

LA «IMAGEN DE DIOS» EN EL HOMBRE Y LA FAMILIA

AUGUSTO SARMIENTO

La relación hombre-mujer hunde sus raíces en la estructura más íntima del ser del hombre¹. Por eso si se quiere profundizar adecuadamente en la identidad de la familia —incluso desde la perspectiva sacramental del matrimonio—, no cabe otra posibilidad que la de penetrar en su fundamentación antropológica; ya que esa realidad —¡no otra!— es la que, por el sacramento, ha sido «elevada y asumida en la caridad esponsal de Cristo, sostenida y enriquecida por su fuerza redentora»².

Esta es, por otra parte, la línea en la que se inscriben estas páginas: la de analizar las bases antropológicas de la familia, deteniéndose tan solo en algunos de sus rasgos más fundamentales. (Eso es lo que permite el género comunicación). Como camino para conseguir ese propósito, pretendo poner de relieve que la familia está constituida como «íntima comunidad de vida y de amor»³. Es decir, cuando un hombre y una mujer se deciden a fundar una familia, ésta no puede definirse como auténtica a no ser como «íntima comunidad de vida y de amor»: la condición de haber sido creados —cada uno de los miembros de la familia— «a imagen de Dios»⁴, configura a la

1. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 12, 24, 25, etc. (En adelante citaré: Gs).

2. JUAN PABLO II, Exh. Aps. *Familiaris consortio*, n. 13. (En adelante citaré: Fc); cfr. Gs, nn. 48, 49.

3. Gs, n. 48.

4. Cfr. *Gen* 1,26 ss.

familia, desde su misma estructura, como comunidad de amor. Y consecuentemente a partir de ahí la familia deberá ser siempre una «experiencia de comunión y participación»⁵ y de «comunión interpersonal»⁶.

Este estudio, que está directamente relacionado con la fundamentación antropológica de la familia, se encuadra —dentro del Simposio sobre Dios y el hombre— en ese esfuerzo por aproximarse al concepto de «imagen de Dios» en el hombre; y se divide en tres partes: *El hombre, imagen de Dios Amor*; *La familia, comunión de personas*; y *El amor, principio y fuerza de la comunión familiar*. En el fondo —según se desprende de la misma lectura de estos títulos—, lo que hago es un comentario a la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, que tan de cerca sigue el pensamiento y problemática de *Gaudium et spes*. De esta manera, además, se tiene en cuenta la invitación de Juan Pablo II a los teólogos españoles en Salamanca, cuando les anima a que procedan en sus reflexiones teológicas de modo similar a como lo hace *Gaudium et spes*: hay que profundizar en las enseñanzas de esta Constitución y también, de alguna manera, seguir un método de análisis parecido al adoptado en ese documento por el Concilio⁷.

1. EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS AMOR

Esa recomendación del Papa en Salamanca tiene una aplicación particular —me parece— cuando se quiere reflexionar sobre el sentido de la «imagen de Dios» en el hombre. Porque siendo una cuestión que *Gaudium et spes* se plantea expresamente —¿qué es el hombre? ¿cuál es el sentido de su vocación?⁸— el Concilio, para contestarla, recurre a lo que dice la Revelación, desde el Génesis al Evangelio, sobre el hombre creado desde el principio «a imagen de Dios»⁹.

5 Cfr. Fc, nn. 42-43.

6. Cfr. Fc, n. 15.

7. Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles*, en *Juan Pablo II en España*, Madrid 1982, p. 37.

8. Cfr. Gs, n. 12.

9. Cfr. Gs, nn. 12-13, 22, 24, 27-28, 32, 38-39, etc. *Relatio particularis al Textus Emendatus* (Cap. I), en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars, I, Typis Polyglottis Vaticanis 1976, p. 555: «Nihil igitur aliud agendum nisi fontes scrutari, unde dici possit quid sit homo, ab initio scilicet ad imaginem Dei factum».

Ya desde las primeras redacciones de *Gaudium et spes* fue deseo constante y casi unánime de los Padres conciliares que, en ese texto conciliar, la antropología se expusiera de un modo bíblico¹⁰. Por eso, también desde el principio se acude a la Escritura, para hablar del

10. Cfr. *Relatio generalis* al *Textus Emendatus* (Cap. I), en *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars I, p. 524: «In uno quoque autem Triorum capitulum *Primae Partis* (*De Ecclesia et condicione hominis*), initium denuo sumitur a veritatibus et problematibus quae omni homini obviam veniunt: quae tamen, quando fas est, modo biblico exponuntur». *Relatio generalis* al *Textus Recognitus* (Cap. I), en *Acta Synodalia...*, Vol. IV, pars VI p. 442: «Novus textus huius capituli servat structuram textus prioris et, in quantum fieri potuit, etiam ipsum textum. (...) Textus videtur nunc magis 'biblicus' et simul humanus».

Gaudium et spes tiene como intención principal, en su primera parte, hablar de la vocación del hombre, según señala en el mismo título (*De Ecclesia et vocatione hominis*). Una vez analizada la situación del hombre en el mundo (nn. 4-11) y planteados los interrogantes que le afectan más profundamente (cfr. nn. 1-11,13 etc.), lo que el Concilio busca es dar respuesta a esas cuestiones de manera que se pueda «conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y vocación propias del hombre» (n.12). La cuestión, pues, del hombre es la fundamental y esencial de toda la Constitución, ya que hablar de la vocación y condición del hombre en el mundo es hablar del hombre mismo.

En resumen este es el esquema de la antropología de la primera parte: de los capítulos que aquí interesan, el 1, 2 y 3 (el capítulo 4 trata de la *Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo*); y, por tanto, este es el contexto en el que *Gaudium et spes* se refiere al hombre como «imagen de Dios».

El hombre —se dice en el capítulo I dedicado a tratar de *La dignidad de la persona*— que ha sido creado «a imagen de Dios» (n. 12), ya «en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios» (n. 13). «Por su condición corporal es (en cierto modo) una síntesis del universo material» (n. 14); pero por su espíritu es superior al mundo entero al que trasciende (nn. 14, 15) y —por su espíritu— descubre en sí mismo —en el interior de su corazón— la presencia del mismo Dios con el que es capaz de conversar (n. 16) y a quien es capaz de amar y donarse —entrar en comunión— mediante el uso de su libertad (n. 17), venciendo y superando la misma muerte (n. 18). Por eso el ateísmo contradice directamente a la dignidad humana, al oponerse frontalmente «a la vocación del hombre a la unión y comunión con Dios» (nn. 19-20).

Esta vocación del hombre a la relación de comunión con Dios es, por eso mismo, vocación a la unión y comunión con los demás hombres —este es el contenido del capítulo 2, sobre *La comunidad humana*—; siendo la indole social y comunitaria del hombre tan originaria y esencial como la misma relación a Dios (n. 24). La perfección de la persona y el desarrollo de la sociedad están mutuamente condicionados (n. 25), hasta el punto de que no existe verdadera promoción del bien común (n. 26) sin un respeto auténtico de la persona humana (n. 27), por encima de cualquier diferencia «en materia social, política e incluso religiosa» (n. 28); y esa igualdad esencial entre todos los hombres está exigiendo —evidentemente— un mayor reconocimiento social (n. 29). En consecuencia, la superación de la ética individualista (n. 30) y la responsabilidad y participación social (n. 31) son actitudes fundamentales del hombre.

El capítulo 3, centrado en la consideración de *La actividad humana en el mundo* es de alguna manera corolario de los dos anteriores. Presentado el problema (n. 33), se pasa a tratar del valor de esa actividad (n. 34) y de cómo debe ordenarse (n. 35) —respetada siempre la justa autonomía de las realidades terrenas (n. 36) y tenida en cuenta

hombre (aunque en los primeros Esquemas se hace de manera menos desarrollada y con un orden diferente). «La Biblia —se dice en este sentido— nos enseña que el hombre ha sido ‘creado a imagen de Dios’, con capacidad para conocer y amar a su creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios»¹¹. En el mismo texto —según señala la *Relatio particularis* a este número— «se enuncia brevemente la índole social del hombre, creado a imagen de Dios, como constitutiva de la persona humana»¹².

Casi con las mismas palabras, aunque en un contexto muy diferente —hablando sobre las formas y raíces del ateísmo— vuelve a repetirse esta misma doctrina: «La razón más alta de la dignidad humana —se dice ahora— consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce ese amor y se confía por entero a su Creador»¹³. El texto, es verdad, no hace mención expresa del hombre como «imagen de Dios», pero, al hablar de la dignidad humana, usa unas formas de decir similares a las que el texto transcrito en el párrafo anterior reserva para describir los que podrían llamarse rasgos característicos del hombre como «imagen de Dios».

también la deformación de la actividad humana por el pecado (n. 37) y su posterior restauración y perfeccionamiento en el misterio pascual (n. 38)—, a fin de que pueda servir a esa relación de comunión con Dios y con los demás hombres: contribuyendo así a la propia perfección del hombre, con la construcción de los cielos nuevos y la tierra nueva (n. 39).

Pero «hablar del hombre es evocar inmediatamente a Cristo, el origen y la fuente de toda perfección humana, a la par que su máximo ejemplar» (*Praesentatio generalis al Textus Emendatus*, en *Acta Synodalia...*, vol IV, pars I, p. 555). Lo que vale y se puede decir de todos los hombres, y de todo el hombre. Por eso los capítulos de *Gaudium et spes* dedicados a la antropología se cierran con unos números de gran densidad cristológica: el n. 22 —*Cristo, el Hombre nuevo*—, el n. 32 —*El Verbo encarnado y la solidaridad humana*— y el n. 38 —*Perfección de la actividad humana en el misterio pascual*—. Se trata de unos textos que, a la vez que sirven de recapitulación a los capítulos correspondientes (16), señalan el marco y la óptica —claramente cristológicos— desde los que *Gaudium et spes* reflexiona sobre el hombre y la actividad humana. (Cfr. A SARMIENTO, *El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana (Contribución al Cristo-centrismo de la Teología Moral)* en VV.AA., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp. 221-224).

11. Gs, n. 12.

12. *Relatio ad n. 12 Textus Recognitus*, en *Acta Synodalia...*, vo. IV, pars VI, p. 443: «Breviter hic indoles socialis hominis ad imaginem Dei creati enuntiatur, quia haec indoles ipsam personam determinat».

13. Gs, n. 19.

En concreto: la posibilidad de respuesta personal y libre a su Creador mediante el reconocimiento del amor de Dios y la entrega confiada de sí mismo; precisamente como consecuencia de su condición peculiar dentro de la creación. Eso es lo que quiere decirse al afirmarse que «el hombre es invitado al diálogo con Dios»: puede, en efecto, entablar una conversación personal con Dios y establecer una relación de comunión interpersonal con El, y de esa manera es como «vive en la plenitud de la verdad», también la de su verdad como hombre.

Se concluye, pues, que el hombre, debido a su condición de «imagen de Dios», tiene capacidad de abrirse a El —consiguientemente a los demás hombres— por el conocimiento y el amor; y se deduce también, que por esa forma peculiar de ser creatura, es el dueño y señor de la creación. La libertad, entonces, es el «signo eminente de la imagen divina en el hombre»¹⁴; porque gracias a ella —dándose cuenta de su condición de creatura con total dependencia de origen y de destino respecto de Dios—, puede amar esa íntima ordenación de su ser y hacer que sus obras se acomoden enteramente con las exigencias fundamentales de ese ser. El hombre, ciertamente, no tiene en sus manos la posibilidad de decidir por sí mismo la existencia y calidad de relaciones que le ligan con Dios y con los otros hombres —eso le viene dado y para no darse debería dejar de ser creatura—; pero sí puede hacer —ahí está la verdadera actuación de su libertad— que su vida sea el resultado de una incorporación activa a las exigencias de esas relaciones. Por eso puede decir con verdad que el hombre está en manos de su propia decisión¹⁵.

Siguiendo a *Gaudium et spes*, de alguna manera se pueden señalar ya las que podrían considerarse como líneas constitutivas de la «imagen de Dios» en el hombre y que, por consiguiente, señalan la diferencia específica del hombre —también su particular dignidad— respecto de los restantes seres de la creación visible: la peculiar manera de relacionarse con Dios y con los demás hombres, con capacidad de comunicarse con ellos mediante el conocimiento y el amor; la superioridad sobre el mundo material al que trasciende; y la

13. Gs, n. 19.

14. Gs, n. 17.

15. Cfr. Gs, n. 17. En este número —según advierte la *Relatio ad n. 17* al *Textus Recognitus*, en *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VI, p. 444— no se tiene presente a la libertad de los hijos de Dios, sino la libertad del hombre en cuanto criatura racional. Cfr. también, *Expensio Modorum* al *Textus denuo Recognitus*, en *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VII, p. 385: «Primum opponitur voluntati Patrum, qui voluerunt, ut libertas filiorum Dei non misceatur cum libertate arbitrii, de qua in hoc numero».

capacidad de decidir por sí mismo su propio destino. Y todo ello como consecuencia de su interioridad, de su espíritu¹⁶.

La condición espiritual es, pues, la razón última y fundante de la peculiaridad del hombre. Ahí está, en definitiva, la causa de que él sea la «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma»¹⁷. No es un ser más dentro de la creación —un individuo, algo—, sino que, por el contrario, es alguien —una persona— capaz de dirigirse a Dios y entablar un diálogo personal.

Esta capacidad de diálogo con Dios funda a su vez, de manera necesaria, el diálogo y capacidad de relación con los demás hombres. Y de igual manera que el hombre —lo mismo que las otras criaturas— «sin el Creador se esfuma»¹⁸, sin relacionarse con El según el modo propio y específico suyo, así también «no puede encontrar su propia plenitud sino es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»¹⁹. Por eso, el amor es la única manera verdaderamente humana de relacionarse el hombre con el hombre, ya que sólo de ese modo se procede —tanto respecto de sí como en relación con los demás— de una forma verdaderamente personal, es decir, sin rebajarse o ser subordinado en ningún aspecto de su ser o de su obrar. De ahí que la vocación al amor es lo que hace al hombre —también existencialmente— «imagen de Dios»: «Es imagen de Dios en la medida que puede amar; se hace semejante a Dios en la medida en que se convierte en ser que ama»²⁰.

Esta es también la línea que sigue *Familiaris consortio* cuando desarrolla su visión del hombre como «imagen de Dios». En cuanto criatura —viene a decir el Papa— el hombre lleva de alguna manera impreso en sí mismo el plan de Dios sobre el matrimonio y la familia. Porque, como «Dios es amor», —es decir, un ser en relación—, y el hombre ha sido creado «a imagen de Dios», esa relación, «el amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano»²¹. En efecto, dada la condición creatural del hombre —propio de la cual es tener el ser por participación— esa «vocación de amor» ha de formar parte

16. Cfr. Gs, n. 14.

17. Gs, n. 24.

18. Gs, n. 36.

19. Gs, n. 24.

20. J. RATZINGER, *Matrimonio y familia en el plan de Dios*, en «L'Osservatore Romano», 24-I-1982, (ed. castellana), p. 13.

21. Cfr. Fc, n. 11.

constitutiva de su ser en cuanto término de la acción creadora de Dios-Amor, una vez que El ha decidido crearlo «a su imagen». La vocación al amor de tal manera pertenece a la estructura del hombre como «imagen de Dios» que —decía antes— éste se desvanecería sin aquélla.

Esta estructura íntima del hombre, «imagen de Dios-Amor», determina desde sus mismos fundamentos el comportamiento humano y tiene, en consecuencia, una decisiva importancia, existencial y práctica, en el campo de la moralidad. Porque, entre otras cosas, pone de relieve la primacía de la interioridad y el valor primero y fundante del «ser» sobre el «obrar». Las normas y los preceptos, que son necesarios, están orientados a favorecer la decisión personal y libre que le corresponde al hombre, en cuanto «imagen de Dios». Y por eso la obediencia a la letra de los preceptos importa menos que la penetración en los sentimientos y espíritu propios del «ser imagen»: es decir, lo verdaderamente decisivo no es repetir —imitándole quizás— las acciones del Señor, sino identificarse con El por el amor y, como consecuencia, realizar su misma actividad. Esa es la manera de proceder como verdadera «imagen de Dios», al actuar y tener por sí mismo— en la verdad— la decisión de la propia vida y libertad²².

La participación en el Ser de Dios —hay que notarlo bien en el tema de la «imagen de Dios» en el hombre— no se realiza sólo en cuanto al espíritu; también se lleva a cabo a través del cuerpo. El hombre «es imagen de Dios» también en su dimensión corporal, en su humanidad, en la unidad de su cuerpo y de su espíritu. Consiguientemente hay que evitar toda especie de dualismo al hablar del ser humano y al referirse al cuerpo y al espíritu del hombre, «espíritu encarnado». Pero a la vez hay que subrayar con todo el vigor que la dignidad del cuerpo se funda en el hecho de estar informado por el

22. Parecerse a Dios es uno de los quehaceres determinantes de la actividad humana y, concretamente, de la cristiana. La moral cristiana —también humana— es una moral de imitación que ha de ser cada vez más perfecta, ya que así lo exige el Modelo —Dios—, cuya «imagen» el hombre porta: la imitación de Dios es una exigencia esencial del «ser imagen». Se trata, pues, de imitación que es consecuencia de una participación íntima en la condición de «imagen de Dios» y que, gracias a la Encarnación, alcanza su más profunda realización y sentido con la filiación. A partir de ahí la semejanza no es ya la del discípulo que llega a igualar a su maestro, sino la del que participa la misma naturaleza y puede, así, portarse de la misma manera, porque se vive la misma vida. Se trata, entonces, de mostrarse hijos, viviendo ese rasgo de semejanza al Padre que nos ama. Cfr. C. SPICQ, *Teología moral del nuevo Testamento*, II, Pamplona 1973, p. 763.

espíritu²³; es decir, participa de la condición de «imagen de Dios» por su unidad con el espíritu. De ahí que Juan Pablo II pueda decir que «el amor abarca también al cuerpo humano y el cuerpo humano se hace partícipe del amor espiritual» y que «el hombre está llamado al amor en esta totalidad unificada»²⁴. No hay amor humano auténtico si el cuerpo y el espíritu no están comprometidos del todo y a la vez: lo que tiene lugar cuando no se ama con la totalidad de ese ser «espíritu encarnado».

En esta unidad de espíritu y cuerpo y en la superioridad de aquél sobre la materia radica, además, la verdadera promoción y dignificación del cuerpo. Este, entonces, jamás puede reducirse a ser «cosa» o simple materia; es, por el contrario, la expresión del espíritu y el cauce de la interioridad. En definitiva, se llega a la conclusión de que el hombre —«espíritu encarnado»— sólo se encuentra como persona a través del cuerpo y la corporalidad.

Las consecuencias son claras para la valoración del matrimonio y la sexualidad, que, en cuanto expresión del amor humano, no es algo meramente biológico sino que «afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal»²⁵. Es *la persona*, y no *las cosas de la persona*, la que está comprometida en el ejercicio de la sexualidad. Y, por eso, pertenece a la misma estructura y finalidad del amor matrimonial ser uno e indisoluble, a la vez que estar abierto siempre a la vida. La expresión «te quiero», con la que hablan de su amor los que se quieren, tiene —en consecuencia— una profunda significación antropológica: es la persona —sólo la persona— el verdadero objeto del amor: te quiero a tí *por ti mismo*, y no por otra cosa.

2. LA FAMILIA, COMUNION DE PERSONAS

El amor es la manera auténticamente humana de relacionarse el hombre con el hombre, en cuanto «imagen de Dios». En efecto, sólo de esa manera, a los otros se les ama por sí mismos —como perso-

23. Cfr. *Relatio ad n. 14 al Textus Recognitus*, en *Acta Synodalia...*, vol. IV, pars VI, p. 443: «Ad satisfaciendum desiderii plurium Patrum 'de anima' non in n. 13, sed iam hic una cum corpore sermo fit. Sic melius evitatur species *dualismi*; unitas enim animae et corporis melius efertur (E/5633, E/5473) et ostenditur dignitatem corporis humani eo fundari, quod anima immortalis et spirituali informatur (E/5626, E/5747, 5475)».

24. Fc, n. 11.

25. Fc, n. 11.

nas— y sólo de esa manera el que ama así procede también como persona. Sin embargo, para que sea verdaderamente familiar —y, en su caso, matrimonial—, es decir, para que sea fundamento y manifestación de esa íntima comunidad de vida y de amor que es la familia, ese amor ha de estar configurado con unas características exigidas por la humanidad del hombre, «espíritu encarnado».

El hombre y la mujer son naturalezas humanas completas y, en cuanto tales, no necesitan de la unión con el otro sexo para desarrollarse plenamente como personas. Por otra parte, sin embargo, la masculinidad y la femineidad atañen a las zonas más profundas del hombre y de la mujer, que de esa manera —en cuanto personas— quedan afectados por la modalidad sexual masculina o femenina. Por eso la condición personal del hombre y de la mujer, siendo igual en ambos casos, actúa, sin embargo, según la modalidad masculina en el hombre y según la femenina en la mujer.

De ahí que el hombre y la mujer puedan relacionarse entre sí como personas, haciendo abstracción de su condición de hombre y de mujer. Y —teniendo en cuenta esa modalidad— puedan también limitar su relación a aquellos aspectos que no son los específicos del hombre-esposo (marido) y de la mujer-esposa (mujer). Pero si se relacionan como marido y mujer —lo propio del amor matrimonial—, entonces ese amor ha de dirigirse necesariamente al tú personal del otro en cuanto sexualmente distinto y complementario. Eso es lo que quiere decir amarse conyugalmente o como marido y mujer,

Del hombre y la mujer depende llegar a ser esposo y esposa. Pero, en el momento en que libremente disponen entregarse como don el uno al otro y convertirse en marido y mujer, surge entre ellos el deber de amarse según esa manera propia, como marido y mujer, como comunidad conyugal. Hasta entonces eran libres —estaba en su potestad poder llegar, o no, a ser marido y mujer—; pero después de tomar la decisión de ser ser marido y mujer, el único poder que tienen —en lo que radica su libertad— es amarse, el deber de amarse como marido y mujer. Porque, gracias al consentimiento y entrega mutua, es decir, «en virtud del pacto de amor conyugal, el hombre y la mujer no son ya dos, sino una sola carne» (*Mt 19,6*; cfr. *Gen 2,24*)»²⁶. Y a partir de entonces el hombre y la mujer, permaneciendo los dos como personas —cada uno de los esposos es en sí naturaleza completa e individualmente distinta—, son en el amor conyugal, en cuanto virili-

dad y feminidad —a lo que, ciertamente, está unido lo personal— una única unidad. Ha surgido entre ellos el vínculo conyugal por el que de tal manera constituyen una comunión y unidad real en lo conyugal, que el hombre pasa a pertenecer a la mujer en cuanto esposo, y la mujer es pertenecida del hombre en cuanto esposa. «El matrimonio es un sacramento que hace de dos cuerpos una sola carne; como dice con expresión fuerte la teología, son los cuerpos mismos de los contrayentes su materia. El Señor santifica y bendice el amor del marido hacia la mujer y de la mujer hacia el marido: ha dispuesto no sólo la fusión de sus almas, sino la de sus cuerpos»²⁷. Hasta el punto de que cada uno de ellos ama al otro —debe amarlo— no sólo como a sí mismo —como a todos los demás hombres—, sino con el amor de sí mismo, siendo una sola carne; el amor del esposo a la esposa, y viceversa, es el amor de sí mismo.

Por eso, al amor conyugal —consecuencia y derivación de esa unidad indivisible: «no ser dos sino una sola carne»— le es esencial la totalidad. Una totalidad que comprende obligatoriamente —como deber— todo lo que se relaciona con lo conyugal; pero nada más. En la historia de ese amor conyugal —para que la convivencia entre el marido y la mujer resulte efectivamente feliz— tiene una gran importancia el hecho de compartir los mismos gustos, aficiones, etc. Pero en cuanto amor y comunión conyugal no pide ni puede exigir la entrega de esas facetas de la persona que no están implicadas en lo conyugal; sólo tiene como deber la totalidad en lo conyugal. Ahí se requiere que se entregue todo sin reservas. Y la primera exigencia de esta totalidad es, precisamente, la unidad y exclusividad: de uno con una.

Una característica —la unidad indivisible de la comunión conyugal— que es reclamada como indispensable por la misma unidad substancial del esposo y de la esposa, en cuanto personas. Porque si, aunque sólo fuera con el pensamiento, no observaran esa dimensión de exclusividad y unidad en su amor y relación conyugal, estarían procediendo como si la virilidad y la feminidad —que ya no les pertenecen— fueran separables de cada persona, única e irrepitible. Lo que ocurre es exactamente lo contrario: la feminidad y la virilidad, por ser modalizaciones de la persona, son absolutamente inseparables de la persona, en realidad no son otra cosa que dimensiones personales y, en consecuencia, no se dan sin la persona única e irrepitible,

27. J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1976, n. 24.

cuya corporeidad hace que sea masculina o femenina. Por eso, en definitiva, la unidad de la persona —que no se puede romper— hace que el amor conyugal sea exclusivo. En otro caso, no se amarían como esposo o esposa, porque tampoco se amarían como personas: su amor no sería auténticamente humano.

De esta manera se descubre, además, que la unidad y exclusividad de la comunión conyugal está exigida también por «la igual dignidad personal del hombre y de la mujer»²⁸. Porque a nivel de condición personal la paridad es total entre el hombre y la mujer —son igualmente únicos e irrepetibles—, y porque la masculinidad y la feminidad no son más que dos modos de ser, del cuerpo humano, se deduce que las relaciones del hombre y la mujer sólo pueden llevarse a cabo en términos de igualdad. Lo que, ciertamente, no sucedería en el amor conyugal, si éste no fuera exclusivo, entre el esposo y la esposa. No sólo, pues, rompen o van contra la comunión conyugal la poligamia, la poliandria, las diversas formas de uniones sucesivas o simultáneas..., sino cualquier forma de reserva o egoísmo que pueda darse en la vida y unión conyugal.

Por otro lado —y esto es lo verdaderamente importante—, se ve cómo la comunión de los esposos —derivación y manifestación de esa unidad en la carne— ha de crecer y fortalecerse en la vida de cada día «mediante la voluntad de compartir todo su proyecto de vida, lo que tienen y lo que son»²⁹. Se trata, por tanto —con el esfuerzo constante—, de vivir una unidad de corazón y afecto, de pensamiento e interés, como fruto de la unidad indivisible matrimonial. Una unión que ha de darse en todos los niveles —del cuerpo, del carácter, del corazón, de la inteligencia y la voluntad, del alma— y que ha de desarrollarse y crecer más y más, cada día.

Esta consideración del matrimonio como comunión del hombre y la mujer en cuanto esposos lleva como de la mano a la consideración de la comunión más amplia de la familia. El amor conyugal de los esposos, al dirigirse a la totalidad de su condición de marido y mujer, no puede excluir ninguna de las dimensiones fundamentales de ese ser marido y mujer, la primera de las cuales es la posible paternidad o maternidad. Y de esta manera el amor entre marido y mujer —el matrimonio— se abre por su mismo dinamismo a la familia, y es su fun-

28. Cfr. Gs, n. 49; cfr. Fc, n. 19.

29. Fc, n. 19.

damento natural. Porque la paternidad y la maternidad, por tener como término una persona humana —eso es el hijo—, jamás deben reducirse al hecho biológico de la procreación: requieren que el hijo sea engendrado y acompañado, como persona, a lo largo de toda su existencia. Y esto únicamente puede acontecer en la familia de fundación matrimonial, ya que sólo entonces al hijo se le ama por lo que es, en su desnuda irrepitibilidad y con independencia de otros valores y funciones.

Además, por tanto, de la relación conyugal —la propia de los esposos— existe, dentro de la familia, un conjunto de relaciones interpersonales —la paternidad-maternidad, la fraternidad, etc.— de las que no es posible prescindir jamás si se quiere que la vida de familia sea una verdadera comunión de personas. Porque el amor —el humano y personal— por ser racional y libre no puede dirigirse hacia su objeto de una manera indeferenciada, como si todos los seres fueran iguales; por el contrario, debe observar siempre en esa relación de unión —propia del amor— todas las características y condiciones de ser y bondad que se dan en la persona amada —amarla por sí misma, como *es* en sí y *con* todas las relaciones con que está configurada, v.g. ser padre o madre, hijo, hermano, etc.,— y, al mismo tiempo, observando siempre la propia condición personal que también está configurada con unas determinadas relaciones —las de ser padre o madre, hijo, hermano, etc.—. En la base del amor entre los miembros de la familia se encuentra la amistad —debe darse entre ellos una relación de afecto—, pero esa amistad reviste unas características y connotaciones específicas que la configuran con una identidad determinada: como amor de padre o madre, de hijo, de hermano, etc. Es, por tanto, el amor de amistad que, por darse entre personas relacionadas entre sí con unos vínculos especiales, se convierte —por eso mismo— en amor paterno o materno, filial, fraterno, etc. Lo que no autoriza a negar el hecho de que, existiendo a veces los lazos reales de la paternidad, maternidad, filiación, fraternidad, etc..., no se dé, sin embargo, ninguna forma de amistad, de amor.

Este amor —y la comunión consiguiente— se funda primaria y originariamente en la carne y en la sangre; lo que existe primero es el hecho de ser padre, madre e hijo, hermano, etc., respecto de esa otra persona con la cual se relaciona cada uno de los miembros de la familia en cuanto forma parte de esa misma familia. Pero, por tratarse del amor de una persona, lo que es verdaderamente importante en el amor de padre, madre, hijo, hermano, etc... es la libre decisión de actuar de acuerdo con la condición que tienen tanto el que ama como la persona amada. Y en este aspecto es donde cabe hablar de crecimiento y per-

feccionamiento en el amor y, por lo mismo, en la comunión familiar; porque siempre se puede profundizar más y mejor en el conocimiento de uno mismo y de los demás miembros de familia —en lo que es ser padre, madre, hijo, etc..., y en lo que esa condición conlleva—, y porque, además, siempre es posible un mayor esfuerzo por acomodar más exactamente la conducta al ideal de relaciones familiares previamente conocido. Con propiedad —por eso— se dice que, en la existencia de la familia, se dan unos vínculos más fuertes y ricos —los del espíritu— que los mismos de la sangre.

La familia es, entonces, la garantía del amor matrimonial de los esposos, de la autenticidad de sus relaciones y comunión personal; y también, de la autenticidad de las relaciones entre todos los demás miembros que la integran. Y lo es porque hace posible que todos puedan relacionarse entre sí según su ser y características propias: como personas que son esposo y esposa, padre y madre, hijos, hermanos, etc.

Cada miembro de la familia tiene, pues, un cometido específico en la construcción de la familia: teniendo todos que ayudar y colaborar con los demás, para llevarlo a cabo. Pero esa ayuda imprescindible comienza necesariamente por hacer que cada uno desempeñe sobre todo su función propia: de padre o madre, de hijo, de hermano, etc. Ahí es insustituible. Con la firme persuasión de que, debido a que es parte fundamental de la personal vocación, siempre será posible acertar y sacar con éxito esa misión: el cuidado a los demás, el servicio recíproco de todo los días según la manera que a cada uno le es propia, es el modo de corresponder a Dios, contribuyendo por ello a la unión y comunión familiar.

Por eso, la familia, el lugar en que al hombre se le ama por sí mismo, y no por lo que tiene, está llamada a realizar la gran tarea de humanizar, de hacer verdaderamente humana a la sociedad; respondiendo de esa manera a su condición de célula primaria y vital de la sociedad. Y lo consigue, haciendo humano al hombre, construyendo la verdadera humanidad del hombre. Lo más característico del «ser» y «existir» personal del hombre es que sea y exista por sí mismo. El hombre, como todos los demás seres creados, ha recibido su ser y existencia de Dios, es decir, el hombre no tiene en sí mismo la razón de su existencia; pero de tal manera ha sido creado que sí tiene en sí mismo la explicación de su manera determinada de existir: es él, el que con su libertad decide verdaderamente cómo realizar, de hecho, esa existencia. Por eso, el crecimiento y educación personal del hombre ha de consistir necesariamente en que el hombre actúe cada vez

con una mayor libertad, es decir, cada vez más por sí mismo en la decisión sobre el modo de llevar a cabo su existencia. (Aunque como es evidente, tan sólo sus decisiones serán acertadas y llevarán de hecho al verdadero perfeccionamiento de sí y de su libertad, cuando se ajusten y conformen con el bien que debe ser elegido. Es la consecuencia necesaria de su condición creada). Y, en consecuencia, la condición personal del hombre exige también que los demás le amen por sí mismo, que le respeten en el ejercicio de esa capacidad que —por ser hombre— tiene de decidirse y construir su vida por sí mismo. Ahí reside la verdadera humanización del hombre.

Eso es lo que de manera natural acontece en la familia, donde la dignidad personal es el único título de valor y las relaciones interpersonales se viven teniendo como norma la ley de «gratuidad».

3. EL AMOR, PRINCIPIO Y FUERZA DE LA COMUNION FAMILIAR

Según se decía antes, el amor —la forma de relacionarse, el hombre, con autenticidad y verdad con los demás— «es la vocación fundamental e innata de todo ser humano»³⁰. Y, en consecuencia, esa es también la vocación primera y fundamental del matrimonio y la familia, como comunión y comunidad de personas. «Sin el amor —dice el Papa— la familia no es una comunidad de personas», «sin el amor la familia no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas»³¹.

Pero no todas las formas con que los hombres se relacionan entre sí, sirven para conducir a la familia a una comunicación más profunda e intensa, ni siquiera para ser tan sólo comunión; y, consiguientemente, tampoco contribuyen al crecimiento y formación personal. Y no sirven —sencilla y llanamente— porque no son manifestación y revelación del amor. Porque sólo el amor verdadero —la verdad en el amor— hace posible relacionarse de verdad con los demás y, por ello, construir y ayudar a la formación de una comunidad de personas.

El amor, en primer lugar, supone libertad, es un acto propio de los seres espirituales. Porque, para amar algo o a alguien, es necesario advertir previamente su presencia, y después querer voluntaria y libremente ese algo o persona previamente conocida. El que ama sólo

30. Fc, n. 11.

31. Fc, n. 34.

puede ser un ser inteligente —que se da cuenta de la presencia de algo o alguien digno de ser amado—, y dotado, además, de voluntad libre, con la que decide amar lo previamente conocido como bueno. Por eso, el amor es algo propio y exclusivo de la persona, es un acto exclusivamente personal; en el sentido de que sólo la persona puede amar, y también en el sentido de que únicamente son actos de amor personal, aquellos que el hombre realiza con la intervención de su entendimiento y voluntad. Precisamente ésta es la razón de que el que ama —y, en consecuencia, el amor— no pueda relacionarse con su objeto de una manera indiferenciada, como si todos los seres amados y amables fuesen iguales, como si todos tuviesen la misma entidad de bien. Para proceder de una manera «racional», es decir, de acuerdo con la condición personal propia del ser humano, es necesario que se ame toda la entidad de bien que tiene el ser amado, es necesario que se amen todas las relaciones que le configuran como bien en sí y para el que ama. En otro caso se daría una degradación en el amor; y no sólo porque se rebajaría y tendría en menos al ser amado —en el caso de la persona, ya no se le amaría como es en sí, por sí misma—, sino porque el que amara de esa manera tampoco lo haría observado su condición racional: por esa no debida valoración del ser amado, al no respetar alguna de sus relaciones, habría dejado de obrar racionalmente, como persona con entendimiento racional.

Para poder hablar de amor verdadero no es suficiente, sin embargo, que haya desaparecido la indiferencia respecto del ser amado. Además se requiere que el que ama quiera al ser amado en cuanto bien; y, cuando el bien amado es una persona, que el que ama quiera unirse, quiera la común unión con la persona amada.

Cierto que «en cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en esta su totalidad unificada»³², y que, en ese contexto, se pueden establecer grados en el amor; pero esos diferentes grados, para que sean y se consideren de verdad manifestaciones auténticas del amor humano, han de ser asumidos, en última instancia en el amor personal. En tanto que la atracción instintiva o sensitiva no es asumida por la voluntad racional y libre, no hay propiamente amor humano; y no lo hay porque hasta entonces el hombre no actúa de modo verdaderamente personal, con libertad: ésta, en efecto, reside en la voluntad y no en el instinto o los sentidos.

32. Fc, n. 11.

Pues bien, la integración acertada de los diversos grados que necesariamente deben observarse en el amor familiar, se consigue cuando este amor se vive como comunión. Sólo entonces, en efecto, en el trato de unos miembros con otros, se viven ese conjunto de relaciones interpersonales que son propias de las personas que constituyen la familia —la relación conyugal, de paternidad y maternidad, de filiación, de fraternidad...— y, por tanto, sólo entonces se contribuye a la formación de la persona, y sólo entonces la persona —cada uno de los miembros de la familia— queda introducida de verdad —como persona— en la familia humana. Porque únicamente en ese ámbito cada uno de ellos advierte lo bueno de los demás, y, al margen de que espontáneamente se sienta, o no, atraído hacia ellos —hacia eso bueno—, considera con el entendimiento racional que los demás son dignos de amor y, como consecuencia, decide libremente amarlos: darse y entregarse a ellos. Supone, por tanto, una elección e integrar dentro de ella —purificándolas cuando sea necesario— las manifestaciones espontáneas del amor.

En la base de este amor-comunión está, evidentemente, la amistad, esa inclinación permanente y continuada por la que los miembros de la familia se quieren y aman con una relación afectiva perdurable, como amigos. Es deseable, además, que se dé ese amor espontáneo que se origina ante la presencia o el recuerdo de la persona amada. Pero lo verdaderamente decisivo es el amor de la voluntad: la decisión libre de la voluntad, fundada en la reflexión y en el juicio de la razón, de amar y unirse a la persona amada. Esto no quiere decir que el amor instintivo carezca de sentido o que deba entenderse como una realidad del todo separable del amor de la voluntad racional; únicamente significa que en el amor humano, para que verdaderamente sea humano y personal, todo —pasiones, sentimientos, etc...— ha de subordinarse e integrarse en la voluntad racional.

Son del mayor interés estas observaciones en relación con el amor, en cuanto principio y fuerza de la comunidad conyugal y familiar. En primer lugar porque, si bien es verdad que se puede decir que el amor ha de ser la condición propia de todos los comportamientos de la familia para sacar adelante la tarea de la formación de las personas, hay que advertir enseguida que se trata de un amor con unas características definidas y determinadas, según los casos. Es el amor de amistad e integra dentro sí —ordenándola— la atención espontánea; pero es muchísimo más. Así, entre los esposos, ese amor debe adoptar la modalidad de ser conyugal, es decir, basarse en la diferenciación sexual del hombre y la mujer, distinguiéndose, en consecuencia, de todo otro amor, por su específico carácter sexual y procreador.

«El objeto específico que hace conyugal un amor es el amar la humanidad de la mujer, en cuanto mujer (feminidad). El *bien* específico que hace peculiar y único el amor conyugal, pues, es amar a la persona del otro, en cuanto sexualmente distinta y complementaria. *Virilidad* y *feminidad* (en su razón de bienes distintos, complementarios, y ordenados a la unión y fecundidad) constituyen el objeto peculiar que hace conyugal el amor entre dos personas»³³. En el amor conyugal debe haber siempre una dimensión personal —se ama a la persona del otro—, pero al mismo tiempo, y como lo propiamente específico y determinante, es necesario que el amor se dirija a la feminidad o virilidad del otro —se ama al otro en cuanto persona sexualmente distinta—: y por eso, el carácter procreador —la disponibilidad a la fecundidad— del amor conyugal auténtico. Se concluye de aquí que los cónyuges en sus relaciones mutuas deben actuar siempre de acuerdo con esa condición propia de su amor, procurando —mediante la libre decisión de la voluntad— integrar, en la dinámica de ese amor, todo el abanico de relaciones que les une; aunque, ello, en ocasiones, exija ir en contra de lo que el instinto tal vez reclame. De esta manera vivirán la sinceridad de su amor.

En un primer momento, posiblemente, el amor-sentimiento y la mutua atracción les llevó a amarse: a elegir el uno al otro con una voluntad racional y libre. Pero una vez que fue tomada esa decisión mediante el consentimiento matrimonial, y se han convertido el uno para el otro en marido y mujer, el amor que debe existir entre ellos es siempre conyugal. Y, conviene subrayarlo, como algo debido: a partir de ese consentimiento existe entre ellos el compromiso de amarse: se deben amar porque el uno es para el otro esposo o esposa, porque son miembros el uno del otro, porque el uno es para el otro verdadera parte de sí mismo³⁴.

En parecidos términos se puede hablar de las relaciones entre padres e hijos y de los demás miembros entre sí. El amor es principio y fuerza de la familia; pero se trata de ese amor específico que permite realizar la comunidad familiar.

33. P. J. VILADRICH, *La familia de fundación matrimonial*, en A. SARMIENTO y otros (ed.), *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, p. 358.

34. Cfr. *Ef.* 5, 28-33.

