también estas situaciones a Dios vaya a depender mucho de la capacidad que tengan los padres para transferir por analogía las experiencias familiares al plano religioso, como veremos más adelante. Es bueno que el niño se cuestione y es bueno que se le estimule a buscar respuestas aunque éstas, en virtud de la edad del niño, tengan en principio componentes mágicos o fetichistas. Ya se irán depurando. Lo importante es que también esas situaciones se pongan en relación a Dios.

En el trayecto de estas vías el niño ha de ir construyendo un saber teológico básico constituido por redes conceptuales desde las que adquiere una visión religiosa fundamental del mundo. Esta visión religiosa de la realidad se ha de llevar a cabo sobre la base de la experiencia cotidiana (nivel de realidad), dotada de sentido (nivel de sentido) en la que se descubre su dimensión religiosa o de fe (nivel religioso y de fe). Y, a parte de experiencias que se puedan programar específicamente, la experiencia cotidiana cargada de mayor sentido para el niño es su experiencia familiar. Por eso, si los padres ayudan a descubrir a sus hijos la dimensión religiosa de su experiencia de los acontecimientos diarios de la vida familiar hecha fundamentalmente de amor, estaríamos ante la mejor pedagogía religiosa. Veamos.

5. EXPERIENCIA FAMILIAR Y EXPERIENCIA DE FE

De la lectura de la narración bíblica del Génesis se podría deducir que, al desear Dios crear una realidad a su imagen y semejanza, lo que va a poner sobre la existencia es la familia. “Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios diciéndoles: creced y multiplicaos...” (Gén. 1, 27, 28). (...) Por esta razón deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y los dos se hacen uno solo” (Gén. 2, 24).

Parece lógico que, si “Dios es Amor” (I Jn. 4,8), su imagen debe ser algo donde sea patente el amor de manera natural, es decir, por creación. Como dice Rafael Alvira, “Si el Padre y el Hijo no fueran otro el uno del otro, no podrían quererse... Para que pueda existir el querer tiene necesariamente que haber otro.” Es por ello que, construido el hombre para amar, a imagen de Dios, era necesario otro: “macho y hembra los creó”, llamados a formar “una sola carne”. El ser humano, por lo tanto, es solamente cuando es en relación con los otros, y se realiza en la medida en que se entrega al otro estableciendo lazos. Y el ámbito natural y arquetípico de esa entrega al otro es la familia cuando ésta es fiel a su naturaleza. En ella son posibles las relaciones interpersonales más profundas asentadas en el ser y no sobre el tener o el hacer.

La primera experiencia significativa del niño es la experiencia del amor de su madre y de su padre. A esta experiencia se le podrá dar fácilmente después significado religioso. Si en el mensaje de Cristo se nos reitera que Dios es Padre (o Madre), la comprensión vivencial de dicho mensaje seguramente ha de estar muy influida por el poder evocador de ese referente según sean las experiencias familiares. La experiencia de unos padres autoritarios, prohibicionistas, temibles, instalados en la “potestas”, dominadores, etc., posiblemente transfiera una imagen del Dios normativo, castigador, vigilante.

La experiencia de una relación paterno-filial libertaria, o de desatención, transmite sentimientos de indiferencia, y, desde este sentimiento de ser indiferente a los padres, será más difícil percibir la atención concentrada del Padre hacia el hombre y cada hombre. Por el contrario, si el niño tiene la

oportunidad de vivir la seguridad afectiva de sus padres, la acogida calurosa, la protección gozosa, el abrigo, la ternura, etc., la proposición posterior “Dios es Padre (o Madre)” por la que se pretende dar significado religioso a una experiencia tan significativa del niño estará cargada de connotaciones amorosas tan nucleares en el mensaje evangélico.

El significado de su propia existencia como significado referido a Dios podrá ser más claramente interiorizado por el niño cuando tiene ocasión de experimentar que el amor de sus padres es un amor abierto a la vida. Si la creación del hombre por Dios es un acto expansivo de su Amor, la procreación del hombre y de la mujer ha de ser también la manifestación de la expansión del amor humano. He aquí por qué la dimensión generativa y sexual del amor, tanto como la dimensión afectiva, la cognitiva y la trascendente, y en unión con todas ellas, es también signo del Dios-Amor. Desde la experiencia de esa apertura a la vida de los padres, tan significativa para el niño con motivo del nacimiento de algún hermano; desde la experiencia de la aceptación del nuevo ser, no por lo que éste pueda aportar a los proyectos de felicidad de los padres, sino solamente porque está ahí como persona y viene a nuestras vidas, a poco que los progenitores induzcan el significado religioso en el niño, éste podrá interiorizar que el sentido de su vida está referido a un Dios que se expande en los hombres.

Otro tanto sucede cuando el niño experimenta la escucha de sus padres en relación con el hecho religioso de la oración. Si el niño acostumbra a tener la ocasión de un padre o de una madre que le escucha con atención sus anécdotas, sus inquietudes, sus dudas, sus deseos; si el adolescente cuenta con unos padres que habitualmente están dispuestos a escuchar sus alegrías y sus desasosiegos, sus éxitos y sus fracasos, sus dudas y sus certezas; si los padres son capaces de preguntarles cómo se sienten después de esa escucha comprensiva y amorosa y si ha merecido la pena ese ratito de conversación, adquirirá un profundo significado religioso el hecho de aconsejarles que ahora vayan a contárselo al otro Padre que tiene todavía más capacidad de escucha y de comprensión que nosotros. Y a esto se llama orar.

Como adquieren verdaderamente sentido las celebraciones litúrgicas en las que se conmemoran hechos o acontecimientos de la historia del cristianismo cuando se acostumbra a celebrar significativamente en la familia

cuanto de relevante nos ha ido sucediendo como familia y como consecuencia del amor que nos tenemos. Si los padres son capaces de proporcionar una lectura religiosa de tales celebraciones, es posible que el niño vaya descubriendo el sentido que tienen los distintos momentos litúrgicos en los que son llamados a participar, no como una imposición preceptiva, sino como un acto de unión.

Es el caso del preadolescente que cuestiona a sus padres por qué ha de ir a misa los domingos y no puede tener libertad de ir el día que él considere más conveniente alegando una relación con Dios más espontánea. Indudablemente, cualquier argumentación teórica le resultará menos comprensible y aceptable que la de remitirle a la experiencia cargada de significado de las invitaciones familiares en las que nos reunimos para celebrar juntos determinados acontecimientos.

Rechazar esa invitación para sustituirla por otro encuentro particular cuando a mí me apetece es algo más que una descortesía: sería hacer un *desaire* a quien invita, causaría tristeza al resto de los familiares, rompería la unión familiar. Si, dadas las circunstancias familiares no podemos comer todos los días juntos, preparamos la comida del domingo de forma especial para estar todos en torno a la mesa y, además, procuramos que sea una reunión agradable. Cuando alguno se retrasa lo esperamos deseosos de que llegue y, si nos falta alguien por causas no justificadas, lo pasamos mal y su ausencia disgusta a todos. Quizás desde esa experiencia familiar tome un nuevo sentido para el adolescente la celebración de la Eucaristía dominical sin necesidad de apelar a imperativos.

Pensemos, por ejemplo, en el significado que tiene para un hijo (y para sus padres) vivenciar desde el amor familiar el acto del perdón. Ese momento en que alguien en la familia dice “perdóname”, “lo siento”, “sé que hice mal...”, se experimenta como una fiesta emocional al solicitarlo y al concederlo, y es muy probable que se cierre el infeliz percance con un abrazo. Incluso cuando el mal realizado reviste especial gravedad, pero los hijos saben que siempre podrán volver a la casa acogedora de sus padres donde les espera el disgusto por el desvío, pero tienen asegurado el perdón y la ayuda para enmendar caminos. Si los padres aciertan a elevar al nivel de lectura religiosa esta experiencia, el sacramento de la penitencia adquirirá para el

niño y para el adolescente una dimensión distinta en la que el encuentro amoroso desplaza al sentido de la obligación impuesta.

Incluso cuando nos toca vivir esos momentos desconcertantes de nuestra existencia que no parecen encajar en ninguna lógica: el dolor y el sufrimiento. No hay referente que sea capaz de dar más significado al dolor que el amor. Cuando se ama al otro, se padece con el otro y por el otro. Es el “amor gozoso” por el bien del otro. Y solamente en esa especie de santuario natural del amor que es la familia se puede experimentar también con naturalidad el sufrimiento significativo. El de un padre o el de una madre que es capaz de arrostrar lo que sea por los hijos; o el de unos hijos que son capaces de echarse encima lo que sea por sus padres; o el de unos hermanos en trance de dolor por ahorrárselo a los otros hermanos. “Merecen la pena”. Ante la muerte se llora porque se ama.

Si a estas realidades se les sabe dar interpretación religiosa no será difícil que los hijos puedan integrar en sus esquemas religiosos aquello de que “tanto amó Dios al hombre que le mandó a su Hijo a la muerte, y muerte de Cruz”. Esto puede sonar a escandaloso en un ambiente donde el término amor ha degradado solamente en eros freudiano, en placer, en epidermis o en simple entretenimiento coyuntural. Pero no lo es en la familia.

Desde esta perspectiva de experiencia de amor humano leído en clave cristiana adquieren pleno sentido las palabras de Juan Pablo II en *Familiaris Consortio*: «Familia, ¡sé lo que eres! Remontarse al principio del gesto creador de Dios es una necesidad para la familia, si quiere conocerse y realizarse según la verdad interior no sólo de su ser, sino también de su actuación histórica. Y dado que, según el designio divino, está constituida como una comunidad de vida y de amor, la familia tiene la misión de ser cada vez más lo que es, es decir, comunidad de vida y de amor, en una tensión que, al igual que para toda realidad creada y redimida, hallará su cumplimiento en el Reino de Dios. En una perspectiva que además llega a las raíces mismas de la realidad, hay que decir que la esencia y el cometido de la familia son definidos en última instancia por el amor. Por esto la familia recibe la misión de custodiar, revelar, comunicar el amor, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad, y el amor de Cristo Señor por la Iglesia, su Esposa» (n. 17).

6. ASPECTOS EVOLUTIVOS

En el transcurso de esta reflexión, se ha aludido al hecho frecuente de personas que, habiendo llevado a cabo un trayecto de desarrollo adecuado en distintos espacios de su personalidad y en los diferentes campos profesionales, sin embargo manifiestan una suerte de fijación infantil en el ámbito religioso de su personalidad. Al hacer estas afirmaciones, estamos dando por hecho que también en la construcción de la personalidad religiosa hay un proceso evolutivo, como confirma la simple observación y el sentido común. Sin embargo, esa evidencia no es suficiente para poder tipificar las distintas etapas de desarrollo de la conciencia y la conducta religiosas y, en consecuencia, cuando se habla de la «maduración religiosa», de la «maduración de la fe», corremos el riesgo de estar manejando significantes carentes de significado o conceptos que no tienen un valor unívoco.

Al abordar este aspecto del tema, lo primero que nos hemos de cuestionar es si la línea evolutiva de la personalidad religiosa tiene un perfil propio o no es sino la reproducción o superposición sobre la línea evolutiva de otros ámbitos de la personalidad. Así parecen entenderlo muchos de los manuales que se ocupan de ofrecer pautas a los docentes de religión: reducen sus descripciones al desarrollo cognitivo, al desarrollo social, al desarrollo emocional, etc., en el trayecto que va desde la edad de educación infantil hasta la adolescencia. No obstante, nos parece claramente insuficiente. Creemos que tales desarrollos son imprescindibles para que se produzca una adecuada evolución de la personalidad religiosa, pero no son suficientes. La suma de todos esos desarrollos no aboca necesariamente a una personalidad religiosa madura.

La cuestión se plantea en términos parecidos a los que Kohlberg utiliza para el estudio del fenómeno del desarrollo de la personalidad moral. El admite que tal evolución se explica a partir de los estadios de desarrollo cognitivo descritos por Piaget, pero la curva de crecimiento del juicio moral tendrá un perfil específico que le lleva a una descripción de estadios propios. Siguiendo el paradigma de Kohlberg, más la teoría del ciclo vital de E. H. Erikson, James W. Fowler describe distintos estadios de evolución

religiosa que van desde la fe intuitiva infantil hasta la fe universalizadora propia de estadios superiores¹.

Más consistencia parece tener la propuesta de Oser y Gmúnder en la obra ya citada en este estudio. Sobre una base genética estructural y también al hilo de la doctrina de las fases del juicio moral de Kohlberg, proponen una teoría del desarrollo de los estadios religiosos que, aunque escasa aún de experimentación, entendemos «ben trovatta» y de una gran fertilidad para el hacer educativo del maestro de religión. Como ya hemos señalado, para ellos son específicamente religiosas aquellas operaciones cognitivas en las que el hombre no puede dar sentido y seguridad a su vida mediante reflexiones puramente lógicas o puramente mentales ni puramente morales, sino solamente a través de concepciones trascendentes. Estas estructuras son «estructuras profundas» y no se modifican tan fácilmente como el resto de las estructuras de conocimiento.

El juicio religioso se desarrollaría en fases que conducen, con una secuencia invariable, a niveles cada vez más altos, de tal manera que no es posible saltarse ningún estadio. Los niveles superiores integran los elementos de los inferiores, aunque de una manera más diferenciada, más compleja y más capacitada para conseguir una mejor interpretación de la realidad, es decir, más satisfactoria desde el punto de vista cognitivo (más asimilada y más acomodada, en términos piagetianos). Al margen, pues, de los contenidos, estos autores han establecido cinco fases o estadios:

Estadio 1. El niño admite por primera vez la existencia de un Ser último que supera el poder de los adultos (Dios lo puede todo) y lo considera como el único activo, mientras que los hombres y el mundo tienen que obedecerle con obligada sumisión y con actitud heterónoma. Todo cuanto sucede, sucede porque Dios lo quiere; Él sabe bien lo que hace; Dios actúa así porque sí; esto sucede para premiar o castigar la conducta humana. Hay, pues, en la relación con lo trascendente un fatalismo y una concepción mágica de la realidad ante la cual al hombre no le queda otro recurso que la aceptación y el sometimiento.

¹ J.W. FOWLER, *Stages of faith*. San Francisco 1981.

Estadio 2. El paso a esta segunda fase se produce cuando el niño comienza a comprender que la realización de sus deseos depende de varios factores y piensa que puede conseguir lo que desea si es capaz de ganarse la voluntad de quien todo lo puede. Empleará medios, como la oración o la buena conducta, para influir en el Ser último y modificar su voluntad. En el fondo, estamos ante una relación «do ut des».

Estadio 3. Coincidiendo con el impulso del adolescente a encauzar por sí mismo su destino, es posible la aparición de la fase del deísmo: distingue claramente el campo de su personal responsabilidad y el ámbito de las decisiones divinas. Establece una frontera clara entre lo trascendente y lo inmanente, entre lo sagrado y lo profano, y reserva el juicio religioso para esa parte de la realidad trascendente y sagrada, mientras que aplica el juicio de lógica cotidiana para el resto de la realidad. Es el momento en que, ante esa dicotomía de realidades y de explicaciones, puede optar por el agnosticismo o el ateísmo, o puede mantenerse en una actitud intelectual disonante incómoda.

Estadio 4. Es a partir del momento en que intenta contemplar conjuntamente las fuerzas activas trascendentes y las inmanentes cuando empieza a moverse hacia el estadio 4. En esta fase, el juicio religioso es ya capaz de correlacionar lo trascendente y lo inmanente, lo sagrado y lo profano, la libertad y la dependencia, el sentido y el absurdo, la eternidad y la temporalidad, etc., desde la perspectiva de un plan salvífico, desde el reino de Dios (equivalente a una evolución cósmica en algunas religiones). El hombre gestiona ahora lo incondicional con su personal autonomía y libertad de decisión y contempla la totalidad como una condición de posibilidad de todas sus acciones y determinaciones. Concibe su propio papel vital dentro del contexto de un plan universal en el cual adquiere plenitud de sentido.

Estadio 5. En este estadio el hombre visualiza la síntesis o unión de toda la realidad en el amor humano y la comunicación. Dios se manifiesta a través del otro hombre. Se reconstruye toda la realidad desde una nueva perspectiva: la de la posibilidad de una acción comprometida, solidaria, amorosa.

Dios se hace hombre entre los hombres. Para describir esta fase, los mismos autores citan a Simone Weil: «En el amor auténtico no amamos a los infelices en Dios, antes es Dios en nosotros quien los ama. Y cuando somos nosotros mismos los que debemos enfrentarnos a situaciones de infelicidad y necesidad, allí nos ama Dios en aquellos que nos acompañan. Tanto la compasión como el agradecimiento provienen de Dios, y, al trocarse en una mirada, Dios se hace presente en el lugar del encuentro de nuestros ojos al cruzarse. Al necesitado, al otro, se le ama desde Dios y a través de Dios, no por amor hacia Dios: se ama desde el amor compartido. Dado que algo así resulta imposible, podemos afirmar que ello sucede únicamente a través de Dios.» Es tanto como afirmar que «el asunto de Dios es el hombre».

Como ya hemos señalado, todo este proceso solamente se inicia cuando se le ofrecen al niño los presupuestos cognitivos que le permitan concebir la existencia de lo incondicionado o sobrehumano. Y las condiciones para ello son favorables entre los 3,5 y los 4,5 años. En el nivel preoperatorio, que se extenderá aproximadamente hasta los 6/7 años, los niños solo conciben lo sobrehumano como una intuición global, muy a imagen y semejanza de sus padres. En el nivel operatorio concreto (entre los 7/8 y los 11/12 años) serán ya capaces de mostrar un entendimiento de manera analítica causal a través de sencillos razonamientos. Es ésta condición indispensable para que puedan pasar más tarde, en el nivel operatorio formal y en virtud de conclusiones lógicas, de lo condicionado a la incondicional y comprenderlo, por consiguiente, con creciente claridad, como distinto del mundo y del hombre, trascendente y transocial.

A medida que el adolescente va conociendo mejor las leyes, tanto las que regulan el mundo físico y mecánico, como el psicológico y social, puede cuestionarse también su fe, orientarla según necesidades de control moral y enfrentarse con una actitud más reflexiva a los desengaños y desazones que le causan sus expectativas frustradas y el «silencio de Dios». Gracias a su pensamiento flexible, capaz de conjugar al mismo tiempo diversas variables complejas, puede tener en cuenta, al mismo tiempo, los puntos de vista científicos y los religiosos, a no ser que busque refugio en un pensamiento escindido en dos mundos.

Junto con la capacidad de manejar conceptos abstractos y universales (justicia, valor, igualdad, deber, etc.), el adolescente va adquiriendo la capacidad de construir convicciones más estables e ideales más allá de las intuiciones infantiles. En una palabra, está en disposición de desarrollar esquemas de pensamiento, de vivencia y de conducta éticos y religiosos universales. Junto con la capacidad de distinguir entre lo meramente deseado y lo realmente dado, entre el ser y el deber ser; y de analizar las concepciones y las normas alternativas, alcanza la facultad de reflexionar críticamente sobre ellas y de reestructurarlas personalmente. Está en disposición de efectuar un juicio religioso autónomo (lo cual no quiere decir que haga una religión a su medida, aunque éste sea el riesgo...).

Vemos, pues, que uno de los soportes de la evolución en el desarrollo de la personalidad religiosa madura es el desarrollo cognitivo. Pero hemos de insistir: “cuanto más fácil acceso tengan nuestros niños y jóvenes al proceso de desarrollo por el cual se realiza, en primer lugar; una aceptación autónoma de lo sagrado, y, más tarde, una diferenciación entre lo sagrado y lo profano que conduzca a la transformación de lo sagrado en el ámbito de lo real, tanto mayores posibilidades tendrán, finalmente, de vivenciar lo sagrado significativamente, como condición de posibilidad de una dotación de sentido gobernada desde la razón”.

La exposición de esta teoría de los estadios religiosos nos conduce a algunas reflexiones de orden pedagógico que nos parecen de cierta importancia. En primer lugar, como sucede en cualquier otro campo del desarrollo de la personalidad, hemos de tener en cuenta que tal evolución no se produce espontáneamente o de forma inercial.

Necesita una intervención, llamémosla educativa, planificada intencionalmente en la dirección del desarrollo que se pretende. Cuando los estímulos educativos no son los adecuados, corremos el riesgo de que se produzcan fijaciones en niveles infantiles. Y tales estímulos no son adecuados cuando no se acomodan a las capacidades básicas o a las estructuras cognitivas del educando, bien sea por defecto o por exceso.

En efecto, pretender que un niño en el período del pensamiento operativo concreto lleve a cabo la construcción de una estructura de pensamiento religioso propia del estadio 4 ó 5, puede ser tan contraproducente como ofre-

cer a los adolescentes, a los jóvenes o a los adultos concepciones religiosas que correspondan a estructuras elementales de los niveles 1 ó 2. Tan frecuente es encontrarnos con estudiantes que alegan no «entender» los contenidos expuestos por sus maestros de religión (repiten las proposiciones del catecismo, por ejemplo, sin poder dar significado a tales significantes) como con aquellos otros que afirman que tales contenidos son «cuentos para niños».

No es de extrañar que jóvenes educandos que mostraron un vivo interés por la propuesta religiosa durante las primeras edades escolares se encuentren sin respuestas suficientes a medida que van desarrollándose intelectualmente, al toparse con contenidos de enseñanza religiosa concebidos exclusivamente desde el «Deus ex machina», desde la relación descrita del «do ut des» o, sencillamente, desde una actitud apologética o de defensa doctrinal frente a la heterodoxia.

Recordemos, asimismo, que uno de los principios que rigen el desarrollo a través de los correspondientes estadios afirma que no es posible el acceso a un estadio superior sin haber consolidado los anteriores, puesto que una fase superior lleva en sí misma todos los rasgos, aunque con mayor matiz y complejidad, de las fases anteriores. Quiere esto decir que, a pesar de que un educando estuviera, por edad o por desarrollo cognitivo, en niveles superiores, si en materia de juicio religioso o de desarrollo de personalidad religiosa se mantuviera en fases más elementales, no se puede pretender que dé saltos en el vacío. Quizás esté en condiciones de hacer el correspondiente recorrido con mayor rapidez, pero deberá hacerlo indefectiblemente.

La descripción de estos estadios se convertirá, a su vez, en pauta para la programación de los objetivos de cada nivel y ciclo educativo y para la distribución de los contenidos en ellos. De lo que se trata, no es preferentemente de que el niño o adolescente «domine» los conocimientos doctrinales de la fe cristiana, tal como puede dominar los datos de la historia, las leyes de la física o las que rigen la estructura de la lengua.

En todo cuanto se ha señalado hasta ahora está implícita la afirmación de que un adecuado desarrollo de la personalidad religiosa no se puede llevar a cabo al margen de un adecuado desarrollo del conjunto de la personalidad, o, dicho en otros términos: solamente cuando se produce un desarrollo armónico del conjunto de la personalidad es posible una disposición para el desarro-

llo armónico de la personalidad religiosa. Como afirma K. Wilber: «el desarrollo espiritual procede claramente siguiendo los mismos niveles que cualquier otro desarrollo de estadios. Así pues, si se trata de una adaptación estable y no solo de una experiencia cumbre o de un estado provisional, la corriente espiritual discurre a través de las mismas olas generales que cualquier otra habilidad adquirida. La mayor parte de las personas que asisten a los retiros meditativos suelen hallarse en un nivel preconventional del desarrollo moral, del desarrollo interpersonal y del desarrollo del yo. Y aunque puedan dar un salto hacia delante en la línea del interés espiritual o en la línea de la intuición cognitiva, ese conocimiento termina resepultado debajo del centro de gravedad del resto del psiquismo. El yo es el lugar en que tiene lugar la acción».

7. BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, G. (1996): *Presencia elusiva*, Madrid, PPC.
- CORBÍ, M. (1996): *Religión sin religión*, Madrid, PPC
- DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- ELIADE, M. (1992): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor
- GROM, B. (1994): *Psicología de la religión*, Barcelona, Herder.
- HARDÍ, A. (1984): *La naturaleza espiritual del hombre*, Barcelona, Herder
- JUAN PABLO II (1998): Encíclica *Fides et ratio*.
- MARÍAS, J. (1997): *Sobre el cristianismo*, Barcelona, Planeta.
- MARDONES, J.M. (1996): *¿A dónde va la religión?*, Santander, Sal Terrae.
- _____, (1995): *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC.
- MONTERO VIVES, J. (1986): *Psicología evolutiva y educación en la fe*, Granada, Ed. Ave María.
- SAHÚN LUCAS, J. (1999): *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Madrid, BAC.
- OSER, F. Y GMÜNDER, P. (1998): *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*, Barcelona. Ariel.
- OSER, F. (1996): *El origen de Dios en el niño*, Madrid, Ediciones San Pío X.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (1995): *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander, Sal Térrea.
- RULLA, L.M. (1990): *Antropología de la vocación cristiana*, Madrid, Atenas.

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

M^a JESÚS CARRAVILLA PARRA

Universidad Católica de Ávila

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

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

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

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

1. INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1. *Verdad y libertad*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Ibid.* p.28.

¹¹ *Ibid.* p.37.

¹² *Ibid.* p.43.

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

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

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

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

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

¹³ *Ibid.* p.45.

¹⁴ *Ibid.* p.69.

¹⁵ *Ibid.* p.95.

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

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

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

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

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

¹⁶ *Ibid.* p.109.

¹⁷ *Ibid.* p.118.

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

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

3.3.1. *La libertad del amor*

Ahondemos primeramente en esta relación entre amor y libertad.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.3. Remisión de la libertad y descontrol de la sexualidad

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4. *Amor y moralidad*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.5. *La fidelidad*

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

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

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

²⁶ *Ibid.* p.384.

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

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

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

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

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

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

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

3.6. El orden del amor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ *Ibid.* p.49.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Antropología adecuada versus ideología de género

RAQUEL VERA

Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN: En este artículo se procura presentar la vigencia y necesidad de la diferencia sexual en las relaciones humanas desde una antropología compatible con la revelación cristiana. Se trata de una respuesta a la visión de la ideología de género que pretende implantar una concepción del hombre como asexual o neutro en su identidad. Una identidad que se construiría a elección del individuo y que no tendría por qué responder a la genética o la biología del mismo. Se ofrece, asimismo, un recorrido por el pensamiento occidental en su dirección hacia el establecimiento de la susodicha cultura asexual; y una respuesta a la condición homosexual y al posible interés político por el establecimiento de la cultura gay.

PALABRAS CLAVE: diferencia sexual, homosexualidad, antropología cristiana, ideología, género, lobby, agenda

ABSTRACT: This article deals with two important concepts of our culture: the gender ideology and the anthropology compatible with the christian Revelation, and the links between them in the context of the sexual difference and the occidental thought. Nowadays a new image of sexual identity has arisen, having been changed by the hegemony of a neutral or asexual culture, the new beliefs concerning gender. This new image of sexuality does pretend us to construct our own sexual identities. In this article, a cultural analysis has been made of the gender ideology, involving a detailed revision of the theories that lead to it.

KEYWORDS: sexual difference, homosexuality, christian anthropology, gender, ideology, lobby, agenda

1. EL LOBBY GAY Y EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA DE GÉNERO

Hablar del *lobby gay* no es hablar directamente de homosexualidad, ni de actividad homosexual. Un integrante del *lobby gay* puede muy bien no ser homosexual ni tener en su haber existencial algún acto o hábito de carácter homosexual. Asimismo, un homosexual que haya adquirido la conducta propiamente homosexual, no es, de por sí integrante del *lobby gay*; pueden incluso parecerle descabelladas las pretensiones de tales individuos. Cuando hablamos del *lobby gay* nos referimos a un movimiento socio-cultural que pretende normalizar una serie de tendencias sociales e implantar normas jurídicas favorables a la práctica de la homosexualidad e, incluso, últimamente extenderla.

Podría, por tanto haber elegido el título ‘la ideología de género’, pero considero que este título está ya muy manido y, por tanto, se ha perdido, en gran parte, el interés por su contenido. Además de que dicho título incluye muchos otros aspectos de la relación hombre-mujer como la violencia de género que aquí no analizamos. Sin embargo, no puedo dejar de hacer referencia a dicho contenido, por considerar que le es esencial al *lobby gay*. Así, por ideología entendemos el discurso sobre una idea, un sistema de pensamiento cerrado en torno a una idea, con cierta coherencia por tratarse de un *logos*, pero referente a una idea, y no a una realidad. Por lo que si queremos que la idea venza a la realidad habrá que imponerla; no cabe esperar que tal idea se vea reflejada en la realidad de por sí, puesto que no procede de ella. Es por esto que, frecuentemente en el ámbito del *lobby gay* se evita esta terminología y se emplea la de ‘cultura de género’ como fin de una ingeniería social que permita elaborar un producto a partir de una serie de experimentos sociales que manipulan la realidad. Experimentos en el sentido de probar una construcción social a base de la combinación de elementos que hasta ahora no se había dado en la historia de la humanidad en el modo en que se está dando en la actualidad: p. ej. el matrimonio homosexual, la adopción legal

por parte de homosexuales, y las consecuencias legales que todo ello conlleva como pueden ser los temas de pensiones y herencias. La misma Simone DE BEAUVOIR, máxima impulsora teórica del feminismo radical, afirmaba: “Ninguna mujer debería estar autorizada para quedarse en casa a criar los hijos... Las mujeres no deberían tener esa opción, precisamente porque si existe esa opción, demasiadas mujeres optarán por ella.”⁴⁴ Efectivamente, en la actualidad, toda mujer que quiera formar una familia, o bien se casa con un señor adinerado y socialmente no está integrada si se dedica exclusivamente a los hijos, o bien tiene que trabajar para pagar la hipoteca y sentirá o que los hijos le impiden integrarse en la sociedad, o que la sociedad le impide dedicarse adecuadamente a los hijos, porque la media jornada es para privilegiadas y, en muchas ocasiones, tendrá que renunciar a la familia numerosa.

En cuanto al genitivo ‘de género’, las visiones contrapuestas de ‘ideología’ y de ‘cultura’ coinciden. Se escogió este genitivo porque el género es arbitrario, depende del idioma: la luna es femenina en castellano y masculina en alemán, de hecho en alemán el niño y la niña tienen un nombre genérico que es neutro: ‘das Kind’, aunque también existen los modos femenino y masculino de dicho genérico ‘das Mädchen’ (de nuevo neutro), la niña, y ‘der Bube’, el niño. El inglés muestra al respecto aún más neutralidad. De modo que el género lingüístico viene determinado por las convenciones sociales y este modo de entender el género lingüístico se extrapola al género humano: me considero niño o niña, mujer o varón en función de la educación recibida, la sociedad en la que vivo, los patrones culturales que se me presentan. Algo de cierto hay en esto, y a lo largo de los siglos la mujer no siempre ha entendido su papel social del mismo modo; entre culturas podemos comparar distintas percepciones de las funciones masculinas (p. ej. la covada y las costumbres matrilineales). Sin embargo, nunca se había dudado como hasta ahora sobre la existencia de dos modos de ser humano bien definidos, el masculino y el femenino, y hasta ahora no se creía necesario poner en tela de juicio esta realidad, es más, se consideraba cuanto menos peligro-

⁴⁴ Citado por Hoff SOMMERS, Christina, *Who Store Feminism*, ed. Simon and Schuster, Nueva York, 1994, p. 256.

so para la sociedad. Pero entonces ¿cómo hemos llegado a aceptar poco a poco los planteamientos de la ideología de género como si fuesen dogmas intocables? Es posible que en un análisis filosófico-histórico profundo hubiésemos de remontarnos a la Reforma protestante, pasando por DESCARTES y desembocando en FREUD y MARX con su dogma de la igualdad⁴⁵, pero nos limitaremos a acciones del *lobby gay* para entender tal cambio de mentalidad, pues este es nuestro propósito y así lo hemos indicado con el título elegido para este artículo⁴⁶. En segundo lugar expondremos una comprensión de la homosexualidad desde un análisis antropológico, más que psicológico, aunque este punto de vista nos lleve a las causas psicológicas de la misma.

2. AGENDA DEL LOBBY GAY

A comienzos de los 50, el informe Kinsey hace tambalear las convicciones tradicionales sobre sexualidad. Según este biólogo norteamericano todos los comportamientos sexuales que se consideraban desviados son normales, y el ser exclusivamente heterosexual es anormal, producto de inhibiciones culturales y de condicionamientos sociales. Así, este informe pretendía normalizar la condición homosexual, abriendo paso a la posibilidad de reclamar sus derechos como ciudadanos pertenecientes a un grupo lo suficientemente numeroso como para que se regule su *status* social (ayudas, subvenciones, pensiones, adopciones, uniones legales, herencias, etc.). Hoy día sabemos que los datos habían sido estadísticamente manipulados porque la muestra era manifiestamente sesgada, con un número importante de presos (cerca de un 25%: 5.300 hombres), exhibicionistas, pedófilos y vejadores sexuales (unos 1.400). Muchos de los que respondieron fueron seleccionados de seminarios sobre sexualidad, a los que habían asistido para obtener respuesta a sus problemas sexuales, otros fueron “reclutados por criminales o por líderes

⁴⁵ Cf. *La ideología de género*, Jesús TRILLO-FIGUEROA, ed. Libroslibres, Madrid, 2009.

⁴⁶ Para exponer la hoja de ruta seguida por el lobby gay para la implantación de su concepción del hombre, seguiré en gran medida los libros *La ideología de género* de Jorge SCALA, ed. Sekotia, Madrid, 2010; y *Cómo entender la homosexualidad* de Vicente VILLAR y Dale O'LEARY, ed. Sekotia, Madrid, 2003.

de grupos homosexuales⁴⁷. Kinsey y sus colaboradores, se propusieron cambiar los valores morales tradicionales, y para ello necesitaban una cifra: el 10% de la población debía ser homosexual, o al menos había que hacer creer a la población que así era. Sin embargo, los estudios posteriores⁴⁸ desmienten esta cifra y la sitúan en un porcentaje menor al 3%.

La ‘perspectiva de género’ surge en torno a círculos feministas norteamericanos de los 70 que coinciden con el mayo francés del 68, algunas de cuyas ideas son acogidas por los intelectuales y activistas homosexuales a partir de los 80, y se difunde a partir de las conferencias de 1995 en Pekín organizadas por la ONU. Ya hemos nombrado a Simone DE BEAUVOIR, que junto con su pareja intermitente SARTRE repensaron al hombre genérico sin esencia, como una construcción a partir de la acción. Esta idea será trasladada a la sexualidad y a la visión de la mujer por FIRESTONE, Betty FRIEDAN, Michel FOUCAULT, Nancy CHORODOW, Kate MILLET entre otros⁴⁹. El feminismo sufragista legítimo de la Inglaterra de finales del siglo XIX fue desembocando en un feminismo radical que pretendía escapar de la heterosexualidad y sus consecuencias reproductivas. Este feminismo radical unido a un feminismo socialista revolucionario⁵⁰ ha creado toda una ingeniería social cuyos resultados conocemos hoy día en España y pretenden ser la hoja de ruta de algunos países adheridos a la ONU (como indica el informe Lunacek aprobado por la Unión Europea).

En el marco de este cambio de mentalidad socio-cultural, una acción de *lobby* llevó en 1973 a obligar a la asociación de psiquiatras americanos a borrar la homosexualidad de la lista de las enfermedades mentales, como patología. Esta decisión fue adoptada mediante una votación, y no como consecuencia de un estudio real en el que probablemente se hubiese cambiado la terminología para referirse a la homosexualidad, pero no la compren-

⁴⁷ *Cómo entender la homosexualidad*, Vicente VILLAR y Dale O’LEARY, op. cit., p. 39.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 41. Esta cifra es susceptible de aumento en función de la situación social actual de desestructuración familiar tan extendida y también por el factor idealizador que ejercen los medios de comunicación sobre la homosexualidad.

⁴⁹ Cf. *La ideología de género*, Jesús TRILLO-FIGUEROA, op. cit.

⁵⁰ Cf. *Diagnóstico sobre la familia*, Juan Manuel BURGOS, ed. Palabra, Madrid, 2004, pp. 86-101.

sión de la misma como una anormalidad o disfunción. Por primera vez en la historia, una decisión que afectaba a una cuestión científica se ventilaba con una simple votación, lo que provocó fuertes reacciones en la asociación y la promesa de no tratar nunca más cuestiones psiquiátricas de manera tan poco rigurosa en el futuro⁵¹. Votación, por cierto, irregular, por cuanto que los discursos previos a ella parecían meticulosamente medidos para favorecer el resultado final⁵² (p. ej. concediendo el doble de tiempo en la exposición a los impulsores del cambio frente a los detractores).

Las conferencias de El Cairo en 1994 y Pekín en 1995 organizadas por la ONU sobre la población, el papel social de la mujer, su desarrollo, y su salud reproductiva, serán las plataformas políticas para el comienzo de la difusión de la ideología de género a escala mundial a través de una serie de programas de acción de los países miembros. No pretendo alargarme en este punto, pero considero que Dale O'LEARY, como testigo de dichas conferencias, resume bien lo que se puede extraer entre líneas o directamente de los boletines de dichas conferencias⁵³. Así, señala que en las Naciones Unidas hay personas que creen que lo que el mundo necesita es “1) menos personas; 2) más placer sexual; 3) la eliminación de las diferencias entre hombres y mujeres; 4) que no existan madres a tiempo completo”⁵⁴. Y para que todo esto sea posible sin las ‘indeseadas consecuencias’ del placer sexual, se proponen una serie de medios para ajustar el mundo a nuestros cálculos como: “1) anticonceptivos gratis y aborto legal; 2) promoción de la homosexualidad (sexo sin bebés); 3) cursos de educación sexual para promover la experimentación sexual entre los niños, y enseñarles cómo obtener anticonceptivos y abortos, que la homosexualidad es normal, y que hombres y mujeres son la misma cosa; 4) eliminación de los derechos de los padres de modo que estos no puedan impedirles a los niños que tengan sexo, educación sexual, anticonceptivos y abortos; 5) cuotas por igual para varones y mujeres; 6) todas las

⁵¹ Cf. ‘Homosexualidad y homofobia’, Tony ANATRELLA: *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*, ed. Palabra. Madrid, 2002, p. 557.

⁵² *Cómo entender la homosexualidad*, Vicente VILLAR y Dale O'LEARY, op. cit., p. 129.

⁵³ Las actas que recogen los temas tratados son accesibles por Internet.

⁵⁴ *La Agenda de Género. Redefiniendo la igualdad*, Dale O'Leary, ed. Promesa, San José de Costa Rica, 2007, p. 33

mujeres en la fuerza laboral; 7) desacreditar todas las religiones que se opongan a esta agenda.”⁵⁵

Veinte años después vemos cómo esto se está haciendo real: Educación para la Ciudadanía en España, aprobación del informe Lunacek por el Parlamento Europeo, pretensión de implantar el aborto como un derecho de la mujer mediante acciones como las de FEMEN o el informe Estrela, descrédito en los medios de comunicación de los líderes religiosos que se opongan a esta ideología, ridiculizando sus discursos sacando de contexto frases o bien mediante el recurso a la falacia *ad hominem*. Según esta falacia, la ‘Iglesia de los pederastas’ no tiene derecho a pronunciarse, aunque digan la verdad se tienen que callar, pues son peor o igual que nosotros; ahora bien, la diferencia con los primeros es que reconocen que está mal y no intentan justificarse y normalizarlo.

Podría presentar más hechos, pero sólo contribuiría a confundir más y a no saber cómo deshacer la madeja cultural en la que nos encontramos si no expongo la antropología de fondo presente en los planteamientos socio-culturales y políticos señalados y que nos conducirá hacia una exposición de las causas de la homosexualidad.

3. ANTROPOLOGÍA CRISTIANA Y HOMOSEXUALIDAD: SER O PERCIBIR SER

A lo largo de la historia del pensamiento sobre el hombre han destacado tres concepciones como raíz de la comprensión del mismo y, por tanto, de su sentido.

a) Según la concepción materialista, el hombre se presenta como un animal más evolucionado y complejo, o como un ser autómatas cuyos dinamismos internos todavía no hemos podido desentrañar; en definitiva, como un cúmulo de células meramente materiales que se disponen de tal manera que resulta un ser muy complejo pero no cualitativamente distinto del resto de seres

⁵⁵ *Ibid.*, p. 34.

vivos. Así, como el comportamiento de la materia obedece a unas leyes deterministas, el hombre se ve obligado a actuar por ley de causa-efecto, aunque todavía no hayamos podido descubrir todas las causas materiales de nuestro comportamiento. En esto consiste la fe en la ciencia o el denominado cientificismo positivista. Desde este punto de vista, mi tendencia sexual dependerá *exclusivamente* de mi constitución material. Si tengo la materia XX, soy mujer y actuaré como tal, pero si no tengo la materia XX en todas las células de mi cuerpo, entonces desarrollaré una tendencia sexual distinta. O si no tengo el nivel hormonal suficiente para desarrollar la tendencia sexual masculina en el caso del hombre, entonces seré homosexual, bisexual y/o transexual, o bien si mi cerebro no responde al patrón habitual al que deberían dar lugar mis genes.

Desde esta teoría, en un principio, se ha tratado de demostrar que la homosexualidad es producto de la naturaleza, y como tal hay que respetarla; el hombre no tiene culpa de ello y reprimir dicha tendencia en él sería *contra natura*, improductivo o contrario a la libertad de movimiento de mis células. Como mucho sería legítimo cambiar estos genes, el cerebro, la anatomía o los niveles hormonales si esto fuese *deseo* sincero del individuo afectado.

En cuanto al argumento de la homosexualidad en el reino animal, ni la conducta homosexual se presenta de manera exclusiva, ni tiene un significado sexual sino más bien de dominio. Esta conducta no se desarrolla en el mono cuando tiene cerca una hembra o no sufre de alguna enfermedad o intoxicación. En cualquier caso, y dado que en la antropología cristiana se parte de un hombre que no sólo es materia, el argumento no puede ser concluyente. A esto habría que añadir el hecho de que la especie humana puede presentar una normatividad de conducta distinta a otras especies, por el mero hecho de ser una especie distinta; y esta especie a la que pertenecemos parece tener por 'capricho natural' la heterosexualidad para el equilibrio y la supervivencia de la especie.

No hay evidencia científica de la procedencia genética u hormonal de la tendencia homosexual, bisexual ni transexual. A gemelos univitelinos se sucedían tendencias sexuales diferentes; la transexualidad no obedecía a unos parámetros determinados de niveles hormonales; ni era resultado del síndrome del super-hombre o la super-mujer por el cual una persona puede

tener hasta un 70% de células XXY o XXX. Esta enfermedad sí daba como resultado otras limitaciones lingüísticas o motoras en el individuo que las padecía, pero no necesariamente una tendencia sexual diversa a lo que expresaba la sexualidad de su aparato reproductor y del resto de sus células.

Tampoco los desniveles hormonales en la mujer o en el hombre impelían a la persona a ser atraída por una persona de su mismo sexo, ni su regularización conseguía cambiar la identidad sexual del individuo. Había personas con los mismos desniveles que no presentaban atracción por el mismo sexo (AMS). El neurólogo Dick SWAAB en su libro *Somos nuestro cerebro* acredita esta falta de científicidad en la postura homosexual que pretende justificarse en su naturaleza hormonal. Si bien, a continuación defiende la posición según la cual nuestra tendencia sexual se forma en el útero por la formación del cerebro en interacción con hormonas y sustancias de la madre. Esta teoría no deja de ser eso mismo, una teoría especulativa por cuanto que no es demostrable a día de hoy: sus estudios están basados en experimentos con animales y cerebros humanos *post mortem*, obviando la plasticidad del mismo ante los estímulos socio-culturales, a pesar de que afirma dicha plasticidad para otros casos relacionados con la sexualidad⁵⁶. Así, para demostrar que la homosexualidad se determina en el útero materno, Dick SWAAB manipula la exposición de los datos sobre gemelos dando la impresión de que la orientación sexual viene determinada en un 50% por los genes, aunque deja bien claro que “se desconoce por qué genes”⁵⁷. Cuando en realidad, la interpretación que debería de hacerse del hecho de que en una familia con gemelos uno devenga homosexual y el otro no, es precisamente que no depende de los genes, pues ambos tienen el mismo ADN, ni de una exposición a hormonas en el útero materno, pues la exposición fue la misma tanto para uno como para el otro⁵⁸. Por otra parte, no podemos hacer un seguimiento de la evolución del feto sin interferir, al mismo tiempo, en dicha evolución. Dick SWAAB afirma reiteradamente que el hecho de que nos sintamos hombre o mujer constituye una percepción formada en nuestro cerebro durante nuestra formación en el útero y que esto explica la homosexualidad y la tran-

⁵⁶ *Somos nuestro cerebro*, Dick SWAAB, ed. Plataforma, Barcelona, 2014, p. 143.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁸ *Cómo entender la homosexualidad*, Vicente VILLAR y Dale O’LEARY, op. cit., p. 27.

sexualidad; ahora bien, hay muchos homosexuales que no se hacen homosexuales por sentirse mujeres, y mucho afeminado satisfecho con su relación heterosexual, por lo que la teoría no es concluyente para la homosexualidad, si acaso para la transexualidad.

Esta última orientación sexual la analiza desde una alteración en el cerebro que daría lugar a un desarrollo intermedio (ni como el hombre ni como la mujer) del núcleo derecho de la estría terminal –NLET-; al mismo tiempo que afirma que el transexual se siente claramente del sexo opuesto al que marcan sus genes y aparato reproductor. Si realmente fuésemos reductibles a nuestro cerebro ¿no debería sentirse el transexual ‘neutro’ por no presentar ninguno de los patrones de desarrollo hombre-mujer del NLET? En cuanto a la causa psicológica, la despacha con un solo caso, el menos frecuente si se presenta de manera aislada: la sobreprotección de la madre como originante de la tendencia homosexual. Es posible que la interacción hormonal entre la madre y el feto provoque un modo de funcionar en el cerebro del hombre multifuncional, esto es, que si bien siga respondiendo al patrón problema-solución, conecte la unidireccionalidad con situaciones transversales de manera estructural y no sólo accidental, presentando más conexiones entre el hemisferio derecho y el izquierdo. Esto daría explicación plausible, aunque no demostrada (pues para ello tendría que demostrarse que entre los heterosexuales no se presentan tales conexiones, y sólo se demuestra que entre algunos homosexuales sí se da), del amaneramiento de niños antes de la preadolescencia y de su predilección por aficiones consideradas como poco masculinas. Pero seguiría sin explicar por qué los mejores cocineros y diseñadores de moda son chicos no necesariamente homosexuales.

Discutir sobre las aficiones propiamente masculinas o femeninas nos llevaría muy lejos y requiere de un estudio multidisciplinar que no ha lugar en este artículo; me inclino más por destacar motivaciones femeninas o masculinas, proyectos con connotaciones masculinas o femeninas⁵⁹. A un niño le pueden gustar tanto los bebés como a una niña, pero su modo de interactuar con él va a tener connotaciones diferentes, porque él es diferente no sólo

⁵⁹ Cf. *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Natalia LÓPEZ MORATALLA, ed. Rialp, Madrid, 2007.

particularmente sino diferente modalmente. En cualquier caso, dicho hombre seguirá teniendo por hormonas responsables de su desarrollo fisiológico las masculinas, y sus células seguirán siendo XY, es decir, es materialmente masculino. Es más, aunque se demostrase la existencia de un gen responsable de la tendencia homosexual⁶⁰, sigue siendo válida la analogía del Dr. NICOLOSI que ha tratado a más de doscientos pacientes homosexuales con terapia reparativa:

“Tu hijo Jack ha nacido con un gen que le predispone a ganar peso. A ti te encanta cocinar para él y crece muy aficionado a los postres, los pasteles y los fritos. En el colegio le excluyen y le insultan a causa de su gordura y vuelve a casa para consolarse como mejor sabe... comiendo. (Quizá tengan razón, decide Jack, quizá es lo que soy). Muy pronto, Jack está tan obeso que el doctor hace un informe para que le excluyan de la clase de gimnasia.

¿Ser gordo ‘es realmente lo que es Jack’? Ha llegado a serlo mediante una combinación de factores biológicos, de la influencia familiar, de la influencia social de sus compañeros y por una serie de elecciones personales en su comportamiento.

Aunque comer de más pueda resultar comprensible en el caso de Jack, también reconocemos que la obesidad no es normal ni saludable, ni para Jack ni para nadie más. Porque, simplemente, el ser humano no ha sido diseñado para soportar la carga de un cuerpo obeso.”⁶¹

La ciencia empírica puede describir lo que el hombre es materialmente y cómo funciona, pero no cómo debería ser y comportarse.

Finalmente, siendo que hasta el presente no se ha podido demostrar este determinismo sexual, el *lobby gay* ha optado por defender su posición desde la concepción de la persona que abordaremos a continuación.

b) La concepción dualista afirmaría que cuerpo y alma son principios de movimiento independientes, mente y materia van por libre. Lo que yo haga con mi cuerpo no afectaría a mi mente y viceversa. Es patente que si estoy ebrio mi percepción de la realidad se distorsiona, y que si estoy muy preocu-

⁶⁰ Cf. *Terapia reparativa de la homosexualidad masculina*, Joseph NICOLOSI, cap. 9.

⁶¹ *La confusión de género en la infancia*, Joseph NICOLOSI y Linda Ames NICOLOSI, ed. Palabra, México, 2007, p. 45.

pado por algo acabo teniendo dolor de de cabeza o, incluso, una úlcera de estómago. Pero para la visión dualista del hombre el alma sería a-sexuada, el cuerpo puede ser XX o XY, pero mi mente no: no hay naturaleza innata o modo de ser femenino o masculino en lo auténticamente personal que sería el espíritu, la mente, el alma. Así, mi tendencia sexual sería una construcción psico-social sin ningún valor moral, completamente libre de condicionamientos materiales: nazco sexualmente neutro o más allá del género, transgénero como se considera Beatriz PRECIADO, filósofa discípula de FOUCAULT y DERRIDA. Mi yo más íntimo lo he ido adquiriendo biográficamente, con independencia de mi cuerpo, y puedo seguir actuando con independencia de lo que diga mi cuerpo sobre mi ser, porque no me condiciona ni marca el modo de llegar a mi plenitud como persona. En esencia soy 'libertad' pura no sexuada. No naces mujer, te hacen mujer, decía ya Simone DE BEAUVOIR en 1949 (*El segundo sexo*).

En esta línea, el doctor John MONEY de la Johns Hopkins University de Baltimore (USA) asesoró a unos padres de gemelos. A uno de los ellos tuvo que ejercérselo una amputación de pene, y el doctor recomendó que educara a este último como mujer. Las consecuencias para su vida fueron desastrosas, él seguía siendo varón y de adulto se cambió de sexo cuando por problemas de personalidad indagó sobre su verdadera historia. Bruce Reimer, el gemelo educado como niña, se casó, adoptó dos niños, aunque su final no fue un final feliz. Después de perder su dinero en la bolsa, terminó suicidándose en 2004⁶². A este caso se suman las múltiples manifestaciones en la vida real de la diferencia entre el cerebro masculino y el femenino señaladas por la catedrática en biología Natalia LÓPEZ MORATALLA en *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, y, en otro sentido, por el mismo neurólogo Dick SWAAB (en general no cuestionamos tanto sus datos cuanto su interpretación antropológica de los mismos). Puedo elegir, efectivamente, *querer actuar* como hombre o como mujer siendo del sexo opuesto, pero no puedo decidir *pensar* en un primer estadio como varón cuando soy mujer o como mujer cuando soy varón, lo cual no es contrario a la empatía, pero mi patrón de

⁶² Cf. *La ideología de género*, Jorge SCALA, op. cit., pp. 20-21; cf. también *Somos nuestro cerebro*, op. cit., pp. 88-89.

pensamiento obedecerá en un primer momento al que venga marcado por mis genes y hormonas; aunque en un segundo momento pueda tratar de ponerme en el lugar del otro, lo cual es muy productivo. No somos sólo materia, pero también somos cuerpo, y ese cuerpo moldea nuestra psique, y actuar en contra de esta mi modalidad sexuada conlleva, en último término, una lucha contra mi propia psique que da lugar a problemas no sólo de identidad de género, sino también psicológicos⁶³. En definitiva, no nazco neutro, *tabula rasa*.

c) La antropología cristiana aboga por la concepción de la persona como un todo integral, como unión sustancial. Hablamos de antropología cristiana en el sentido de una visión del hombre a la que se llega por vía filosófica, racional, y que es compatible con la Revelación⁶⁴. ARISTÓTELES no podía ser cristiano, pero propuso por primera vez de modo sistemático una concepción asumible en su mayor parte por un cristiano; más adelante aparecerían otras versiones igualmente válidas cuyo común denominador reside en la recíproca interactuación de cuerpo y mente, materia y espíritu, cerebro y alma⁶⁵: donde lo que decide una parte, afecta existencialmente a la otra parte, de modo que si no hay armonía, surge un problema que incapacita a la persona en algún sentido. Yo soy mi cuerpo y mi alma, principalmente mi identidad está en la mente, pero esta viene también conformada por mi cuerpo. Mi cuerpo contiene información sobre lo que *soy*, no sólo sobre lo que *tengo*, y si creo que yo o bien otra persona deseada somos un ser fantástico que en realidad no somos, tengo un problema a la hora de enfrentarme al mundo interior y exterior, y especialmente en lo que se refiere a la persona deseada. Tarde o temprano me toparé con el fracaso porque percibiéndome distinto a como soy y sucediéndome igual con los demás, planifico mi vida en función de dicha percepción.

⁶³ Cf. *La confusión de género*, Joseph NICOLSI y Linda Ames NICOLSI, op. cit., pp. 164-ss.

⁶⁴ En este sentido, un filósofo cristiano no puede asumir sin contradicción que el hombre sea pura materia pues no tendría sentido hablar de pecado, ni puro espíritu neutro, pues tampoco tendrían sentido la Encarnación o la Eucaristía, que redimen al hombre en la carne.

⁶⁵ Cf. mi trabajo desde un estudio de corte predominantemente fenomenológico sobre la constitución del ser humano: *Ontología y gnoseología del yo personal*, Raquel VERA, ed. FUE, Madrid, 2011.

Conocidas son las estadísticas de promiscuidad entre los homosexuales, que ellos mismos no niegan⁶⁶. Ahora bien, esta promiscuidad ¿es consecuencia del amor libre o hay algo más que lo explique? ¿es feliz el homosexual en esta inestabilidad? Según los terapeutas que alcanzan cierto grado de éxito mediante la terapia reparativa, los homosexuales idealizan a la pareja buscando lo que no alcanzan en sí mismos: una masculinidad perdida en la infancia, o una femineidad en el caso de la homosexualidad lésbica. El problema, afirman, es que se trata de dos hombres buscando en el otro aquello de lo que ambos carecen⁶⁷. En cierta medida encuentran una complementariedad en el otro igual a sí, no es mero egoísmo, pero esto mismo obedece a la explicación que vamos a dar a continuación desde una concepción unitaria del hombre.

Natalia LÓPEZ MORATALLA, catedrática de biología, y el mismo neurólogo Dick SWAAB afirman en base a *scanners* que la diferencia entre los cerebros masculino y femenino determinan nuestra percepción de la realidad y de nosotros mismos, y funcionan de manera distinta⁶⁸ (las conexiones neuronales de las mujeres serían más circulares, conectamos situaciones para resolver un problema; mientras que en el hombre la solución es más bien jerárquico-unidireccional, del tipo problema-solución). Luego no nacemos neutros. Es más, en las características más específicas que señalan para la mujer, el hombre se muestra como ‘la otra’ percepción de la realidad, es decir, se complementan; entre los dos, la visión de la realidad es más completa, más real. El homosexual encuentra un complemento en el otro igual a sí, pero no es de este tipo. Y mi demostración de esto va a ser por reducción al absurdo.

Si los homosexuales no pueden cambiar su tendencia por medio de cambios genitales u hormonales, queda, al menos, demostrado que la homosexualidad no obedece a cantidades materiales, aunque estas puedan predisponer. Y si no queda determinada por la materia, tendremos que considerar

⁶⁶ Cf. *La confusión de género en la infancia*, Joseph NICOLosi y Linda Ames NICOLosi, op. cit., p. 169; cf. también *Terapia reparativa de la homosexualidad masculina*, Joseph NICOLosi, op. cit., cap. 13.

⁶⁷ Para una comprensión más profunda de las heridas que dan lugar a la homosexualidad desde casos reales: cf. *Quiero dejar de ser homosexual, casos reales de terapia reparativa*, Joseph NICOLosi, ed. Encuentro, Madrid, 2009.

⁶⁸ Cf. *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Natalia LÓPEZ MORATALLA, op. cit., cap. II.

su opuesto: la cualidad adquirida, puesto que no se puede demostrar que sea innata. Es más, por el contrario, la terapia psicológica sí ha conseguido cambiar la tendencia sexual de las personas homosexuales que lo han deseado, si bien no en todos los casos⁶⁹, puesto que depende de la edad a la que se detecte, de la práctica homosexual de la persona en concreto y otros factores psicológicos (su relación con su entorno, el pasado que ha podido contribuir a la formación de dicha tendencia, etc.). Es decir, hasta el presente, la única evidencia de la formación de la tendencia homosexual está en una percepción del sujeto que no se corresponde con su ser y que se ha generado o cuanto menos enraizado a causa de algún elemento psico-social en su biografía, dando lugar a una tendencia adquirida. Y las causas que han respondido a terapia han quedado, a mi parecer, muy bien expuestas por el catedrático de psicología holandés especializado en terapia de la homosexualidad Gerard J.M. VAN DEN AARDWEG en su libro *Homosexualidad y esperanza*. Más cerca de la cultura hispana queda el catedrático de psiquiatría cesado en funciones por una universidad pública madrileña en virtud de su posición respecto al problema de la homosexualidad: Aquilino POLAINO. Ambos coinciden en los siguientes elementos de interferencia en la formación de una tendencia sexual que no responde al ser de la persona:

— Por una combinación de estilos paternos y maternos de educación que impiden que el niño o la niña se identifique con la figura masculina o femenina respectivamente. Así, una madre sobreprotectora en exceso, un padre presente pero ausente (por alguna adicción, o por darle poca importancia al desarrollo del niño involucrándose poco o nada en su educación), un padre maltratador o de personalidad débil; o que el niño lo perciba de este modo, sin base objetiva suficiente en los padres, bien por cierta tendencia neurótica, por sentimientos autocompasivos y egocéntricos persistentes, o por una búsqueda de seguridad materna que le incapacita para salir de ella. También un hijo de los más jóvenes en una familia numerosa está expuesto a una menor atención por parte del padre y ser objeto de burla por los hermanos mayores. Tanto el niño como la niña necesitan sentirse

⁶⁹ Cf. *Terapia reparativa de la homosexualidad masculina: un nuevo enfoque clínico*, Joseph NICOLSI, cap. 3.

apreciados por su figura sexual de referencia. Asimismo, cuando un niño es tratado como si fuera una niña o una niña percibe que su padre hubiese preferido un niño, tienden a comportarse como consideran que lo haría el sexo opuesto. Las faltas de comprensión en la niña por parte de la madre generan falta de confianza y rechazo de su lado femenino cuando su relación con ella no fue personal y confidencial.

— Por un sentimiento de inferioridad entre sus iguales: ya sean sus hermanos, sus amigos, o sus compañeros. Habiendo sido objeto de burla por parte de sus iguales, el niño busca consuelo, atención y admiración en un igual que esté en su misma situación. Pero esta búsqueda termina focalizándose mayoritariamente en el simbolismo propiamente masculino (el pene) en busca de dicha identidad perdida o nunca desarrollada por falta de identificación con la masculinidad paterna o de sus iguales.

— El complejo de fealdad, la comparación con una hermana considerada más atractiva o mejor en otros aspectos, la inseguridad en lo que la niña entiende que es aceptado como femenino, aunque su comportamiento objetivo se pueda considerar femenino del todo; sentirse inferior entre sus hermanos de sexo opuesto masculino; la atención que le preste el sexo opuesto en la adolescencia, etc. son factores que pueden reforzarse mutuamente y generar la tendencia homosexual.

Como se puede observar, el problema homosexual no se encuentra tanto en el ser de la persona cuanto en su percepción de ella misma en relación con su propio sexo y secundariamente con el opuesto.

— Una última causa no señalada por este autor, pero sí por el Dr. NICOLSI, es la presente desorientación socio-cultural cada vez mayor que opera en la preadolescencia. Hasta hace menos de dos décadas, al menos en la cultura hispana, no se cuestionaba la anormalidad de la homosexualidad. Desde hace aproximadamente dos décadas, no sólo en la calle, sino sobre todo en los medios de comunicación se ofrecen series en las cuales el homosexual es el gracioso, feliz, exitoso, despreocupado y amigo de todos. Esto genera entre los jóvenes un prototipo social ideal al que no se ajustan las limitaciones que ponen los padres. El padre aparece como el trasnochado y el homosexual

como el ‘guay’. Si el adolescente interioriza esta percepción, puede llegar a desarrollar conductas o tendencias homosexuales más o menos explícitas.

En cualquiera de estos casos, el homosexual busca en el otro del mismo sexo lo que le falta para percibirse como lo que es, masculino o femenino (en el caso lésbico). Pero en el otro no alcanza la complementariedad que ansía, porque el otro del mismo sexo no aporta la otra visión de la realidad a la que apunta el cerebro del sexo opuesto, y porque él mismo carece de aquello que se busca: la identidad masculina. Esto explicaría, en gran medida la mencionada promiscuidad. Busco en el otro mi media naranja, pero sólo encuentro los gajos que faltan para completar mi ser una media naranja del otro lado, por lo que nunca puedo llegar a formar una unidad con él. Los homosexuales buscan en el otro del mismo sexo lo que les falta para completar su masculinidad, es decir, su mitad de la naranja, pero ambos padecen el mismo déficit de masculinidad.

Personalmente el ejemplo de la media naranja nunca me ha parecido preciso, puesto que aún en la relación de pareja heterosexual existen carencias, limitaciones y visiones parciales de la realidad. Desde una visión cristiana, el matrimonio es heterosexual y tiene, efectivamente una carencia: su finitud frente a su deseo infinito de felicidad, que viene a ser suplida por la infinitud de Dios. Esto es, sería un Ser absoluto el que daría unidad a los gajos de la naranja poniéndole piel y consistencia por medio de la caridad conyugal, pues, de otro modo se irían separando con el tiempo. Pero el cristiano sabe que Dios renueva todas las cosas por la gracia de los sacramentos y, de este modo, hace posible su plan sobre el matrimonio descrito en el Génesis y ratificado por Cristo en el capítulo 19 del evangelio de san Mateo⁷⁰.

Desde esta visión se entiende que todas mis células son masculinas o femeninas y constituye una ruptura en mi persona no percibirme de acuerdo con mi ser material, porque soy una unidad. Se trataría por analogía de una esquizofrenia, quiero ser una cosa que no soy, si bien no patológica en el sentido de que se trata más bien de una inmadurez en la identidad sexual. Sexualidad no es lo mismo que identidad sexual. Todos somos en cierta me-

⁷⁰ Para un acercamiento a esta temática desde el pensamiento católico, cf. *Amar en la diferencia*, eds. Livio MELINA y Sergio BELARDINELLI, ed. BAC, Madrid, 2013, pp. 91-165.

dida inmaduros, todos tenemos crisis, pero si no superamos la inmadurez general correspondiente a una etapa de nuestra vida (la de la orientación sexual en este caso), entonces no funcionamos como deberíamos con el entorno⁷¹. Aunque la sexualidad no determine la conducta, la modaliza: es decir, influye tanto en el modo de percibir la realidad como en el modo de contribuir a la sociedad. Un modo propio de vivir las virtudes, un modo en el hombre de contribuir a las tareas domésticas y un modo propio de la mujer de contribuir al enriquecimiento social con su inserción en el mercado laboral. Cuando esto no ocurre, no estamos satisfechos con nosotros mismos ni/o con el otro, y esto genera un modo de funcionar inestable que, a su vez, revierte en la persona desestabilizándola a nivel emocional y social.

Como sucede con otras disfunciones de este tipo, suele dar lugar a una depresión latente o patente, o bien a una actitud agresivo-rebelde frente al que percibe que no acepta su disfuncionalidad, calificándolo, por ejemplo, de homófobo. Así, yo hablaría más bien de inmadurez en la identidad sexual que genera una disfunción, más que hablar de una patología. El homosexual también puede adoptar una actitud conformista ante la vida, pensando que no se puede ser más feliz, que tiene que aguantarse con lo que tiene y le completa en su masculinidad, es más, piensa que debería alegrarse por haber encontrado dicho complemento; al modo en que el soltero heterosexual llega a conformarse con su soltería cuando no encuentra su pareja ideal, pero este reconoce que hubiese sido mejor encontrarla y se consuela pensando que es mejor estar solo que mal acompañado.

Llegados a este punto alguien podría argüir que, si esta es la situación real del homosexual y estas las razones por las cuales busca un compañero de vida del mismo sexo, lo ideal sería el trío heterosexual. Un hombre para completar su masculinidad y una mujer para completar su humanidad. Pero

⁷¹ No puedo extenderme en caracterizar qué sería propiamente masculino y qué femenino, pero en esto podemos estar de acuerdo con las caracterizaciones de Jorge SCALA en *La ideología de género*, op.cit., pp. 100-ss.; o las de *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, de Natalia LÓPEZ MORATALLA; también con las aportaciones de Edith STEIN; o las de Julián MARIAS en su *Antropología metafísica, Obras X*, Revista de Occidente, Madrid 1982, 3ª ed., pp. 128-141. En definitiva, una fortaleza masculina frente a una delicadeza y acogida femeninas, la abstracción frente a la concreción, la idea frente al contexto, la jerarquización frente a la emotividad.

el corazón humano cuando se da del todo no quiere ser compartido, de lo contrario el recelo y la desconfianza minan las bases de la relación. Hay que añadir que la relación con la persona del otro sexo se da por separado y, por tanto, de manera incompleta en su masculinidad. No obstante, no es este el lugar para una refutación de la poligamia heterogénea y su casuística.

Por todo lo expuesto hasta ahora, un cristiano coherente puede entender la situación de un homosexual, es más, no debe culparle por su orientación sexual, ya que no es fácil saber hasta qué punto ha sido responsable en la formación de su percepción en discordancia con su ser; las causas más bien apuntan hacia factores externos como detonantes de dicha orientación. Pero un cristiano coherente no puede aceptar como buena para la persona homosexual que dicha orientación se convierta en una opción de vida; no le va a llevar a la plenitud de su ser, pues se queda en una percepción alejada de dicho ser. Por lo mismo, un cristiano coherente no puede estar de acuerdo con la actitud reivindicativa del *lobby gay*, aunque sí debería promocionar más ayudas para que el colectivo homosexual que así lo desee, supere la disfunción señalada.

4. CONSECUENCIAS, APROBACIÓN Y FIN DEL LOBBY GAY

No podemos extendernos aquí en la adopción homosexual, pero si no hay complementariedad en la pareja, tampoco la habrá en la educación⁷². La diferencia aquí con la madre soltera heterosexual que adopta estaría en que esta no rechaza la ayuda de una figura del otro sexo para completar dicha referencia (su propio padre, un tío, un amigo, etc.); no se considera autosufi-

⁷² Esta opción social está poco estudiada en sus consecuencias, por cuanto que se trata de una posibilidad legal muy reciente. Señalaré, por tanto, al respecto, los estudios preliminares dirigidos por Aquilino POLAINO publicados bajo el título *No es igual: informe sobre el desarrollo infantil en parejas del mismo sexo*, edita HazteOir.org, Madrid, 2005; así como los resultados presentados en la página web www.familystructurestudies.com, proyecto comparativo de ciencias sociales, encabezado por el doctor Mark REGNERUS del Centro de Investigación de la Población de la Universidad de Texas en Austin.

ciente; no interviniendo así en la percepción distorsionada del ser masculino o femenino del niño, al menos no de manera previsible y estructural.

En cuanto a los métodos de reproducción asistida, un niño cuyos padres son social uno y biológico el otro, terminará haciendo más caso al biológico que al social, a su vez, el padre biológico tenderá a imponerse ante el social, por lo que no habrá paridad paternal. Lo mismo sucede con las parejas heterosexuales que han sufrido algún tipo de reestructuración siendo un padre el biológico y el otro no. Si a esto se le suma la promiscuidad de la que se acusa a la homosexualidad, la inestabilidad emocional de un niño que ve a su padre cambiar de pareja o entrar personas en casa con la intención de ganárselo por una temporada y luego desaparecer... será una inestabilidad garantizada y un fracaso escolar predecible. Y, sin embargo, las leyes actuales no sólo posibilitan dichas adopciones, sino que las están favoreciendo. Es más, tengo amigos que han intentado adoptar y al pasar las entrevistas han visto cómo personas homosexuales que participaron con ellas en las charlas de información han recibido ya un niño, mientras ellas han sido rechazadas como no idóneas, generando la sospecha de que se trataba de un rechazo bien por su heterosexualidad convencida, bien por haberse declarado cristiana en la entrevista. ¿Qué interés administrativo y, por tanto, político se esconde detrás de todo esto?

Un niño emocionalmente inestable es fácilmente manipulable, depende de sus deseos que le pueden venir marcados por la moda, no por la realidad. Una ingeniería social en la cual se consiguiese que el 20% de la población actuase como homosexual (aunque no lo fuese de manera estructural, pero sí lo creyese) supondría el cambio de normas y costumbres establecidas, desde lo cual se puede construir una nueva visión del hombre a gusto de los que manden en ese momento, no tendrían que ajustarse a la realidad, sino la realidad a sus deseos. Por otra parte, si se le proporciona al individuo la posibilidad de practicar todo tipo de modos sexuales, incluso con el hijo adoptado, se desestabiliza al individuo, pero se le mantiene drogado y dependiente del sexo para que no considere necesaria ninguna rebelión social efectiva al régimen que se desee establecer. El mismo resultado se consigue cuando se eliminan, con todo lo dicho, los pilares de una sociedad que busca un bien común objetivo: la familia y la religión que

hasta ahora proporcionaban criterios objetivos, estables y no fácilmente manipulables.

Marshall K. KIRK y Erastes PILL en 1984 dirigentes del movimiento gay publicaban en una revista de homosexuales, *Christopher Street*, la metodología para llevar a cabo la operación de ingeniería social indicada: separar género de producción, redefinir la familia, y eliminar las religiones favorables a dicha institución; insensibilizando y normalizando primero (es algo con lo que hay que contar; luego es necesario regularizarlo legalmente), insistiendo en que los gays son víctimas a las que, por tanto, es necesario proteger y, por último, satanizando a los defensores de la familia.

En 1989 se aprueba la unión homosexual en Dinamarca. En Noruega y Suecia será normalizada desde 1993, en Islandia desde 1996; en Canadá desde 2003 en algunos Estados, y en todo el país desde 2005. En España su normalización empezó por Cataluña en 2002, y en todo el país se permite el matrimonio homosexual desde 2005, que sólo estaba formulado en Bélgica y Países Bajos. ¿Caminamos hacia un punto de no retorno?

Es difícil pronosticar el futuro de la historia cuando uno no se acoge al determinismo de la dialéctica materialista marxista. Si uno se sitúa dentro de esta dialéctica, la lucha legal del *lobby gay* cesará cuando se alcance la igualdad de derechos deseada, porque el oprimido ya no estará oprimido, pero en esa misma dialéctica, la historia ha demostrado que el oprimido se convierte en opresor. El muro de Berlín cayó, Hitler también, todas las ideologías han ido cayendo por su propio peso, no se ajustaban a la realidad y la realidad les juzgó. En este caso la realidad es la misma naturaleza humana, y como presagia un antiguo *adagio* ‘Dios perdona siempre, el hombre a veces, pero la naturaleza nunca’. Todos deseamos que se curen ciertas enfermedades, especialmente cuando afectan a inocentes, pero quizás sean ellas mismas las que terminen juzgando esta ideología. Síntomas de una cultura decadente, síntomas que se quieren ocultar, pero que clamarán el cambio a los hijos de los afectados. El problema no está en si caerá dicha ideología o no, sino en cuándo y cuántos tendrán que pagar por ello. Sin duda alguna, de un modo u otro pagaremos por ello todos los que no hayamos contribuido a su caída.

Preparación al matrimonio y la familia: *Familiares Consortio* y Directorio pastoral familiar

DIANA CONSTANZA NOSSA RAMOS

Universidad Católica de Ávila

RESUMEN: En la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, el Papa Juan Pablo II insistió en la necesidad de la preparación de nuestros jóvenes al matrimonio y a la vida de familia. Para lograr este objetivo, él supo que esta formación debería iniciarse desde la infancia y prolongarse a lo largo de la vida. Por esta razón, enunció tres etapas de preparación: la *remota*, que comprendía la infancia, niñez y adolescencia; la *próxima*, que hacía referencia a la etapa del noviazgo y la *inmediata* que contemplaba la preparación anterior a la celebración del matrimonio. Además, rescató la importancia de una *pastoral postmatrimonial* en la que se continué la formación humana y espiritual de los esposos, especialmente los matrimonios jóvenes, vulnerables ante nuevas situaciones de adaptación de convivencia y el nacimiento de los hijos. La Conferencia Episcopal Española, acogiendo la propuesta del Papa Juan Pablo II, elaboró en el año 2003 el Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España estableciendo actividades pastorales, temáticas, actividades y duración de cada una de las etapas señaladas por este Papa Santo.

PALABRAS CLAVE: preparación, directorio, matrimonio, infancia, adolescencia, familia, vocación

ABSTRACT: In the Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*, Pope John Paul II insisted in the need to prepare our young people for marriage and family life. To achieve this goal, he knew that this training should start from childhood and extended throughout life. For this reason, he enunciated three stages of preparation: *remote*, comprising infancy, childhood and adolescence; the *near*, about the stage of courtship and *immediately*, concerning preparation for the celebration of marriage.

He also rescued the importance of post-marital pastoral in order to the human and spiritual formation of the spouses, especially young couples, vulnerable adaptation to new situations of coexistence and the birth of children continued.

The “Conferencia Episcopal Española”, accepting the proposal of Pope John Paul II, and published in 2003 the “Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España” establishing pastoral activities, themes, activities and duration of each of the steps outlined by the Holy Pope.

KEYWORDS: preparation, directory, marriage, childhood, family, vocation

1. INTRODUCCIÓN: PREPARACIÓN AL MATRIMONIO

Desde octubre del año 2013, el Papa Francisco convocó la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el tema: “Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización”. El primer paso de este proceso, fue la elaboración del *Documento Preparatorio*, que comprendía varias preguntas relacionadas con la familia; este documento fue enviado a toda la Iglesia Universal para que participara activamente en la preparación del Sínodo, respondiendo las preguntas, aportando ideas, sugerencias, etc.¹

De todas aquellas respuestas presentadas por las Conferencias Episcopales, Parroquias, Diócesis, Movimientos Apostólicos, académicos, entre otros integrantes de la Iglesia, se elaboró un *Instrumentum Laboris*, el cual consta de tres partes²: “La primera dedicada al Evangelio de la familia, en el contexto del plan de Dios y la vocación de la persona en Cristo”. La segunda parte incluye distintas propuestas referentes a la pastoral familiar, que tienen en cuenta los desafíos y las situaciones difíciles. “La tercera, está dedicada a

¹ El documento se puede consultar en la página web del Vaticano en esta dirección: [fecha de consulta: mayo de 2014]

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iiiassemblea-sinodo-vescovi_shtml.

² Esta información forma parte de la Presentación del *Instrumentum Laboris* efectuada por Lorenzo Card. Baldisseri, en calidad de Secretario General del Sínodo de los Obispos, para el día 24 de junio de 2014. Solemnidad de la Natividad de San Juan Bautista.

la apertura a la vida y a la responsabilidad educativa de los padres, que caracteriza el matrimonio entre el hombre y la mujer, con particular referencia a las situaciones pastorales actuales”.

Hemos tomado este documento *Instrumentum Laboris* en consideración, por la actualidad del mismo y porque es un reflejo de la situación familiar a nivel mundial, rescatando especialmente las conclusiones sobre la necesidad de una formación constante para la preparación al matrimonio.

Esta necesidad, se encuentra en la primera parte del documento que lleva como título: “comunicar el Evangelio de la familia hoy”. Como se dijo anteriormente, de las respuestas al documento preparatorio se concluye la importancia de una “formación constante y sistemática sobre el valor del matrimonio como vocación, sobre el redescubrimiento del ser padres (paternidad y maternidad) como un don”.

Se pone de relieve que la pastoral familiar no sólo debe acompañar a los novios en la preparación del matrimonio, sino que debe adelantarse una “formación más constante y articulada: bíblica, teológica, espiritual, pero también humana y existencial. Se hace presente la necesidad de que la catequesis asuma una dimensión intergeneracional, implicando activamente a los padres en el camino de iniciación cristiana de sus hijos”.

En lo que tiene que ver con la *preparación del matrimonio*, las respuestas son similares a nivel mundial. Como el *Instrumentum Laboris* es una síntesis de dichas respuestas, dividiremos los resultados en dos partes, las dificultades para la preparación al matrimonio y las fortalezas:

1.1. Dificultades para acoger enseñanza iglesia

1. Las dificultades generales para acoger la enseñanza de la moral de la Iglesia sobre la familia son:

— “La falta de una auténtica experiencia cristiana, de un encuentro personal y comunitario con Cristo, que ninguna presentación —aunque sea correcta— de una doctrina puede sustituir”.

— La abismal diferencia “entre los valores que propone la Iglesia sobre matrimonio y familia” y la cultura del hedonismo, el relativismo, egoísmo, materialismo e individualismo.

— Las consecuencias de dichas corrientes, que generan la “fragilidad de las relaciones interpersonales”; el rechazo al compromiso y a las decisiones definitivas, la cultura del inmediatez, la “cultura del descarte” y de lo “provisional”, como recuerda frecuentemente el Papa Francisco (No. 15).

2. También, en materia general algunos fieles manifestaron que requieren de ministros preparados en materia de matrimonio y familia para que puedan orientarlos sobre las “problemáticas relativas a la sexualidad, la fecundidad y la procreación” (No. 12) y que estén acordes con el Magisterio de la Iglesia. Para solucionar este inconveniente, en muchos lugares propusieron “establecer relaciones con centros académicos adecuados y preparados sobre temáticas familiares, a nivel doctrinal, espiritual y pastoral [...] Un ejemplo, varias veces citado en las respuestas, es la colaboración con el Pontificio Instituto Juan Pablo II para los estudios sobre matrimonio y familia de Roma, con diversas sedes en varios países del mundo. Al respecto, varias Conferencias Episcopales recuerdan la importancia de desarrollar las intuiciones de San Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo, en las cuales se propone un acercamiento fecundo a las temáticas de la familia, con sensibilidad existencial y antropológica, abierto a las nuevas instancias emergentes en nuestro tiempo” (No 18).

3. Ya en lo que tiene que ver específicamente con la preparación, se puso en conocimiento que algunos novios con fecha para matrimonio no están muy atentos a los cursos prematrimoniales, por lo que proponen realizar *catequesis diferenciadas* de acuerdo a las edades y circunstancias de los fieles. Por ejemplo, catequesis para “jóvenes antes del noviazgo, para los padres de los novios; para las parejas de casados; para las personas separadas; para la preparación al Bautismo; para el conocimiento de los documentos pastorales de los Obispos y del Magisterio de la Iglesia” (No. 52).

4. Se hace referencia a que los cursos especialmente prolongados no siempre son bien acogidos. Y pese a que en algunas parroquias se incluyen diferentes actividades para compartir experiencias como peregrinaciones, festivales, congresos de familias, retiros, etc.; los novios las ven como una propuesta obligada y no como una oportunidad de crecimiento en comunidad a la que pueden asistir libremente.

5. Algunas Conferencias Episcopales se quejan de que las parejas a menudo se presentan en el último momento, cuando ya han fijado la fecha de la boda, encontrándose en la precipitación con casos donde la pareja requeriría una atención especial, por ejemplo, los futuros matrimonios entre bautizados y no bautizados, o con poca formación cristiana.

1.2. Fortalezas

1. En las generaciones jóvenes hay un renovado deseo de familia (Nº 1) y la conciencia de que en la familia estable, el matrimonio indisoluble y fiel, es el lugar apropiado para el crecimiento humano y espiritual.

2. En muchas parroquias se realizan cursos, seminarios y retiros de oración para parejas con el propósito de promover su relación “con la conciencia y la libertad de la elección; el conocimiento de los compromisos humanos, civiles y cristianos; el reanudar la catequesis de la iniciación profundizando en el sacramento del matrimonio; el estímulo a la participación de la pareja en la vida comunitaria y social” (No. 51). En estos grupos colaboran, además de los sacerdotes, las parejas casadas con experiencia, contribuyendo con su testimonio y conocimientos.

3. Se afirma en el Documento que en algunos países se llevan a cabo “auténticas escuelas de preparación a la vida matrimonial, dirigidas sobre todo a la educación y promoción de la mujer. En algunos contextos, marcados por tradiciones culturales más bien machistas”, se trata de trabajar para mejorar el respeto a la mujer y la conciencia de la igualdad de dignidad entre hombre y mujer.

4. En zonas marcadas por dictaduras ateas, “al faltar con frecuencia los conocimientos fundamentales sobre la fe, se indican nuevas formas de preparación de los novios, como los retiros en los fines de semana, actividades en pequeños grupos integradas con testimonios de parejas casadas. Se señalan también jornadas diocesanas para la familia, vía crucis y ejercicios espirituales para familias” (No. 55).

5. Diferentes Conferencias Episcopales advierten que los cursos prematrimoniales han ido mejorando los últimos años debido a la participación de los esposos y sacerdotes. En muchos sitios se ha cambiado el programa de los cursos; pues lo que antes consistía en un servicio orientado solo al Sacramento del matrimonio, se convirtió en la oportunidad de realizar un *primer anuncio de la fe*.

6. En su mayoría, el conocimiento de los métodos naturales de regulación de la fertilidad es un tema de los cursos prematrimoniales, orientado por parejas de casados. Además, se trata de introducir nuevos temas, como la capacidad de escuchar al cónyuge, la vida sexual conyugal, la solución de los conflictos.

7. En las Diócesis de Europa oriental, con ocasión de la preparación a los matrimonios mixtos, se realizan jornadas de testimonios con personas de fe acompañados de los obispos.

8. Se forman grupos de familia para dialogar con parejas de ancianos y sirven de testimonio para las parejas jóvenes.

Este reflejo de la realidad, nos hace recordar la propuesta de Juan Pablo II quien contemplaba la preparación al matrimonio no como una enseñanza de aplicación de normas lógicas, sino desde la perspectiva de la persona que actúa y que está llamada a la plenitud. Para este santo, los primeros interesados en preparar una vida matrimonial de acuerdo a la verdad, son los contrayentes, “pero junto con ellos toda la sociedad y sus educadores”; hace falta una educación en el amor, que se realiza en relación con Dios, con los demás y con uno mismo³.

Ya concretamente, en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* el Papa Juan Pablo II realizó unas consideraciones sobre la preparación para el matrimonio y la familia, invitando a los padres a formar a sus hijos en los valores esenciales de la vida humana. En austeridad y sencillez de vida, convencidos de que “el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene”.

³ K. WOJTYLA, (2009). La propedéutica del sacramento del matrimonio-1958 en: *El don del amor. Escritos sobre la familia*. (5ª ed). Madrid. Biblioteca Palabra. Pp. 103 ss.

Deben ser formados en la verdadera justicia, que conlleva a reconocer la dignidad personal de cada uno y “en el sentido del verdadero amor, como solicitud sincera y servicio desinteresado hacia los demás, especialmente a los más pobres y necesitados”.

El Papa sugiere que la mejor educación sexual comprende la “educación para la castidad, como virtud que desarrolla la auténtica madurez de la persona y la hace capaz de respetar y promover el significado esponsal del cuerpo” ya sea para la virginidad ya para el matrimonio; la primera “como forma suprema del don de uno mismo que constituye el sentido mismo de la sexualidad humana”.

“La preparación al matrimonio ha de ser vista y actuada como un proceso gradual y continuo”. Por tal motivo, el Papa indica que hay tres momentos principales⁴:

1. La preparación remota: comienza desde la niñez, “orientada a conducir a los niños a descubrirse a sí mismos como seres dotados de una rica y compleja psicología y de una personalidad particular con sus fuerzas y debilidades”. Es el período donde el niño empieza a reconocer los valores humanos, pues en las relaciones interpersonales y sociales, se identifica, forma su carácter, aprende a dominar sus inclinaciones, “para el modo de considerar y encontrar a las personas del otro sexo, etc.”

2. Preparación próxima: desde una edad oportuna y una adecuada catequesis comporta una preparación más específica para los sacramentos, para que cuando lleguen al momento del matrimonio, lo vivan con todas las “disposiciones morales y espirituales” necesarias. También requiere una “preparación a la vida en pareja que, presentando el matrimonio como una relación interpersonal del hombre y de la mujer a desarrollarse continuamente, estimule a profundizar en los problemas de la sexualidad conyugal y de la paternidad responsable, con los conocimientos médico-biológicos esenciales que están en conexión con ella y los encamine a la familiaridad con rectos métodos de educación de los hijos, favoreciendo la adquisición de los elementos de base para una ordenada conducción de la familia (trabajo estable, sufi-

⁴ JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio* No. 66.

ciente disponibilidad financiera, sabia administración, nociones de economía doméstica, etc.)”. Esto teniendo en cuenta las edades y las circunstancias oportunas.

3. *La preparación inmediata a la celebración del sacramento del matrimonio*: “debe tener lugar en los últimos meses y semanas que preceden a las nupcias, como para dar un nuevo significado, nuevo contenido y forma nueva al llamado examen prematrimonial exigido por el derecho canónico”. Especialmente para aquellos prometidos que presenten aún carencias y dificultades en la enseñanza y práctica cristiana. Debe reforzarse el conocimiento sobre el misterio “de Cristo y de la Iglesia, de los significados de gracia y responsabilidad del matrimonio cristiano, así como la preparación para tomar parte activa y consciente en los ritos de la liturgia nupcial”.

Otro aporte del Papa Juan Pablo II es lo relativo a la *pastoral post-matrimonial*, como el lugar de escuela para las familias. Esto se corrobora en las palabras dadas en la Parroquia de Santa Lucía en la Plaza de Armas, Roma el 18 de enero de 1987⁵:

“Para llegar a ser sacerdotes hay una escuela que dura seis años, el seminario. Hay, sin embargo, un gran sacramento, el del matrimonio – así habla de él San Pablo en la carta a los Efesios-; no obstante, para este grande sacramento faltan los seminarios. Por ello he pensado con satisfacción: una escuela para las familias, para los esposos; es un bien que exista. De esta forma, si no ha habido posibilidad de ir a una escuela de este tipo antes de recibir el sacramento, es bueno que se haga luego, en el curso del matrimonio a lo largo de la vida familiar [...] Hoy se hace una preparación antes del matrimonio; pero es preciso volver sobre ella durante el camino conyugal, porque a lo largo de una carretera es importante seguir las señales. Esto vale para todo tipo de viajero, y por ello también para este camino...”

El cuidado pastoral de la familia normalmente constituida es el lugar para que la pareja descubra y viva “su nueva vocación y misión. Para que la fami-

⁵ JUAN PABLO II, (1989). *La Familia cristiana en la enseñanza de Juan Pablo II*, Madrid. Paulinas Pp. 59-60.

lia sea cada vez más una verdadera comunidad de amor, es necesario que sus miembros sean ayudados y formados en su responsabilidad frente a los nuevos problemas que se presentan, en el servicio recíproco, en la coparticipación activa a la vida de familia”.

El Papa hace el llamado especialmente a las familias jóvenes, que ante las nuevas situaciones que se les presentan los primeros años de matrimonio, ya sea por dificultades en la adaptación de la vida en común o el nacimiento de los hijos, pueden: “acoger cordialmente y valorar inteligentemente la ayuda discreta, delicada y valiente de otras parejas que desde hace tiempo tienen ya experiencia del matrimonio y de la familia”⁶.

Una de las Conferencias Episcopales que atendió el llamado de Juan Pablo II sobre la publicación de un directorio pastoral de la familia en la que se desarrollara cada una de las etapas descritas anteriormente, fue la Conferencia Episcopal Española que reconoce la preparación al matrimonio como un camino a lo largo de la vida, que incluye necesariamente el discernimiento vocacional (virginidad o matrimonio)⁷ y la formación para dar respuesta a la llamada a la que cada persona ha sido convocada.

Para la Conferencia Episcopal Española, una pastoral de preparación matrimonial debe tener unas características propias: debe *anunciar* y mostrar la belleza de la vocación matrimonial iluminada por la Revelación de Dios al hombre; debe ser *ayuda y acogida*, donde se ofrezca una formación auténtica a nivel personal y espiritual; pastoral *diferenciada*, teniendo en cuenta que las condiciones y la formación de las personas no es la misma en todos los casos; *progresiva*, observando que el destinatario exige cada vez más formación y *práctica*, que tenga en cuenta la realidad y sus *posibilidades de actuación* (Nº 80).

⁶ JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio* No. 67.

⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2003), *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*. No. 75.

2. PREPARACIÓN REMOTA

Si bien es cierto la preparación remota comienza “con la infancia, la niñez y la adolescencia, y tiene lugar sobre todo en la familia”⁸; es necesario advertir la importancia del momento de procreación de cada persona, que por ser única e irrepetible, va más allá de un proceso biológico natural⁹, constituye desde el comienzo una forma de preparación al amor en la que el niño se siente acogido y amado desde el primer instante, influyendo, como antes se dijo, en el desarrollo de su afectividad.

Recomienda Trevijano que los padres nunca han de considerar que la llegada de un nuevo hijo es un accidente, al contrario, deben reconocer que cada uno es un don que llena de sentido sus vidas y la del resto de la familia; esos primeros encuentros van marcando pautas afectivas para el menor: “limpiar un bebé no es sólo adecentarlo; es, sobre todo, acogerlo. Amamantar a un niño no se reduce a alimentarlo; es, supone la fundación de un ámbito de ternura”¹⁰.

Para esta etapa, el Pontificio Consejo para la Familia (1995) en el documento *Sexualidad humana verdad y significado*, ha desarrollado todo un itinerario de formación educación afectivo sexual, teniendo en cuenta que cada niño o joven debe recibir una formación individualizada, la importancia de la dimensión moral como parte de las explicaciones y de las respuestas a las preguntas que irán surgiendo dependiendo la edad del educando; así como también el documento indica pautas para la educación de la castidad y el pudor.

Sigue explicando el Pontificio Consejo para la Familia, que en la *pubertad*, “se extiende al aspecto de la genitalidad y exige por tanto su presentación, tanto en el plano de los valores como en el de su realidad global; implica su comprensión en el contexto de la procreación, el matrimonio y la fami-

⁸ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA (1996), Preparación para el Sacramento del Matrimonio.

⁹ Cf. J. TREVIJANO, (2009). Orientación cristiana de la sexualidad. Madrid. VOZDEPAPEL. P. 111.

¹⁰ N. GONZÁLEZ RICO, (2009). Hablemos de sexo con nuestros hijos. (2a ed.). Madrid. Palabra. P. 23.

lia, que deben estar siempre presentes en una labor auténtica de educación sexual”.

La correcta formación en la *adolescencia* debe tener en cuenta que esta etapa se caracteriza por el descubrimiento de la propia vocación, para lo cual debe acompañarse de sus padres, sacerdotes, movimientos juveniles, que ayuden al discernimiento del joven. “Se puede hablar de la indisolubilidad del matrimonio y las relaciones entre amor y procreación, así como la inmoralidad de las relaciones prematrimoniales, del aborto, de la contracepción y de la masturbación”.

Ya en la última adolescencia, “los jóvenes deben ser introducidos primero en el conocimiento de los indicios de fertilidad y luego en el de la regulación natural de la fertilidad, pero sólo en el contexto de la educación al amor, de la fidelidad matrimonial, del plan de Dios para la procreación y el respeto de la vida humana”.

Los temas relacionados con la homosexualidad *no deben abordarse antes de la adolescencia* a no ser que surja algún específico problema grave en una concreta situación, siempre en el marco de la castidad y la verdad del amor fecundo. Al igual que las perversiones sexuales, “no han de tratarse sino a través de consejos individuales, como respuesta de los padres a problemas verdaderos”, aclara el Pontificio Consejo para la Familia.

Métodos propuestos para la formación afectivo-sexual en la edad remota:

1. El primer método fundamental, es la “formación individual en el ámbito de la familia”; las actividades que el niño va realizando mirando el modelo de sus padres y hermanos, hacen que “de manera connatural se vaya formando la personalidad humana y cristiana de los hijos”¹¹.
2. Escuelas de padres: son reuniones donde se abordan los temas principales para saber educar a los hijos, teniendo en cuenta las diferentes etapas y edades. Estos encuentros pueden ser organizados en colegios, parroquias o pue-

¹¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, (2003). *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*. Núm. 80.

tos de trabajo de los padres. Resulta apropiado que exista un especialista en familia que pueda orientar de manera adecuada a los padres¹².

3. Catequesis familiar: esta propuesta contempla que los catequistas formen a los padres para que sean ellos mismos quienes catequicen a sus hijos, aprovechando cada actividad o temática que se realice en el hogar. En casa se desarrollarán temas como la oración, la importancia del silencio, los sacramentos, etc. Se animará a que sean los padres quienes con su ejemplo eduquen a sus hijos, pues, como afirma Tomás Morales en *Forja de hombres*: “[...] los hombres están hartos de palabras oídas o escritas y están ansiosos de vidas que encarnen las ideas, *porque las palabras convencen pero los ejemplos arrastran*”.

4. Celebraciones familiares: cada circunstancia que sucede en el ambiente familiar, sirve para enseñar a los hijos determinados valores. Por ejemplo, una boda, una fiesta, la enfermedad y muerte de un ser querido, sirven para manifestar el valor de la vida y la trascendencia del ser humano, entre otras enseñanzas. Para Acosta Peso, la práctica de los sacramentos de manera pública rompe con la concepción de que la fe y sus expresiones pertenecen al ámbito privado de la persona.

5. Cursos de formación afectivo-sexual: insiste el mismo autor que no son lo mismo que conferencias y cursos, donde se busca brindar una información, sino que deben “consistir en un auténtico plan de formación de personas”. Por eso requieren cierto tiempo de duración donde se pueda hacer seguimiento a los educandos. Los padres deben ser los primeros interesados en formarse, “[...] más vale una explicación que una prohibición. Para ello es importante contar con personas y materiales que proporcionen una ayuda eficaz a los padres en esta tarea”, asegura Acosta Peso.

6. Enseñar a saber fracasar: para Tomás Morales en *Forja de hombres*, “el educador tendrá que armarse de paciencia para lograr que el educando descubra por sí mismo que el fracaso es sólo aparente y le entrene para la lucha

¹² Cf. R. ACOSTA PESO, (2007). *La luz que guía toda la vida*. Madrid. EDICE. Pp. 185 ss.

que presagia un éxito rotundo”¹³. El sufrimiento y el fracaso también son una escuela para todo hombre, especialmente en este tiempo cuando el mundo moderno –advierte el filósofo Robert Spaemann-, concentra sus esfuerzos en suprimirlo, evitarlo y eludir su interpretación, en vez de ayudar a encontrar un sentido¹⁴.

7. Respecto a la educación de la afectividad de los jóvenes, Ana Risco, propone tres formas prácticas que consisten en *callar, hablar, salir*:

a. Hacer silencio: enseñar al niño-joven, que necesita de diez a quince minutos diarios para reflexionar, para conocerse, para ver cómo están sus sentimientos, para pensar.

b. Contar con alguien a quien pueda descubrir su mundo interior y pueda iluminarlo: una persona que conozca al niño-joven y que pueda verlo desde el exterior puede ayudar a que él mismo se dé cuenta de su comportamiento, que le ofrezca confianza, prudencia, pero también autoridad amorosa que le exija lo mejor de sí. “Los jóvenes, antes que ser orientados, necesitan y piden ser acompañados, lo que no significa disfrazarse de adolescentes”.

c. Salir: el desarrollo fisiológico y hormonal en la juventud tiene la dimensión sexual intensificada porque su cuerpo les alerta que están preparados para transmitir vida. Una de las formas para canalizar estas energías, es invitarlos a actividades que supongan fuerte ejercicio físico (deporte, marchas, campamentos), o de mucha atención (música, arte, teatro) e incluso trabajos que los hagan salir de sí mismos (voluntariados, misiones, grupos juveniles).

¹³ T. MORALES, (2008) Forja de hombres en O.c. P. 116.

¹⁴ UNIVERSIDAD DE NAVARRA. (2012). El sentido del sufrimiento, Distintas actitudes ante el dolor humano Robert Spaemann [en línea], Disponible en: [fecha de consulta: 9 de agosto 2014]
<http://www.unav.edu/documents/11318/222389/el+sentido+del+sufrimiento.pdf>.

3. PREPARACIÓN PRÓXIMA

La preparación próxima tiene lugar en el tiempo del *noviazgo*¹⁵ y coincide generalmente con la época de juventud. Es uno de los periodos significativos en la vida de una persona donde le exige dar lo mejor de sí, crece en valores humanos¹⁶, se plantea un futuro con el amado para siempre¹⁷, y se le abre una promesa de plenitud con esa persona específica.

En el noviazgo, se da algo más que un discernimiento para escoger a la persona que sea compatible conmigo o con mi ideal de vida buena, pues nos desconocemos a nosotros mismos y nuestro futuro; lo que sí debe verificarse en esta etapa es¹⁸:

1. Que a ambos se les haya revelado la misma verdad y estén dispuestos a luchar por ella, “si se ha iluminado el mismo destino para los dos”.
2. Si visto el ideal “se va produciendo una concordia mutua sobre los caminos esenciales a recorrer, sobre el modo de vivir las prácticas de conducta de la vida”.
3. Si van integrando las dimensiones del amor (dimensión corporal-sensual, afectivo-psicológica, personal y religiosa) en sí mismos, como en el otro.

En materia pastoral, la Conferencia Episcopal Española (2003), propone Itinerarios de fe para novios en los que se pretende que los jóvenes conozcan en profundidad su vocación y se formen de manera integral. En este proceso se debe “[...] dedicar esfuerzo a clarificar la *inteligencia* en todo lo relativo al amor, fortalecer la *voluntad* en orden a jerarquizar los valores y elegir los

¹⁵ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA (1996) *Preparación al Sacramento del Matrimonio*.

¹⁶ J. TREVIJANO, O.c. P. 396

¹⁷ J. NORIEGA, (2007). *El destino del eros. (2ª ed.) Madrid. Palabra* P. 224.

¹⁸ J. NORIEGA, Pp. 215-216 menciona que un peligro radical en el noviazgo, es el interés de verificar y confirmar si será la persona con la cual realizar sus ideales; [...] pensar tener claridad sobre el propio destino –que es totalmente abstracto e incierto- y ahora buscar una compañera, y viceversa, bloquea la posibilidad de la misma experiencia del amor, ya que no permitirá descubrir la novedad que implica.

más altos, afinar la *sensibilidad*, cultivar los sentimientos más nobles, ejercitar la fidelidad”¹⁹.

También debe profundizarse en algunos puntos importantes, señalados por la Conferencia Episcopal en el *Directorio* retomando las consideraciones de varios documentos del Magisterio, como la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, la Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, la Carta Encíclica *Humanae Vitae*, entre otros:

— “El sentido del matrimonio como llamada a la santidad”: teniendo en cuenta la importancia de la gracia para los novios y esposos, el Itinerario de fe para novios deberá reforzar la formación en el Sacramento de la Reconciliación y la Eucaristía como parte de la futura espiritualidad esponsal²⁰.

— “La dignidad, misión y ejercicio del amor conyugal”: en este punto, se enseñará a los novios las exigencias naturales vinculadas a la relación interpersonal hombre-mujer en el plan de Dios sobre el matrimonio y la familia” en el principio: “el conocimiento consciente de la libertad del consentimiento como fundamento de su unión, la unidad e indisolubilidad del matrimonio, la recta concepción de la paternidad-maternidad responsable, los aspectos humanos de la sexualidad conyugal, el acto conyugal con sus exigencias y finalidades, la sana educación de los hijos”. Esto lo trata el Pontificio Consejo para la Familia (1996) con el fin de formar la conciencia personal de los jóvenes que están llamados al matrimonio y darles pautas dirigidas al conocimiento de la verdad moral de su sexualidad.

— “El significado y alcance de la paternidad responsable, con los conocimientos médico-biológicos y morales que están en relación con ella”: es importante que la enseñanza se realice en el contexto de la dimensión total del hombre, explicando la continencia periódica y los métodos de reconocimiento de fertilidad como se ha insistido en el capítulo anterior.

— “El conocimiento de los elementos necesarios para una ordenada conducción de la familia en lo que respecta a la educación de los hijos, sabia admi-

¹⁹ A. LÓPEZ QUINTAS, (1994). El amor humano, su sentido y alcance. (3ª ed.). Madrid. EDIBESA P. 207

²⁰ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA (1996) *Preparación al Sacramento del matrimonio*.

nistración del hogar, etc.” También se indicarán “las funciones propias de hombre y mujer en la pareja, en la familia y en la sociedad, sobre la sexualidad y la apertura hacia los otros”, es decir, la fecundidad de la comunidad familiar.

— “La grandeza de la misión de la familia como “santuario de la vida”: en esta preparación sobre todo hoy, conviene formar y afianzar, a los novios en los valores referentes a la defensa de la vida”. Especialmente por la mentalidad contraceptiva que hoy impera en tantos lugares y las legislaciones permisivas tan extendidas con todo lo que comportan de desprecio a la vida desde el momento de la concepción (aborto) hasta la muerte (eutanasia), constituyen un conjunto de abundantes ataques a que está expuesta la familia.

Ya el Papa Juan Pablo II advirtió en la Carta Encíclica *Evangelium Vitae* N° 63, que debe reforzarse la valoración moral del aborto, incluyendo el farmacológico, la píldora del día después de venta libre en tantos países, las consecuencias de estos medicamentos y otros anticonceptivos; y las recientes formas de “intervención sobre los embriones humanos que, aun buscando fines en sí mismos legítimos, comportan inevitablemente su destrucción”.

Se debe reforzar en la acogida de los hijos “afectados por graves formas de minusvalidez, viven su existencia cuando son aceptados y amados por nosotros, constituyen un testimonio particularmente eficaz de los auténticos valores que caracterizan la vida y que la hacen, incluso en condiciones difíciles, preciosa para sí y para los demás”, esto para evitar el aborto eugenésico.

Otro aspecto importante es enseñar a los novios la fecundidad en la infertilidad, debido a que el amor conyugal está llamado a trascender y a abrirse a otras personas; sin embargo, cuando no llegan los hijos por razones de infertilidad biológica, los esposos están llamados a desarrollar su fecundidad de manera espiritual ya sea en el servicio social, en la acogida de personas necesitadas, en la Iglesia o a través de la adopción -no entendida en sentido utilitarista como un hijo que satisface el deseo de los padres, sino como una cuestión de justicia para con un niño al que se le ha privado del derecho de crecer en una familia²¹.

²¹ J. NORIEGA, *El destino... o.c.* Pp. 269-270.

4. PREPARACIÓN INMEDIATA

La preparación inmediata comprende los últimos encuentros entre los novios y agentes pastorales, *antes de la celebración del sacramento*. Esta es una de las diferencias con la preparación próxima, toda vez que esta última se desarrolla a través cursos de itinerarios de fe para novios en tiempos más prolongados.

En la etapa próxima se busca que los jóvenes verifiquen “la madurez de los valores humanos propios de la relación de amistad y diálogo que caracterizan el noviazgo”²²; en la preparación inmediata ya las personas “han decidido libre y responsablemente contraer matrimonio”²³, por esta razón, en este período no se pretende iluminar todo un itinerario de fe para novios, sino mostrar las responsabilidades e implicaciones de la decisión de casarse, para que tengan un conocimiento “más profundo de las obligaciones que se derivan del matrimonio y la madurez necesaria para afrontarlas”²⁴.

No deja de advertir la Conferencia Episcopal Española, que muchos novios comprometidos no han pasado por la etapa de preparación próxima y mucho menos la remota, por lo que en esos casos, el trabajo de la Pastoral Familiar aprovechará este encuentro para conseguir algún objetivo de la preparación próxima, “intentando suplir con los medios adecuados esas carencias”. Teniendo en cuenta este panorama, el agente pastoral tendrá que discernir si el curso prematrimonial es un momento de evangelización “en el kerigma - primer anuncio de fe, un proceso catequético o simplemente una preparación para el sacramento”.

Ahora bien, hecha esta aclaración y suponiendo que los novios hayan pasado por un proceso de preparación remota y próxima, la preparación inmediata tiene unos fines u objetivos específicos:

1. *Saber*: incluye la formación cognoscitiva y profundización en diferentes temas relativos al matrimonio y a la familia, sintetizando el recorrido del

²² PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA (1996) *Preparación al Sacramento...* Núm. 32.

²³ R. ACOSTA PESO, o.c. P. 193.

²⁴ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2003) Núm. 112.

itinerario de novios de la preparación próxima, especialmente en los contenidos doctrinales, morales y espirituales, para colmar así posibles carencias de formación básica²⁵.

2. *Saber ser*: aprovechar los coloquios con el párroco o las actividades desplegadas por los agentes de pastoral para que la pareja llegue al “conocimiento de sí y del propio modo de ser como persona madura²⁶, auténtica y cristiana.

3. *Saber ser pareja*: fortaleciendo el desarrollo y mejoramiento de los encuentros personales y de comunicación; debe plantearseles el diálogo de temas sobre la “educación de los hijos, los detalles de la economía doméstica, la distribución de funciones y poderes dentro del ámbito conyugal, etc.”, como propone Polaino Llorente (2006).

4. *Saber ser pareja en Cristo*: por medio de la experiencia de la oración (retiros, ejercicios) la pareja tendrá “un encuentro con el Señor haga descubrir la profundidad y la belleza de la vida sobrenatural”, conocerá la fuerza de la gracia propia de los Sacramentos y la relación de amor de Cristo – Iglesia, como modelo del matrimonio cristiano. Estas son las recomendaciones del Pontificio Consejo para la familia en el documento referente a la preparación para el matrimonio.

Repasados los objetivos de la preparación inmediata, señalaremos los tres medios u oportunidades para llevarlos a cabo, conforme a lo propuesto por la Conferencia Episcopal Española (2003):

a). *Encuentros o catequesis de preparación al matrimonio*: lo primero que se ha de cuidar es la recepción de los novios cuando solicitan información sobre los requisitos que deben cumplir para celebrar el matrimonio cristiano; para muchos es la primera ocasión de encuentro o reencuentro con la Iglesia:

“Los miembros de la comunidad cristiana que reciben la petición del sacramento, sacerdotes o matrimonios, debemos ser conscientes de que, en el

²⁵ R. ACOSTA PESO, O.c. P. 197.

²⁶ A. POLAINO LLORENTE, (2006) *Madurez personal y amor conyugal, factores psicológicos y psicopatológicos*. (6a ed.). Madrid. RIALP. Pp. 43-44.

trato que dispensemos a los que vienen, encuentran éstos la primera imagen de la Iglesia. El saludo y la acogida deben transparentar lo que la Iglesia es: signo e instrumento del amor de Dios”²⁷.

En estos encuentros, se pretende continuar con el conocimiento del matrimonio cristiano como un camino de santidad y la adquisición de las disposiciones subjetivas para la recepción válida y fructuosa del sacramento, por lo que la Conferencia Episcopal Española (2003) advierte que la duración de las catequesis no debería ser inferior a diez temas o sesiones.

Insiste en que la metodología de las mismas “debe ser de anuncio, en el que se introduzca a los novios en la verdad del plan de Dios. Es esencial crear un clima de libertad en el que los novios puedan expresar su propio proyecto de vida, pues sólo así se habla desde la verdad de la vida”.

Los contenidos serán dictados de modo progresivo y comprenderán la realidad de la persona y del amor conyugal. La Conferencia Episcopal Española los sintetiza de la siguiente manera:

—Amor y persona: los temas serán el significado de ser persona y de la vida conyugal, la vocación al amor, el amor conyugal y sus notas esenciales, la convivencia matrimonial y familiar, las implicaciones jurídicas del matrimonio.

—Anuncio del misterio de Cristo y de la Iglesia presentes en su matrimonio: el descubrimiento de Jesucristo, como el que da sentido a la vida de la persona y a la vida matrimonial, la belleza y bondad del plan de Dios sobre el matrimonio y la familia, la dimensión eclesial y sacramental del matrimonio.

—Vida y espiritualidad de la familia: los significados propios de la sexualidad humana, la fecundidad del amor conyugal, la paternidad y maternidad responsables, la familia pequeña iglesia y su misión, la oración, sacramentos como espiritualidad esponsal.

b). Catequesis sobre la liturgia de la celebración: por medio de estas catequesis, se pretende que los futuros esposos profundicen en la doctrina sobre

²⁷ DIÓCESIS DE MÁLAGA (2002). *La preparación al matrimonio. Los agentes de Pastoral Familia. Un impulso decidido a la pastoral familiar, segunda línea de acción pastoral del PPD*. Málaga. Obispado de Málaga. P. 48.

el sacramento del matrimonio, introduciéndolos a lo que será el rito matrimonial; ellos “han de ser guiados a tomar parte consciente y activa en la celebración nupcial, para entender también el significado de los gestos y textos litúrgicos”²⁸. Se aprovechará la riqueza de estos significados, para que capten el valor sagrado y trascendente del rito y para que puedan celebrarlo de manera consciente y fructuosa²⁹.

En este espacio, se aprovechará para catequizar y brindar el Sacramento de la Confirmación a quienes no lo hayan recibido y procurar que los “novios reciban el sacramento de la Penitencia y se acerquen a la Sagrada Eucaristía, principalmente en la misma celebración del Matrimonio”³⁰.

c). Las entrevistas de los novios con el párroco: este momento de diálogo personalizado, debe ser utilizado para profundizar en los temas vistos en los encuentros anteriores, “completar aún más la catequesis sobre cuestiones determinadas y afrontar problemas de conciencia particulares”, según la Conferencia Episcopal Española (2003). Además, es el momento de la elaboración del *Expediente matrimonial* que comprende:

- el examen de los contrayentes y las proclamas matrimoniales,
- la constancia de ausencia de impedimentos,
- la integridad del consentimiento, libre
- el compromiso de casarse aceptando la naturaleza, fines y propiedades del matrimonio.
- Constancia que se ha recibido la adecuada formación³¹.

En esta etapa de preparación inmediata, el Pontificio Consejo para la familia insiste en que no debe perderse la oportunidad para proponer a los

²⁸ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA (1996) *Preparación al Sacramento* o.c. Núm. 52.

²⁹ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Ordinis celebrandi matrimonium* (19.III.1990) núm. 17 cit. por. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, (2003) Núm. 122.

³⁰ *Codex Iuris Canonici* (25.I.1983) cn. 1065 cit. por CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2003) Núm. 123.

³¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Decreto*, 26.XI.1983, art. 12, 1 y anexo. Cit. por CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, (2003) Núm. 125.

novios que se “vinculen a una pastoral matrimonial y familiar ininterrumpida”, que continúen la formación al amor, en la espiritualidad conyugal y familiar y que aprendan más sobre el cumplimiento de sus deberes en la familia, la Iglesia y la sociedad. Esto mismo, proponía Juan Pablo II en *Carta a las Familias* cuando explicaba qué era la educación, dándonos la ocasión de mencionar la siguiente propuesta para la formación al amor, incluso después del matrimonio:

“[...] Todo esto es válido y necesario; pero no hay que olvidar que la preparación para la futura vida de pareja es cometida sobre todo de la familia. Ciertamente, sólo las familias espiritualmente maduras pueden afrontar de manera adecuada esta tarea. Por esto se subraya la exigencia de una particular solidaridad entre las familias, que puede expresarse mediante diversas formas organizativas, como las asociaciones de familias para las familias. La institución familiar sale reforzada de esta solidaridad, que acerca entre sí no sólo a los individuos, sino también a las comunidades, comprometiéndolas a rezar juntas y a buscar con la ayuda de todos las respuestas a las preguntas esenciales que plantea la vida. ¿No es ésta una forma maravillosa de apostolado de las familias entre sí? Es importante que las familias traten de construir entre ellas lazos de solidaridad. Esto, sobre todo, les permite prestarse mutuamente un servicio educativo común: los padres son educados por medio de otros padres, los hijos por medio de otros hijos. Se crea así una peculiar tradición educativa, que encuentra su fuerza en el carácter de «iglesia doméstica», que es propio de la familia.

5. FORMACIÓN POSTMATRIMONIAL

Con la celebración del matrimonio no se termina el aprendizaje o la enseñanza para el amor, pues la preparación remota, próxima e inmediata al matrimonio debe ser complementada con la formación post-matrimonial de los jóvenes esposos enfrentan situaciones nuevas en su vida; se trata de un *acompañamiento* para que la pareja pueda superar las dificultades de los primeros años de convivencia, la llegada de los hijos, asunción de nuevas responsabilidades, etc.

Advierte la Conferencia Episcopal Española (2003) que los objetivos de esta etapa pastoral son *la formación humana y espiritual de los esposos* para que continúen su proceso de maduración y puedan llevar a cabo el proyecto conyugal al que están llamados. Los matrimonios con experiencia pueden ayudar con su testimonio de vida a los recién casados, así como también pueden ser orientados por expertos en temas de familia, psicología, medicina, política y derecho, entre otros³².

Para llevar a cabo una formación post-matrimonial, Acosta Peso propone distintos elementos que tienen en cuenta la realidad familiar:

1. *Jornadas Familiares*: con este tipo de celebraciones, se pretende que las familias se sientan parte de una gran comunidad, que se reconozcan llamadas a compartir sus vivencias con otras familias, resaltando la misión del matrimonio y la familia para la sociedad.

2. *Elementos para resolver o prevenir problemas*: Juan Pablo II en la Carta Encíclica *Evangelium Vitae* (1995) hizo referencia al servicio que prestan los consultorios matrimoniales y familiares, que mediante su acción específica de “consulta y prevención, desarrollada a la luz de una antropología coherente con la visión cristiana de la persona, de la pareja y de la sexualidad”, logran profundizar en el sentido del amor y de la vida dentro de la familia (No. 88).

Un ejemplo de esto, son los *Centros de Orientación Familiar (COF)*³³, conformado por distintos profesionales, dispuestos a brindar asesoría, consulta, terapia y prevención en conflictos psicológicos, pedagógicos, sexológicos, médicos, jurídicos, morales y espirituales. Los Orientadores deben ser personas especializadas y estar en plena comunión con el Magisterio de la Iglesia.

También existen *Consultorios familiares, terapia familiar* que se especializan en un tema concreto, sin olvidar el sentido integral de la pastoral familiar; “los centros de ayuda a la vida y las casas o centros de acogida de la

³² Cf. R. ACOSTA PESO, O.c. Pp. 200 ss.

³³ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (1979) *Matrimonio y familia hoy*. Núm. 130 Cit. Por R. ACOSTA PESO, P. 201.

vida”, que acompañan de manera concreta a jóvenes parejas en dificultades tentadas a rechazar una nueva vida; “los centros para drogodependientes, los enfermos, los discapacitados etc”, como lo proponía Juan Pablo II en su *Evangelium Vitae* (Nº 88).

3. *Elementos de formación*: a diferencia del elemento anterior que es fundamentalmente operativo, señala Acosta Peso, que con este mecanismo busca la formación intelectual y humana de los esposos. Algunos de los medios para este tipo de formación son:

—*Centros de enseñanza de los métodos de conocimiento de la fertilidad*, que como proponía el Papa Juan Pablo II en *Evangelium Vitae* (No. 88), “han de ser promovidos como una valiosa ayuda para la paternidad y maternidad responsables, en la que cada persona, comenzando por el hijo, es reconocida y respetada por sí misma, y cada decisión es animada y guiada por el criterio de la entrega sincera de sí”.

—*Escuelas de agentes pastorales*, cuyo objetivo es la formación de quienes prestan el servicio en favor del matrimonio y de la familia, para que tengan en cuenta las enseñanzas del Magisterio y la transmisión de los conocimientos teniendo en cuenta la antropología adecuada, según las necesidades de los educandos.

—*Centros de estudios sobre el matrimonio, familia y de bioética*: que para la Conferencia Episcopal Española (2003) es el lugar donde se formarán en primer lugar, los agentes de la pastoral familiar y también los padres o esposos que estén interesados en profundizar los temas relacionados con la vida, la técnica, el progreso científico y el ser humano, la sexualidad humana, etc.

4. *Elementos de dinámicas de grupo*: complementando la formación humana e intelectual, Acosta Peso propone los grupos o movimientos familiares para fortalecer la parte espiritual de los esposos en el matrimonio; también pueden promoverse unas *reuniones familiares* donde los esposos traten un tema de actualidad, de formación, documentos de la Iglesia, etc; *grupos de matrimonios* donde se facilite el diálogo, la comunicación de experiencias y se acojan a los matrimonios jóvenes.

En este orden de ideas, no cabe duda la importancia de la continuidad de la formación a la vocación al amor, incluso después del matrimonio; no solo como necesidad ante la adaptación a la convivencia y los nuevos acontecimientos -pues de como se vivan los primeros años “depende en gran medida el éxito en las etapas posteriores”-, afirma la Conferencia Episcopal Española (2003), sino porque al formar los jóvenes esposos (futuros padres), ellos mismos asumirán la educación de sus hijos y así podrá llevarse a cabo en esos niños una formación remota, próxima al matrimonio o incluso, a la vida consagrada – sacerdotal. De esta manera se “*forman formadores*” y se fortalece el valor de la familia.

Con todo lo anteriormente expuesto, podemos concluir que enseñar y aprender amar es un proceso que se extiende a lo largo de la vida, que hoy más que nunca es necesario: “[...] preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que enseñarles el amor. El amor no es cosa que se aprenda, ¡y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar!”³⁴.

³⁴ JUAN PABLO II. (1994) *Cruzando el Umbral de la Esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona, Pp. 132-133.

