
Los desafíos antropológicos del matrimonio a la luz de la creación en Cristo

The Anthropological Challenges of Marriage in the Light of the Creation in Christ

RECIBIDO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2014 / ACEPTADO: 16 DE NOVIEMBRE DE 2014

Juan de Dios LARRÚ

Facultad de Teología. Universidad Eclesiástica San Dámaso
Madrid. España
jdlarru@telefonica.net

Resumen: Este trabajo pretende presentar los desafíos a los que se enfrenta la teología contemporánea del matrimonio en el contexto de los sínodos sobre la pastoral del matrimonio y la familia. Se parte de la renovación de la teología de la creación como fuente de inspiración para una antropología cristiana del matrimonio. Estos desafíos se concentran en tres fundamentales: el significado de la diferencia sexual, la perdurabilidad de la promesa del amor y la generatividad y fecundidad del amor conyugal. Son tres cuestiones que ponen de manifiesto la importancia de la dimensión cultural para la pastoral del matrimonio y la familia.

Palabras clave: Matrimonio, Familia, Creación.

Abstract: This research presents the challenges for those who confront the contemporary theology of marriage within the context of the synods on the pastoral care of marriage and family. This essay takes as a starting point the renovation of the theology of creation as a source of inspiration for a Christian anthropology of marriage. These challenges can be summarized in three fundamental ones: the meaning of sexual difference, the lastingness of the promise of love, and the generativeness and the fecundity of conjugal love. These are the three questions that bring forward the importance of the cultural dimension for the pastoral care of marriage and family.

Keywords: Marriage, Family, Creation.

1. INTRODUCCIÓN

El papa Francisco ha querido dedicar dos sínodos a los desafíos actuales de la familia en el horizonte de la evangelización. Desde el inicio de su pontificado no ha dejado de impulsar a la Iglesia a ponerse en la perspectiva y en la dinámica de la misión hacia las personas más heridas por la vida y más marginadas. Los temas que se han puesto en el foco de atención de la Iglesia entera mediante el cuestionario preparatorio han reabierto un amplio debate, en el cual a nivel de opinión pública se han querido poner en discusión puntos esenciales del Magisterio y de la praxis de la Iglesia en referencia al matrimonio y la familia. Se ha puesto en evidencia, de este modo, un problema real, quizás demasiado descuidado: la distancia de la enseñanza oficial respecto de la vida y de las prácticas concretas en tantas iglesias locales.

El cardenal Kasper en su intervención en el consistorio extraordinario de cardenales celebrado los días 20 y 21 de febrero propuso lo que denominó *un cambio de paradigma* a la hora de afrontar el problema de los divorciados vueltos a casar¹. Tal propuesta de modificación de perspectiva era motivada por la insuficiencia de una visión de la cuestión desde la Iglesia como institución sacramental y la necesidad de incorporar el punto de vista de quien sufre y pide ayuda. Según la lógica de su discurso, la Iglesia ha de situarse menos institucionalmente y más misericordiosamente. Desde esta perspectiva, el mencionado cardenal afirma un poco más adelante que las situaciones son muy diferentes y deben distinguirse atentamente. El debate abierto a partir de este texto ha puesto de manifiesto que es posible una perspectiva mucho más amplia y rica, que puede conducir a conclusiones muy distintas².

El desafío cultural al que se enfrenta en la actualidad la familia pone de relieve la importancia de la pastoral familiar³. El hilo conductor de la misma ha de ser la vocación al amor. Recibir un amor para aprender a amar es el principio de la caridad pastoral. En este sentido, la pastoral familiar no puede estar obsesionada con los problemas. La mayor debilidad de los matrimonios cristianos en la actualidad radica en no reconocer el papel de Dios dentro de su vida conyugal y familiar. Es el fruto de un largo proceso de creciente secu-

¹ Cfr. KASPER, W., *El evangelio de la familia*, Santander: Sal Terrae, 2014, 57.

² PÉREZ-SOBA, J. J. y KAMPOWSKI, S., *El verdadero Evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*, Madrid: BAC, 2014.

³ PÉREZ-SOBA, J. J., *La pastoral familiar: Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, Madrid: BAC, 2014.

larización del matrimonio. Afrontar este desafío exige un cambio en la teología, en la pastoral y en el derecho canónico en la dirección de cobrar conciencia de la verdadera naturaleza del Evangelio del matrimonio y la familia que engendra esperanza. El estilo evangelizador ha de encaminarse a dar razones de nuestra esperanza. Esta virtud teologal es propia del caminante y del sembrador, pues mira al horizonte buscando la meta y cree en la fuerza de la vida que engendra y se multiplica. La lógica de la pastoral familiar ha de ser generativa. La vida nueva que se recibe en el bautismo está llamada a madurar y alcanzar una plenitud de vida en la Resurrección. La familia recibe la vocación de generar al sujeto en el sentido más radical del término, colaborando con Dios en esta obra de divinización. El itinerario que seguiré es el siguiente: mostrar la estrecha vinculación entre el misterio de la creación y el sacramento del matrimonio para profundizar después en tres temas que considero nucleares para la antropología y la pastoral familiar hoy en el de la próxima Asamblea sinodal ordinaria que nos espera.

2. LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

Joseph Ratzinger denunciaba en 1981, con ocasión de unas conferencias cuaresmales, un silenciamiento en los estudios teológicos del tema de la creación, acompañado por el declive de la metafísica⁴. Junto a ello subrayaba la necesidad de retomar el tema en la predicación y profundizar en el mismo para afrontar los desafíos pastorales de la evangelización en nuestros días. Entre las posibles causas que han podido relegar en la teología el tema de la creación se podrían enumerar las siguientes: a) la concepción secularizada del mundo que se inicia en el Renacimiento y que implica un cierto retorno a la visión helénica que rechaza lo cristiano; b) el influjo protestante que repudia toda orientación cosmológica a favor de un mundo cristocéntrico percibido desde la sola fe (Barth); c) la mentalidad evolucionista que permea la ciencia y la técnica, que introduce una radical sospecha sobre la explicación cristiana del universo y la comprensión entre creación e historia⁵. La transformación y renovación

⁴ RATZINGER, J., *Creación y pecado*, Pamplona: Eunsa, 1992, 19, nota 1. Ya como joven teólogo J. Ratzinger se ocupó del tema de la teología de la creación: cfr. SANZ, S., «Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster», *Revista Española de Teología* 74 (2014) 31-70.

⁵ Sobre la cuestión de la relación creación y evolución, puede verse: HORN, S. O. y WIEDENHOFER, S., (eds.), *Creación y evolución. Un encuentro con el Papa Benedicto XVI en Castel Gandolfo*, Barcelona: Claret, 2008.

del tratado ha sido estudiado y es hoy bien conocido⁶. Las analogías cristo-céntrica y trinitaria⁷ han contribuido a una profundización en el misterio de la creación⁸.

El fenómeno de la secularización ha afectado de un modo particular al matrimonio merced al influjo de la corriente filosófica nominalista y la propuesta de la teología luterana. Conviene notar a este respecto cómo este influjo se extiende hasta nuestros días⁹. El matrimonio es despojado de su carácter sagrado, para ser considerado una pura institución mundana, regulada por configuraciones jurídicas seculares. Es interesante recordar, a este respecto, el debate teológico entre Jüngel y Ratzinger sobre el concepto de sacramento en los padres de la Iglesia¹⁰. Si el primero concluye que los sacramentos provienen de los misterios y cultos paganos¹¹, el segundo afirma que el término «mysterion» en la Patrística está en continuidad con la tradición bíblica. A este respecto es de gran importancia para él el versículo Ef 5,32: «Es éste un gran misterio: y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia»¹². El uso de este texto está afirmando que el fundamento último del cosmos y de la historia se manifiesta no sólo a través de la Torá, sino también por medio de una realidad creada como es el matrimonio. Con ello queda abierta la puerta para que otras realidades creadas –corpóreas–, como el agua, el pan, el vino o el aceite puedan ser consideradas como manifestaciones del secreto radical de la realidad, es decir, «misteria». De este modo, para Ratzinger los sacramentos de la creación, de la palabra y del acontecimiento están inseparablemente unidos¹³.

⁶ Cfr. THEOBALD, C., «La théologie de la création en question. Un état des lieux», *Revue des Sciences Religieuses* 81 (1993) 613-641; BRAMBILLA, F. G., «Teologie della creazione», *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 615-659.

⁷ BALTHASAR, H. U. VON, «Creazione e Trinità», *Communio* 100 (1988) 7-16; MARENGO, G., *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

⁸ Para los nuevos enfoques: KEHL, M., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona: Herder, 2009, 27, nota 1.

⁹ El sociólogo italiano Pierpaolo Donati ha mostrado con lucidez que la matriz teológica de nuestra sociedad contemporánea occidental es luterana DONATI, P., *La matrice teologica della società*, Soveria Manelli: Rubbettino, 2010.

¹⁰ Cfr. AROZTEGUI, M., «“Una caro”. De la creación al misterio en la teología patristica y medieval», en GRANADOS, J., *Una Caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Siena: Cantagalli, 2014, 316.

¹¹ JÜNGEL, E., «Das Sakramente- was ist das? Versuch einer Antwort», *Evangelische Theologie* 26 (1966) 320-336 (= *Was ist ein Sakrament?*, 11-40), 30.

¹² RATZINGER, J., *Zum Begriff des Sakramentes*, München: 1979 (= *Gesammelte Schriften*, Bd.11, 215-232).

¹³ AROZTEGUI, M., «La noción de sacramento en Joseph Ratzinger», *Revista Española de Teología* 71 (2011) 23-48.

Ante un universo dominado por la técnica, y que ha perdido su capacidad para hablar al hombre y mostrarle su sentido, urge rencontrar de nuevo el lenguaje de las cosas y de los hechos, resimbolizar los seres permitiéndoles que nos muestren la armonía de la persona humana con el cosmos. La teología en el siglo XX ha contribuido a este proceso a partir de la noción cristiana de sacramento¹⁴, donde la materia habla un lenguaje descifrable para el hombre y le indica una ruta hacia la plenitud. En tal sentido se ha llevado a cabo una ampliación del concepto que pasa de referir el término a los siete sacramentos clásicos, a ser aplicado a la entera realidad¹⁵.

Para comprender la singularidad del sacramento del matrimonio, un punto relevante es la relación existente entre creación y alianza. La tesis de K. Barth según la cual «la creación es el presupuesto extrínseco de la alianza, la alianza es el presupuesto intrínseco de la creación»¹⁶ es secundada por G. von Rad desde la teología bíblica y su estudio de los credos en el Antiguo Testamento¹⁷. Sin embargo, C. Westermann afirma que la creación es una noción teológica no derivada de la alianza, pues la idea de creación en Israel es compartida con las culturas del entorno¹⁸. Ladaria conjuga ambas tesis mostrando cómo creación y alianza están relacionadas en el único designio de Dios¹⁹.

3. LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA CRISTIANA Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Para afrontar el plan creador sobre el matrimonio es preciso tomar como punto de partida el misterio pascual de Cristo²⁰. Desde la luz de la Resurrección de Cristo se ilumina el matrimonio desde sus comienzos creaturales. A partir del amor pleno de Jesús se puede comprender la peregrinación del amor

¹⁴ Para la importancia de la sacramentalidad, véase: MENKE, K.-H., *Sacramentalidad. Esencia y llama del catolicismo*, Madrid: BAC, 2014.

¹⁵ Cfr. RATZINGER, J., «El fundamento sacramental de la existencia cristiana», en ID., *Ser cristiano*, Salamanca: Sígueme, 1967, 57-84.

¹⁶ BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik III/1: Die Lehre von der Schöpfung*, Zurich: 1945, 103ss. MERTIENS, H. E., «Karl Barth's Teaching on Creation», *Louvain Studies* 10 (1985) 341-533.

¹⁷ Cfr. RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1972, 184-204.

¹⁸ WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1974.

¹⁹ Cfr. LADARIA, L. F., *El hombre en la creación*, Madrid: BAC, 2012, 4-13.

²⁰ Es la perspectiva que toma GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Madrid: Palabra, 2014, 61ss.

humano desde su origen creatural hasta su consumación. Por otro lado, el matrimonio creatural resulta clave para descubrir cómo Cristo lleva a plenitud la historia, pues Jesús recorre el camino del amor humano y para manifestar su misterio recurre a las experiencias de hijo, hermano y esposo. De este modo se establece una cierta circularidad entre la Pascua y el matrimonio en el que ambos se iluminan mutuamente.

A la luz de la Resurrección de la carne, la tradición asiática –cuyo máximo representante es Ireneo de Lyon–, centra en la carne, en la *sarx*, su reflexión antropológica²¹. El hombre creado a imagen y semejanza de Dios (cfr. Gn 1,26) no es otro que el plasmado o modelado a partir del humilde polvo de la tierra (cfr. Gn 2,7). No hay verdadero y auténtico hombre sin corporalidad. Más aún, el cuerpo humano es obra de Dios, imagen de Dios. En el cuerpo de Adán, Dios estaba esbozando la futura humanidad del Hijo de Dios²². El cuerpo de Adán era obra de Dios, arras y presencia profética de la humanidad gloriosa de Cristo. El gran tema paulino del paralelismo entre Adán y Cristo (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,21-22.44-49) ha sido uno de los filones de la antropología teológica de los primeros siglos. Como escribió Gregorio de Elvira, «si investigas con mayor cuidado, encontrarás a Adán en Cristo y a Cristo en Adán»²³. Adán es «la figura del futuro (*typos tou méllontos*)» (Rom 5,12). Cristo estaba esbozado en las entrañas mismas del cuerpo de Adán, destinado a crecer, enriquecerse y llegar a plenitud a lo largo de la historia. Éste no es solamente el tiempo del hombre sino también el tiempo que Dios se da a sí mismo en atención a su designio de ir creando al hombre hasta consumarlo a imagen y semejanza del cuerpo glorioso de Cristo, teofanía suprema de la gloria del Hijo de Dios²⁴. En la relación entre el principio y el fin, la carne tiene un papel esencial.

²¹ Bástenos citar ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, 2 ed. Madrid: BAC, 1997; o también desde otra perspectiva, FALQUE, E., *Dieu, la chair et l'autre. D'Iréné à Duns Scot*, Paris: PUF, 2008, 201-288.

²² Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* V, 16, 2; III, 22, 3; ID., *Epideixis* 32. Puede verse ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, cit., 89-117; FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Iréné de Lyon*, Paris: Cerf, 1986, 94-106; AYÁN CALVO, J. J., «La creación de Cristo. Aproximación al pensamiento de san Ireneo de Lyon», en *Cristo y la salvación en la primera teología patristica*, Sevilla: 2006, 32-53.

²³ GREGORIO DE ELVIRA, *Fragmento sobre Gn 3,22*, CCL 69, 159. Ver al respecto LADARIA, L. F., «Gregorio de Elvira y el paralelismo Adán-Cristo», *Gregorianum* 80 (1999) 677-695.

²⁴ Para el cuerpo humano como el más adecuado para manifestar las perfecciones del Hijo, cfr. ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, cit., 117; ID., «La definición del hombre en la teología del siglo II», cit., 566.

Para ese cuerpo modelado a imagen de Dios es el alma, creada por Dios para el barro que sus Manos, el Hijo y el Espíritu Santo, habían modelado²⁵. Dios crea el alma para un cuerpo: no existe primeramente el alma y después es infundida en un cuerpo, sino que el alma es creada para un cuerpo²⁶. La carne, dotada de libertad y racionalidad es capaz de diálogo con su Creador, capaz de una historia de obediencia al Espíritu que culminará el proceso de asemejación del barro originario a la gloria de la humanidad de Cristo. Adán no salió acabado de las Manos de Dios, sino dispuesto para un camino de plenitud, para un proceso de diálogo y educación continuada a lo largo de la historia que culminará en una plenitud, en un acabamiento y perfeccionamiento del hombre, imposible sin el don del Espíritu. En este sentido, no hemos sido creados sino que estamos siendo creados. No es una creación acabada sino en un permanente hacer. Ireneo afirma bellamente que «jamás escapa Adán de las manos de Dios»²⁷. Toda la historia es tiempo de creación: el tiempo que Dios otorga a su criatura y que Dios se toma para culminar al hombre a su imagen y semejanza²⁸. El ser a imagen de Dios es algo grabado en la carne misma, algo inamisible; en cambio, el ser a semejanza es algo que se puede perder en la medida en que uno se hace indócil a la acción del Espíritu: la desobediencia entorpece la creación; la obstaculiza e incluso puede malograrla. La imagen es algo dado al nacer; la semejanza es la vocación a desarrollar a lo largo de la existencia. La imagen inicial impresa por el Hijo, Mano de Dios, es llevada a plenitud, a perfección, por el Espíritu Santo, Mano de Dios. De esta manera el Espíritu Santo conducirá al hombre hasta hacerlo imagen acabada y consumada de Cristo glorioso²⁹.

La dramaticidad de la cuestión de la corporeidad se muestra en que la concepción unitaria del hombre como viviente corpóreo ha sido objeto de un largo camino en la historia cultural de Occidente, marcada por una repropo- sición de formas dualistas y/o reduccionistas. Por una parte el orfismo-plato- nismo y sus metamorfosis (del gnosticismo al catarismo o al modelo románti-

²⁵ LÓPEZ, R., *Tertuliano y las manos de Dios. Un ensayo antropológico*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2012.

²⁶ Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* V, 12, 2; V, 1, 3. Véase ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, 67-77; AROZTEGUI, M., «El debate sobre la especificidad del alma humana en los siglos II y III», en PÉREZ DE LABORDA, A. (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004*, Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2005, 277.

²⁷ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, V, 1, 3.

²⁸ Cfr. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, V, 36, 3; V, 8, 1.

²⁹ Cfr. *ivi*, IV, 20, 2; V, 6, 1; V, 7, 1; V, 9, 2-3; V, 13, 3; *Epideixis* 61-62; ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, cit., 102-105; FANTINO, J., *L'homme image de Dieu*, cit., 106-118.

co), dotados de la idea del cuerpo como «tumba» o «cárcel» del alma; por otro lado el dualismo moderno de tipo cartesiano en el que la centralidad del cogito resulta una abstracción preliminar que prescinde de todo aquello que es corpóreo y mundano. Se trata de un yo descorporeizado y desmundanizado.

Las dos tradiciones dualistas, antigua y moderna, son diferentes. Una es de naturaleza metafísico-religiosa; en ella se encuentra en juego el destino humano. La otra es de naturaleza antropológico-epistemológica y en ella está en juego la identidad del sujeto que se supone asegurada por el saber que el pensamiento tiene de sí y de la libertad que hace del cuerpo un instrumento del proyecto de autoafirmación mundana. En ambas, está en juego la cuestión dramática de la identidad, de la verdad sobre el hombre, amenazada sea por la muerte, sea por la duda escéptica.

De modo diferente a estos dualismos, el naturalismo fisicista moderno y el cientista contemporáneo emprenden el camino siempre más radical del reduccionismo. Ayer, haciendo del cuerpo el fenómeno de la única dimensión real, «extensión» o materia; en la actualidad no se considera sino la realidad bioneuronal, como producto evolutivo al que son reducibles las mismas cualidades mentales. Como trasfondo se encuentra la idea común de que en definitiva el cualitativo no existe sino como una modalidad del cuantitativo y que, por consiguiente, el carácter subjetivo de la experiencia no tiene relevancia cognitiva³⁰.

Por otro lado, no falta hoy también un reduccionismo de matriz antropológico-político, la ideología de género, que reivindica el constructo puramente socio-cultural de la identidad sexual y la irrelevancia de la condición somática. Se trata, por tanto, de un reduccionismo de tipo mentalista.

Tanto el dualismo cuanto el reduccionismo tienen en común que apuntan a la re-solución/eliminación del drama a través de una estrategia de separación o de reducción, en el que el cuerpo se convierte en el lugar de una oposición inconciliable. Para los gnósticos la diferencia sexual no es un hecho originario sino secundario. De este modo, deja de ser una realidad sacramental para pasar a disposición de la libertad humana.

Desde el designio creador de Dios, la antropología contemporánea se enfrenta a diferentes desafíos. Me limitaré a señalar y desarrollar brevemente

³⁰ Cfr. MORAVIA, S., «Un mondo negato. L'assolutizzazione del corpo nella psico-umanologia contemporanea», *Hermeneutica* (2007) 109-130. Sobre la reivindicación de la irreductibilidad del «subjetivo» véanse las argumentaciones de NAGEL, T., *Moral Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 147-180.

tres de ellos que me parecen singularmente relevantes para vivir la vocación al matrimonio. Se trata del significado de la diferencia sexual, la durabilidad de la promesa del amor, y la fecundidad del amor conyugal. Indudablemente existe entre ellos una conexión que está ligada a la visión de la corporeidad, de la temporalidad, y de la generatividad.

4. EL SIGNIFICADO DE LA DIFERENCIA SEXUAL

La psicoanalista francesa Luce Irigaray ha indicado en los siguientes términos lo que ella considera la tarea más decisiva para el pensamiento contemporáneo: «Cada época tiene una cosa que pensar. Una sola. La diferencia sexual es probablemente la de nuestro tiempo»³¹. Ciertamente la cuestión del significado de la diferencia sexual que connota originariamente el cuerpo humano como masculino y femenino es central para la antropología contemporánea³². Es necesario insistir en una evidencia fenomenológica: el hombre y la mujer no son los autores del lenguaje de la diferencia sexual. La experiencia elemental humana corrobora que se trata de un lenguaje a descubrir y reconocer pero también de un lenguaje a inventar y generar siempre de nuevo³³.

La sexualidad humana no es un mero impulso instintivo sino que precisa ser interpretada para encontrar la evidencia de su significado. El amor es la clave interpretativa de la diferencia sexual³⁴, y los lugares que median esta interpretación son la acción y la cultura. El acceso al significado de la diferencia sexual se hace posible, por consiguiente, desde la experiencia que acontece en el evento amoroso del encuentro de un hombre y una mujer, con su capacidad de provocar la libertad y con las configuraciones que históricamente lo determinan.

Podemos señalar, siguiendo a Melina, tres interpretaciones parciales e insuficientes del significado de esta diferencia sexual: en primer lugar, la interpretación naturalista que parte de una consideración objetivista de la natura-

³¹ IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Minuti, 1984, 13.

³² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* (31.VII.2004).

³³ AA.VV., «La differenza sessuale: da scoprire e da produrre», en AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga, 1987.

³⁴ Para una relectura de la interpretación freudiana de la sexualidad en el horizonte del amor, véase: LEAR, J., *Love and its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, New York: Noonday Press Farrar, Straus & Giroux, 1991, 120-155.

leza humana, tal como es ofrecida por la simple observación o las ciencias empíricas. Esta interpretación mira a la diferencia sexual desde fuera, como dato empírico de la naturaleza biológica y fisiológica.

En segundo lugar, una interpretación intelectualista de matriz escolástica reconduce el significado de la diferencia sexual a la realización de las funciones específicas de los órganos genitales³⁵. De este modo la sexualidad se interpreta a partir de su finalidad objetiva, individuada en la capacidad generativa y puesta al servicio de la especie.

En tercer lugar, la interpretación romántica del amor absolutiza el amor pasión, considerándolo como la misma esencia del fenómeno erótico. Se trata de un evento irracional que escapa por sí mismo a cualquier posibilidad de control por parte de la voluntad y de las instituciones³⁶. La sexualidad se subordina a la emotividad en la que el cuerpo es absorbido en la experiencia torrencial de la pasión. La medida del amor se cifra en la intensidad subjetiva de las emociones que se sienten. De este modo la sexualidad se privatiza y se transforma en un mero dato del que los sujetos pueden disponer autónomamente para entablar formas de relación que juzguen ventajosas.

La vía para una clarificación hermenéutica ha de tomar como punto de partida la experiencia del amor, como acontecimiento concreto de la vida. La aparición del mismo envuelve a toda la persona abriéndola a una totalidad de sentido que abarca toda la existencia. El encuentro amoroso entre dos personas reclama la libertad filial de ambas. La diferencia sexual es vista como una posibilidad de comunión inaudita. El deseo sexual con toda su imponencia³⁷, se dirige hacia ella, pues conduce siempre más allá, hacia un mundo sagrado y misterioso. El *eros* implica a toda la persona en la original tensión intencional que orienta el amante hacia el amado³⁸. La promesa que aparece en el encuentro amoroso es atractiva y fascinante, al tiempo que indeterminada y misteriosa. La sexualidad no puede ser absorbida en el concepto racionalista ni resuelta adecuadamente en la ideología, sino que implica algo de sagrado y

³⁵ Para una aproximación a la tradición eclesial y a los debates recientes es útil el artículo de ANGELINI, G., «La teología morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente», en AA.VV., *Uomo-donna. Progetto di vita* (a cura del C.I.F.), Roma: Ueci, 1985, 47-102; para el debate sobre el personalismo: MAZZOCATO, G., «Il dibattito tra Doms e neotomisti sull'indirizzio personalista», *Teologia* 31 (2006) 249-275.

³⁶ Cfr. POPE, K. S., *On Love and Loving. Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, San Francisco-Washington DC-London: Jossey-Bass Publishers, 1980.

³⁷ NORIEGA, J., *No sólo de sexo... Hambre, libido y felicidad*, Burgos: Monte Carmelo, 2012.

³⁸ NORIEGA, J., *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Madrid: Palabra, 2005.

puede ser representada sólo simbólicamente³⁹. La configuración simbólica de la sexualidad es un proceso complejo que ha de orientarla hacia el destino de la comunión interpersonal.

El cuerpo humano en su apertura hacia el cuerpo de otra persona, testimonia el misterio del amor que constituye el fundamento del que provenimos y el destino hacia el que somos llamados como pleno cumplimiento de la vida. En el cuerpo se revela la estructura originaria del amor. En sus Catequesis sobre el amor humano en el plan divino, Juan Pablo II lo definió «sacramento primordial» o «sacramento de la persona»⁴⁰, es decir, signo visible de la realidad invisible de la persona. Acercarse al cuerpo a partir de la realidad vivida del sujeto evita una reductiva objetivación del mismo y consiente captarlo desde su dinamismo interior. Los análisis llevados a cabo por la fenomenología, principalmente en el ámbito francés⁴¹, han puesto de manifiesto la especificidad del cuerpo humano que no solamente percibe la realidad, sino que se percibe a sí mismo como fuente de percepción. Para el cuerpo humano sentir es sentirse, pues «se ve vidente, se toca tocante, es visible y sensible por sí mismo»⁴². El cuerpo es, de este modo, simultáneamente el lugar de apertura y de acogida de la realidad, que tocando a la persona la interpela y la provoca.

5. LA DURABILIDAD DE LA PROMESA

El tiempo en el mundo contemporáneo se vive a pedazos. Esta fragmentación de la temporalidad hace reinar el «tiempo corto», el breve plazo, junto al síndrome de la impaciencia⁴³. El tiempo que suministra la cultura a cada persona se ha hecho tiempo líquido, informe, como un tejido sin trama: es el tiempo elástico del aburrimiento o el tiempo incoherente del instante fugitivo. El tiempo de la maduración del deseo y del amor es, sin embargo, largo.

³⁹ RICOEUR, P., «La merveille, l'errance, l'énigme», *Esprit* 289 (1960) 1665-1676.

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, 1985: XIX, 90; LXXXVII, 345; MERECKI, J., «Il corpo, sacramento della persona», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Siena: Cantagalli, 2007, 173-185.

⁴¹ Baste mencionar los nombres de G. Marcel, M. Merleau-Ponty, J. P. Sartre, M. Henry.

⁴² MERLEAU-PONTY, M., *L'occhi e lo spirito*, Milano: Studio Editoriale, 1989, nn. 12, 18; cfr. también HENRY, M., *Incarrazione. Una filosofia della carne*, Milano: Sei, 2001, 183-190.

⁴³ BAUMAN, Z., *Los retos de la educación en la sociedad líquida*, Barcelona: Gedisa, 2007, 21-26.

San Agustín, en el capítulo undécimo de sus *Confesiones*, aborda el notable fenómeno del tiempo e intenta profundizar en su esencia⁴⁴. En su penetrante análisis tropieza con algo sorprendente: propiamente no existe en absoluto el presente como una magnitud delimitable. En el instante en que me dispongo a llamar presente a algo, este presente es ya pasado y ha cedido su sitio a un nuevo instante. La impresión del presente surge únicamente porque nuestra conciencia condensa en una unidad un espacio de tiempo y lo entiende como su presente. El presente, por tanto, es un fenómeno psíquico, espiritual. Por ello los presentes de las personas son tan diferentes, porque el sector de tiempo que abarcan y consideran como su ahora es totalmente desigual.

Existen formas muy diferentes de vivir el tiempo: como prisión, como aburrimiento, como herida, como división interna... El corazón humano anhela vivir siempre el tiempo a la luz del amor, descubriendo en él una ocasión de relación con los demás, una oportunidad de tejer una historia común con los demás.

Nos encontramos hoy inmersos en un mundo que interpreta de modo romántico la experiencia del amor⁴⁵. Pretender consumir el amor en el instante conduce a la pérdida del significado de la temporalidad para la construcción del amor conyugal. De este modo, el amor concebido emotivamente despierta un gran temor ante el tiempo. Lo percibe como una permanente amenaza que puede dar al traste con la dimensión gratificante del amor. El temor se hace mayor cuando se trata de una personalidad fragmentada que vive cada ambiente como si fuera un compartimento estanco. Muchos novios y esposos pueden vivir, de este modo, en una permanente inseguridad afectiva.

Los sociólogos nos refieren cómo actualmente las relaciones interpersonales están profundamente marcadas por la provisionalidad, la espontaneidad de la libertad⁴⁶. Las relaciones puras, radicalmente libres, se presentan como totalmente incapaces de una promesa, como si ésta aplastara la libertad. Esta contraposición entre libertad y promesa es una falacia que es preciso desmascarar, pues ambas crecen juntas.

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 13, 17.

⁴⁵ PÉREZ-SOBA, J. J., «La epopea moderna dell'amore romantico», en AA.VV., *Maschio e femmina li creò*, Milano: Glossa, 2008, 233-261.

⁴⁶ GIDDENS, A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press, 1992; BAUMAN, Z., *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.

La ausencia de una promesa firme y estable genera en los novios no poca ansiedad. ¿Cómo estar seguro de que la relación con mi novio va a durar y, por tanto, está libre de una constante incertidumbre que torna la vida incapaz de un rumbo fijo y estable?

Vivimos en el tiempo y, por ello, cambiamos. Cambiamos de gustos, de opiniones, de coche o de trabajo. Lo que somos hoy no garantiza nuestro devenir futuro. Cuando los novios prometen actúan desde su presente y no controlan lo que será de ellos mañana o dentro de un año.

La desconfianza hacia la promesa nace de que se considera imposible mantener la unidad del propio relato, de la propia biografía, debido a la discontinuidad del tiempo. Esta desconfianza se alimenta de una doble dificultad. En primer lugar, la aparente imposibilidad de predecir el futuro, el curso de la vida; en segundo lugar, el miedo a olvidar los compromisos realizados, el no recordar lo que uno prometió. Es necesario tener en cuenta que el tiempo del amor no se puede medir con la cronología técnica de la resolución de problemas. La temporalidad específica del amor incluye la asunción profunda de la categoría de promesa como parte integrante de la verdad del amor. Un amor es verdadero porque promete una vida grande, y ofrece un camino y acompañamiento para poderla realizar. Partiendo de la promesa, el tiempo no es contrario al amor, sino una dimensión positiva, pues muestra sus raíces y los elementos claves para su maduración.

Los cónyuges están llamados a descubrir que es posible prometer, y prometer incondicionalmente, para siempre. La promesa es una experiencia originaria, irrenunciable, que se encuentra en la raíz de nuestra vida y nuestras acciones. Únicamente prometiendo podemos liberarnos de la incertidumbre permanente y conquistar el futuro. La promesa es una de esas experiencias ante las que no nos preguntamos si son posibles, sino cómo es posible. Es decir por más dificultades que se puedan presentar, no nos hacen dudar de que es posible y bueno prometer un amor para siempre.

Los esposos han de ir descubriendo progresivamente la fuente escondida de su amor humano. Para descubrir toda la verdad encerrada en la relación hombre-mujer necesitan comprender como incluida en ella una relación con Dios. La revelación del amor ha de conducir a esta verificación: Dios nos ha amado primero (1 Jn 4,16). Se trata de reconocer que en la experiencia humana únicamente se puede hablar de incondicionalidad en relación a algo recibido. Un amor incondicional es un don gratuito, y no está al alcance de la capacidad de la voluntad humana. La encíclica *Lumen fidei* afirma: «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»⁴⁷.

Los cónyuges pueden aprender a reconocer la incondicionalidad del amor introduciéndose en la lógica del don. De este modo, han de ser capaces de reconocer que existe una iniciativa anterior a la suya, que precede a cualquiera de sus acciones pero que, al mismo tiempo, les interpela a responder. Por ello, la incondicionalidad que ellos descubren en el don del amor de Dios les conduce a reconocer que la irrevocabilidad es la respuesta adecuada al amor divino. De este modo el binomio incondicionalidad del amor divino e irrevocabilidad de la respuesta humana se configuran como dos dimensiones de una misma lógica unitaria.

Dios aparece en el horizonte de la vida de los esposos como aquel que promete. Más aún, se sitúa en realidad como el fundamento de toda promesa, la roca sobre la que es posible hacer reposar toda promesa humana⁴⁸. Precisamente por ello, la promesa divina es inseparable de las promesas humanas.

En este sentido, podemos afirmar que la promesa se aprende de otros, de los vínculos familiares estables que conforman la urdimbre afectiva de la promesa originaria. Esta promesa originaria la encarnan los padres de los cónyuges; a partir de ella se empieza a prometer, pues se educa en la promesa. La promesa contiene, de este modo, una dimensión filial. En la filiación se va edificando la propia biografía. El hilo conductor que atraviesa de cabo a rabo nuestra vida es que siempre somos hijos. Desde la promesa recibida, los cónyuges pueden convertirse a su vez en surtidores de nuevas promesas. Entre todas ellas descuella la promesa esponsal, dirigida hacia la edificación de una familia como comunidad de la promesa.

El fundamento de la misma es el amor que brota en el encuentro de los novios. En el amor se descubre una excedencia de ser, una sobreabundancia que nos lleva más allá de nosotros mismos. El tiempo de uno y el tiempo del otro se entrelazan de tal forma que se convierten en tiempo unitario, en el tiempo de los dos, que no gira ya únicamente en torno a ellos mismos, sino que se abre al horizonte de la eternidad. Es posible ahora prometer fiándose no solamente de las propias fuerzas o capacidades, sino en el «para siempre» que la promesa

⁴⁷ FRANCISCO, *Lumen fidei*, n. 52.

⁴⁸ Una fenomenología de la promesa puede verse en CHRÉTIEN, J. L., *La voix nue: phénoménologie de la promesse*, París: Minuit, 1990.

del amor contiene. La promesa esponsal tiene el poder de transformar permanentemente el tiempo en tiempo común. Como se da una sola carne, se da también un solo tiempo, una memoria y un destino común. Nace así un nuevo tiempo, el tiempo de la comunión. Cambiarán muchas cosas en la vida de los novios, pero descubren algo fijo que no cambiará nunca: su pertenencia al otro; su historia es ahora un relato compartido. Se trata del momento en el que la persona se da cuenta de que no puede concebir su vida sin el otro y viceversa.

El sujeto que promete no es, por consiguiente, el sujeto individualista, aislado, incapaz de poseer el tiempo. Promete la persona relacional y en las relaciones trenza e hilvana el tejido y la trama de su existencia. Se promete ante otro y a partir de otro. Es preciso distinguir entre las promesas que la persona pronuncia y la promesa que cada persona es⁴⁹. Porque la persona es una promesa, puede cumplir lo que promete.

Para prometer es necesario ejercitarse en la virtud de la constancia como virtud de la permanencia. Ahora bien, la constancia siendo suficiente para prometer cosas, como un servicio, un trabajo, o una prestación, sin embargo no basta cuando de lo que se trata es de prometerse. Si la virtud de la constancia es importante para lograr objetivos en la vida, la fidelidad a una promesa es algo que la supera⁵⁰. La fidelidad supera a la constancia pues es esencialmente creativa.

En el horizonte de la promesa se vislumbra la fecundidad como forma plena de relación con el porvenir, con el futuro. En este sentido, conviene caer en la cuenta que siempre se promete más de lo que se piensa o de lo que se cree, en cierto modo, lo imposible. Si prometer es dar la palabra, ser fiel a la promesa es mantener la palabra dada. El sacramento del matrimonio es el lugar natural de la promesa, se le puede llamar el «sacramento de la promesa» recordando que su virtualidad proviene de la promesa eucarística.

6. LA FECUNDIDAD DEL AMOR CONYUGAL

El tercer tema relevante en la cultura postmoderna que considero merece la pena ser reflexionado es la cuestión de la ausencia de generatividad. El invierno demográfico en occidente invita a una honda reflexión sea desde las

⁴⁹ SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «ebwas» und «jemand»*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, 245 (trad. esp. *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 2 ed. Pamplona: Eunsa, 2010).

⁵⁰ LACROIX, X., «Perché parlare della durata e della fedeltà in una cultura del provvisorio e della fragilità?», *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 377-396.

ciencias humanas, la filosofía y la teología⁵¹. El término generatividad tiene su origen en Erikson que lo define como el interés en constante expansión por aquello que es generado por amor, por necesidad, o por casualidad y que supera la adhesión ambivalente a una obligación irrevocable⁵². Conviene notar que la noción de Erikson no se concentra en la motivación que mueve al sujeto a ser generativo, y que su radio de acción es mucho más amplio que la procreación pues alcanza otras formas de creatividad, entre ella la artística. Tras un periodo de latencia, a partir de los años noventa, la cuestión de la generatividad ha sido retomada⁵³. Desde una perspectiva relacional simbólica de la familia⁵⁴, algunos estudiosos de la Universidad Católica de Milán han iniciado una línea de investigación sobre la generatividad familiar y social. La desvalorización y neutralización de la misma se debe al mito de la autorrealización hoy culturalmente dominante. La importancia que este mito otorga a la vida laboral y al trabajo, ha dejado en latencia la dimensión generativa que era signo distintivo de la fisonomía del adulto no hace tanto tiempo⁵⁵. Para ser generativo es necesario superar la fragmentación de la experiencia humana en la actualidad y activar la experiencia humana del amor y descubrir sus amplios horizontes⁵⁶.

Las dos grandes líneas del pensamiento moderno de la relación negada –la individualista que nace con Hobbes inspirando la tradición del pensamiento liberal, y la dialéctica de Hegel–, llegan por caminos contrarios a la misma conclusión de que la relación histórica entre los hombres está transida de conflictividad.

La fecundidad, sin embargo, es dialógica, pues surge de un intercambio de posibilidades, de un encuentro intersubjetivo⁵⁷. La forma más valiosa de fe-

⁵¹ COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia*, Roma: Laterza, 2011.

⁵² ERIKSON, E. H., *Insight and responsibility: Lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight*, New York: Norton & Co, 1964, 131.

⁵³ Cfr. MCADAMS, D. P. y ST. AUBIN, E. DE, «A theory of generativity and an assesment through self-report, behavioral acts, and narrative themes in autobiography», *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (1992) 1003-1015; MCADAMS, D. P. y ST. AUBIN, E. DE, *Generativity and adult development: How and why we care for the next generation*, Washington: American Psychological Association, 1998.

⁵⁴ SCABINI, E. y CIGOLI, V., *La identidad relacional de la familia*, Madrid: BAC, 2014.

⁵⁵ SCABINI, E., «Generatività e identità adulta», en MELINA, L. (a cura di), *I primi anni di matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, Siena: Cantagalli, 2014, 55-61.

⁵⁶ BOTTURI, F., «Essere generativi. Esperienza e orizzonti», *Dialoghi* 3 (2011) 34-41.

⁵⁷ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., Prólogo en GRANADOS, L. y RIBERA, I. DE (eds.), *El misterio de la fecundidad. La comunicación de la gloria*, Burgos: Monte Carmelo, 2013, 1-5.

cundidad tiene carácter ontológico, pues da origen a realidades de mayor rango. La fecundidad está vinculada a lo originario de un encuentro transfigurador, y está vinculada también a la diligencia, entendida como amor oblativo. La fecundidad está también estrechamente relacionada con la felicidad. Ambas se dan de forma oblicua, es decir, no se obtienen directamente como producto de la acción de cada uno. Conviene también notar cómo la esperanza se alimenta de la fecundidad, pues ella es capaz de mantener el contacto vivo con lo originario, de modo que se encuentra en un constante comenzar, que es siempre creativo y prometedor.

La fecundidad tiene relación también con la temporalidad⁵⁸. Los matrimonios están llamados a reconocer la fecundidad, como novedad en el tiempo. La fecundidad es la forma en que el encuentro amoroso atestigua la superación de la muerte. Cuando el tiempo se vive desde la plenitud del amor, el futuro no se experimenta en la perspectiva de la nada que nos engulle, sino desde la óptica de la relación con los hijos que heredan y prolongan la vida de los padres.

La Resurrección de Cristo inaugura una nueva medida del tiempo y una nueva forma de vivirlo en plenitud. El futuro resucitado es el futuro del fruto que durará para siempre. En la pascua el nexo entre amor y cuerpo recibe un sello indeleble. El sociólogo Niklas Luhman ha descrito nuestra sociedad como aquella en la que el futuro no puede comenzar, pues el tiempo se ha hecho repetitivo y monótono⁵⁹. La imagen de Dios en el cristianismo es la de un padre que genera, un Dios generativo que rebosa vida. El Padre y el Hijo se aman en el Espíritu. La lógica de la sobreabundancia es la nota distintiva de la fecundidad. A la pregunta ¿qué fecundidad podemos esperar en nuestra vida?, la vieja Europa responde que podemos esperar producir más y mejor, lograr niveles superiores de bienestar, con crecimientos económicos sostenibles, un mundo más cómodo y seguro. El miedo a los hijos nace, tantas veces, de la incontrolabilidad que provocan en la vida de las personas. El misterio de la fecundidad está unido a la acción del Espíritu en el don de sí de las personas. Si quien produce domina, quien genera acoge y se entrega libremente.

⁵⁸ GRANADOS, J., *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Salamanca: Sígueme, 2012, 233-256.

⁵⁹ LUHMAN, N., «Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society», *Social Research* 43 (1976) 130-152.

7. CONCLUSIÓN

En la introducción de su obra Jesús de Nazaret, Benedicto XVI afirmaba que el hombre de todos los tiempos no se ha preguntado sólo por su proveniencia originaria sino que le preocupa lo impenetrable del futuro hacia el que se encamina. En este sentido, la novedad y singularidad de la fe en Israel está unida a un modo nuevo de comprender la figura del profeta⁶⁰. El profeta no es el adivino sino el que nos muestra el rostro de Dios y con ello el camino que debemos tomar. El profeta es quien conoce el tiempo de Dios y a su luz descifra los tiempos del hombre, atisbando el futuro, y confiriendo al movimiento del tiempo su verdadera relación con el designio de Dios.

En este sentido, ante la pregunta ¿qué podemos esperar del sínodo? alguno ha afirmado que si no se afronta la cuestión de la comunión de los divorciados recasados con coraje y franqueza, sería mejor no celebrar ningún sínodo. El cardenal Fernando Sebastián, en el prólogo al libro entrevista al cardenal Müller afirma que «el principal problema que tenemos en la Iglesia a propósito de la familia no es el pequeño número de los divorciados recasados que desean acercarse a la comunión eucarística. El problema más grave que tenemos es el gran número de bautizados que se casan civilmente y el gran número de bautizados y casados sacramentalmente que no viven su matrimonio ni su vida matrimonial de acuerdo con la vida cristiana y las enseñanzas de la Iglesia, como iconos vivientes del amor de Cristo a su Iglesia presente y actuante en el mundo»⁶¹.

En tal sentido, considero que la generación del sujeto cristiano ha de ser la mayor prioridad para la pastoral familiar que se extiende a toda la acción evangelizadora de la Iglesia. Para ello es necesario estar muy atentos a la mediación cultural. Como decíamos al inicio el desafío cultural es de gran envergadura, y desatenderlo supondría caer en la irrelevancia. Ello es inseparable de un acompañamiento personalizado a las familias para que experimenten la cercanía de Dios y de la Iglesia, y se transformen progresivamente en testigos persuadidos y apóstoles intrépidos del amor divino en el amor humano.

⁶⁰ RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, 23-30.

⁶¹ SEBASTIÁN, F., «Presentación», *La esperanza de la familia. Diálogo con el Cardenal Gerhard-Ludwig Müller*, Madrid: BAC, 2014, X.

Bibliografía

- AA.VV., «La differenza sessuale: da scoprire e da produrre», en AA.VV., *Dio-tima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga, 1987.
- AGUSTÍN, S., *Confesiones*, XI, 13, 17.
- ANGELINI, G., «La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente», en AA.VV., *Uomo-donna. Progetto di vita* (a cura del C.I.F.), Roma: Ueci, 1985, 47-102.
- AROSATEGUI, M., «La noción de sacramento en Joseph Ratzinger», *Revista Española de Teología* 71 (2011) 23-48.
- AROSATEGUI, M., «El debate sobre la especificidad del alma humana en los siglos II y III», en PÉREZ DE LABORDA, A. (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004*, Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2005, 257-281.
- AROSATEGUI, M., «“Una caro”. De la creación al misterio en la teología patristica y medieval», en GRANADOS, J., *Una Caro. Il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Siena: Catagalli, 2014, 316.
- AYÁN CALVO, J. J., «La creación de Cristo. Aproximación al pensamiento de san Ireneo de Lyon», en *Cristo y la salvación en la primera teología patristica*, Sevilla: Centro de Estudios Teológicos de Sevilla, 2006, 32-53.
- BALTHASAR, H. U. VON, «Creazione e Trinità», *Communio* 100 (1988) 7-16.
- BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik III/1: Die Lehre von der Schöpfung*, Zurich: 1945.
- BAUMAN, Z., *Los retos de la educación en la sociedad líquida*, Barcelona: Gedisa, 2007.
- BAUMAN, Z., *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- BOTTURI, F., «Essere generativi. Esperienza e orizzonti», *Dialoghi* 3 (2011) 34-41.
- BRAMBILLA, F. G., «Teologie della creazione», *La Scuola Cattolica* 122 (1994) 615-659.
- CHRÉTIEN, J. L., *La voix nue: phénoménologie de la promesse*, Paris: Minuit, 1990.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Il cambiamento demografico. Rapporto-proposta sul futuro dell'Italia*, Roma: Laterza, 2011.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* (31.VII.2004).

- DONATI, P., *La matrice teologica della società*, Soveria Manelli: Rubbettino, 2010.
- ERIKSON, E. H., *Insight and responsibility: Lectures on the ethical implications of psychoanalytic insight*, New York: Norton & Co, 1964.
- FALQUE, E., *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, Paris: PUF, 2008.
- FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris: Cerf, 1986, 94-106.
- FRANCISCO, Encíclica *Lumen fidei*.
- GIDDENS, A., *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- GRANADOS, J., *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Salamanca: Sígueme, 2012.
- GRANADOS, J., *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Madrid: Palabra, 2014.
- GREGORIO DE ELVIRA, *Fragmento sobre Gn 3,22*, CCL 69, 159.
- HENRY, M., *Incarnazione. Una filosofia della carne*, Milano: Sei, 2001.
- HORN, S. O. y WIEDENHOFER, S. (eds.), *Creación y evolución. Un encuentro con el Papa Benedicto XVI en Castel Gandolfo*, Barcelona: Claret, 2008.
- IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* V, 16, 2; III, 22, 3; ID., *Epideixis* 32.
- IRIGARAY, L., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Minuti, 1984.
- JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, 1985.
- JÜNGEL, E., «Das Sakramente- was ist das? Versuch einer Antwort», *Evangelische Theologie* 26 (1966) 320-336 (= *Was ist ein Sakrament?*, 11-40).
- KASPER, W., *El evangelio de la familia*, Santander: Sal Terrae, 2014.
- KEHL, M., *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona: Herder, 2009.
- LACROIX, X., «Perché parlare della durata e della fedeltà in una cultura del provvisorio e della fragilità?», *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 377-396.
- LADARIA, L. F., *El hombre en la creación*, Madrid: BAC, 2012.
- LADARIA, L. F., «Gregorio de Elvira y el paralelismo Adán-Cristo», *Gregorianum* 80 (1999) 677-695.
- LEAR, J., *Love and its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, New York: Noonday Press Farrar, Straus & Giroux, 1991.
- LÓPEZ, R., *Tertuliano y las manos de Dios. Un ensayo antropológico*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2012.

- LÓPEZ QUINTÁS, A., Prólogo en GRANADOS, L. y RIBERA, I. DE (eds.), *El misterio de la fecundidad. La comunicación de la gloria*, Burgos: Monte Carmelo, 2013, 1-5.
- LUHMAN, N., «The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society», *Social Research* 43 (1976) 130-152.
- MARENCO, G., *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma: Città Nuova Editrice, 1990.
- MAZZOCATO, G., «Il dibattito tra Doms e neotomisti sull'indirizzo personalista», *Teologia* 31 (2006) 249-275.
- MCADAMS, D. P. y ST. AUBIN, E. DE, «A theory of generativity and an assessment through self-report, behavioral acts, and narrative themes in autobiography», *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (1992) 1003-1015.
- MCADAMS, D. P. y ST. AUBIN, E. DE, *Generativity and adult development: How and why we care for the next generation*, Washington: American Psychological Association, 1998.
- MENKE, K.-H., *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo*, Madrid: BAC, 2014.
- MERECKI, J., «Il corpo, sacramento della persona», en MELINA, L. y GRYGIEL, S. (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Siena: Cantagalli, 2007, 173-185.
- MERLEAU-PONTY, M., *L'occhi e lo spirito*, Milano: Studio Editoriale, 1989.
- MERTIENS, H. E., «Karl Barth's Teaching on Creation», *Louvain Studies* 10 (1985) 341-533.
- MORAVIA, S., «Un mondo negato. L'assolutizzazione del corpo nella psico-umanologia contemporanea», *Hermeneutica* (2007) 109-130.
- NAGEL, T., *Moral Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- NORIEGA, J., *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*, Madrid: Palabra, 2005.
- NORIEGA, J., *No sólo de sexo... Hambre, libido y felicidad*, Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- ORBE, A., *Antropología de san Ireneo*, 2 ed. Madrid: BAC, 1997.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «La epopea moderna dell'amore romántico», en AA.VV., *Maschio e femmina li creò*, Milano: Glossa, 2008, 233-261.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, Madrid: BAC, 2014.
- PÉREZ-SOBA, J. J. y KAMPOWSKI, S., *El verdadero Evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*, Madrid: BAC, 2014.

- POPE, K. S., *On Love and Loving. Psychological Perspectives on the Nature and Experience of Romantic Love*, San Francisco-Washington DC-London: Jossey-Bass Publishers, 1980.
- RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1972.
- RATZINGER, J., *Zum Begriff des Sakramentes*, München: 1979 (= *Gesammelte Schriften*, Bd.11, 215-232).
- RATZINGER, J., «El fundamento sacramental de la existencia cristiana», ID., *Ser cristiano*, Salamanca: Sígueme, 1967, 57-84.
- RATZINGER, J., *Creación y pecado*, Pamplona: Eunsa, 1992.
- RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2007, 23-30.
- RICOEUR, P., «La merveille, l'errance, l'énigme», *Esprit* 289 (1960) 1665-1676.
- SANZ, S., «Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster», *Revista Española de Teología* 74 (2014) 31-70.
- SCABINI, E., «Generatività e identità adulta», en MELINA, L. (a cura di), *I primi anni di matrimonio. La sfida pastorale di un periodo bello e difficile*, Siena: Cantagalli, 2014, 55-61.
- SCABINI, E. y CIGOLI, V., *La identidad relacional de la familia*, Madrid: BAC, 2014.
- SEBASTIÁN, F., «Presentación», *La esperanza de la familia. Diálogo con el Cardenal Gerhard-Ludwig Müller*, Madrid: BAC, 2014.
- SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «ebwas» und «jemand»*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, 245 (trad. esp. *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, 2 ed. Pamplona: Eunsa, 2010).
- THEOBALD, C., «La théologie de la création en question. Un état des lieux», *Revue des Science Religieuse* 81 (1993) 613-641.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1974.