
Por qué y para qué «uno con una para toda la vida». La cuestión de la unidad de vida en el amante, en la correspondencia con el amado y en la unión de amor conyugal

The Why and Wherefore of «One Man and One Woman, Till Death Do they Part»: Unity of Life in the Loved One, the Beloved and the Union of Conjugal Love

RECIBIDO: 2 DE JULIO DE 2015 / ACEPTADO: 30 DE SEPTIEMBRE DE 2015

Pedro-Juan VILADRICH

Profesor Ordinario Emérito
Facultad de Derecho Canónico. Universidad de Navarra
pjviladrich@pviladrich.com

Resumen: El autor examina, en tres partes, los fundamentos antropológicos de la unidad e indisolubilidad de la unión de amor conyugal. La primera parte está dedicada a los claroscuros de la cultura contemporánea sobre el matrimonio, a la consciente pérdida de identidad y contenido del matrimonio civil, y a las causas de un empobrecimiento tanto en la comunicación doctrinal del discurso eclesialístico cuanto en las vidas prácticas de muchos esposos y familias. La segunda parte, a propósito de la interpretación de Gen 3,20 y Mt 19,3-12, el autor aporta su contribución a la presencia de la *imago Dei*, vista en sentido trinitario, en la constitución del ser humano precisamente como varón y mujer, a la condición de ambos de poder ser amante, amado y unión de amor, a la esponsalidad nupcial, reinterpretando e integrando, bajo una nueva luz antropológica, las intuiciones clásicas acerca del conyugio como aquella unión cuya intimidad, fuerza y duración es semejante a la unión del alma con su cuerpo. La tercera parte, está destinada a recomprender la conexión entre el amor y la justicia –las deudas de amor–, cuando el don y la acogida, entre los esposos, es entero y sincero. Dentro de una muy medida pero intensa crítica a las rutinas doctrinales y sus vacíos, sobresale su exploración del vínculo conyugal y su antropología sobre el amor debido.

Palabras clave: Amor conyugal, Indisolubilidad, Fidelidad, Matrimonio, Familia, Derecho matrimonial.

Abstract: Over the course of three sections, the author examines the anthropological bases of the unity and indissolubility of the conjugal union of love. The first section addresses the chiaroscuro of contemporary marriage culture, how civil marriage has been stripped of both identity and content, and the impoverishment of ecclesiastical discourse on marriage and in the real-life experiences of many spouses and families. The second section draws on the interpretation of Gen 3:20 and Matt 19:3-12, wherein the author discerns the presence of the *imago Dei*, in a Trinitarian sense, in the creation of human as male and female, the capacity of both to love, to be loved and to form a loving union, the nuptial bond – a reinterpretation, in a new anthropological light, of classical perceptions of conjugality as a union whose intimacy, strength and lastingness mirrors the union of soul and body. The third section explores the connection between love and justice –the debts of love– when gift and acceptance, between spouses, is wholehearted and sincere. In a measured but acute critique of doctrinal routine, the author's account of the conjugal bond and his anthropology of love are noteworthy.

Keywords: Conjugal Love, Indissolubility, Fidelity, Marriage, Family, Marriage Law.

1. PRIMERA PARTE. DEL MUNDO DE LA ESPECIE AL UNIVERSO DE LA PERSONA

1.1. *Las funciones sociales estratégicas*

Preocuparse por la indisolubilidad –por un «para toda la vida»– es hacerlo también por «la fidelidad exclusiva entre marido y mujer», es decir, por la permanencia biográfica de la unión de amor conyugal. El «uno con una» y el «para toda la vida» –sintetizados en los conceptos de unidad e indisolubilidad– son aspectos del vínculo conyugal, y por eso, aunque son distintos, van entrelazados. Pero el vínculo matrimonial, con su fidelidad exclusiva y para toda la vida, no son hechos de la naturaleza material, con la evidencia e imposición de las leyes físicas, sino un deber ser que la verdad y bondad del amor ofrece a la condición sexual de las personas masculina y femenina. En el universo del amor personal aparecen con naturalidad, porque allí el amante prefiere a su amado y se abnega en su favor. En el mundo de la especie son locura y un mal negocio, porque acá el individuo mira primero por sí mismo y por satisfacer sus propias necesidades. Unidad e indisolubilidad conyugales dependen de una antropología sobre la sexualidad y el amar humanos, que contenga verdad en vez de errores de base¹. La verdad y su posibilidad caminan juntas con el amar. Si no hay verdad, el amor humano es una verosimilitud, un camuflaje de la gravitación egocéntrica, puro humo.

A la unidad e indisolubilidad se las definió como *propiedades esenciales* del vínculo y también como sus *bienes específicos*, porque, junto a la procreación y educación de los hijos comunes, definían el matrimonio e identificaban sus bondades, distinguiéndolo nítidamente de la pluriforme y heterogénea maraña de relaciones sexuales que, de hecho, ocurren entre hombres y mujeres. En base a esta profunda diferencia, la tradición jurídica consideró el matrimonio como un *status de iure*, mientras las demás eran situaciones *de facto*. Esta extendida distinción, en un primer examen, parece responder a una experiencia universal y transcultural: no todas las relaciones sexuales posibles «son iguales» si

¹ Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, AAS 74 (1982) 81-191; Cart. Apost. *Mulieris dignitatem*, AAS 80 (1988) 1653-1729; *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984); CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado* (8-XII-1995), Ench. Vat. 14, 2008-2077; CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, nn. 35 y 42; Const. *Gaudium et spes*, nn. 24-25 y 47-52. C. CAFFARRA, *Sexualidad a la luz de la antropología y la Biblia*, Rialp, Madrid³ 1992; H. FRANCESCHI – J. CARRERAS, *Antropología jurídica de la sexualidad*, Caracas 2000, 24-40, 85-95, 97-116 y 226-237. J. I. BAÑARES, *La dimensión conyugal de la persona: de la antropología al derecho*, Rialp, Madrid 2005.

atendemos a su eficacia social y contribución al bien común. Unas más que otras cumplen mejor ciertas *funciones estratégicas para la sociedad*. Cuanto más cohesionada, estable y fecunda es la familia –con su núcleo conyugal– más satisfactoriamente cumple la función de célula primaria del entero organismo social, con mayor eficacia le rinde servicios básicos para su estabilidad, fortaleza y continuidad e, incluso, suple las limitaciones de otras alternativas familiares, lo que hace factible un pluralismo sin que peligre aquel mínimo de funciones estratégicas que aseguran el recambio generacional –con su crianza, educación y socialización–, una fuente básica y segura del parentesco, una célula primaria estable para el cuidado y solidaridad entre sus miembros, el primer pilar del orden social y el porvenir de la sociedad.

Sin embargo, debemos anotar que, bajo el enfoque de las funciones sociales estratégicas, la respuesta al por qué del «para toda la vida» y del «uno con una» se desplaza sutilmente desde el interior de la unión conyugal hacia la eficiencia de los servicios y prestaciones sociales de la familia matrimonial. Y en este desplazamiento, si se extrema, subyacen una distinción y un modelo antropológico dignos de una mirada crítica.

Veamos la distinción. Cuando hablamos de matrimonio y familia podemos estar pensando en su condición de parte de un todo, esto es, como célula primaria de la entera sociedad. Algo parecido, si se me permite el ejemplo, a la minúscula celdilla de la colmena humana. Junto a esa visión «hacia fuera», hay otra visión «hacia adentro». En este segundo sentido, lo que era una parte pasa a convertirse en un todo. Hacia su adentro, cada familia –y desde luego, cada unión conyugal– es una comunidad soberana de singulares lazos de intimidad, un universo de afectos y sentimientos entrañables, un hábitat donde se gestan y viven las identidades biográficas del parentesco, esto es, de la comunicación «en la carne y sangre», el espacio y los tiempos donde el valor de cada persona puede ser incondicional y para toda su vida. En el primer sentido, la sociedad y su orden es lo principal. En la segunda acepción, la persona singular, en su intimidad desnuda, y sus lazos amorosos es lo más importante. Cuando la traición, los desamores y las decepciones nos entristecen y rompen, no buscamos consuelo y compañía en el Estado y sus instituciones públicas, sino en las personas, en otro familiar, en el amigo, en un psicólogo o terapeuta, quizás en un sacerdote. Cuando una sociedad y un Estado sufren graves problemas, por ejemplo, de envejecimiento, recambio generacional o delincuencia juvenil las soluciones pasan necesariamente por las familias y sus universos internos y educativos. Teniendo en cuenta estas dos vertientes, la

unidad y la indisolubilidad encuentran la raíz de su sentido en la naturaleza de los amores familiares, en el «adentro» del universo conyugal y familiar, y de ahí se presentan en el espacio público. Conviene tenerlo presente, porque si sólo atendemos al matrimonio y la familia como célula social –en cuanto parte de un todo–, tal vez esperaríamos una unidad e indisolubilidad «legales», que desde la ley –el afuera– conviniera imponer a los lazos familiares, al adentro de la intimidad amorosa. Sería un camino equivocado.

Veamos el modelo antropológico. Aquel deslizamiento desde el «adentro» de la intimidad conyugal y familiar hacia el «afuera» de sus funciones sociales estratégicas, podría inspirarse en la prevalente consideración de que el matrimonio y la familia son «estructuras de especie», es decir, las «herramientas» con las que la especie humana, a lo largo de su evolución, organiza los instintos sexual y reproductor y los adapta a las necesidades del modelo social imperante. Que la racionalidad y el dominio de la naturaleza sean propiedades de la humanidad, no obsta, en modo alguno, a la antropología de especie. Simplemente, nos ilustran acerca de lo propio de la especie humana, a diferencia de otras especies vivas. Unas sintetizan la luz o nadan y vuelan mejor que nosotros, aunque razonan peor que la especie humana, si se me permite suponer que esta última afirmación, vista la historia, no es también cuestionable. Pero todas tienen sus nichos ecológicos, sus formas de reproducirse, adaptarse y sobrevivir. Por decirlo con otras palabras, la antropología de especie tiende a suponer que el matrimonio y la familia, junto con otras alternativas, son las estructuras reproductoras del colectivo, que ese «colectivo o especie humana» es la realidad importante –el todo que da sentido a sus partes–, por lo que los matrimonios y las familias están sometidos a su evolución y sus cambios adaptativos, de las que, como las diversas culturas, son un producto. Si de un modo expreso, o de una manera implícita, la unidad e indisolubilidad se plantean a la luz de la especie humana y su reproducción, como competencia soberana de los poderes legislativos, como propiedades legales de la institución matrimonial, mientras sean útiles por sus funciones sociales o no resulten inconvenientes por razones ideológicas y electorales, probablemente tal cimiento «externo» sea pura arena movediza.

En consecuencia, ¿dónde buscar el fundamento antropológico del «uno con una y para toda la vida»? ¿En el «adentro» de la unión conyugal o en el «afuera» de sus funciones sociales estratégicas? ¿En el mundo de la especie o en el universo de la persona? ¿Las funciones las cumple eficazmente en la misma medida que es íntima comunión de amor uno e indisoluble o, por el contrario, la prestación de servicios del matrimonio está sometida a la evolución

de cada modelo social y cultural del «colectivo», y varían en demanda y cotización –también su unidad e indisolubilidad– según el grado de adaptación de las estructuras de intimidad, progenie y parentesco a los cambios e intereses de los poderes que dominan al «colectivo, especie o colmena humana»?

Conviene aquí algunos matices. Que la familia estable de fundación matrimonial monógama cumple funciones sociales indudablemente básicas y estratégicas, y que las presta con alta calidad y bajo coste, es un hecho y de gran importancia. Tan es así que, desde modelos antropológicos en apariencia contrarios a la consideración de la humanidad sólo como especie, se ha tendido a justificar la unidad e indisolubilidad con argumentaciones tan verdaderas cuanto inspiradas en su utilidad social. Pero, si arrinconamos la intimidad de la unión de amor conyugal –y también la intimidad de las identidades paternas, maternas, filiales y fraterna–, y preferimos aquella fundamentación que subraya la eficacia social, en tal caso, a mi juicio, corremos el peligro, por un lado, de perder de vista la auténtica fuente del «uno con una y para toda la vida», que está en el «adentro» del ser unión de amor; y, por otro, trasladamos a los intereses de los poderes que dominan la escena social y pública –por tanto, a un fundamento «externo»– la justificación de la unidad y la indisolubilidad.

Es común encontrar entre los autores tradicionales, favorables a la unidad e indisolubilidad, los siguientes razonamientos, que son ciertos aunque enfocan los efectos más que su causa. Se dice, por ejemplo, que si se recurre al sentido común, a la experiencia vivida y a la razón de eficiencia social, resulta evidente que la monogamia y la indisolubilidad facilitan el cumplimiento de los fines matrimoniales; aseguran hogares como espacios estables para la crianza y prolongada educación de los hijos; favorecen la armonía familiar entre los esposos y de éstos con sus hijos, como padres comunes de todos ellos, y entre los hijos como hermanos, al serlo de los mismos padres; consolidan a la familia y a sus lazos de parentesco como vínculos biográficos capaces de prestar ayuda solidaria y refugio a sus miembros, en cualquier edad, frente a las vicisitudes e infortunios de la vida y ante las limitaciones del propio modelo social. Es también un hecho constatable que las sociedades basados en la poligamia no logran progresar como las monógamas, sustentan un patriarcado machista y un sometimiento de la mujer, la enclaustran en una maternidad doméstica y servil, e impiden su presencia, en pie de igualdad con el varón, en todos los escenarios de la vida. En la poliandria, a su vez, aunque sea un modelo menos frecuente, todavía es más rotundo su efecto regresivo, como consecuencia, tanto de la absorción de lo conyugal dentro de la primacía de la re-

producción y de la consanguinidad basadas en el monopolio de la matriz que concibe y gesta, cuanto de las desigualdades entre los sexos y los desequilibrios del parentesco, dominados por la función y el rol reproductor, que dificultan la existencia de del matrimonio autónomo y soberano, con igualdad entre marido-padre y mujer-madre, careciendo de sus espacios de intimidad.

Atendiendo a sus tan desiguales cuentas de resultados sociales, parece legítimo preguntarse: ¿la estabilidad de las familias monógamas, no es un valioso factor para el buen orden social y el interés general, porque previene de los perniciosos conflictos, desestructuraciones y anomalías que, según experiencia común y objetiva, causan los abandonos, maltratos, violencias y divorcios? ¿No son éstas razones suficientes para que el legislador —«la fuente externa que regula al colectivo»—, al institucionalizar la unión conyugal, la progenie y la educación de las nuevas generaciones, establezca que el casarse debe ser sólo entre uno y una y para toda la vida? ¿No se protege así mejor la igualdad de la mujer y la crianza y educación de los hijos? La mayoría de la tradición nos ha legado esas fundamentaciones de la unidad e indisolubilidad, a saber: las justifican el mejor cumplimiento de los fines privados y públicos del matrimonio².

1.2. *Los riesgos de la fundamentación basada en la utilidad y eficacia sociales*

Es una gran verdad que, en comparación con cualquier otra alternativa sexual, la familia fundada en un matrimonio monógamo e indisoluble cumple sus funciones sociales estratégicas con mayor calidad y menor coste. Pero esa verdad no es toda la verdad. Y no lo es porque la razón de la unidad y la indisolubilidad no proviene de su mejor balance social, sino al revés: la cuenta de resultados sociales deriva de su mejor unidad e indisolubilidad. *Los fines no son la unión conyugal, ni de su efectivo logro depende la existencia misma de la unión.* El tener hijos, por ejemplo, no hace cónyuges a sus padres, como el no lograrlos tampoco disuelve su unión³. Lo que diferencia —y mucho— al reproductor del

² Cfr. J. CASTAN TOBEÑAS, *La crisis del matrimonio*, Hijos de Reus, Madrid 1914; J. HERVADA, *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000, 63-74.

³ Ésta es la razón por la que la tradición canónica distinguió la esterilidad, como no relevante para la capacidad, y la impotencia, que es impedimento dirimente para casarse. Los esposos compar-ten sus cuerpos masculino y femenino y sus actos íntimos aptos para la procreación, mediante la capacidad para la cópula, pero no forma parte de esa copertenencia, y de sus derechos y deberes conyugales, que de la cópula abierta a la fecundidad, se produzca la efectiva concepción y nacimiento de los hijos.

«ser» un padre y una madre es la unión de amor conyugal, en cuyo cálido y tierno seno se concibe, acoge, convive y educa a los hijos. Lo que es, en su verdad, la unión conyugal y su dinámica vital es el *a priori* de donde surgen sus fines específicos y su eficiente potencia de acometerlos. Sin verdaderas uniones conyugales, los fines se devienen conflictivos, se evaporan, y la cuenta de resultados sociales entra en pérdidas, como nos demuestra la experiencia de lo que ocurre en la actualidad en sociedades de tradición monógama: descenso de la nupcialidad y la natalidad, envejecimiento de la población, aumento de los divorcios y parejas de hecho, incremento de la filiación extramatrimonial, hijos abandonados o con padre «ausente», graves alteraciones y conflictos internos en la personalidad de niños y adolescentes, persistencia de la violencia y el maltrato contra las mujeres, niños y ancianos.

De modo que una excesiva confianza en la fuerza explicativa y justificante de los fines –vista la familia matrimonial como célula o parte del todo– tiene sus límites y sus peligros. ¿Cuáles? Los del pragmatismo y del utilitarismo, en cuanto formas del relativismo político e ideológico⁴, que ve en las familias meras estructuras celulares más o menos útiles para el colectivo o «especie humana». En efecto, contra todo aquel elenco tradicional de buenas y prácticas razones, la «fuente externa» hoy dominante, el legislador contemporáneo, ha introducido el divorcio como *un derecho* ciudadano, como *una facultad esencial de cada cónyuge*; ha suprimido la procreación y educación de la prole como fin del matrimonio, atribuyendo derecho a casarse a quienes son impotentes o a quienes expresamente no quieren tener hijos; ha suprimido la heterosexualidad y ha atribuido el nombre de matrimonio a las uniones homosexuales. Ahora el matrimonio, en el ámbito de soberanía del César, es una relación afectiva *por derecho* disoluble, no orientada a la prole, entre sujetos del mismo sexo. La «fuente externa» ha evaporado la indisolubilidad, la heterosexualidad y la procreación de los propios hijos, lo que, por su entrelazamiento, también ha afectado a la fidelidad exclusiva entre «uno y una»⁵. En efecto, en las legislaciones «monógamas» la poligamia y la poliandria no pueden ser simultáneas, pero sí sucesivas: no es legal, todavía en muchas naciones, tener a la vez varios maridos y esposas; pero, mediante el divorcio, es posible tenerlos en secuencia sucesiva.

⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nn. 86 y ss.

⁵ Cfr. C. MARTÍNEZ DE AGUIRRE, *Diagnóstico sobre el Derecho de Familia*, Rialp, Madrid 1996, *passim*.

1.3. *Los modelos antropológicos subyacentes*

La indisolubilidad ¿es únicamente una prohibición, la del divorcio? A su vez, la unidad ¿se limita a ser un veto a la poligamia y la poliginia? O, mucho más radicalmente, ¿son afirmaciones, en positivo, de esenciales componentes de la unión de amor conyugal? Las respuestas están en la unión, *las tiene adentro* no afuera. Y las tiene por ser *unión de amor*. Solamente las encontraremos adentrándonos en lo que son un varón y una mujer como íntima comunión de vida y amor. Convendrá, además, hacerlo de manera que los esposos reconozcan la verdad de su intimidad amorosa, con aquella luz tierna que conmueve sus corazones y vidas, más que con un argumentario utilitarista, apologético, que podría almacenarse en el desván de las doctrinas⁶.

He aquí, que delante de toda argumentación pragmática y de funciones prestadas al colectivo o «especie humana», nos ha comparecido otro universo, el de la persona masculina y femenina y de su íntimo amarse «como hueso de mis huesos y carne de mi carne». No es ocioso añadir, en este punto, que si bien amar es razonable, no es menos cierto que el amor no es un producto de la razón, ni el eslabón final que concluye la cadena de una demostración intelectual. El amor pensado no ama. Tampoco hay amor en las especies, sino leyes e instintos.

Dentro de cualquier propuesta de matrimonio late un modelo antropológico⁷. Es una presencia sustancial; a veces expresa, otras subyacente e implícita. Se trata de un modelo de referencia sobre lo que el sistema supone que es el ser humano *precisamente en cuanto varón y mujer*, y sobre sus relaciones de intimidad y progenie. Bajo su inspiración ocurre el proceso de institucionalización del matrimonio en los campos social y cultural, moral y jurídico. Pero esta dependencia antropológica va más allá del ámbito de una «vigencia» de la institución legal. Está presente también en los modelos vividos *praeter* o *contra legem*, en los bordes de la legalidad vigente. Concurren al proceso institucionalizador del matrimonio, lo asedian y al fin logran introducirle modificaciones sustanciales. No podrían hacerlo si sus caballos de Troya no contuvieran sus propios modelos antropológicos sobre la sexualidad. Como resultado del asalto, dentro de la institución legal del matrimonio se fuerza una convivencia entre modelos antropológicos dispares y contradictorios. Ésta es una

⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, nn. 1-7.

⁷ Cfr. P.-J. VILADRICH, *El modelo antropológico del matrimonio*, Rialp, Madrid 2001.

experiencia contemporánea: los modelos *de facto* han asaltado al *de iure* y han desintegrado su antigua unidad de inspiración. En cierto sentido, a este largo combate se le ha llamado proceso de secularización del matrimonio. Hoy el matrimonio bajo soberanía del César –el matrimonio civil– ha derogado las paredes maestras heredadas de la construcción canónica. Se ha vuelto difícil, quizás imposible, definir en forma inequívoca y específica el matrimonio civil. La supresión de la heterosexualidad ha perforado el suelo de la identidad mínima de lo conyugal. Esta indefinición se ha juzgado una virtud, por la razón de que el pluralismo de una sociedad democrática y una igualdad hacia la uniformidad, considerados ambos valores políticos supremos, sufrirían un daño intolerable si el ordenamiento jurídico impusiera un modelo institucional «dogmático», cuyos perfiles inequívocos, rotundos y exclusivos excluyeran del nombre de matrimonio, discriminándolas, a la pluralidad de alternativas sexuales, a la Babel de modelos antropológicos.

Hoy, en cierto sentido, el matrimonio civil democrático, más que carecer de modelo antropológico, parece acoger a cuantos hay en la praxis social, si por su utilidad electoral logran respaldo parlamentario. No habiendo contribuido a edificarlos, todas las alternativas exigen disfrutar de los derechos, instituciones y honorabilidad que, a lo largo de siglos y generaciones, se labró la familia fundada en el matrimonio monógamo y estable mediante el eficaz cumplimiento de funciones sociales, aportándolos al Derecho y a la sociedad. En el colmo de la paradoja, quizás en razón del patrimonio jurídico y de la honorabilidad de la familia matrimonial, aquellas ideologías que durante el siglo XX combatieron el matrimonio, acusándolo de arcaica estructura patriarcal y herramienta clave para el sometimiento de la mujer, han hecho frente común en el siglo XXI para reivindicar precisamente aquel denostado matrimonio, con su Derecho de familia, para la convivencia homosexual.

Semejantes oscilaciones, en apariencia contradictorias, son sólo posibles en base al relativismo profundo que «unifica» la Babel antropológica. Se trata del relativismo, con su pragmatismo ecléctico, que aproxima los mil y un rostros del materialismo y el panteísmo. En ambos, el origen del ser humano –y de su condición masculina y femenina– *no es personal*: o bien es fruto de una evolución dominada por el azar y la necesidad –por puras leyes físicas y químicas, con eventual sentido inmanente, sin autor personal y trascendente–, o bien son manifestaciones tan individualizadas cuán efímeras del devenir infinito del Universo, que es tan eterno y «divino» cuán anónimo e impersonal. En estos marcos antropológicos, es difícil no entregar la sexualidad humana a

la anónima evolución y a sus necesidades de adaptación y cambios para que el colectivo y sus modelos sociales, económicos y culturales sobrevivan. Y en estos escenarios, el amor entre varón y mujer, como los demás amores familiares, no consiguen un fundamento antropológico más profundo para lograr escaparse de la explicación bioquímica, efímera y pasajera, de lo cíclico que principia y se termina, de los roles cambiantes, por relativos y utilitaristas, sometidos a las necesidades de cada modelo cultural y social. *Sin origen personal de la humanidad, su sexualidad es cosa de especie animal*. Sin duda, una rara especie racional con voluntad de dominio, embarcada sin saber exactamente cómo y cuándo en un microscópico planeta perdido en un rincón de un eterno Universo de magnitud infinita, *pero especie animal al fin y al cabo*.

1.4. *¿Más luz o más acomodación?*

Navegando estos mares, tan envueltos en nieblas, el matrimonio que propone la Iglesia tiene nítidos perfiles. Es la íntima comunión de vida y amor entre un varón y una mujer; unión amorosa de uno con una y para toda la vida; orientada esencialmente al bien conyugal y a la procreación y educación de los hijos; causada por la voluntad conjunta de éste varón y ésta mujer; consentimiento soberano que ningún poder humano puede suplir, porque solamente las personas masculinas y femeninas son dueñas de sí para darse y acogerse en su íntimo ser y, por eso, ningún poder humano puede casarlas, ni tampoco a su arbitrio inventarse la unión conyugal⁸.

Ni el consentimiento fundador del vínculo matrimonial, ni la íntima comunidad de vida y de amor son instituciones eclesíásticas, esto es, creaciones jurídicas de la Iglesia diseñadas y reservadas para sus creyentes. La propuesta cristiana de matrimonio –el mismo que, sin añadido conyugal alguno, es fuente de gracia sacramental para los consortes bautizados⁹– dice responder a la verdad antropológica del hombre, de cualquier varón o mujer, con independencia de su raza, religión, nacionalidad, creencias, posición social y política.

⁸ El tenor literal de los cc. 1055, 1056 y 1057 del CDC, aunque sobrio y sintético como corresponde, es una excelente síntesis de la tradición y del patrimonio de la Iglesia sobre el consentimiento y la unión conyugal que, probablemente leídos con la luz de sus fundamentos antropológicos y la experiencia psicológica sobre el amor humano, mostrarían toda la riqueza de significados que contienen y la estimación que merecen.

⁹ *Vid.* CDC. cc. 1055 y 1056. Sobre la naturalidad originaria de lo conyugal, las llamadas «tres instituciones del matrimonio» y la sacramentalidad, cfr. J. HERVADA, *Una caro*, cit., 30-36 y 117-146.

Dicho de otro modo: no somos marido y mujer –como tampoco, padres, hijos o hermanos– por ser cristianos, islámicos, budistas, agnósticos o ateos, ni por rusos, chinos, ugandeses o bolivianos, ni por ricos o pobres, ni por ser de izquierdas o derechas, progresistas o conservadores. *Lo somos por ser humanos*. ¿Cuál es esta verdad antropológica transcultural y universal, que inspira la propuesta católica?

Aunque no en exclusiva, la Iglesia considera que se le ha confiado un patrimonio cierto sobre la verdad del hombre, sobre su origen y destino personales, bajo cuya luz comprende la unión de amor conyugal entre el varón y la mujer. También la recta y abierta razón y los corazones limpios y amorosos pueden reconocer esa verdad¹⁰. Pero que haya una verdad, que lo sea en sí misma por encima y por debajo de los cambios, le parece a una parte de la cultura contemporánea una arrogancia intolerable, mítica e infantil a la razón científica, del mismo modo que rechaza que nuestro origen sea personal y, además, amoroso. Entre las sombras de un nihilismo, materialismo y relativismo que sobrevuela la postmodernidad, hombres y mujeres, padres e hijos, hermanos, abuelos y nietos intentan amarse, porque el corazón humano lo anhela, aunque sujetos a las contradicciones y limitaciones de las miserias humanas. Las antropologías del origen humano impersonal y anónimo no pueden darles otra respuesta que un pesimismo disfrazado de realismo: así son las cosas, los amores empiezan y terminan, se calientan y enfrían, no es posible pedirles más, *carpe diem*. ¿Cómo puede ser verdadera, ante el anhelo universal de amar y ante tantas excelentes experiencias humanas, la respuesta del desamor como implacable final?

Las limitaciones, defectos y miserias forman parte, como es obvio, de la condición humana de los cristianos. También los fracasos y las dudas. Muchos esposos cristianos viven su amor conyugal y los diversos lazos familiares afirmándose cada día, sin dudas vitales, sobre «el uno con una y su para siempre», a pesar o, mejor dicho, gracias al sentido amoroso con que afrontan los sacrificios, abnegaciones, dolores y pruebas, y cruces a veces heroicas: el resultado es que esas virtudes traen otras virtudes y donde ponen amor obtienen más amor y unión. Otros, en cambio, no logran reavivar sus amores, que malviven entre la decepción recíproca, muchas recriminaciones y pocas esperanzas.

¹⁰ La apertura de la razón a la verdad y del corazón al amor van entrelazadas y su incomunicación y divorcio es, tal vez, una de las enfermedades graves que caracterizan nuestros tiempos. Por eso su articulación en uno de los fondos constantes en JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, y en BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*. Cfr. también VON HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998, 119 y ss.; 247 y ss.

También hay, y no pocos, que se rindieron definitivamente, acudiendo al poder civil en busca de un divorcio del matrimonio canónico contraído. Las causas de los fracasos son muchas y, entre ellas –como veremos más adelante– hay que inventariar los intentos sobre arenas movedizas, los proyectos sin cimientos, los hábitos tan egocéntricos que impiden el amar mismo, las ignorancias y errores sobre el consentimiento matrimonial que explican el creciente fenómeno de ceremonias nupciales en las que lo único que se quiso fue la boda, mientras fundarse aquí ahora como unión indisolublemente fiel y procreadora pasó desapercibido. Probablemente no estaríamos considerando la indisolubilidad y la unidad conyugales, una vez más, si la inmensa mayoría de los matrimonios cristianos respondiese al primer grupo, en vez de aumentar el número de los que engrosan el segundo y, sobre todo, el tercer grupo. Esa cantidad pesa, cuando la calidad escasea¹¹.

En este escenario surgen preguntas de gobierno y dudas antropológicas. ¿Qué hacer con los divorciados, con vínculo matrimonial canónico, y vueltos a casar civilmente? ¿Qué hacer si quieren, a veces con sincero fervor, volver a la Iglesia y a los sacramentos? Como todos saben, las circunstancias generales y particulares son muchas y complejas, y estudiarlas en minucia y profundidad no es nuestro cometido en estas páginas. Traemos a colación este problema porque es grieta para otro caballo de Troya: la infiltración de dudas y confusiones antropológicas. Por ejemplo: ¿realmente es posible, entre seres humanos llenos de limitaciones y defectos, un amarse en fidelidad para toda la vida sólo con una persona? ¿Cómo exigir conductas futuras definitivas, si ignoramos el porvenir, si nadie se conoce por entero y sin sombras, si son imprevisibles los cambios de vida y personalidad, e impredecibles sus influencias y nuevas oportunidades? ¿No es irreal, incluso imposible, que por un acto de presente, aquí y ahora, se pueda comprometer toda la vida futura? Y, tras esas dudas, llegan las nebulosas finales: ¿qué es el amor salvo una tormenta bioquímica; un estado anómalo, tan intenso como insostenible, una inundación pasajera de neurotransmisores y hormonas? Además ¿no es el sexo una mera configuración biológica, que no puede determinar la libertad e independencia del género? ¿No son roles culturales el considerarse y vivirse como varón o

¹¹ Una crisis cuantitativamente significativa de los matrimonios, con conflictos en su comunicación y su estabilidad, no puede deberse tanto a causas externas cuanto más a causas internas a los propios esposos o, dicho con otras palabras, padecemos una extendida crisis del amor y del saber amarse. Cfr. diagnósticos en *Familiaris consortio*, nn. 4-9, 11-13 y 18-27.

mujer y, por tanto, también el rol de marido y esposa? ¿No son cosas cambiantes y, por tanto, cosas que se deben acomodar a los tiempos y circunstancias actuales? Y si sexo y género son así, un matrimonio tan dogmático como el cristiano, con su unidad e indisolubilidad, ¿no es imposición represora de las autoridades religiosas, cuya justificación está en las conveniencias de control y sumisión de dichos poderes sobre sus súbditos? He aquí cómo, al final del laberinto, la cuestión de la unidad e indisolubilidad se nos ha convertido, de un lado, en una *controversia intelectual interna* y, de otro, en una *cuestión de poder* de la jerarquía. No debe extrañarnos: amar de verdad no es un hecho casual, sino un arte delicado y una construcción esforzada entre sus amadores.

Por fortuna y paradoja, este escenario de controversia doctrinal y lucha de poderes no tiene nada de nuevo. En verdad ¿no lo recordamos? Parece un calco del célebre pasaje en el que unos fariseos examinaron a Jesucristo sobre la licitud del repudio¹². Su respuesta es la clave de bóveda antropológica y el núcleo de lo que hoy se llama el Evangelio de la familia. Lo es porque en ella, durante veinte siglos, se ha basado el magisterio de la Iglesia, los más notables autores y la tradición¹³ para afirmar la unidad y la indisolubilidad como propiedades internas, desde «el principio», de la unión de amor entre el varón y la mujer en la unidad de sus cuerpos: el ser *una caro*. Pero, además, la respuesta de Jesucristo, escuchado como maestro de humanidades, tiene un extraordinario valor antropológico para *cualquier razón abierta al corazón y a su amar*¹⁴, pues sistematiza, en forma de diálogo socrático, el índice de cuestiones principales que deben tenerse en cuenta a la hora de comprender para vivirlo qué es el ser humano, como varón y mujer, qué es el amor nupcial, por qué es indisolublemente fiel, y por qué, no sólo nos es posible, sino que esa manera de amar es *imago Dei*: explicación de nuestro origen y de nuestro destino. Examinemos esa lección de antropología.

¹² Mt 19,3-12. Cfr. fijación del texto y nexos con Mc 10,2-12, en J. M. CASCIARO, *Corporeidad y sexualidad en el Nuevo Testamento*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 559-625.

¹³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 49; *Familiaris consortio*, n. 20, y *Catecismo*, nn. 1601-1617.

¹⁴ En *Fides et ratio*, Juan Pablo II advierte respecto de cierto pesimismo antropológico, que se disfraza de realismo, y en vez de apoyar «la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos» (n. 5). Esta apreciación es aplicable a sectores de la cultura actual sobre el amor, donde parece preferirse el subrayar sus dificultades y conflictos, tal vez como vía justificativa de los fracasos, concluyendo que el amar es algo de suyo ilusorio y pasajero, en vez de dedicar las energías a conocer más profundamente el amar y ayudarlo a vivir mejor.

2. SEGUNDA PARTE. UNA ANTROPOLOGÍA DE LA *IMAGO DEI*:
VARÓN Y MUJER COMO AMANTE, AMADO Y UNIÓN DE AMOR

2.1. *El texto de Mateo 19,3-12*

«Se le acercaron entonces a él unos fariseos y le preguntaron para tentarle: ¿Le es lícito a un hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo? Él respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo hombre y mujer, y que dijo: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne?” De modo que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: ¿Por qué entonces Moisés mandó dar el libelo de repudio y despedirla? Él les respondió: Moisés os permitió repudiar a vuestras mujeres a causa de la dureza de vuestro corazón; pero al principio no fue así. Sin embargo, yo os digo: cualquiera que repudie a su mujer –a no ser por fornicación– y se case con otra, comete adulterio. Le dicen los discípulos: Si ésa es la condición del hombre con respecto a su mujer, no trae cuenta casarse. Les respondió él: No todos son capaces de entender esta doctrina, sino aquellos a quienes se les ha concedido. En efecto, hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre; también hay eunucos que han quedado así por obra de los hombres; y los hay que se han hecho eunucos a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien sea capaz de entender, que entienda».

2.2. *«¿No habéis leído...?»: el principio originario sigue vigente*

La pregunta de los escribas sugiere, pese a la autorización mosaica, la existencia de dudas sobre la licitud de un repudio «por cualquier motivo» esgrimido por los maridos. El debate de los escribas no trataría, por tanto, de cuestionar el principio del derecho del varón-marido al repudio, sino las causas lícitas para su ejercicio. En uno u otro caso, por tanto, subyace la desigualdad y el sometimiento «por principio» de la mujer. Bajo esta perspectiva, es una primera señal que Jesucristo no enmarque su respuesta en el casuismo, indicando que causas son lícitas y cuáles no. Inesperadamente para sus examinadores, Jesucristo se nos va «al principio»: la alianza conyugal entre los esposos, el para toda la vida del uno solo con una, la igualdad en dignidad y condición humana de la mujer no sólo en el matrimonio, sino también en todos los órdenes de la vida humana, requieren la luz originaria de la Creación, no

la que proviene de la acomodación de las leyes históricas a los intereses y poderes culturalmente dominantes. Amamos según somos. Y esta clara indicación sobre dónde hallar la respuesta antropológica a las dudas intelectuales o de gobierno sobre la unión conyugal vale para hoy y siempre, esto es, está vigente. Tan vigente como lo que somos, como humanos, y según lo concibamos verdadera o equivocadamente. Esa luz, por así decirlo, debe reponerse en el candelero, no esconderse bajo la cama.

El inicio de la respuesta, que a su vez es una pregunta —«¿no habéis leído...?»—, sugiere que nos es posible conocer la luz originaria, porque hay señales indicadoras de la verdad del hombre, varón y mujer. Pero, también, indica que es posible «leer sin entender», mirar sin ver, oír sin escuchar, es decir, organizar y vivir la condición sexual humana, la unión conyugal y los lazos familiares bajo un *a priori* intencional, que rechaza o, cuando menos, relega la propuesta originaria a un rincón inoperante, lo que produce una ceguera y sordera. Ante la verdad, la racionalidad del prejuicio la ve como locura irracional o como propuesta escandalosamente irreal e imposible en la praxis. Dentro de esas otras antropologías, la razón puede «razonar» encarcelada en sí misma, constituida en fuente de la verdad y la realidad, sorda, despreciativa, despiadada y, sobre todo, divorciada de las inquietudes e inspiraciones que laten en el corazón amoroso y misericordioso. Puede ocurrir ese «oscurecimiento» de la racionalidad si el principio subyacente, explícito o implícito, en la explicación y organización de las relaciones entre hombres y mujeres es la concepción mundana del poder, la aplicación de la ley del más fuerte, la traducción de la diferencia heterosexual como jerarquía entre amos y siervas, o la consideración del sexo como utilidad para la reproducción y el placer. Nos puede ocurrir ese «oscurecimiento» si nuestro origen primigenio y destino final es «oscuro», esto es, anónimo e impersonal. En esos marcos, el «uno con una y para toda la vida» suena fanático, ilusorio, nada práctico. Hemos regresado a la contraposición entre el mundo de la especie y el universo de la persona.

Por otra parte, el divorcio posible entre «razón y corazón» contiene la señal antropológica opuesta. Nos avisa del peligro de aquel dualismo que, primero, divide espíritu personal y cuerpo humano, para, luego, despersonalizar el cuerpo como cosa material que se tiene, pero no se es, cosa biológica sobre la cual su persona puede hacer lo que le venga en gana, sin repercusión espiritual. También nos alerta de aquel monismo para el que lo humano es pura y sola materia, sin que albergue en su ser ningún principio

espiritual¹⁵. La verdad íntegra del amar será difícil si el hombre, varón o mujer, carece de espíritu o si su cuerpo no manifiesta a su persona, porque ésta no se encarna. En aquel «¿no habéis leído...?» hay, en consecuencia, una sutil pregunta sobre las causas del oscurecimiento de los escribas y, al mismo tiempo, una indicación sobre la unidad sustancial del ser humano, que es espíritu encarnado, que es cuerpo personal masculino o femenino, unidad sustancial entre alma y cuerpo. De manera que peligra la lucidez si «divorcia» alma y cuerpo, «razón y corazón»; si opta por una ciencia que repudia la sabiduría; si le satisface más el poder que el amar; si le complace más tener y usar que ser persona y crecer. Pongamos un ejemplo minúsculo de rotura de la unidad de vida, quizás significativo: ¿cómo explicarnos que un premio Nobel de astronomía o bioquímica, un maestro mundial de su ciencia, pueda ser, al mismo tiempo, un pésimo, cruel, violento o despiadado cónyuge, hijo, padre o madre, hermano o amigo? La posibilidad de esa esquizofrenia –no exótica, por desgracia–, que nadie sensato considerará un bien excelente, es señal de nuestra unidad sustancial entre cuerpo y espíritu, que la verdad íntegra del amar reúne en la unidad de vida. Pero, a la vez, indica que podemos vivirnos fragmentados, rotos y en contradicción, adorando ser ídolos sin amar personas, intentando amores condenados al fracaso o llamando amor a lo que no lo es.

2.3. *La expresión «inclinatio naturalis»: la verdad del amar ofrecida a la libertad*

La anterior señal antropológica tiene enormes consecuencias a la hora de «comprender para mejor vivir» el modelo humano que hace posible el amor indisolublemente fiel. Por de pronto, nos hace revisar una concepción de nuestra «naturaleza» excesivamente física, sumergida en lo instintivo y biológico, determinada y concluida, que se impondría a la persona humana, sin resquicio alguno a su poder de disponer o libertad. En algunas ocasiones, esta concepción parece presente en cierta visión de la *inclinatio naturalis* entre varón y mu-

¹⁵ Por ser una constante disputa, resulta ilustrativo cfr. los antecedentes de la cuestión del monismo y del dualismo en la tradición judeo-cristiana, cfr. A. Díez Macho, *Antropología de los Apócrifos y breves notas sobre antropología del Targum y La sexualidad en el Targum*, en AA.VV., *Masculinidad y femineidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 423 y ss., y 463 y ss. *Vid.* un panorama actual sobre la cuestión, en AA.VV., *Dios y el hombre*, Eunsa, Pamplona 1985.

jer como atracción psicosomática de índole bioquímica, como pasión irracional ajena a la libertad que asedia a la voluntad, algo cercano –según una expresión popular– al «sexo sin amor». Cuatro observaciones sobre la inclinación.

Primera, que podamos dividirnos, equivocarnos, rompernos y perdernos, mientras nos vivimos, significa que no somos solamente una naturaleza cerrada o concluida, cuyas leyes naturales –por leyes y por naturaleza– sea imposible incumplir. Tampoco la *inclinatio* o atracción entre los sexos es una compulsión instintiva irresistible, una fuerza autónoma del cuerpo que, por principio, procesa al margen de la persona o anulándola, sin que ésta pueda hacerla suya y personalizarla, no teniendo otra alternativa que sucumbir o reprimirla. La inclinación, por principio, no puede ser una energía atractiva que, de suyo, fractura necesariamente la unidad del ser humano. Por lo mismo, en principio, en la inclinación hay señales que indican el buen camino, en vez de sendas a ninguna parte o al precipicio. Pero la inclinación, dada a nuestra libertad y poder de disponernos, puede corromperse y volverse confusa y errada. Ciertamente hay en nosotros un «ser dado», si por tal entendemos cierto sentido de la naturaleza, aquel que alude al «ser recibido», porque no somos –como parece evidente– los autores por entero de todo nuestro ser. Hay un sustrato humano que, ni siquiera aplicando nuestra libertad, podemos borrar absolutamente dejando de ser naturaleza humana. Pero no es menos cierto que también, como componente esencial de lo humano, hemos recibido un «poder de disponer»¹⁶ –una libertad creativa y autobiográfica– sobre nuestra naturaleza dada. Es parte del señorío de nuestra condición personal, en cuya virtud participamos en nuestra realización, de modo que su conclusión es también tarea y obra propia. La inclinación puede desviarse, como también es evidente, por los errores o las malicias del poder de disponer de nuestra libertad. Pero la inclinación sexual, de suyo y en su principio, no es constitutivamente un desvío, una fractura, una contradicción y algo maligno; más bien, al contrario, es una dinámica que contiene verdad y bondad humanas, pero, por eso mismo, está ofrecida a la libertad de la persona.

Segunda, entre la naturaleza dada y nuestro poder de disposición hay una relación describible como tránsito entre lo que somos, lo recibido, y lo que podemos ser, lo elegido y dispuesto; es decir, *entre el ser dado y el deber ser logrado*. En este sentido, la *inclinatio naturalis* no es dinamismo fatal, sino potencia de

¹⁶ Vid. *La esencia humana como poder de disponer, desde una antropología trascendental de la persona*, en L. POLO, *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona 2011, 29-78, 162-167 y el capítulo IV completo.

lo que podemos ser, invitación a realizarlo y señal del camino. Se trata de un ofrecimiento –no una imposición– a la libertad personal. Y es ofrecimiento, porque aquello a lo que se invita, es una clase de ser y de bien que exige ser acogido libremente y sin precio por la persona en su desnuda intimidad. Con todo rigor, deberíamos decir que son *dones* que no pueden ser culminados más que con *la acogida* propia del amor. Así es el ser varón para el ser mujer y viceversa: don y acogida recíproca. Una inclinación radicalmente amorosa ofrecida a su libertad personal. La escena contraria nos llevaría, inevitablemente, a la consideración del ser varón y mujer –y a su dinámica atractiva– como una división humana y unos impulsos intrínsecamente malignos.

Tercera, la unión conyugal «entre uno y una y para toda la vida» solicita contemplarse en la escena, de un lado, de la unidad entre cuerpo y alma y, de otro, entre el ser dado y el deber ser elegido o, lo que es lo mismo, entre naturaleza dada y poder de disponerla en biografía lograda. Unidad e indisolubilidad son la verdad del amarse, pero están dentro de nosotros como potencia e invitación a nuestra libertad de personas. No como imposición externa, ni como instinto fatal. Una razón sensible al corazón puede comprender la *una caro*, su unidad e indisolubilidad, y un corazón abierto a la razón puede hallar los modos de conseguir vivir esa unión de amor. Por el contrario, una razón sin corazón, cerrada, ensoberbecida e inmisericorde será inclinada a considerar esa unión, si además ha de ser fiel toda la vida a un solo cónyuge, como una irracional pérdida de uno mismo, es decir, un mal negocio, una condición de galeote encadenado que aconseja no casarse ni por asomo. Y, a su vez, un corazón sin razón, un lúdico latido sin fundamento, se expondrá a sentir desanimarse su pulso en el camino hacia un deber ser de la unión de amor que, como todos sabemos, es senda estrecha, rica en abnegaciones, sacrificios y esfuerzos voluntarios. A «lo loco», por así decirlo, es imposible la constante perseverancia que, a la voluntad de amar, pide la fidelidad para toda la vida.

En cuarto lugar, por todo lo dicho me parece excesivamente simple, tal vez, incluso, aquejado de error y, en todo caso, ignorante de la deriva «antinatural» de costumbres, mentalidades y culturas actuales, el suponer que el matrimonio uno e indisoluble es un conocimiento «elemental», que concede a todo ser humano la «naturaleza». Estas suposiciones parten de una visión física de la naturaleza humana y una consideración del matrimonio y de la familia en el marco de «la especie humana», las cuales –naturaleza y especie– dotarían a sus miembros, como el instinto a los animales, de los conocimientos elementales, al modo de *un hecho dado*. Hay sin duda una inclinación a la verdad del amar

y de la *una caro* en el corazón humano, pero no en términos de un hecho instintivo y elemental –una evidencia fáctica–, sino en el marco de *un deber ser* y de una invitación de la verdad a la libertad personal, que solicita un *fiat mihi*, una acogida interior. Y, como demuestra la experiencia hasta la saciedad, las personas humanas pueden encaminar sus pasos por multitud de sendas y cobijar sus vidas bajo intereses que, unos y otros, les «endurecen el corazón», es decir, les hacen ignorar, errar o corromper aquella sutil *inclinatio* a la verdad del amor¹⁷.

2.4. *Los pasos de una secuencia en «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre»*

La referencia «al principio» contiene una cuádruple secuencia «indisoluble» de un valor antropológico inagotable: Dios es quien crea al hombre; lo crea a su imagen y semejanza; lo crea varón y mujer; y a ambos «juntos» les bendice la fecundidad (Gen 1,26-29). A esta secuencia hay que aplicar, en primer lugar, la indicación de «no separar lo que Dios ha unido» (Mt 19,6). Entre esos cuatro pasos hay una *especial indisolubilidad*. Como ocurre con lo más característico de lo humano, esa «indisolubilidad» está confiada a una acogida amorosa –libre y gratuita– por el hombre. Son un *deber ser*, no un hecho impuesto. No son un dado, sino una historia. Son acontecimientos del presente y del pasado, pero sobre todo futuro abierto y posible. La culminación verdadera del ser humano se la juega según vive la «historia» de su deber ser.

Entre los cuatro pasos de la secuencia originaria hay nexos antropológicos radicales, y de su acogida o rechazo depende que el caminar humano –la historia– se oriente a su meta o entre en confusión y sea viaje a ninguna parte. Por eso, en el fraude a aquella confianza hay sus luces o, si se prefiere la inquietante expresión de san Agustín, está «la belleza del castigo»¹⁸.

En efecto, en el rechazo a la secuencia originaria anidan grandes rupturas o «des-uniones» antropológicas, por ejemplo: que el hombre no tiene origen en un Creador personal; que el hombre es su propio dios, imagen, seme-

¹⁷ Quizás convenga tener presente en la interpretación de los cc. 1096 a 1099, relativos a la ignorancia y los errores del consentimiento, que éste no es un abstracto acto jurídico y un genérico acto de voluntad, sino una concreta selección de cónyuge singular y una decisión de unión de amor conyugal con él o ella, lo que le confiere al proceso de conocer y querer una dimensión específica, la propia de ese amor y de su alianza fundacional, que no puede olvidarse por causa de una aplicación en exceso generalista del acto humano. Consentir o fundar un matrimonio no es cualquier acto humano.

¹⁸ *De libero arbitrio*, 3,44.

janza y medida para todas las cosas; que la sexualidad es división y los sexos conflicto de poderes; que el engendrar otros seres humanos no es cosa de la unión conyugal, sino del poder independiente de cada sexo: una paternidad y maternidad no matrimoniales sino separadas y autónomas.

En la comprensión y realización «históricas» de la condición sexual humana se debate la unión o desunión de aquella cuádruple secuencia. La elección del amar, como sentido central o meramente circunstancia, accidental y menor, del ser varones y mujeres –no sólo machos y hembras– recorre el núcleo de la secuencia. Y la recorre planteando si, por su causa, podemos alcanzar una unidad de vida y ganancias perennes o si, por el contrario, no hay esperanza en vencer lo efímero, cíclico y mortal, que anida en nosotros, porque lo que llamamos amor también es circunstancia pasajera. La cuestión es que el amor, el verdadero, *une*. Reitero, es lo contrario al desunir. Por eso, precisamente, lo que manifiesta aquel «lo que Dios ha unido, no lo desuna el hombre» es la estructura y dinámica antropológica que hace posible amarse, en verdad y bondad, entre los seres humanos o, si se desune, fractura y contrapone, lo que lo hace imposible. Por lo demás, como venimos insistiendo, «lo que Dios ha unido» es un *don amoroso* que, por serlo, se culmina en la libre y gratuita *acogida amorosa* de la persona humana. No hay amor fuera de la libertad, ni tampoco en el espíritu de desunión. Debemos tenerlo presente si queremos comprender el amor de «uno con una y para toda la vida».

2.5. *La «imago Dei» en ser humano como varón y mujer*

En las culturas antiguas, la inteligencia de la sexualidad humana y del ser mujer arrastran más oscuridades que luces, más inspiración en las necesidades derivadas de las adaptaciones culturales al medio, que sugeridas por la condición y dignidad de la persona y su libertad, que son ignoradas. Con una diferencia absolutamente radical respecto de los mitos antiguos sobre el origen de los sexos –por ejemplo, el andrógino¹⁹–, el que seamos, por humanos, varón y mujer es, en el relato del Génesis, un bien máximo –nada más y nada menos

¹⁹ Cfr. PLATÓN, *Symposio (Banquete) o de la Erótica, Diálogos*, Larroyo, México 1979; y OVIDIO, *Las metamorfosis*, Madrid 1989. Cfr. comentario sobre el mito del andrógino y la sexualidad en las culturas de los primeros siglos de V. GROSSI, *A propósito de la sexualidad humana en la tradición patristica*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patristica*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 174 y ss.

que la *imago Dei*–, no una maldición o un castigo divino al peligro para los dioses del poderío humano, como suponían las mitologías. Ahora bien, afirmar que hay una «especial» *imago Dei* –una semejanza *íntima*– en ser el hombre creado varón y la mujer es una colosal y fascinante novedad antropológica sobre la sexualidad. ¿Por qué no bucearla?

El primer impacto, desde luego, es que la decisión de crear al ser humano a imagen y semejanza de Dios se manifiesta en crearlo «precisamente» como varón y mujer. Parece una doble decisión creadora o, por mejor decirlo, una resolución tomada en una mayor intimidad de Dios, de cuyo seno «sacase» al hombre y su «manera de ser» varón y mujer. No se trataría del mismo «hágase» pronunciado para el resto de lo creado, que parece un *fiat* de la omnipotencia del Dios único hacia afuera. Toda obra refleja en cierta medida a su autor y, en este sentido, toda la creación, la inmensidad del Universo, manifiestan la grandeza y omnipotencia de su Creador, como en una escala menor don Quijote y Sancho Panza o Romeo y Julieta nos manifiestan a Cervantes y Shakespeare, aunque la obra nunca es su autor. El relato del Génesis parece sugerir que Dios, tras la creación del Universo y de cuanto contiene, incluidas las especies con vida, más que tomarse un respiro, por el contrario se adentrase en sí mismo y de su propia intimidad –es decir, de su ser Tres Personas en unidad de comunión y naturaleza– crease un ser capaz de vivir una vida semejante a la de Dios Trino, esto es, capaz de ser amante, amado y unión de amor²⁰.

El *fiat* para el ser humano viene del adentro trinitario, en cuyo seno Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Precisamente para asemejarse a esta *intimidad trinitaria y a su comunión de amor*, el hombre es creado varón y mujer. Por este origen, las respuestas al misterio del hombre, varón y mujer, no se encuentran por la senda de la semejanza con las especies vegetal o animal y sus sexualidades, cuyo «hágase» no contiene aquella íntima imagen y semejanza que recibe, por amor y para amar, cada singular persona humana en su mismo acto de ser. La vía «naturalística» resulta, por ello, insuficiente para una antropología que quiera explicar el ser personal, su libertad, y su poder de amar. En este sentido, el hombre, varón y mujer, se parece más a Dios que a la naturaleza cósmica y a los vivientes animales o vegetales. Tanto más nos asemejamos a Dios cuanto más amamos de verdad a alguien –universo personal vedado a las especies–, pues amante, amado y unión de amor es el seno íntimo de Dios

²⁰ Cfr. P. ROSSANO, *A imagen y semejanza de Dios*, en AA.VV., *Dios y el hombre*, cit., 463 y ss.; en la misma obra, cfr. A. ARANDA, *Misterio trinitario, misterio de amor*, cit., 305 y ss.

Trino²¹. Y precisamente en esta semejanza al modo de ser Dios Trino, el hombre, varón y mujer, encuentra la verdad de sí mismo y de su humanidad.

En razón de esta imagen y semejanza más íntima de Dios Trino, varón y mujer, a su vez, son la expresión de la intimidad amorosa del ser humano: la radical condición personal, en el varón y en la mujer, del ser amante, amado y unión de amor a propósito de su propia naturaleza, en la que está impresa la forma de ser íntima de Dios. Bajo esa luz, aparece la dignidad y condición ontológica personal del varón y la mujer, esto es: una singular intimidad tan propia cuán abierta a la relación —«tan mía y sólo mía cuán dispuesta a ser tuya y sólo tuya»— con poder de don de sí y acogida en sí, capaz de autoposesión y autodonación, dotada de las facultades del conocer y del querer propias del espíritu, a la que se ha confiado su propia realización. La condición y dignidad personales del varón y de la mujer trasladan la sexualidad humana y sus relaciones dentro del universo de la persona y de su constitutiva esponsalidad y, a su vez, fuera del mundo de las especies vivas.

Podemos decir lo mismo desde otra perspectiva. El sello de la *imago Dei* no está en un ser humano que sea solitario, sino en lo contrario, en un ser íntimamente compañero y, por eso, en ser varón y mujer. Dios y su *imago*, para el escritor sacerdotal del Génesis —probablemente durante el cautiverio de Babilonia— no aparecía claramente, como ocurre en Jesucristo y su enseñanza, como Trinidad. Pero para la antropología cristiana, a la luz de la encarnación del Verbo, la *imago Dei* en el varón y la mujer está referida al modo de ser Dios Trinidad. Si se me permite tomar prestada una expresión tan audaz como sugestiva²², podríamos decir que Dios decidió eternamente no ser un Dios solitario, sino Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidas las tres Personas en una «única e indisoluble» comunión de amor. Ahí está la fuente trinitaria, sin principio ni fin, del misterio del amar: del ser amante, amado y unión. El Padre engendra al Hijo y del amor de ambos procede el Espíritu Santo. Son tres Personas infinitamente distintas, las tres son de naturaleza divina, pero no son tres dioses, sino un solo Dios, cuya unidad es un único seno o comunión de Amor. Trilogía, diferencia y comunión son intimidad de la *imago Dei* puestas en la estructura y dinámica del ser varón y mujer.

²¹ Cfr. K. LIMBURG, *Dios es Amor* (1 Jn 4,8.16) en *Dios y el hombre*, cit., 433 y ss.; L. F. MATEO-SECO, *Dios, Uno y Trino*, Eunsa 1998, caps. IV, XI y XXIV; R. CANTALAMESSA, *Ven, Espíritu Creador*, Monte Carmelo, Burgos 2012, caps. VIII y XV.

²² R. CANTALAMESSA, *Contemplando a la Trinidad*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 30, recoge la misma idea de VON BALTHASAR en *Teodrammatica*.

En este sentido, cobra su fuerza considerar la igualdad y la diferencia de la condición masculina y femenina como radicales antropológicos de la condición humana. *Varón y mujer son las dos modalidades diferentes de ser igual, completa y entera naturaleza personal humana*²³. Ambos gozan de la misma condición y dignidad personales. Ambos poseen por entero –y no en parte– la completa naturaleza humana. Cada uno es humano en forma masculina o femenina. Es persona corpórea masculina o femenina. La diferencia alcanza su singular acto de ser ésta irreplicable persona humana. Y por ese alcance, su condición de ser éste varón o ésta mujer –más abajo que cualquier otro nivel biológico, psicosomático, cultural o de morfología y función genital– es tan radical como definitiva. La diferencia masculina y femenina personales es la que posibilita la *imago Dei*, esto es, que *la misma condición humana pueda ser materia del don y la acogida amorosa entre el varón y la mujer, siendo amantes, amados y unión de amor precisamente en su misma humanidad*. La identidad solitaria haría imposible el amor humano porque sin amado, distinto del amante, no hay ni amante ni unión con el amado. Y sin comunidad de naturaleza humana, la cual darse y en la que acogerse, tampoco cabe la unión íntima que el amor mismo es entre amante y amado «humanos». Por eso, puede decirse que varón y mujer son «las primeras palabras» del amor humano.

Comprender esta comunicación unitiva en una naturaleza humana que, por amor y para amar, se modaliza en las dos formas diversas que ser amante y amado requieren, permite, a su vez, superar limitaciones tan importantes que subyacen en las hipótesis inspiradas en el andrógino. En efecto, el ideal de excelencia del andrógino, tras su partición en dos sexos como castigo de los dioses, consiste en regresar a la unidad originaria, en la que un solo sujeto, el humano en plenitud, contiene los dos sexos, resulta autónomo e independiente, y ya no necesita del otro sexo para ser lo que debe ser. En el andrógino, la dualidad sexual se ha fundido y desaparecido. Observemos, por tanto, que en el mito del andrógino la atracción y el amor entre los dos sexos es carencia, limitación, pena de un delito, «relación» a superar mediante la reconstrucción de un ser humano tan independiente cuán solitario y aislado consigo mismo. En el escenario del andrógino, el amor entre dos sexos diversos es conflicto y

²³ Cfr. JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*. Comentarios relativos al significado del cuerpo y al don y acogida entre varón y mujer. Cfr. mis comentarios en *El ser conyugal*, Rialp, Madrid 2002; C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992; Y. SEMEN, *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, San Paolo, Milano 2005.

carencia, mientras lo ideal es «el amor a sí mismo» sin necesidad de un amado, que sea un otro. Quizás se nos permita sugerir que, sin reconocimiento expreso, la inspiración andrógina sobre el amor y la sexualidad humana parece estar muy presente en planteamientos antropológicos y psicológicos actuales, en la misma medida en que se supone que la entrega o don de sí es «pérdida de uno mismo», que prolongar esa entrega «sólo con una y para toda la vida» es alienación de la felicidad subjetiva, y que lo ideal es lograr vivirse sin necesidad de nadie salvo de uno mismo. A su vez, sorprenden los latidos andróginos en la ideología de género, pues la separación entre sexo biológico y género cultural contiene cierto ideal de uniformidad, de «desaparición de la diferencia», en esta vía contemporánea por su intento de transformar los dos sexos en múltiples identidades elegidas y roles culturales cambiantes²⁴. Ahora bien, semejante pluralismo, lejos de perfilar más nítidamente las diferencias, lo que hace es borrarlas, por su defecto de radicalidad y exceso de accidentalidad, y lo borroso es parecido a la supresión de la dualidad en el andrógino.

Sugiero tener presente estas escenas, que acabamos de examinar, a la hora de entender más correctamente el término «complementariedad» entre varón y mujer, para erradicar interpretaciones de la mujer que la suponen un ser humano de segundo nivel ontológico, cuyo sentido existencial sería «ser la secretaria o criada del varón», o el medio necesario para que el varón pueda engendrar descendencia, como patriarca del clan. La complementariedad debe entenderse en el marco del entrelazamiento entre el don y la acogida, que se logran el uno en y por el otro; esto es, en la estructura y dinámica de la triple condición de amante, amado y unión, de la que participan tanto el varón como la mujer. Con estas precauciones en el uso de la llamada «complementariedad», hay que meditar la expresión «no es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada para él» (Gen 2,18). No se refiere a un Adán sólo varón sino al Adán «ser humano». Aunque el escritor sagrado emplea el recurso de una narración o historia temporal, con el riesgo de sugerir que la mujer es posterior al varón y que se explica en función de él, no podemos aplicar esa clave de lectura por obviamente influida por una cultura de la desigualdad y la subordinación. Debajo de semejantes condicionamientos culturales del texto y pese a ellos, es posible percibir que la creación de Eva es otro

²⁴ Cfr. J. TRILLO-FIGUEROA, *La ideología de género*, Libros Libres, Madrid 2009, 35-147. AA.VV., *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2002.

modo literario de regresar a la *imago Dei* del único *fiat* originario del ser humano, es decir a Gen 1,26, pero esta vez estableciendo una semejanza entre el «sacar» al hombre del seno de Dios y el «sacar» a la mujer del seno de la humanidad. Hay aquí un sello, una impronta especial, para el ser humano de la mujer. Probablemente no se deba sólo a mi imprudencia el que me atreva a sugerir que de la misma manera que, por su *imago Dei*, el ser humano se parece más a Dios que a todo el resto de creaturas y naturaleza cósmica, también la mujer parece poseer una peculiar intimidad con el ser humano y su humanidad, como si ella –que es la única que *es y tiene seno materno* donde se concibe y gesta la vida de los que son «hijos», que no cachorros– hubiera recibido en su maternidad una impronta propia del seno de amor y vida de la Trinidad y, en este sentido, del Espíritu Santo.

El célebre «sueño» del Adan-ser humano contiene, bajo el recurso literario, un signo. Ese «sueño» parece indicar un especial adentrarse de Dios en su propio seno íntimo para la creación del ser mujer, porque ella *procede* del seno –«la costilla»– del ser humano, del cual se extrae el ser mujer, para que gracias a su feminidad pueda ser unión íntima con el masculino y fuente de vida personal. Según esta perspectiva, la mujer es particularmente íntima a la vida de cada hijo y madre de la «humanidad» de lo humano. Ella parece tener más adentro el sentido de lo íntimo y un poder de infundirlo en las cosas creando un universo acogedor, que lo irradia a su pareja conyugal y a toda la familia, mediante formas femeninas de la calidez, belleza, delicadeza, ternura, afectos y misericordias que transforman los espacios en hogares y los tiempos en tierna compañía. Se la puede calificar de especial don de amor y vida a la humanidad, cuya feminidad la «humaniza» en forma particular desde «adentro». Las procesiones trinitarias están presentes en la *imago Dei* sellada en el ser humano y cierta impronta particular del Espíritu Santo –Señor y dador de la vida– en el ser mujer, porque ella, a diferencia del varón, es la que *es* –y no sólo tiene– *seno materno*: intimidad donde se concibe y gesta la vida humana del ser hijo, que es –la filiación– una identidad radical y definitiva de cada hombre²⁵.

Las apreciaciones anteriores en modo alguno quieren sugerir que el Espíritu Santo es mujer, ni que la condición sexual sea el modo como se diferencian las Personas de la Trinidad. La condición masculina y femenina es una propiedad exclusiva del cuerpo personal humano, para que la comunicación en

²⁵ Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Dios, Uno y Trino*, cit., 522-599. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem, passim*; *Carta a las familias*, n. 6; y *Familiaris consortio*, nn. 22-24.

la integridad de lo humano sea materia de unión amorosa. Y en esa configuración para amar, pero en cuanto humanos, está la *imago Dei* y las semejanzas amorosas, las cuales no son identidad entre Dios y el hombre, ni es Dios quien está hecho a imagen y semejanza del hombre. En este sentido, sería un grueso error antropomórfico considerar al Espíritu Santo como la mujer trinitaria o suponer que la mujer humana es imagen y semejanza solamente del Espíritu Santo. Dicho esto, permanece abierto el misterio de intimidad trinitaria del ser mujer, como seno materno en cuyo cuerpo se concibe y gesta al «hijo» –no al cachorro–, que es una radical humanización personal de la genealogía humana. En este sentido, Eva es definida por Adán como «madre de todos los seres humanos»²⁶. Y con significado culminante, es en el seno de María, por mujer, donde se concibe la humanidad verdadera e íntegra del Verbo mediante una acción específica del Espíritu Santo que la cubre «con su sombra»²⁷. Por causa de la Encarnación parece imposible no apreciar una especial impronta del Espíritu Santo en el ser de la mujer y su exclusivo seno de vida.

En razón de esta extraordinaria intimidad con el ser humano, parece explicable para la malicia diabólica elegir a Eva, la mujer, para ser tentada y provocar la desunión de las alianzas: las del ser humano con Dios, con la naturaleza, y con la *una caro*. Y, a su vez, es la nueva Eva, la Virgen María, en cuanto mujer, la madre de las nuevas alianzas. También para el rescate e incorporación de la unión de amor conyugal al orden de la redención, gracias a su intervención, tan femenina como íntima, en Caná de Galilea. Mediante ese rescate –que llamamos sacramentalidad del matrimonio–, la antigua y la nueva alianza, significadas en la alianza conyugal entre marido y esposa, se «reúnen» de su «desunión» y el «uno con una para toda la vida» del principio originario, nunca perdidos del todo, reciben una dimensión salvadora y, por ello, una mayor firmeza²⁸. Esta dimensión salvífica es, entre los bautizados, la presencia en su unión conyugal y en su vivirse de Jesucristo Esposo.

Así pues, el Adán-ser humano es adentrado en la intimidad de su humanidad, mediante aquel «sueño profundo» que le infunde Dios (Gen 2,21), para desde su más radical adentro extraerle el ser varón y mujer. El «despertar» del Adán-ser humano es un despertarse ya siendo varón y mujer. Y cómo varón viene la definición, tan precisa como fascinante, del ser que reconoce más ín-

²⁶ Gen 3,20.

²⁷ Lc 1,35.

²⁸ *Vid.* CDC. c. 1056.

timo, la mujer: «Ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne...» (Gen 2,23). ¿No es este mismo descubrimiento, tan inefable e íntimo, tan exclusivo y especial, el que de nuevo se reedita entre un varón y una mujer cuando se encuentran, se reconocen y se enamoran en cualquier tiempo y lugar?

Reconocer en el otro u otra que es «huesos de mis huesos y carne de mi carne» significa que la identidad sexuada es un territorio de intimidad prevalente a la consanguinidad. Esa inédita estancia interior, por la que se «dejará» padre y madre, reubica la filiación y la genealogía, las reorganiza a favor de la conyugalidad y, aún más, sitúa a cada unión conyugal como un nuevo seno de amor cuya fecundidad origina la propia genealogía. De este modo, los lazos de la consanguinidad no constituyen un mundo cerrado en sí mismo, en manos de los ancestros y del pasado, y lo conyugal no queda engullido en ese mundo como mera herramienta para asegurar la perpetuación del clan. Cada *una caro* genera su propia familia, es decir, abre una renovación hacia el futuro²⁹.

De aceptar esta inédita y más profunda intimidad del ser varón o mujer y de su *una caro*, en relación a la filiación y al clan consanguíneo, se siguen importantes consecuencias sobre la fuerza y duración de los vínculos conyugales en comparación con los consanguíneos. Dicho con otras palabras, el «para toda la vida de la fidelidad exclusiva entre marido y esposa» tiene su fundamento en esa inédita intimidad de la identidad sexuada masculina o femenina y en la especial hondura de su unión de amor o *una caro*. En contraste, no parece el camino más adecuado buscar la unidad e indisolubilidad del conyugio en las conveniencias sociales y culturales de la consanguinidad, ni en los apegos biográficos del parentesco y la genealogía, ni siquiera en las necesidades de la filiación. Por otra senda hemos regresado al comienzo: las funciones estratégicas y los fines no son la unión conyugal y no pueden explicarnos satisfactoriamente las propiedades del vínculo matrimonial. La unión, con su exclusiva fidelidad indisoluble, precede a sus fines y funciones, y los hace posibles; no al revés.

«Hueso de mis huesos y carne de mi carne» no es la proximidad entre hermanos, hijos de los mismos padres, ni tampoco se refiere a la que hay entre padres e hijos. Es otra más íntima, específica y exclusiva afinidad. El ser del varón y el de la mujer, en cuanto identidades sexuadas de la persona humana, contienen una *esponsalidad «nupcial»*: una estancia capaz de un radical y es-

²⁹ Cfr. F. D'AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, ICF, Rialp, Madrid 1991, 27 y ss.

pecífico don y acogida de su masculinidad y feminidad que les transforma en *una caro*. En este sentido, ser varón o ser mujer –este singular cuerpo personal masculino o femenino– es el «mío» más «mío» y «sólo mío» que, en sí mismo, contiene el poder de ser «tuyo», el más íntimo «tuyo» y «sólo tuyo», haciéndose ambos una, fiel y definitiva copertenencia de sus cuerpos: un único nosotros. En dicha propiedad tan virgen y exclusiva de la íntima identidad masculina y femenina, en su personal contenido nupcial, que no es partible en trozos, y en la duración biográfica del mismo, reside el fundamento antropológico de la unidad e indisolubilidad de su unión amorosa.

Afirmar semejante *esponsalidad nupcial*, como estancia característica del ser varón y mujer, conlleva ver en dicha sponsalidad y en la *una caro* cierta «culminación» de la *imago Dei*, que está presente con impronta propia en el ser varón, como amante y amado; a su vez, y con otra peculiar impronta, en el ser mujer, como amante y amada; y, en su «culmen», en el poder ser ambos unión de amor, que es el modo como las tres Personas –infinitamente distintas como Padre, Hijo y Espíritu Santo– son, en el seno de su comunión de amor, un único y eterno Dios.

Como veremos más adelante, dicha *esponsalidad nupcial* –o «nupcial» si se prefiere incluir su condición potencial y la necesaria presencia de la voluntad libre para actuarla– es la estancia interior común a la virginidad y al matrimonio³⁰. Y bajo esta luz, en vez de extraño –que es como sonó a los oídos de los presentes, al razonamiento mundano, o al corazón endurecido–, resulta de gran oportunidad y congruencia que Jesucristo terminase su respuesta a la cuestión del repudio aludiendo a las exigencias de fidelidad exclusiva e indisoluble de la verdad conyugal «que no todos son capaces de entender, sino aquellos a los que se les ha concedido» (Mt 19,11), para inmediatamente referirse a la virginidad, a «los que se han hecho eunucos a sí mismos por el Reino de los Cielos» y reiterar el requisito de generosa apertura del corazón al amor definitivo como presupuesto para la luz: «Quien sea capaz de entender, que entienda» (Mt 19,12). La unión conyugal y la virginidad van entrelazadas –también su inteligencia o su aversión–, porque, siendo caminos distintos, tienen la misma raíz sponsal, que es la nupcialidad que la «íntima» *imago Dei* ha impreso en ser humano como varón y mujer³¹. Quien ama abnegarse en favor del amado, porque ama amarle más que a sí mismo, lo entiende.

³⁰ Cfr. *Familiaris consortio*, n. 11.

³¹ En su n. 12 *Familiaris consortio* prosigue y culmina lo expuesto en su n. 11.

2.6. *El amor «nupcial», como origen y destino, es ontología de la persona humana masculina y femenina*

La nueva señal, la más íntima, de la *imago Dei* es que si el ser humano es varón y mujer lo es por amor y para amar³². No cualquier apego al que se llame amor. De la misma forma que el hombre no es el creador de sí mismo, tampoco lo es del amor, aunque su ser y su poder de amar son lo más íntimo que tiene. En este origen y destino amoroso reside el núcleo de la *imago Dei*. Y, en este sentido, el amor y el amar –obviamente, el amor de la Trinidad es el referente que el propio Jesús declara en otro texto memorable³³– son la causa antropológica más íntima y radical de la condición humana o, mejor dicho, del ser varón o mujer.

Bajo esta perspectiva se explica que, ante las dudas fariseas sobre el repudio o «disolubilidad de la fidelidad exclusiva» que había permitido Moisés, Jesús de Nazareth –en vez de enmarcar su respuesta justificando el espacio y tiempo del Deuteronomio, 24,1, o enfrascarse en disquisiciones jurídicas sobre la casuística– se vaya directo «al principio». ¿Por qué? Porque en la *imago Dei* originaria, no en la ley mosaica o en las leyes positivas³⁴, está la respuesta al ser y al deber ser del «uno con una para toda la vida» propios de la *una caro*. Y porque, además, en la imagen y semejanza del amor eterno e infinito que une a la Trinidad, está el sentido y la oportunidad del recordarles a los escribas aquel «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre».

Debemos añadir que la referencia «al principio» no tiene en Jesús sentido arqueológico, sino ontológico. De una parte, es decir que así es el ser y el deber ser de la persona humana masculina y la persona humana femenina. Dicho con otros términos: una metafísica del ente no penetra al ser humano tanto –ni tampoco los trascendentales comunes a todo ente como son su verdad, bien y belleza–, cuanto una antropología de la persona masculina y femenina, cuyos trascendentales exclusivos son la sabiduría, la libertad, el amor y la unidad³⁵. De otra parte, es indicar que este ser y su deber ser están vigentes en

³² Vid. 1 Jn 4,8 y *Gaudium et spes*, 12 y 48.

³³ Vid. Jn 15,9 y ss.

³⁴ Esta convicción presidió el iusnaturalismo clásico, que refirió la fuente del derecho natural a Dios, y se perdió en el iusnaturalismo racionalista en la misma medida en que trasladó la fuente a la razón humana y a la ilustración de su lógica.

³⁵ Me inclino, en este punto, por la antropología trascendental que propone L. POLO en *Antropología trascendental*, t. I, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999, y en t. II, *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona 2003.

cada aquí y ahora, sea cual sea su circunstancia histórica. Esta «actualidad» del principio originario anida en cada varón y mujer, en cualquier tiempo y lugar, late en el verdadero y buen amor, es su potencia, la invitación interior que los enamorados sienten, la señal para acertar qué camino conduce a lograrlo.

Ciertamente, la condición humana es la del explorador por valle de lágrimas. Sin embargo, ni sus miserias y flaquezas, ni los condicionantes circunstanciales, ni las malicias y dificultades humanas han convertido «el uno con una y para toda la vida» del amor conyugal en un compromiso ilusorio e imposible, porque tampoco la *imago Dei* ha sido arrancada por entero de la condición humana. La respuesta de Jesucristo afirma que la unión de amor es posible. Las dudas de los escribas y las leyes del repudio o del divorcio, a su vez, indican que lo posible se corrompe e incumple en la historia humana, hasta el punto de convertirse «la desunión» en costumbre y derecho. En efecto, la reacción de los asistentes, con singular protagonismo de los discípulos (Mt 19,10), nos pone de relieve que, la unión de amor originaria y todavía posible, la de uno con una para toda la vida, la que consagra la igualdad de la esposa con su marido, la que se opone a la sumisión y discriminación de la mujer, les pareció rotundamente un pésimo negocio.

Resultaría una contradicción insostenible que la Iglesia, apretada por algunas mentalidades, presiones y circunstancias actuales –el derecho al divorcio, la deriva sin definición del matrimonio civil, las parejas de hecho de todo tipo, y el peso de la cantidad de desuniones– reaccionase hoy como los escribas y los asistentes de aquel entonces a la respuesta de Jesucristo. A su respuesta completa, incluyendo su final, debemos remitirnos: quien pueda entender, que entienda.

Pero dicho esto, tal vez conviene evitar una reducción del «lo que Dios ha unido» al acto de contraer matrimonio o, lo que sería más errado pese a su frecuencia, a cierta magia atribuida a la ceremonia religiosa de la boda, como si Dios, más que el consentimiento de los contrayentes, fuera quien en aquel momento les une desde afuera de ellos mismos. Es cierto que Dios Trino está presente en la fundación de cada matrimonio verdadero y, sacramentalmente, Jesús comparece con su gracia como el amigo más íntimo en el conyugio de los bautizados, para que su misma unión natural sea camino de redención. Sin embargo, es necesario decir, de un lado, que solamente el consentimiento de los contrayentes funda la *una caro* y, sobre todo, que no es Dios el contrayente, quien consiente en vez de los esposos, ni quien lo suple si los novios no lo quieren o no lo tienen. La verdad de la unión, con sus intrínsecas propieda-

des, está ofrecida a la condición de varón y mujer, pero son éstos, desde su libre voluntad, quienes acogen la posibilidad y la actualizan convirtiéndose en esposos.

Por otra parte, aquel «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» parece abarcar un territorio humano más amplio. Radicalmente –y para todos, casados y célibes– lo que Dios une al crear, a su imagen y semejanza, al humano como varón y mujer, es a esos dos modos de ser, de manera diversa, igual y entera naturaleza humana. Ambos expresan la unión de la familia humana, la concordia del ser humanidad. Lo son y lo manifiestan para todas las relaciones sociales desde la primaria célula humana, el matrimonio, pero también en los demás órdenes de relación y colaboración. Dicho a la contraria, tal vez lo entendamos mejor. La diversidad sexual no es un escenario de poder de dominación, no expresa una relación entre amos y siervos, entre superior e inferior, entre vencedores y sometidos; no responde a la lógica de los adversarios y enemigos, ni a la dialéctica entre opresores y oprimidos. Todo eso es «desunión» que pone el hombre, y que no quiso Dios «en el principio», es decir, en cada aquí y ahora. Una civilización basada en el amor no se reduce al consentimiento matrimonial, sino que pide estar presente en cuantas realidades humanas, de muy diversa índole, varones y mujeres viven en sociedad. Bajo esta nueva perspectiva, debemos considerar el impacto radical del divorcio, más allá de los esposos que se rompen, hacia todo el conjunto de nexos que tejen la entera sociedad. El divorcio difunde su desunión, la irradia al corazón de muchas otras relaciones, no sólo a los hijos y familiares afectados, sino que se convierte en un espíritu disociativo dentro de la educación, de la cultura y de la sociedad global. El divorcio engendra un ojo global turbio desde el que el varón y la mujer –lo masculino y lo femenino– se miran con recelo y desconfianza, codicia y desprecio, miedos, intención de uso y afán de dominio³⁶.

Somos varones y mujeres ¿por amor y para amar..., o para dominar, utilizar o satisfacerse unos a costa de los otros? ¿Somos dos sexos, en el plano puramente biológico, al modo como lo son las especies vivas? ¿Lo propio de nuestra condición de especie –nuestra peculiar colmena u hormiguero– son las culturas relativas? ¿Llamamos cultura a una libre arbitrariedad sobre el sexo biológico? ¿Un matrimonio en el que la mujer está en pie de igualdad con el

³⁶ Cfr. diagnóstico expuesto sobre los síntomas de la mirada turbia y desconfiada entre los seos y en familia, desde la vergüenza originaria, hasta las desestructuraciones familiares actuales, en JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 13.

marido y ambos, juntos, frente a lo efímero, es un mal negocio o, incluso peor, una imposición de una ideología confesional sobre otras ideologías «laicas»?

La respuesta, según Jesucristo, no está en propiedad de las leyes positivas, ni en las conveniencias de los modelos históricos de colmena o especie humana, sino que remite al «principio», esto es, tiene dentro la cuestión del origen de la humanidad. Con otras palabras, la tesis del amor originario y final –con su fidelidad definitiva– plantea una elección personal comprometida a la libertad, a la racionalidad y al corazón humano: emerger de la condición de especie y acoger el universo de la persona, o preferir la sumersión en la condición de colectivo de origen impersonal y anónimo. A su vez, a cada varón y mujer, concretos y singulares, le enfrenta a la elección de levantarse de la condición de número, de individuo de la manada, le invita a estar por encima de las pulsiones del azar, la necesidad y la materia sin espíritu, y le enseña que el gobierno personal de su cuerpo es sostén de su amar y de su fidelidad frente a cuanto es efímero, pasajero y cíclico. Ésta es la cuestión de fondo, insoslayable, a la hora de vivirse la propia condición sexuada y a la hora de afrontar la construcción biográfica de un amarse de modo fiel, exclusivo y definitivo. «Quien sea capaz de entender, que entienda» es una llamada a la verdad del amor desde el compromiso de la persona en el gobierno del cuerpo que da y en el que acoge. Sin una libertad que ama la verdad y una verdad asumida desde la libertad personal, no parece posible comprometerse varón y mujer en una unión de amor indisolublemente fiel y fecunda: «no todos son capaces de entender esta doctrina». Al corazón endurecido –un espíritu encerrado en su propia satisfacción e intereses, gravitando sobre sí mismo, ajeno a la predilección y abnegación por los demás³⁷– parece referirse la incapacidad de comprender y de amar de Mt 19,11.

Explícitas o subyacentes, las antropologías del poder y de la utilización por el más fuerte y astuto o las del hedonismo relativista y egocéntrico, en cambio, nos encierran en la especie y a nuestra sexualidad en la lucha por reproducirse y adaptarse a los cambios de lo cíclico, o en la evasión venérea y lúdica con que a ciertos poderes políticos y económicos interesa tener alienado al hombre masa. En este punto, las antropologías materialista y panteísta convergen más de lo que ellas suponen en una explicación menor del amor: sea nuestro origen el azar y la necesidad de una materia que fluye sin fin, o sea-

³⁷ Cfr. intención benevolente en D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, cit., 189 y ss.; J. PIER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, 251 y ss., y 276 y ss.

mos individuaciones efímeras de un universo cuya ilimitación y totalidad es lo mismo que lo divino, aunque anónimo e impersonal, en todo caso, por uno u otro camino, nuestro amar queda abocado a ser bioquímica azarosa y sentimiento tan intenso como efímero. Tomadas en su coherencia interna, las únicas explicaciones posibles a la unidad y a la indisolubilidad, desde la razón materialista o la panteísta, han de ser o bien una imposición conveniente por parte de los jefes de la especie, una ley coactiva, o bien una afortunada casualidad, un premio de la lotería, un mero hecho que a pocos ocurre.

2.7. *La cuestión de la igualdad y la diferencia de la mujer.*
¿Qué es la «complementariedad»?

El amar con mayúsculas –un anhelo humano real y universal– reclama a los amadores poseer una condición trascendente a la mera animalidad, un origen personal en vez de anónimo. Volvemos a entender porque Jesús de Nazareth, visto como maestro de humanidades, se remite a un «principio originario» amoroso y personal: al Dios que es Trinidad de Personas. Con sencilla genialidad, san Agustín y otros han dicho que el amor son tres cosas: el amante, el amado y el amor mismo o su unión³⁸. Refleja esa tríada a las tres Personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Según hemos examinado, hay ahí –en esta trinitaria *imago Dei* inscrita en el ser humano– otra fuente antropológica para el varón y la mujer. A imagen y semejanza de las tres Personas divinas, que son tan infinitamente diversas como igualmente divinas y eternamente unidas en el seno de su amor, también el varón y la mujer son, por un lado, *las dos maneras diferentes de ser igual, entera y completamente seres humanos* y, por otro lado, *amantes, amados y unión de amor*.

Varón y mujer, en cuanto humanos, lo son igualmente por entero; pero su humanidad es diferente, en cuanto amadores. La antropología cristiana, por tanto, se basa en la igualdad y diversidad humanas del ser varón y mujer. No es mayor Adán que Eva, ser varón no es más humano y menos el ser mujer, él no es el amo y ella su esclava. Su diferencia no es jerarquía, no es desigualdad, no es manifestación de una superioridad del macho sobre la sumisión de la hembra, no es combate femenino contra el varón para destronarle y ocupar su plaza. La diferencia –y aquí resuena el origen maldito, como castigo divino, de

³⁸ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad*, VIII, 10,14; con otros términos SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theológica*, I, q. 37, a. 1.

la división en dos mitades del andrógino— no es injusticia y maligna y, en consecuencia, su solución no es extirparla mediante la uniformidad sexual y la transformación de la dualidad masculina y femenina en cambiantes roles culturales, sin raíz ontológica³⁹.

La diferencia en la manera de ser humano es necesaria para que varón y mujer puedan ser, cada uno y entre sí, amante, amado y unión. Pero ¿en qué se aman, esto es, cuál es el contenido de su don y de su acogida, en qué se unen? Cuanto contiene y compone ser humano en modo masculino o femenino es «la materia» misma de su don y su acogida. En este sentido, la diferencia es un radical antropológico, que resulta insoslayable si, al amar y por amor, amante y amado quieren compartirse en el ser, no sólo en el obrar.

En este punto parece insoslayable matizar diversos aspectos de la llamada «complementariedad», porque caben muchos niveles de recíproco don y acogida entre varones y mujeres. No todos contienen idéntica interioridad de encuentro, de entrelazamiento, y de contenidos de su don y acogida. Varón y mujer participan, desde su diversidad, en todos los órdenes de la vida humana. Un perito calígrafo y una jueza de un Tribunal penal, cuando colaboran en una prueba procesal, no pueden dejar de ser varón, el calígrafo, y mujer, la jueza, pero lo que se aportan y comparten son sus conocimientos y responsabilidades profesionales de perito y juez, no su conjunción íntima sexual masculina o femenina, si bien es posible añadir que en el modo de peritar y en el modo de juzgar habrá una impronta del ser varón y del ser mujer. La colaboración profesional, social, política o, incluso, la lúdica y la deportiva son más excéntricos que aquellos otros en los que hay comunicación en la carne y en la sangre, como ocurre en la unión conyugal y en los lazos consanguíneos. En todas hay aportación complementaria de los dos modos de ser humanidad, pero la intimidad de lo dado y acogida es por completo diversa. Muchas veces, la mera mención de los términos varón y mujer parece reducir sus posibles campos de relación al estrictamente conyugal. No es así: hay una complementariedad amplia, general y no íntima, en la que existen mutuas colaboraciones que son muy positivas, pero en la que *no existe la copertenencia de los cuerpos diversos*. En

³⁹ A partir de la obra *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) arraigan en las diferentes corrientes feministas, tres denominadores comunes: la consideración de que no se nace con una identidad sexual, sino que ésta se hace dentro de unos condicionantes culturales; el encuadre de las relaciones sexuales en el marco de la dialéctica entre opresores y oprimidos; y la visión de la maternidad y de la familia como paradigmas de la opresión patriarcal y machista de la mujer, de las que hay que liberarla. *Vid.* S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Galimard, Paris 1949.

cualquier área y relación humanas comparecemos como lo que somos, varones y mujeres, pero no nos presentamos en ellas –la medicina, la ingeniería, la política, el mercado y sus oficios– en cuanto *íntimamente nupciales* y para realizar tal esponsalidad nupcial, sino como seres humanos capaces de una labor.

En estas páginas no nos ocuparemos de la complementariedad general, sino de la estrictamente conyugal. Para resaltar el alcance y ámbito tan íntimos del entrelazamiento conyugal, los autores medievales gustaban usar la fórmula de «unión de cuerpos y almas» y también la comparación de «la unión entre el alma y su cuerpo» para indicar la que había entre los esposos⁴⁰. Veremos de matizarlas más adelante. Ahora, recuerdo estas tradicionales expresiones, porque indican cuatro cosas sobre lo específicamente conyugal: que aquello que se dan y acogen entre sí el varón y la mujer es su propia naturaleza humana; que ese don y acogida es entero –cuerpo y alma–, en vez de parcial en su contenido o en la duración temporal; y que el don y la acogida son «íntimos», de lo que son más adentro de sí, en vez de cosas externas y cosas que se tienen, pero que no se son. La cuarta, que abre una fascinante senda para comprender la unidad y la indisolubilidad, apunta a la «unión» íntima, en cada singular varón o mujer, entre su alma y su propio cuerpo, unión de cada persona con su propio ser, unión de «uno consigo mismo» que es «para toda la vida» y a la que no se puede repudiar, para irse a ser otro quien personal y otro cuerpo.

La diferencia entre lo masculino y lo femenino, por tanto, es un radical antropológico, porque sin ella no sería posible el diálogo entre amante y amado. Sin esa diferencia, el ser humano sería una naturaleza solitaria, vendría condenado a un monólogo consigo mismo, y no podría amar, que es relación con otro diverso, salvo un apegarse a sí mismo, apego que no es amor sino gravitación egocéntrica. Ahora bien, la diferencia imprescindible para amarse y hacerlo en la propia naturaleza, no puede ser cualquier diversidad. La diferencia se origina por amor y se destina al amor. Es clave tomar ese principio y fin en riguroso sentido integral: ontológico, psicosomático, psicológico, social, cultural y biográfico. La diferencia –la del ser amante, amado y unión de amor– ha de ser una *diferencia radical e íntegramente «complementaria»*, una diferencia que afecta a todo su ser, a su «adentro», y no sólo a su obrar, a su

⁴⁰ Ha comentado estas fórmulas clásicas P.-J. VILADRICH, *El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres estancias de la unión*, Eunsa, Pamplona 2005 *passim*, y en *El ser conyugal*, cit. 57 y ss.

«afuera». El término «complementariedad» puede, de hecho, ser interpretado de manera muy insatisfactoria y desviada, si lo entendemos, como ha ocurrido en la historia, como una «servidumbre femenina»: como si el sentido existencial de Eva, la feminidad, fuera solamente servir de útil ama de llaves, secretaria, ayudante y seno materno para la primacía de Adán y para darle los hijos que aseguren su jefatura y señorío.

Pero la complementariedad, en su justo sentido, quiere decir otra cosa, por la sencilla razón que su razón de ser es el amarse y no las relaciones de poder y de utilización dentro de una especie animal. Bajo la perspectiva del amor, la complementariedad quiere expresar la estructura y la dinámica amorosa. En efecto, el ser amante se constituye por el amado, pues sin amado no puede haber un amante de la nada, ni hay alteridad en el apego a uno mismo. El don de sí del amante es un movimiento cuya perfección –lograr ser don, es decir, que lo mío sea tuyo– se logra en su acogida por el amado, que acepta como suyo aquel mío del amante que éste le ofrecía. Tampoco podría el amado lograr ser acogida si no hubiera el don del amante. La complementariedad, en su estructura radical, es un entrelazamiento recíproco en el que amante y amado logran, el uno por el otro, realizarse precisamente como don y como acogida.

Este entrelazamiento requiere, a su vez, una extraordinaria afinidad íntima entre quien que se da y quien acoge, una potencia de conjunción de lo diverso –pues diverso es el don respecto de la acogida y viceversa–, un «ser hueso de mis huesos y carne de mi carne», en suma, una común naturaleza en la que ambos, varón y mujer, sean en modalidad distinta y «complementaria», aunque por igual –sin discriminación alguna– entera y completa humanidad. Por fin, el recíproco entrelazamiento entre varón y mujer –cuyos seres son entre sí don y acogida humanas íntimas– tiene potencia, si ambos quieren, de transformarse de *hecho*, que les ocurre, en *forma de ser* conjunta, esto es, en unión de sus seres, en cuyo seno ya no son dos sino un único nosotros.

2.8. *La bondad personal de la sexualidad masculina y femenina, su igualdad y su diferencia: las lecciones de una larga y difícil exploración*

No es posible fundamentar la unidad e indisolubilidad de la unión conyugal si, en poco o en mucho, late una antropología de la desigualdad humana de la mujer, de su subordinación y sometimiento al varón, de su discriminación por inferioridad y por enclaustramiento en funciones de utilidad para el varón o para la especie. O no habrá fidelidad en exclusiva entre uno y una,

en régimen de verdadera e íntima paridad o, si parece que hay cierta indisolubilidad, lo será para la mujer, no para el varón que tendrá derecho a repudiarla. La desigualdad y la subordinación equivalen a uso y abuso de la mujer. Conviene añadir que, asegurada la igualdad de la mujer en una cultura, en su derecho y en la mentalidad ciudadana, no por ello queda «fundamentado» el uno con una y su para toda la vida. La disolubilidad del matrimonio civil es, en muchas legislaciones, un derecho ciudadano en sociedades cultural y jurídicamente igualitarias y no discriminadoras de la mujer, lo que permite, como vimos, aquellas especies de poligamia y poliandria sucesivas en el tiempo. Sin embargo, la igualdad y no discriminación de la mujer, aun no siendo suficiente, son un soporte antropológico imprescindible para acceder a la unidad e indisolubilidad de la *una caro*.

Parece difícil sostener una justa reivindicación de la mujer sobre arenas movedizas, sin que el esfuerzo –con sus métodos, recursos y argumentos relativistas– se venga abajo y quede en escombros. Ideales verdaderos basados en antropologías erradas, producen los frutos contrarios. Esta contradicción está ocurriendo a ciertas corrientes del feminismo, en especial en las más acérrimas defensoras de la ideología de género. En efecto, como demuestra la experiencia, el ideal de reivindicar justicia e igualdad para la mujer se hará compatible, en inquietante paradoja, con generar una desconfianza de la mujer hacia el varón y de éste contra aquélla, una recidiva de la violencia en las relaciones afectivas, un aumento de la visión machista de la mujer como objeto útil pero peligroso, una enorme fragilidad de las relaciones de pareja y matrimoniales, padres omisivos, desestructuraciones familiares, abortos donde subyace el abandono, la coacción o la irresponsabilidad masculina, en suma, una cristalización de la sexualidad humana como escenario de la desconfianza, la violencia, las coacciones, el miedo y el conflicto. Estos efectos perversos se acostumbra a producir cuando los ideales basan su conquista en una antropología falsa, ideológica, que busca imponerse mediante el uso del poder y la coacción social. La verdad –y es su prueba más constatable– no necesita la coacción o la violencia; aún más, sea cual sea la dureza de la represión y el escarnio, la luz de la verdad, con su sola fuerza, se abre paso por cualquier grieta. No es la «grieta» una mera metáfora: lo falso y errado causan heridas, que son grietas humanas, pero a través de ellas se filtra la luz. Estos síntomas anidan en el feminismo de la ideología de género. Derivan del prejuicio sobre la diferencia entre el ser varón y mujer, interesada y tercamente identificada con el patriarcado machista y la subordinación femenina; del intento de sustituirla con una

uniformidad antropológica radical para la que necesitan «desunir» sexo biológico e identidad de género, explicando las evidencias de la diferencia sexual en términos de alienaciones culturales que deben erradicarse en nombre de otros roles más libres, cambiantes y relativistas; construyendo el artificio de un género de libre opción y un cuerpo sexuado reducido a biología impersonal y manipulable. En la ideología de género, el cuerpo no manifiesta a la persona y, a su vez, la persona, para ser libre, tiene que independizarse de su dimensión biológica, hasta disociarse de su cuerpo, forzando su sexualidad como cosa manipulable.

El error de fondo es que no parece posible resolver la cuestión de la sexualidad humana y la del ser mujer al margen de una antropología de la condición personal y del amor. No parece posible –los resultados singulares y colectivos lo demuestran cada día– intentando conjugar, para los sexos, un encuadre en la escena pública de la lucha por el poder –el familiar, económico, social y político– y, para el amor, una ubicación en la escena privada de lo sentimental y bioquímico. En estos marcos culturales, la unidad e indisolubilidad aparecen como imposiciones de la religión, concebida por la ideología como otra superestructura, y como imposibles psicológicos.

De nuevo regresamos a la batalla entre antropologías basadas en un origen anónimo e impersonal o en un origen personal y amoroso del hombre y su condición sexuada. La diferencia entre ambas no es sólo cuestión teórica. Afecta directamente al interior psicológico singular. Si no hay «nadie personal» en mi principio y mi final, tampoco mi ser es respuesta a nadie, ni lo hay y sería necesidad buscarlo en el fondo íntimo de mi soledad. Quien y lo que soy es una incógnita irresoluble, que he de gestionar en propio beneficio, tomando lo favorable para mí y apartando lo inconveniente, intentando conseguir cuotas de poder y utilizando para este fin, sin tener que rendir cuentas interiores a ningún ser trascendente, las oportunidades del medio social y reivindicándolas si no me las ofrece. Pero si hay «alguien personal» que es mi origen y destino y, además, me amó y amará para siempre, entonces «yo soy un amado» y mi ser íntimo es «ser acogida y amorosa». El don de mi vida personal, su ser y su poder ser, se han ofrecido a mi libertad, pues mi ser es personal y se origina en un acto personal y amoroso. Podré «corresponder» a mi condición radical de «amado» o podré ser olvidadizo, sordo o infiel, pero el diálogo ontológico y existencial, para cada persona en particular, estará inscrito en mí, porque es el núcleo de mi acto de ser: el *fiat* por el que soy este singular amado y, como tal, puesto en la existencia. En un texto memorable, san

Agustín se refirió a esta doble opción antropológica con la imagen de «las dos ciudades»⁴¹.

En la antropología cristiana, la diferencia sexual y su igual humanidad contiene una especial, por íntima, *imago Dei*. Los hemos examinado antes al recordar que en la Trinidad hay tres Personas pero no tres dioses. Su diferencia es infinita y eterna, pues el Padre no es el Hijo ni el Hijo el Padre, pero el Padre lo es por el Hijo y el Hijo lo es por su Padre y ambos, como amante y amado, se aman en la unión amorosa del Espíritu Santo. Ahora bien, las tres Personas, que no tres dioses, participan igual, entera y completamente de la naturaleza divina y son un único Dios. No es la lucha por el poder y la supremacía entre ellos, sino el amor que une, el espíritu íntimo propio de la Trinidad. Anida esta semejanza en el hombre, varón y mujer. Adán y Eva son diferentes pero por su origen y destino amorosos, y por esta causa y fin son complementariamente entrelazados. Ambos, sin desigualdad jerárquica ni discriminatoria, participan, como amante, amado y unión íntima, por entero y completo de la misma naturaleza humana. Pero, para acceder a su racionalidad, es preciso desprenderse del espíritu del poder y su supremacía y, en su lugar, elegir el espíritu unitivo del amor. Los clásicos dirían que es el espíritu de soberbia –de la ambición de «ser como Dios», por codicia de su omnipotencia que no de su amor–, el que encierra al aspirante en su nada y le ciega su razonar⁴².

A lo largo de la historia, la percepción de la dimensión personal de la sexualidad, la comprensión de diferencia entre los sexos y la afirmación de la igualdad de la mujer, si se me permite la expresión italiana, ha sido un «maldetto imbroglio». Lo ha sido para un razonar fuertemente condicionado por los códigos culturales, por los intereses de cada organización social, económica y política de los poderes, y por el amplio arsenal de astucias, limitaciones, simplezas y malicias de las parejas humanas en el vivir ordinario. Sería necio, en los momentos actuales, no tomar lección de los caminos y viajes a ninguna parte. También hoy la concepción de la sexualidad humana, sus realidades diferenciales y su igual dignidad personal, pero, sobre todo, su radical sentido originario y final en la sponsalidad amorosa, sufren la ignorancia, el rechazo o la sustitución por otros principios inspiradores. Una clarificación en profundidad de la sponsalidad nupcial, del amor conyugal y del amor virginal –tal vez acuciada por la cantidad de fracasos amorosos y por la perplejidad so-

⁴¹ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, XIV, 28.

⁴² Cfr. SAN AGUSTÍN, *La ciudad...*, cit., XIV, 2, 3, 7 y 8; y *Fides et ratio*, cit, nn. 16 y ss. y 46.

bre las soluciones— no puede olvidar las lecciones de la historia, la presión tan condicionante como confusa de las antropologías filosóficas e ideológicas que parecen dominar el mundo cultural y mediático, ni tampoco los agobios de espacios y tiempos, a veces terribles y duraderos, a los que son sometidas las vidas concretas de los matrimonios y las familias por los modelos económicos basados en la primacía del lucro y el beneficio. Presiones y condicionantes son, sin duda, parte del problema y del diagnóstico, pero no de las soluciones o del tratamiento para recobrar la salud.

Forman parte del problema ciertas enfermedades del espíritu contemporáneo. Las antropologías basadas en el eclecticismo, el historicismo, el cientifismo, el pragmatismo o el nihilismo, en la misma medida que están cerradas a las exigencias amorosas del origen y destino personal del ser varón y mujer, en esa misma medida se abren a la «desesperación», al cinismo e increencia, sobre las posibilidades del amor humano. En nombre de la libertad humana no se puede negar la posibilidad de la verdad; como tampoco en nombre de la verdad se puede oprimir o rechazar la libertad. «Verdad y libertad, o bien van juntas o juntas parecen miserablemente»⁴³. Esta «indisolubilidad» entre verdad y libertad, que forma parte de «lo que Dios unió y no debe separar el hombre», es también un don ofrecido no impuesto: es un *deber ser*. Esta disociación capital está en juego hoy en la comprensión del amor de la unión conyugal o del amor virginal, porque en ambos amores su verdad pide a la libertad personal de sus amadores el don y acogida enteros y sinceros. Los condicionantes y presiones de todo tipo, que provienen de la policéfala Hidra del origen impersonal y anónimo, nos conducen a una visión relativista, decepcionada y sin esperanza del amar humano, porque ven con recelo o niegan, como alienación, un don entero y sincero. Pero las soluciones a esta «tristeza antropológica»⁴⁴ no pueden ser la aceptación del carácter efímero del amar y el consejo de ir de flor en flor, porque el amor humano, de suyo, no da más de sí. Un error no se resuelve con otro error, ni una tristeza con mayor tristeza.

Conviene, pues, extraer lecciones del pasado e identificar sus retornos, bajo otros aparentes discursos, en las confusiones actuales. La razón de inspiración mitológica consideró la diferencia sexual como un castigo divino y, des-

⁴³ *Fides et ratio...*, cit., n. 90.

⁴⁴ «Desesperación de la soledad» se la denomina en *Fides et ratio*, cit., n. 90. Sobre el Espíritu Santo, dador de paz y alegría, consuelo de angustia y tristezas, *vid.* interesantes comentarios de R. CANTALAMESSA, *Ven, Espíritu Creador*, cit., cap. XVII.

de luego, la mujer –recordemos a Pandora– pareció la encarnación de aquella maldición por todos los males que aquejaban los hombres. Por influencia platónica, lo masculino se identificó con el *nous*, la racionalidad superior que penetra, conoce y gobierna; mientras lo femenino era la *aisthesis*, el mundo menos racional e inferior de los sentimientos y afecciones del corazón, que mejor es confinarlo en lo doméstico, para dejar a salvo la *res publica*⁴⁵. Son antropologías de la discriminación de la mujer, porque se la supone una manera inferior de ser humana. La inferioridad, con su correspondiente sumisión, proviene de inspirarse, en la solución de las existencia y relaciones entre varones y mujeres, en la idea de poder y su supremacía: el mayor lo es en función de un menor; el príncipe necesita súbditos, y criados el amo. La diferencia sexual, según esa perspectiva, induce a la distribución por partes desiguales de lo humano, no a la complementariedad entre lo completo. El varón se lleva el trozo mejor, pero lo que éste se atribuye falta a la mujer, y lo que es propio de la mujer le faltaría al varón. Ambos son incompletos. Platón no inicia en el andrógino de *El Banquete* la discriminación de la mujer, sino que recoge una cultura y una praxis muy generalizada desde antiguo en diferentes culturas. La razón organizativa del poder, en cercanía con lo que también ocurre en el mundo animal y vegetal, consideró la diferencia como desigualdad jerárquica, la fuerza física y su violencia como regla de deber ser ante la mayor fragilidad femenina, y el orden social se inspiró en lo que llamamos patriarcado, si por éste comprendemos una supremacía del varón, un encasillamiento servil de la mujer y, sobre todo, una primacía de la consanguinidad sobre la unión conyugal, de manera que la mujer, por su oficio de madre, quedase incorporada a la familia consanguínea del varón y los esposos bajo la autoridad del patriarca o del pariente aceptado como jefe de la familia. En el marco de estas culturas discriminatorias, la malicia humana, con su capacidad de usar y abusar de la mujer y del inferior, hizo y deshizo a su antojo hasta hoy.

Resulta fascinante que, a pesar de esos errores antropológicos, sus injusticias y sus recidivas que duran hasta nuestros días, el soplo de la *imago Dei*

⁴⁵ Cfr. D. RAMOS-LISSÓN, en su *Introducción* a AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Eunsa, Pamplona 1989, 15, y *Aspectos teológicos de la feminidad en S. Ambrosio y S. Agustín*, en *ibid.*, cit., 125 y ss.; *vid.*, además, en la misma obra colectiva, M. MERINO, *La feminidad en la escuela de Alejandría*, cit., 25 y ss.; A. VICIANO, *La feminidad en la teología de Tertuliano y Cipriano*, cit., 63 y ss.; L. F. MATEO-SECO, *Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del s. IV*, cit., 84.; y P. LANGA, *Antropología patrística en los dos relatos de la creación*, cit., 193 y ss.; y E. DASSMANN, *El hombre como varón y mujer en los Padres de la Iglesia*, cit., 280 y ss.

haya mantenido su inspiración contra vientos, nieblas y mareas. El texto de Jesucristo en respuesta a la cuestión del repudio ha sido en el cristianismo –también su influjo cultural– un baluarte durante veinte siglos para aquel soplo originario e incesante, pese a romper con los usos e intereses establecidos. Lo más fascinante es que la inspiración, como David contra Goliath o como pocos granos de sal logran sazonar todo el guiso, consigue iluminar con profunda esperanza y vida, desde una aparente debilidad y minoría, a una cultura contraria y dominante. Lo mismo ocurre hoy. Sin embargo, esta navegación de la *imago Dei* no ha sido fácil. Nunca fue acomodaticia y adulada, sino asediada y ridiculizada.

Con muchas más luces que sombras, la Patrística sostuvo la igualdad humana fundamental entre varón y mujer, la trasladó a la dignidad de la mujer y a la igualdad conyugal de los esposos, dejó atrás los ecos andróginos afirmando la bondad de la diferencia sexual y del matrimonio, ubicó adecuadamente lo conyugal como más íntimo que lo consanguíneo, combatió la misoginia y las aberraciones sobre la sexualidad de los gnósticos, y se culminó con la construcción agustiniana de los bienes de la unión conyugal⁴⁶. Sorprende como se fueron salvando, de generación en generación, peligrosos y «razonables» escollos. Quiero decir que una razón, *ut si imago Dei no daretur*, entra en pérdida sobre la cuestión de la sexualidad y del amor, casi sin darse cuenta.

Por ejemplo, la creación de Eva después de Adán, interpretado en un sentido literalmente cronológico, invitaba a suponer que la mujer era un ser menor al varón, cuyo sentido existencial era servirle de ayuda en sus necesidades. La intervención de Eva en la caída, juzgada como principal e inductora de la del varón, y la condena al parto doloroso y al anhelo sumiso hacia el varón, fueron notables inducciones a la misoginia, a la negación de la igual dignidad femenina y a favor de la preeminencia del varón: de *diaboli ianua*, se la llegó a calificar⁴⁷. La hipótesis de que la *imago Dei* estaba directamente infusa en el varón y sólo por su mediación –la «costilla»– alcanzaba a la mujer que, por tal razón, recibía una dignidad humana menor y, en todo caso, merced al varón, sobrevoló aquellas interpretaciones *a priori* influidas por unas sociedades y culturas, de costumbres patriarcales y usos machistas, cuya ancestral tradición,

⁴⁶ Cfr. P. LANGA, *Antropología patristica...*, cit., 223 y ss. y 245 y ss.

⁴⁷ Sobre esta expresión de TERTULIANO (en *De cultu feminarum* I, 1,2 8, CChr. SL 1, 343), cfr. comentarios de A. VICIANO, *La feminidad en la teología de Tertuliano...*, cit., 63 y ss. y E. DASSMANN, *El hombre como varón y mujer...*, cit., 282 y ss.

ayudada por la simbiosis con muchas especies animales, se confundía con «la naturaleza de las cosas». La procreación sexual les pareció un rebajamiento al nivel de los animales –lo que implica una pobre estimación del cuerpo, de la cópula y los actos conyugales de intimidad– y, por esta suposición, el razonamiento fue impulsado a suponer que sin la caída el ser humano habría procreado en forma asexual. Entre algunos autores de la patrística oriental, el cuerpo pareció tener un nivel bajo en relación al alma o espíritu, que sería lo noble, donde anidaría la *imago Dei*, espíritu al que la caída ha puesto en manos de las tendencias del cuerpo, de índole animal y corruptor del alma⁴⁸. En algunos sectores del cristianismo judaico –y durante siglos, por otras causas, en sectores más amplios– fue muy influyente la selección de algún texto de san Pablo sobre el papel sumiso de la mujer, que se subrayó en detrimento de otros relativos al amor del marido a la esposa «como a su propia carne»⁴⁹. Para la intelectualidad de la época no fueron menores los obstáculos provenientes de la *forma mentis* de la filosofía griega: el ente es la cuestión de las cuestiones, razonar es masculino, el matrimonio es cuestión menor y de especie, y la mujer o es hetaira placentera o es doméstica útil, pero en ambos casos «conflictiva». También este «racionalismo» griego influyó en la suposición de que la *imago Dei* consiste en la racionalidad humana, que el varón posee en mayor medida que la sentimental y variable feminidad. A pesar de los pesares, nunca tuvo la Patrística dudas sobre la bondad de la sexualidad humana y su directa conexión con la creación del hombre, varón y mujer, a imagen y semejanza de Dios –luz rotunda que permitió no caer en las aberraciones sobre la sexualidad, la mujer y la procreación de los gnósticos–, ni sobre la unidad ni la indisolubilidad, ni sobre la índole amorosa de la unión conyugal, ni sobre la bondad de la procreación y la familia, ni sobre el sello de la alianza de Dios con la

⁴⁸ Se aprecia esta orientación en la Patrística oriental, aunque con distintos matices en Clemente de Alejandría, Hipólito y Orígenes, incluso en Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo. Cfr. AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística...*, cit., 20-21, 33-62 y 84-124.

⁴⁹ La indicación paulina de que la esposa debe ser considerada y amada por el marido como a su propio cuerpo, y no menos que con el amor que se amare a sí mismo, era una «revolución» en el contexto de la época –Efesios 5,25-33–, apreciación que se reafirma si recordamos la negativa reacción de los discípulos y demás presentes a la respuesta de Jesús a la cuestión del repudio, la cual, además de otras luces, implicaba un reconocimiento de la igual dignidad humana de la mujer. La patrística, sobre todo la occidental, no vio misoginia en S. Pablo y se orientó claramente a favor de la igualdad de la mujer. Cfr. los trabajos de V. GROSSI – E. DASSMANN, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, cit., 178 y ss. y 285 y ss., respectivamente. *Familiaris consortio*, en n. 25, por ejemplo, cita un claro texto de S. Ambrosio sobre esta igualdad y dignidad de la esposa respecto del marido.

humanidad presente desde «el principio» en el matrimonio, ni sobre su significado sacramental⁵⁰.

Hubiera sido fácil perderse en semejante aventura antropológica, a lo largo de las dificultades intelectuales y las oscuridades de los usos sociales durante veinte siglos, sin el incesante soplo de la *imago Dei*. El arsenal conceptual y el argumentario empleado, como es lógico, fue el posible en cada siglo. Como una navegación de exploradores, ha tenido derivas, pérdidas de tiempo, algunas tormentas y vías de agua. Por ejemplo: el sexo como accidente de un cuerpo poco o nada personal y un alma en exceso desencarnada; contradicciones sobre la mujer y la propensión a definir su modelo ideal dentro del ámbito doméstico, únicamente como madre y ama de casa bajo la autoridad del marido; el pobre desarrollo de una antropología integral sobre el amor por verlo bajo un prisma pasional y volátil; una visión naturalística del matrimonio a la luz de la «especie humana» y no de las personas; el divorcio entre amor y consentimiento matrimonial eficiente, estimando que el amor –reducido a mero sentimiento– conviene a los esposos pero no es parte esencial de su vínculo, lo que favoreció la consideración del matrimonio como un contrato. Baste con estos ejemplos, para advertir que entramos en pérdida de rumbo cuando, bajo cualquier forma, se infiltra una despersonalización de la sexualidad, una consideración explícita o implícita de la malignidad o de la baja condición del cuerpo, y un encuadramiento de los sexos y sus relaciones en el orden de la animalidad, aunque se matice como animalidad racional.

El rumbo del «principio» siempre acabó recuperándose, aunque ni el viaje ni sus combates han concluido. Las estructuras conceptuales, que cada momento intelectual ha aportado, han estado acariciadas por la brisa o azotadas por el huracán de aquel soplo, como si ninguna cultura fuera definitiva, ni suficiente, ni satisfactoria para expresar cuanto contiene «el principio». En este sentido, los avances sobre el ser humano como persona y la consideración del cuerpo masculino y femenino, su carácter personal y esponsal, como componente esencial del ser humano, en vez de una mera tenencia, han permitido subir nuevos peldaños en el conocimiento de nuestra condición sexuada.

⁵⁰ Cfr. P. LANGA, *Antropología patristica en los dos relatos de la creación*, cit., y en *Antropología y teología de la una caro*, cit., 193 y ss. y 237 y ss. respectivamente. Con mayor razón puede afirmarse del magisterio y la tradición. Puede observarse la constancia de esta línea congruente, que atraviesa sin perderse diferencias de lenguaje, conceptos y culturas, en la exhaustiva recopilación, desde los primeros siglos hasta el actual, de los textos magisteriales sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia del *Enchiridion Familiae* de A. SARMIENTO – J. ESCRIVÁ IVARS, Rialp, Madrid 1992.

Creación y Encarnación, en el seno del cristianismo, plantean una insoslayable dignidad personal del cuerpo humano, masculino y femenino, esto es, su capacidad y vocación para manifestar el don y acogida amoroso –enteros y sinceros– de la persona. La Eucarística, en cuanto entrega amorosa del cuerpo y alma de Jesucristo, sentencia definitivamente la esencial dignidad personal y condición amorosa del cuerpo humano⁵¹.

En este avance resalta la aportación del magisterio del siglo XX, del Concilio Vaticano II, pero sobre todo la contribución de Juan Pablo II son, para el hoy, de una valía excepcional⁵². Nuestra identidad sexual, en cuanto varones o mujeres, es *personal y sponsal*. Estas luces han venido a propósito de las peculiares confusiones de nuestro tiempo, contienen soluciones profundas a las dudas, pérdidas y limitaciones de la sexualidad y del amor, del matrimonio y la familia, reflejan una fuerte impronta de la *imago Dei* y de Caná de Galilea, una articulación exquisita entre el principio originario y la redención sacramental del amor nupcial. Sorprende cierta ignorancia de este conjunto magisterial, incluso en el seno cultural cristiano, que fundamenta una teología y antropología del cuerpo personal masculino y femenino, que son la base del amor nupcial en sus vías conyugal y virginal. Examinando el debate actual, es fácil advertir que este magisterio todavía no está ni desarrollado ni aplicado en todo su potencial. Y sería inquietante que de sus luces no fuera desde dónde la Iglesia resolviera las actuales cuestiones de fondo y de praxis. Bastan unos pocos granos de sal para sazonar el plato entero, con tal que de que esos granos no sean insípidos.

2.9. *Somos esponsales*

Si aceptamos la excelencia del amar, como exclusiva del ser personal, en tal caso es difícil negar cuán razonable y plausible es la antropología inspirada en la *imago Dei*, en comparación con otras antropologías materialistas o panteístas. Nosotros, los humanos, no hemos inventado el amor, pero hemos sido invitados a su fiesta. ¿Cuándo? La primera invitación ocurre en el mismo acto de ser creados. La Trinidad *amó primero* a cada uno en particular. En este sen-

⁵¹ BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, y JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, ambas *passim*.

⁵² Cfr. textos originales del magisterio del siglo XX y XXI, en especial los del Concilio Vaticano II, PABLO VI y JUAN PABLO II en *Enchiridion Familiae*, cit. La importancia y trascendencia del magisterio de Juan Pablo II se puede apreciar en el extraordinario número de volúmenes que ocupa, en comparación con los veinte siglos precedentes.

tido originario, nuestro primer contacto con el amor, el de cada singular ser humano, constituye una identidad personal, *ser un amado con exclusivo nombre propio* (Apocalipsis 2,17) y, por ser primero «amado», y no ser originariamente «amante», nuestro primer movimiento es el de *acogida* del don del amante, que a la vez es, por un lado, el existir y el ser quien somos y lo que somos y, por otro, ser amado de Dios e invitado a corresponder. Somos amadores, esto es, personas esponsales.

Más profunda y radicalmente que un ente, para la razón metafísica, somos don y acogida en y desde nuestra misma persona encarnada masculina o femeninamente. Si aquel singular «acto» de amor de Dios, que me llama a la existencia diciéndome «amado mío», es lo mismo que mi «acto de existir», en tal caso, por ejemplo, una metafísica del ente –del ser un «algo» que comparto con todo algo– no es suficiente para conocerme y reconocerse en cuanto «persona amada». Lo que recibo –mi naturaleza dada– tiene trascendentales comunes con cualquier «ente», al que le son predicables el ser y su verdad, su bondad y su belleza. Pero «ser un amado» es, por así decirlo, otro universo del ser radicalmente distinto y excelente. Si soy amado, por eso mismo, soy esta persona; aún más, soy ésta singular, irrepitible y única persona masculina o femenina «amada en cuanto tal en su acto de ser». Los trascendentales de mi condición ontológica, además de los comunes a cualquier ente –su ser, bondad y belleza–, son los exclusivos del ser personal: *la sabiduría, la libertad y el amor*. ¿Cómo sería posible, si así no estuviéramos hechos y sin que ello fuera ilusorio y arrogante, decirle a Dios «Dios mío»? Una expresión tan habitual y frecuente, tan objetivamente profunda. ¿Qué sentido tendría, si fuera imposible, que Dios mismo nos pidiera amarle con todo nuestro ser, o dicho con otras palabras, que Dios aguarde que, de corazón, le digamos «*amor mío*», en correspondencia a su decisión primera de ofrecerse como amante «mío» y «tuyo» y «nuestro»?⁵³. Éste es el fondo de la «Alianza», la indisolublemente fiel, la antigua y la nueva.

Con este bagaje antropológico, debemos considerar a cada varón y a cada mujer, el sentido de su complementariedad, y la condición esponsal –de amadores– sellada en su alma y cuerpo personales. Son, cada uno, una única per-

⁵³ *Vid.*, como muestra ejemplar de la extraordinaria aportación de los místicos al tema del «Dios mío, amor mío», los versos de SANTA TERESA DE JESÚS, en *Mi amado para mí*: «Ya toda me entregué y di/y de tal suerte he trocado/que *mi Amado para mí/yo soy para mi Amado*»; o en *Muero porque no muero*: «Esta divina prisión/del amor con que yo vivo/*ha hecho a Dios mi cautivo/* y libre mi corazón;/y causa en mí tal pasión/*ver a Dios mi prisionero/* que muero porque no muero». *Poesías líricas*, en *Obras completas*, BAC, Madrid 1997, 654.

sona corpórea masculina o femenina; cada uno ha sido singularmente «amado» por el amante primero o Creador y, por eso mismo, cada uno en singular y como unión entre sí, en el acto de ser «amado» ha recibido, en su ser, el poder de acoger como amado, corresponder como amante, y ser unión de amor: a Dios y al prójimo. Hemos recibido, en el acto de amor creador, un ser personal y esponsal: un ser «mío» capaz de ser «tuyo», de acoger al «tuyo» como «mío», y ser los dos *una caro*. Este ser don y acogida puede alcanzar «lo más íntimo». Esta esponsalidad es la clave del ser, el hombre, varón y mujer. También es la clave, como veremos, de la unidad y la indisolubilidad de la *una caro*, porque habiendo sido «amado» cada varón y mujer, en el mismo acto de recibir existencia y modo de ser, por Quien ama con fidelidad para siempre, fue dotado del poder de corresponder así al amor divino y, a su imagen y semejanza, también en el amor humano.

Este poder de ser amador es el que la «caída» corrompe, porque en ella el hombre, varón y mujer, abandona la predilección por el amado a favor de la preferencia egocéntrica hacia sí mismo. En este sentido, la «caída» es un dar la espalda al amador primero, a la transparente condición esponsal de «amado» que acoge y corresponde, y a la potencia de amar entero y sincero. En ese «preferirse», el corazón –la intimidad esponsal del varón y la mujer– pierde su sincera transparencia, su inocencia primigenia. La pierde porque, sellado para la predilección al amado, rompe el sello originario. Y roto adentro, se le hace vergonzosa e inconfesable la presencia en sus intenciones de la preferencia por sí mismo y el ansia por su propia satisfacción, giro sobre sí que conlleva el uso y la utilización del otro para ello. Apegados a sí mismos, los «amadores» desconfían el uno del otro porque, conscientes cada uno de lo que oculta en su propio interior, sospechan que lo mismo ocurre en las intenciones del otro. La sospecha es pérdida de la fe en el otro, cuya confianza es esencia del amar verdadero. Y sin fe y confianza entre amante y amado, ya no hay amor, ni amado, ni amante, sino utilidades, celos y miedos íntimos. El corazón –la íntima matriz donde el quien personal engendra sus intenciones– se ha «endurecido». Y, aunque semejante tropezón no ha raído del todo nuestra originaria condición esponsal, ésta va a necesitar un rescate, una redención, que sólo puede hacer Quien nos amó primero y, en su amar, es fiel para siempre a sus amados. Bajo esta perspectiva, la originaria unión conyugal de amor, su unidad e indisolubilidad, padece por la caída el vasto universo de los egoísmos, la infección de la turbia concupiscencia en las intenciones unitivas y benevolentes, la desconfianza de las sospechas, los dolores de las decepciones y trai-

ciones, las dentelladas de lo efímero y pasajero, la distancia de la incomunicación, en suma: las fuerzas de la desunión: «por la dureza de corazón» o encarcelamiento en que consiste la adoración de sí mismo.

Ante estas experiencias de la oscuridad y corrupción del amor humano –representados en «la dureza de corazón» de cualquier género de repudio y divorcio–, la respuesta de Jesucristo, invocando «el principio» de la unión conyugal, orienta hacia la verdad antropológica. Nos indica que la «una caro» es originaria, esto es, que no es posterior a la caída, que no es un mal menor, un remedio de cuarta clase a una sexualidad caída al nivel animal, una unión nacida de los intereses del poder, de la sumisión de la mujer, del patriarcado machista, o de los roles culturales. Nos añade que «el principio» sigue vigente, que es el modelo de referencia, que la condición esponsal no está muerta en el varón y la mujer, que amarse es posible. Podemos ahora comprender la verdad subyacente a la tesis, nunca renunciada, de que hay una unidad e indisolubilidad conyugal todavía viva en la humanidad, que el «amarse fiel y para toda la vida» brota incesante, como intenso anhelo y profunda esperanza, en la experiencia limpia y recta de cada amor humano. No podemos ser cómplices del *miedo a amar* según enseña el Evangelio, que sería un miedo a Cristo o, lo que es lo mismo, a la verdad del Hombre⁵⁴. En este marco, la dimensión sacramental del matrimonio reafirma la posibilidad humana de la unión una e indisoluble y le añade una específica vocación cristiana, elevándola a camino de santidad. Lo que debemos hacer es construir su posibilidad y erradicar lo que la hace parálitica o imposible.

2.10. *La apertura de la esponsalidad caída a su redención:
la indisolubilidad entre la unión conyugal del principio originario
y el sacramento del matrimonio*

Esta convicción antropológica anida en la afirmación de la tradición doctrinal y magisterial que, recurriendo al antiguo diccionario iusnaturalista, definió la unidad e indisolubilidad como propiedades del vínculo «por *derecho natural*». Podemos ahora, también, explicarnos que el orden de la gracia redentora, que inicia el bautismo y aporta específicamente el sacramento nupcial, no introduce *ex novo* la indisolubilidad y la unidad en el matrimonio de

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22; y JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, nn. 7-14.

los cristianos, pero sí las enriquece y fortalece, porque aporta vida nueva –el vino nuevo de Caná– a la esponsalidad anémica. Lo hace, no por la vía de garantizar la felicidad del Edén perdido y sus perfecciones a los esposos bautizados, vacunándoles de los dolores y durezas de la vida presente, sino por la de asegurarles que el esfuerzo conjunto del amarse fielmente toda la vida, por encima y por debajo de sus limitaciones y defectos personales y de las cruces y agobios de la vida, *es específicamente redentor*, es «camino cierto de santidad y salvación», en cuya andadura les acompaña la presencia viva, amorosa y unitiva de Jesús Esposo. Por tanto, la sacramentalidad y sus gracias no son un añadido conyugal, y menos la creación de un matrimonio «eclesiástico» o «religioso» distinto a la *una caro* originaria o «natural», sino la incorporación de la unión matrimonial de los esposos a la obra de la redención y salvación.

Naturaleza originaria, caída y redimida se reúnen en el sacramento del matrimonio. Es decisivo tener muy claro que el sacramento, como acabamos de decir y excusando su reiteración, no aporta nada conyugal nuevo al matrimonio, no lo sustituye por un «matrimonio religioso»; pone a Jesucristo vivo, con sus gracias específicas, en la intimidad o «corazón» de los esposos cuando fundan su unión, cuando la conservan, la hacen crecer y la restauran de sus cansancios y heridas, convirtiendo en una cobioografía concreta y salvífica su fidelidad exclusiva e indisoluble y la procreación y educación de sus hijos. En consecuencia, la «verdad originaria o natural» de la unión conyugal es sinónima de la «validez» canónica. Y en base a esta identidad, para quienes están bautizados hay una inseparabilidad –que es otro matiz de la indisolubilidad– entre su matrimonio y su sacramentalidad. Se trata de lo que Jesucristo *unió* en Caná de Galilea, que no debe separarlo la Iglesia, en profunda resonancia con lo que «al principio» Dios *unió* al sellar la *una caro* como potencia de amor entre varón y mujer, que no debe separarlo el hombre.

El simbolismo de Caná manifiesta con claridad esta confirmación por Jesucristo de la unión conyugal originaria. Él no rechaza aquellas bodas, ni siquiera cuando pronto se les termina el vino o el amor de la naturaleza caída. Basta con que los novios pongan agua en las tinajas, agua limpia y no fecal, pongan el amor humano con recto corazón, para que Jesucristo lo transforme en el mejor vino, en la verdadera, buena y bella comunión íntima de vida y amor. La identidad entre el matrimonio válido –esto es, la unión conyugal indisolublemente fiel y abierta a la procreación– y su sacramentalidad es una exigencia indeclinable fundamentada en la unidad entre el principio originario de la *una caro* –no destruido íntegramente por la caídas humanas– y su redención

específica por Jesús en Caná. La negación de la sacramentalidad y la absoluta secularización del matrimonio, como mera relación sometida a la corrupción y a lo pasajero, suponen una antropología de la sexualidad y del amor humano en la que la *imago Dei* y el principio originario se han perdido entera e irremisiblemente. Por su lado, las tesis favorables a separar el matrimonio y el sacramento, distinguiendo uno «natural» entre cristianos, asimilado al civil, y otro «sacramental», sólo para creyentes con fe practicada, traen dentro gruesos errores de principio: una incomprensión tanto de la unión conyugal originaria como de la condición de bautizado; la ingenua e inexperta consideración de que la fe es la materia del sacramento matrimonial en vez de los cuerpos masculino y femenino, o es lo que une a los cónyuges o suple su amor, con la creación de una sacramentalidad reservada para un inexistente conyugio eclesíástico, en cuya escena sería incomprensible, sin significado ninguno o imposible, la acción de Jesucristo de transformar el agua en vino, es decir, de infundirle a la misma unión natural la gracia sacramental. La unidad e indisolubilidad no se salvan separando el matrimonio de su dimensión sacramental, sino que por dicha disociación se pierden uno y otra, mientras en la identidad se hacen más firmes⁵⁵.

2.11. «*Por eso dejará el hombre (varón y mujer) a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne.*
Los territorios de la intimidad amorosa humana

Jesucristo entiende que el esclarecimiento de la indisoluble unidad –la respuesta a al repudio y, hoy, a la disolubilidad civil– también incluye identificar los territorios de la intimidad amorosa humana y ubicar sus vínculos en su adecuado orden. ¿Cuál es el lazo amoroso más profundo e importante, al que el hombre, varón o mujer, queda vinculado de forma más íntima y entera: el filial o el conyugal? La respuesta tiene enorme valor para la antropología, pero tal vez más, en el plano práctico, para la educación, la psicología y para el tratamiento terapéutico de algunas anomalías familiares.

Por de pronto, nuestro excelente maestro de humanidades pone sobre la mesa diversos «territorios», ámbitos o estancias de la intimidad y sus lazos amorosos: los lazos consanguíneos y el vínculo conyugal. ¿A que llamamos in-

⁵⁵ Cfr. J. HERVADA, *Una caro*, cit., cap. III sobre la sacramentalidad, 117 y ss., y cap 1, sobre la unidad e indisolubilidad, 63 y ss.

timidad? A aquel interior de cada persona humana en cuyo adentro reside su quien personal «*desnudo*», esto es, desvestido de los adornos o las miserias accidentales y extrínsecas –aunque aferrados, ocultos e, incluso, víctimas de ellas– como son, por ejemplo, la riqueza y la pobreza, las posiciones sociales, las influencias y poderes, los prestigios o su ausencias, la salud o la enfermedad, la fortuna o las desgracias. Estancia íntima donde, desvestidos de todo eso, está *desnuda nuestra dignidad singular y nuestro valor incondicional de ser esta singular persona humana*. Allí reside el quien personal que ama, el amante y el amado, el quien presente en su encarnadura, el quien que irradia su personal «amabilidad» innata, permanente e incondicional a todo su cuerpo masculino o femenino, por debajo de cualquier circunstancia y ciclo de su vida.

Esa intimidad desnuda tiene, por así decirlo, diversas estancias interiores, ámbitos o «territorios de humanidad» para dones y acogidas amorosas que son específicos y diferentes. Puede haber confusión o desorden por cuatro causas: de un lado, porque en todos aparece en juego la desnudez incondicional; porque en todos hay comunicación íntima de la naturaleza humana; porque, siendo todos lazos amorosos, constituyen identidades recíprocas, en las que ser padre o madre lo son por su hijo, y éste por sus padres, como los hermanos lo son, entre sí, por compartir los mismos padres, y el abuelo lo es por su nieto y el nieto por su abuelo; como también el marido lo es por su mujer y ésta por su esposo; y, por último, porque la filiación es la primera identidad cronológica y podría interpretarse esa antecendencia –*prior tempore potius iure*– como permanente superioridad biográfica de la correlación entre padres e hijos en relación al vínculo conyugal.

Sin embargo, entre los lazos de la genealogía consanguínea y el lazo conyugal hay esenciales diferencias, que además son importantes aportaciones antropológicas. Examinaremos cinco aspectos con el propósito de poner de manifiesto una revelación extraordinaria del maestro de humanidades, al mencionar aquella exclamación primigenia de Adán «Por eso dejará padre y madre...». Se trata de la *esponsalidad nupcial*.

Primer aspecto: en los vínculos de consanguinidad –donde se comparte la razón de bondad de la común genealogía, con su universo de bienes– el otro o *partner* íntimo me viene dado, no es elegido. Dicho de otro modo: entre padres e hijos, hermanos, nietos y abuelos, el «amado y su amante», los unos y los otros, no son sujetos elegidos por la libertad, sino dados por la naturaleza. Se dan y acogen, como es común al amar, por razones de «amabilidad» que provienen de los diversos bienes de la común genealogía: el engendrar la vida

–la paternidad y la maternidad–, el recibirla –la filiación–, o la fraternidad que comparte la igualdad de origen en los mismos padres.

Segundo aspecto: pese a estar compartiendo algo tan íntimo como el origen, entre padres e hijos –y resto de lazos consanguíneos– *no hay copertenencia de los cuerpos engendrados*. Los padres sirven con específico amor a la vida de sus hijos, pero no son dueños de sus cuerpos sexuados, ni los hijos tampoco de los de sus padres, ni los hermanos entre sí, ni los abuelos y nietos.

Tercer aspecto: nos aparece así, gracias a este contraste, un extraordinario nivel de intimidad en cada persona por masculina o femenina –donde no hay un amado ya dado por la comunidad de origen–, que es su identidad de ser éste varón o ésta mujer, un «territorio» sobre el que la singular persona tiene plena soberanía, propio señorío exclusivo, poder de disposición y libertad elección. Se trata de una intimidad humana más profunda y soberana –«*más mía y sólo mía*»– que la ocupada por la filiación y la paternidad en la que sus amadores ya viene dados y no se elijen. En cambio, la intimidad de la identidad personal masculina o femenina está, en su origen, *libre de amado y es virgen*. A este nivel de intimidad podríamos calificarlo, en sentido estricto y riguroso, de *esponsalidad «nupcial»*.

Cuarto aspecto: ser varón y ser mujer –soberanías de intimidad, propiedad de sí y libertad máximas– son intimidades esponsales, es decir, contienen la capacidad de un específico don de sí y la acogida en sí; son poder de ser amante, amado y unión en el ámbito virgen; pero de un amor de unión único y exclusivo, que llamamos esponsalidad «nupcial». Nos aparece, por tanto, un ámbito íntimo de señorío soberano sobre sus cuerpos masculino y femenino –lo mío virgen sólo mío–, precisamente aquel que disponen compartirse como «lo nuestro», *constituyendo lo mío en tuyo y lo tuyo en mío. Ser varón y mujer son intimidades personales capaces de copertenecerse y compartir sus cuerpos hasta el punto de unión de convertirlos en un único nuestro, en fidelidad exclusiva y para toda su vida.*

Quinto aspecto: Los lazos consanguíneos también tienen su específica «indisolubilidad», porque –sean buenas o malas sus relaciones afectivas– los padres lo son de sus hijos «para toda la vida» y, también los hijos de sus padres. Lo mismo ocurre entre hermanos y entre abuelos y nietos. La causa de su «no disolverse», sin duda, tiene un cimiento inamovible en la comunión genética, que es un hecho definitivo y no se elige. Pero la genealogía humana no es sólo cadena biogenética; pide ser asumida y envuelta por amores específicos y, sólo entonces, es genealogía entre personas. Sin embargo, ese «para toda la vida» genealógico presenta también su propia «exclusividad y fidelidad», pero éstas son en su misma raíz esencialmente distintas del «uno

con una» conyugal. Los padres pueden tener muchos hijos, no sólo uno, y de todos son igualmente padres. Y lo mismo cabe decir de los hermanos y de los nietos. Pero en ninguno de los diversos lazos de la consanguinidad, se pone en comunión de copertenencia y coposesión los propios cuerpos masculinos y femeninos, sino muy al contrario y de forma radical esa intimidad sexual queda excluida. Sin duda, hay una fidelidad entre padres e hijos –como entre hermanos y entre abuelos y nietos–, pues unos y otros se deben a lo largo de la vida lo que entre sí son. Pero esa fidelidad biográfica tiene como contenido su particular participación en la misma comunidad de origen y sangre –la familia–, pero no aquella comunión íntima que surge de poner en una única copertenencia –la unión conyugal– los propios cuerpos sexuados.

En este punto, quizás es oportuno recordar que, en su orden recto, el poder de engendrar –del que arranca la consanguinidad– reside en la unión «conyugal» de los padres, en la cópula entre varón y mujer, es decir: en la fecundidad de la comunicación y copertenencia sexual. En rigor, no existe una exclusividad, al modo conyugal, en los lazos consanguíneos y no debe confundirse la fidelidad a la identidad de ser y vivirse como padre, madre, hijo, hermano –con su universo de leal solidaridad y demás virtudes–, con la exclusividad conyugal, que proviene de poner en copertenencia la unidad de cada cuerpo sexuado con su persona, unidad que no es fragmentable, unidad del cuerpo personal sexuado que, en cuanto masculino y femenino, es lo que conyuga la *una caro*, y es lo que no se comparte en modo alguno en la consanguinidad.

Pero la identidad consanguínea biográfica, con sus específicas fidelidades entre hijos, hermanos, abuelos y nietos, proviene de la «íntegra exclusividad conyugal», esto es, de la unión sexual del «uno con una y su para toda la vida». Dicho de otro modo, no es la consanguinidad la fuente o principio de la conyugalidad, sino al revés, es de la *una caro* de donde arranca la genealogía amorosa y personalizada, que es definitivamente biográfica. Procrear personas no fue un don ofrecido al varón o a la mujer por separado, sino a su conjunción. Pues la dignidad de cada ser humano, el ser hijo, pide originarse en el amor y unión de sus padres. Y sólo la «caída» y la «dureza de corazón» desunen lo que Dios unió, que es la comunión conyugal de los padres, provocando los traumas en los hijos abandonados o con sus padres en guerra, separados o divorciados, o los hijos que desconocen a uno o ambos progenitores.

En general, pese a las roturas, conflictos y abandonos definitivos, la mayoría entiende y asume que no es posible ser un ex-padre, ex-madre, o ex-hermano y ex-abuelo. Es posible *dejar de obrar* como tales entre sí, pero no es

posible *dejar de ser*. No ocurre lo mismo, en muchas mentalidades por influjo del divorcio, al referirse al ex-cónyuge, expresión en la que el «ex» parece suponer que de la antigua unión no queda nada, ni rastro. Pero la mentalidad cultural y la realidad profunda no son lo mismo: cualquier consultor con experiencia clínica sabe que aquella unión de sus pacientes, si fue verdadera, forma parte indisoluble de sus biografías y, sea cual sea la intención de negarla, late adentro y aflora afuera como experiencia de fragmentación dolorosa y conflictiva. La nada no necesitaría terapia, ni condicionaría, adentro y afuera, los restos de los lazos, especialmente los consanguíneos surgidos del conyugal fracturado. Sin embargo, ocurre todo lo contrario en los conflictos y desuniones. No es el divorcio, precisamente, una fuente de paz y de unidad de vida, y si no se reconoce, en todo caso se padece.

Podemos proponernos una conclusión: a diferencia de los lazos consanguíneos, lo conyugable del varón y la mujer es un territorio o ámbito de intimidad más libre y virgen, más en propio señorío, «lo más mío de mi cuerpo personal masculino o femenino», muy exclusivo y excluyente, y más radical que la comunicación de la genealogía. La sponsalidad nupcial, en consecuencia, manifiesta *un mío, el más mío e íntimo, capaz de ser tuyo, el más tuyo e íntimo, y ser un único nuestro*. El amarse y unirse en ese «territorio» tiene sus propias razones para su «uno con una y para toda la vida». Está en lo que se dan y en lo que se acogen, en aquello por lo que se unen y son fecundos, que es la unión entre persona, cuerpo y masculinidad y feminidad. Esa unión, tan íntima, de uno consigo mismo y que dura toda la vida, es la que varón y mujer compartirán juntos o unidos como esposos. No se equivocaban los clásicos al sugerir que la unión entre marido y mujer es tan profunda, indisoluble y para toda la vida como «la unión entre cuerpo y alma».

3. TERCERA PARTE. EL VÍNCULO CONYUGAL: EL SER DE LA UNIÓN Y SU VIDA COMO AMOR JUSTO ENTRE ESPOSOS

3.1. *Intimidad y unidad de la sponsalidad nupcial: una dual soberanía, en soledad, capaz de ser una única cosoberanía, en compañía. El don y la acogida enteros y sinceros de la nupcialidad sexual*

Llegados a este punto, debemos explorar la extraordinaria realidad conyugal que nos abre la comparación de los antiguos maestros: la unión entre los esposos es semejante a la unión entre alma y cuerpo. Sin duda alguna este

«punto de unión», donde la persona de cada varón o mujer es y convive con su propio cuerpo masculino o femenino –si se nos excusa la pobreza de las palabras– aparece, ante la razón y la experiencia interior, como una estancia «consigo mismo o misma» de la mayor intimidad. La identidad humana que contiene la condición masculina y femenina es «ámbito virgen» porque se recibe, al venir a la existencia, sin un *partner* dado y nadie, salvo la propia persona, la ocupa. Además, es una intimidad en propiedad soberana: «un ser mío solamente mío» es mi alma y cuerpo de varón o de mujer.

Añadamos dos aspectos decisivos. Según el primero, no sólo alma y cuerpo son «lo mío más mío», sino sobre todo *su unión entre sí*, que el quien personal preside y debe gobernar, unión de la que es responsable, unión que se irradia a todos los niveles, desde el ontológico, al psicológico y somático, unión que es radicalmente indisoluble y dura toda la vida, unión que es el cimiento para lograr la unión de vida, en vez de su fragmentación, unión que sólo el misterio de la muerte separa. Únicamente mi quien personal tiene el derecho innato, inviolable y exclusivo de ser el «señor del castillo»⁵⁶ de su alma y cuerpo, quien preside el despliegue y crecimiento de su unión y su congruente irradiación sobre la vida vivida, porque sólo el quien personal es su dueño. Por eso, este ámbito es la materia del don y la acogida más íntima tanto en lo conyugal como en la virginidad consagrada, pues donde más se es señor, por el amor nupcial, más señor se hace al Señor o al cónyuge. Este ámbito interior tan soberano y virgen es, por eso mismo, una estancia con aquella soledad de quien no puede ser, aislado y solitario, compañía de sí mismo. De todas estas características de la persona humana participa, con exclusiva y particular hondura, su identidad masculina y femenina.

Según el segundo, esta unión del cuerpo personal con su dimensión masculina o femenina contiene una potencia de don y acogida que ha de ser de entera y sincera, esto es, que no es fragmentable en partes independientes ni en su contenido unitivo ni en su duración biográfica, sin que, si el sujeto la despedaza, no haga pedazos su propia unidad psicológica y de vida y, además, se aboque al fingimiento, la simulación y la mentira entre los fragmentos o relaciones parciales con que ha roto su unidad sponsal íntima y su unidad de vida. La sponsalidad nupcial entre varón y mujer, en cuanto comunión sexual, pide ser entera y sincera, esto es, sólo entre uno y una y para toda la vida. En caso de fragmentarse

⁵⁶ Cfr. TERESA DE JESÚS, *Moradas del castillo interior*, cap. 1, 1, en *Obras completas*, cit., 472.

en varias relaciones simultáneas o sucesivas, se abre una puerta hacia el conflicto y la mentira, hacia la reserva de partes de uno mismo bloqueadas al don y a la acogida, por temor, por desconfianza, por inseguridades y complejos, o por la intención de uso, codicia y aprovechamiento del otro, generando zonas de reserva, de ocultación y fingimiento, y de conflicto –con riesgo patológico– en la intimidad masculina o femenina o, lo que es lo mismo, áreas de soledad e incomunicación, con sus angustias, tristezas y asilamiento interno.

El cuerpo personal humano, por masculino y femenino, contiene una *exclusiva soledad* –el mío íntimo más mío y sólo mío– abierta a una *exclusiva compañía*, pues únicamente una pareja soledad humana –un otro diverso que fuera también «hueso de mis huesos y carne de mi carne»– sería la compañía adecuada⁵⁷. Este íntimo ámbito del cuerpo personal, por masculino o femenino, es esponsal en su acepción nupcial, es decir, es un mío soberano, quizás el más radical, que tiene adentro la vocación a darse y acoger al «otro u otra semejante», para que, convertido lo mío en tuyo y lo tuyo en mío, las dos soberanías tuya y mía se unan en una única cosoberanía, la nuestra. Este ámbito de unidad de compañía, desde la dualidad de soledades, es una vía de definición de la nupcialidad de la masculinidad o la feminidad del cuerpo personal humano, en cuanto intimidad conyugable y procreadora.

¿Quién es el otro u otra, esto es, el «novio» o la «novia»? No puede ser cualquiera, sino aquel o aquella que reconozco complementario de mi intimidad nupcial y fecunda, que me comparece adentro como «carne de mi carne y hueso de mis huesos», y que libre y gratuitamente elijo, y por quien soy recíprocamente correspondido. Tampoco puede ser de cualquier modo que suponga parcialidad y fragmentación: pide ser entero y sincero para poder ser la entera y sincera compañía, confianza y unión íntimas del ser amantes, amados y unión, que contiene el ser del varón y de la mujer entre sí.

3.2. *La raíz de la unidad y la indisolubilidad en la naturaleza «dada»*

El parangón con la unión entre alma y cuerpo contiene otras pistas antropológicas. Ningún ser humano, varón o mujer, es «varias personas distintas» consigo mismo, ni «tiene» unos cuantos cuerpos y almas, ni tiene varias uniones con cuerpos y almas que ir repartiendo a unos u otras como los libros

⁵⁷ Gen 2,18.

de su biblioteca, las reses de su rebaño o las monedas de su bolsillo. Su quien personal único y su principio vital configuran una identidad corpórea masculina o femenina, que es substante a los cambios, renovaciones y ciclos, que tiene su presencia en la identidad genética y en las manifestaciones de ésta en todo el organismo. Cada persona *es* únicamente un solo cuerpo masculino o femenino, el suyo; y no lo tiene, *lo es*⁵⁸.

Aquí resulta decisivo comprender el significado de *ser* cuerpo personal masculino o femenino, y no sólo *tener* un cuerpo sexuado. La consecuencia radical es la unidad interna del ser cuerpo, persona, y masculino o femenino. Tener algo no supone serlo. Su unidad en el ser humano, en cambio, conlleva que no sean tres tenencias o cosas «separables» ni en su contenido ni en su duración vital. Ser varón o ser mujer es ser *uno* o *una*, esto es, *la unidad de ésta persona corpórea masculina o femenina*. Y esta unidad íntima tiene un asiento radical en el sentido de que es «naturaleza dada», y de suyo no puede partirse en pedazos, ni fragmentar su contenido ni su duración biográfica. Uno o una no pueden ser varios, ni varias personas, cuerpos, varones o mujeres. La íntima unidad que somos, en cuanto éste varón o ésta mujer, es una e indisoluble. Pues bien, esa unidad tan íntima, donde el cuerpo masculino o femenino es encarnación y expresión de su persona, tiene potencia nupcial.

A la indisoluble unidad del cuerpo y alma personales, su masculinidad o feminidad le infunde una dimensión nupcial específica: una estructura de comunicación y una dinámica amorosa de don de sí y acogida en sí. Por su índole amorosa, tal estructura y dinámica es unitiva: esto es, contiene la triple e inseparable secuencia de poder ser, en y por ello, amante, amado y unión. Dado que persona, cuerpo y masculinidad o feminidad no son cosas ni partes sino unidad del ser humano, la masculinidad y la feminidad son dimensiones humanas integrales, es decir, no son una parte del cuerpo y separable, sino modalidad entera del completo cuerpo personal. En este sentido, es varón o mujer su genética y biología, todo su organismo psicósomático, su mente y su cerebro, su alma y su quien personal: toda su completa e íntegra humanidad.

En consecuencia, la masculinidad y la feminidad son una específica, integral y exclusiva vía de acceso al cuerpo personal y de comunicación unitiva con su íntima unidad. Dicho con otras palabras, somos íntimamente nupciales por ser varón y mujer, esto es, por la dimensión masculina o femenina del cuerpo

⁵⁸ Cfr. JUAN PABLO II, *Varón y mujer los creó*, cit., 68 y ss. También C. CAFFARRA, *Etica generale de la sessualità*, cit., 11.

personal humano. Esa nupcialidad conlleva, de suyo, su entera integridad –no troceable ni divisible– al darse y al acoger al entero y sincero amador masculino y femenino, lo que equivale a la exclusiva fidelidad y a la duración biográfica de su unión amorosa. Y ser íntimamente nupciales significa que varón y mujer, en cuanto tales, pueden ser don de sí y acogida en sí, y pueden, por la fuerza unitiva del amor, poner en común su dual soberanía, que es una e indisoluble, transformándola en una unidad cosoberana también una e indisoluble.

Esta nupcialidad del ser varón o mujer, en su raíz ontológica, es «naturaleza dada», un don y modo de ser originario, no un invento histórico, ni un rol cultural. Aunque el hombre quiera, por encima y debajo de cualquier rechazo imaginable, el ser del varón y el ser de la mujer son, «por naturaleza dada u originaria», potencia de amor y conjunción humanos. No hay poder que pueda cambiar esta «naturaleza dada», en la misma medida que tampoco hay poder ni conducta que pueda erradicar del ser humano por entero y para siempre su naturaleza humana. Esta condición de «naturaleza dada» –que, como veremos, es compatible con la libertad y su poder de disponer sobre sí mismo– está presente en la raíz de la *una caro*, en su uno con una y su para toda la vida. Es su fundamento *dado* y, en cuanto tal, insoslayable, pero *no es el único*, porque también la unión conyugal, con sus propiedades, necesita recibir la aportación de la voluntad libre. Y necesita recibirla, como examinaremos de inmediato, porque *el ser persona es un además a su naturaleza dada. Es poder de disponer y de crecer en, por y desde sí mismo mediante el don y la acogida*. El crecer de la persona no está cercado por su naturaleza dada, como una frontera final, sino que su horizonte está abierto sin fin. En este sentido, la libertad y el amor son trascendentales del ser humano, varón o mujer, por causa de su condición de persona.

Con otros recursos conceptuales, pero sin una antropología de la persona y del amor, la tradición de los autores vino a concluir, en base a la naturaleza humana dada, que el matrimonio es institución de derecho natural, que fue instituido por Dios, y «dado» a la pareja humana, desde la misma creación y antes de la caída, en la *una caro* del Edén. Con la misma perspectiva, afirmaron que la indisolubilidad y unidad eran propiedades esenciales del vínculo puestas en la «naturaleza dada» del matrimonio al «instituirlo»⁵⁹. La canonís-

⁵⁹ La tradición de los autores consideró que el matrimonio «seguía» a la naturaleza humana y sus estados: originaria, caída y redimida; por esa razón, consideraron tres instituciones del matrimonio. Vid. J. HERVADA, *Una caro*, cit., 117-119.

tica resolvió la relación entre naturaleza y libertad, afirmando que el consentimiento matrimonial no ponía *ex novo* y a su arbitrio un vínculo uno e indisoluble, para así evitar el traslado al consentimiento del origen y el fundamento de las propiedades de cada vínculo en particular, sino que los contratantes se limitaban a asumir, voluntariamente, la institución matrimonial según estaba inscrita en la naturaleza del género humano y regulaba el derecho natural⁶⁰.

Sin embargo, la tradicional fundamentación iusnaturalista del matrimonio, de su unidad e indisolubilidad, y de sus fines objetivos, incluso en sus aciertos adolece de limitaciones. No es falsa, pero sí reductora. Al faltarle una antropología de la sexualidad humana centrada, tanto en la condición personal del cuerpo masculino y femenino, cuanto en el origen por amor y la destinación a amar del ser humano, varón y mujer, la fundamentación iusnaturalista no buscó la estructura y dinámica del matrimonio *adentro* mismo de la dimensión personal y nupcial de la sexualidad humana, sino *afuera* de ella, esto es, en la ley como mandato superior y externo al súbdito, que regula la institución matrimonial y reclama su obediencia, aunque esa ley se atribuyera al legislador divino y no al humano. La unidad y la indisolubilidad, en la tradición canónica que inspiró la cultura jurídica occidental, eran propiedades de la institución jurídica establecidas por la ley divina natural en la creación y confirmadas por la ley divina positiva de la revelación. Y en contraste, no era tan claro que dichas unidad e indisolubilidad estuvieran dentro del amor y de su unión. El amor nunca tuvo predicamento entre juristas. Pero, como es inevitable, «la ley» –como también la «institución o el vínculo jurídico» y otras nociones que desde la ciencia jurídica cayeron sobre lo conyugal– son conceptos de la cultura jurídica, implican un escenario semántico –la lengua de los juristas– dotado de una lógica interna –su pureza conceptual y metodológica que no puede contaminarse de lo metajurídico– que la convierte en un coto cerrado, aunque, a la vez, muy sometido a interpretaciones múltiples y cambiantes. Baste con preguntarse, por ejemplo, qué es la ley y quién el legislador soberano en el iusnaturalismo tomista, en el iusnaturalismo del racionalismo protestante, en la ilustración, en el positivismo o en el llamado derecho alternativo del legislador democrático parlamentario. Y teniendo en cuenta tamañas mudanzas, nos serán claras las vicisitudes, hasta su derogación, que han sufrido la

⁶⁰ *Ibid.*, 104-116.

unidad e indisolubilidad de la institución jurídica del matrimonio en la cultura de los últimos siglos.

El matrimonio canónico también ha sufrido una absorción de su sustancia amorosa y conyugal por parte de la ciencia jurídica y el derecho; una absorción que, de modo probablemente inconsciente pero implacable, ha forzado a las realidades humanas del amor y de la unión conyugales a someterse a las necesidades internas del sistema jurídico. Podré tres ejemplos.

El tenor literal del c. 1101, al regular aquellas ceremonias nupciales en las que, pese a las apariencias de la boda, no hay en uno o en ambos cónyuges verdadera intención de unirse con vínculo indisolublemente fiel y abierto a la procreación y educación de la prole, exige por parte del sujeto simulador «un acto positivo de exclusión» del elemento matrimonial esencial. A poco que se medita, parece claro que dicha exigencia proviene de las necesidades de la prueba procesal, que es más segura si se exige un acto positivo de exclusión. Con otras palabras, el sujeto simulador sólo podía ser quien en el mismo acto de contraer dijese simultáneamente «sí afuera» y «no adentro» y, luego, pudiera aportar pruebas en el proceso de aquel expreso y positivo momento psicológico del no interno. Pero, como ya advirtió la mejor doctrina, la exigencia de un acto positivo de voluntad dirigido a excluir dejaba sin considerar la simple ausencia interior de voluntad de contraer, la mera falta de consentimiento interno, que para ser ausente no necesita de un acto positivo contrario. En la actualidad, terminando el ejemplo, se dan muchos casos de «contrayentes» que por razones muy diversas –por ejemplo, una convivencia con relaciones íntimas y hasta con hijos que por contentar a la familia aceptan concertar una ceremonia nupcial en la Iglesia– lo único que quieren es la boda, esto es, la ceremonia y su fiesta familiar, pero ni por asomo se han planteado un consentimiento verdadero, ni han cambiado las intenciones con las que, en su día, se pusieron a convivir juntos. Si, más tarde, divorciados y vueltos a casar civilmente, quieren regresar a la Iglesia, tienen que probar un acto positivo de exclusión en el momento de contraer, que nunca hicieron, simplemente porque jamás tuvieron auténtica voluntad matrimonial. Las necesidades internas del derecho procesal y sus pruebas les han impuesto, como ley, un único modelo psicológico, confundiendo la causa de nulidad con uno de los supuestos de hecho.

Los otros dos ejemplos se refieren a los párrafos 2 y 3 del c. 1095 que regula la incapacidad para el consentimiento matrimonial. Cualquier canonista sabe que existen importantes discrepancias y no menos nebulosas a la hora de definir qué es el defecto de discreción de juicio sobre el vínculo y sus derechos

o qué la imposibilidad de asumir los deberes esenciales del matrimonio. Son cuestiones disputadas, difíciles, imprecisas. Y serán así mientras se busque su significado dentro de la lógica formal del sistema jurídico, que no puede dar respuestas, porque la discreción de juicio y la incapacidad de asumir, antes que nada, hacen referencia a realidades personales «metajurídicas», a la sustancia del ser nupcial, a su condición real de amator. Y sólo pueden encontrarse a la luz de lo que es el amor nupcial y su íntima comunión. Es decir, la ley canónica y su ciencia necesitan librarse de cierta clausura de su dogmática conceptual –un mundo hermenéutico que se interpreta desde sí mismo– a la luz de una antropología de la sexualidad y amor conyugales, para un más claro y eficaz servicio a los novios y a los esposos. Sería inexplicable, dada la razón de ser y la finalidad del derecho canónico, que viviera sumergido en un propio positivismo que, como se sabe por su origen y práctica civil, es una entrega del derecho al poder y sus leyes, más que un servicio a la justicia y a los derechos de las personas.

En ese escenario, entre la ley y el amor hubo menos relación que entre aristócratas y plebeyos. Ha sido un tópico, al menos entre cierta canonística, considerar el consentimiento como un «acto jurídico» que tiene que ver con la voluntad pero no con el amor; incluso se ha afirmado que, frente al carácter esencial del vínculo matrimonial, el amor entre los esposos era cuestión accidental, aunque útil y conveniente para el bienestar de los esposos. Se empleó para esa separación entre vínculo y amor una distinción conceptual: el vínculo pertenece a la esencia, el amor sólo a la integridad⁶¹. Tal vez, con semejante recurso, se salvó la validez de muchas uniones de conveniencia y sin amor. El precio de semejantes astucias es muy alto. La ley es cosa externa, el amor cosa interna; la ley es genérica e impersonal, el amor personal y singular; la ley impera y el amor, en cambio, no logra existir por violencia y coacción, sin libertad y gratuidad, por mandato externo o por precio; la ley no es lo que somos, el amor sí. Lenta pero inexorablemente, en la cultura moderna postmoderna y postcristiana –si se me permite la expresión–, se ha ido produciendo un alejamiento, una extranjería, entre los amores de las parejas y la institución legal del matrimonio. Y lo que es

⁶¹ Al tratar las relaciones entre el consentimiento, el vínculo y el amor conyugal, J. HERVADA (cfr. *Una caro*, cit., 95-116 y 153-158) hizo un notable esfuerzo por integrarlos, superando las limitaciones doctrinales precedentes, aunque mantuvo la distinción entre esencia e integridad del matrimonio para mejor resolver la cuestión del derecho a la comunidad de mesa, lecho y habitación (la comunidad de vida) –integridad pero no esencia– y diferenciarlo de los derechos y deberes sobre el cuerpo y los actos ordenados a la prole, que siempre se consideraron parte de la esencia.

peor, incluso entre cristianos, se ha extendido una extraordinaria ignorancia sobre qué es la verdad del matrimonio y del amor mismo y, a la vez, una inquietante confusión sobre el matrimonio canónico, como matrimonio «religioso», y sobre la disciplina relativa a nulidades, disoluciones y tribunales eclesiásticos.

Rebus sic stantibus, quizás no sea insensato deducir dos consecuencias. La primera es que se hace necesario un replanteamiento completo de la cuestión a la luz de una teología y una antropología basadas en el cuerpo personal masculino y femenino y en su esencial sponsalidad nupcial. La segunda es que su búsqueda no debe encaminarse a tierras extrañas, sino a desarrollar y aplicar –con una intensa acción educadora– la antropología y teología del cuerpo y la sexualidad contenidas en el reciente magisterio. También su ignorancia es un inexplicable misterio.

3.3. *Unidad e indisolubilidad a la luz de una antropología del amor nupcial: la libertad de la persona, su poder de disponer y su voluntad de amar*

Si adoptamos la perspectiva de una antropología de la persona y nos preguntamos por la esencia del ser humano, varón y mujer, lo que resalta como más específico, propio y exclusivo –lo que le diferencia de la esencia de los demás vivientes– son tres poderes: no sólo puede conocer para sobrevivir y dominar, sino que puede referir a sí mismo la comprensión del sentido de la existencia y de la trascendencia para convertirlo en *sabiduría*; no sólo puede elegir con su libre arbitrio, sino que él mismo es *libertad o poder de disponer*, como señor, sobre su propio crecer hacia un futuro abierto, no determinado por el pasado, mediante la creación y realización de sus proyectos; no sólo tiene necesidades y apegos, nexos de utilidad y provecho, sino el *poder de amar*, dándose a sí mismo y acogiendo en sí, abnegando su egocentrismo a favor de la predilección por el amado, logrando ser y vivir sus uniones.

En este marco, nuestra esencia es lo que logramos ser y crecer que, en cuanto realización biográfica propia, nos define un *plus ultra* a nuestra naturaleza dada. También la unidad y la indisolubilidad del amar deben contemplarse en este escenario de la esencia proyectada y lograda, porque sin duda todo matrimonio arranca de un acto conjunto de libre y sabia disposición –el consentimiento fundacional– y abre un futuro inédito y específico: la realización del particular proyecto de comunión de amor y de vida de unos concretos esposos, su inicial posibilidad o, por el contrario, los defectos o carencias que la harán estructuralmente conflictiva y moralmente imposible.

En el ofertorio de la misa se usa una sencilla expresión que nos sirve para iluminar las relaciones entre nuestra naturaleza dada y nuestro poder de disponer. Nuestra naturaleza y nuestra esencia se conyugan como el pan y el vino, que son «fruto de la tierra y del trabajo del hombre». En cuanto «tierra» o naturaleza humana dada, la nupcialidad entre varón y mujer participa, de suyo, de la indisoluble unidad entre «alma y cuerpo» –según la antigua expresión– o, bajo la perspectiva actual, de la unidad entre persona cuerpo y masculinidad o feminidad de cada varón o mujer. Esa unidad íntima de cada uno de los dos se comunica y comparte en la *una caro*. En el matrimonio, los esposos tienen «reunida en unidad de copertenencia» aquellas dos exclusivas e indisolubles unidades de cada una de sus personas con su cuerpo masculino o femenino. Esa «reunión» es fruto de su conjunto poder de disposición, que se llama alianza o consentimiento matrimonial. La posibilidad está dada a la intimidad nupcial del ser varón o mujer. Pero su realización depende de su libre poder de disposición.

Retomando el ejemplo del «ofertorio», es obvio –o debiera serlo– que, sin el trabajo del hombre, la tierra es incapaz de darnos vino y, a su vez, sin la tierra es inútil pretender sacar vino de la nada. El trabajo del hombre es un universo de sabiduría, decisiones y mucho amor. Y la tierra no es un menor mundo de suelos adecuados, climas y estaciones, luz y agua, vides, cepas, sarmientos y uvas. El buen vino es una íntima, sabia, laboriosa y amorosa conyugación entre la tierra y el trabajo, entre la naturaleza dada y el libre poder de disposición. También la unión conyugal en su unidad e indisolubilidad es fruto «de la tierra y del trabajo del hombre», es decir, de la naturaleza dada en el varón y la mujer y de su libre poder de disponer y querer. Nada es automático, la conjunción es un arte. Y se pierden muchas cosechas por multitud de causas, incluidas las plagas y otras maldiciones. El pan y el vino, no por azar, tienen un profundo significado humano y cristiano. Nos sirven ahora para añadir que, si usando de su poder de disponerse –el trabajo del anterior ejemplo–, la persona humana decide dividirse, en su naturaleza dada –la tierra– no logra ser varios cuerpos y almas, pero en su vivirse, si fragmenta su don y acogida, empobrece y llena de contradicciones su amar, y hace pedazos su unidad biográfica. No pocas veces, también arrasa la unidad biográfica de los hijos y del cónyuge abandonado.

Mientras la naturaleza dada del varón y la mujer se parece al acto, pues realmente es en su acto de ser lo que es, en cambio su esencia y sus poderes de sabiduría, libre disposición sobre sí, y de amor se asemejan al ser potencial.

Nacemos más bien necesitados que capaces, de modo de crecer –madurar, si se prefiere– es dejar la orilla de la necesidad y lograr ir a la de la capacidad. ¿Cómo se nos presentan «el para toda la vida del uno con una» del amor conyugal en esta transición entre necesidad y capacidad? Desde el punto de vista de su adquisición, aparecen como frutos de educar una sabiduría y una voluntad de amar. Desde el punto de vista de los espacios y tiempos donde se adquieren, hay que señalar los acontecimientos corrientes de la vida ordinaria y, entre ellos, por la intimidad de los referentes parentales y la índole amorosa de sus lazos, descuelga la familia. Sobre las entrañas del amor verdadero, decía San Agustín: «*ordo amoris virtus est*»⁶². El amor es virtuoso, está lleno de ellas; y las virtudes, cada una de ellas, son modos del amor hacia quienes amamos. Pero las virtudes y el amor, que son parejos, requieren su sabiduría y una resuelta voluntad. Y ambas un aprendizaje y una maduración. Nuestras sociedades parecen derivar hacia civilizaciones del sexo, la violencia y el precio, en vez de hacia una civilización del amor, las virtudes y la paz. Aplicaremos estas consideraciones a la comprensión del consentimiento uno e indisoluble y de su proceso de formación.

3.4. *Génesis y características de la intención conyugal. Luces y sombras de las dinámicas del enamoramiento*

Me atrevería a afirmar, pese a ser canonista, que varones y mujeres –los que se hacen novios– no se enamoran y se les forma la intención de casarse leyendo el derecho canónico. Les ocurre en la experiencia de vivir el especialísimo encuentro en que consiste el enamoramiento. Hay un «momento» en que entre ambos se produce un reconocimiento íntimo, en aquella estancia que hemos llamado intimidad nupcial, en cuya virtud él o ella, en cuanto varón o mujer, se perciben como hueso de mis huesos y carne de mi carne, como aquel o aquella que mi soledad esponsal identifica en concreto y singular como su compañía íntima. Este encuentro no tiene un único y rígido modelo, porque tampoco las personas son iguales. Para unas es intenso y casi instantáneo, para otras lento y progresivo. Para unas, la correspondencia es un largo trecho entre su don y finalmente su acogida. Para otras, la correspondencia fue más rápida, a veces simultánea al don. Cada enamoramiento es una historia propia y singular, pero en todas, si hay amor, hay ciertos elementos comunes, que son

⁶² *La ciudad de Dios*, cit., XV, 22.

los del amor. Entre estos elementos comunes, descuellan *las dinámicas amorosas*, que son las inclinaciones recíprocas entre los amadores. Son dinámicas o movimientos muy importantes porque nos muestran, en primer lugar los contenidos internos de la relación amorosa, en cuanto tal; su fuerza o su debilidad, su integridad o sus carencias y, en este sentido, sus posibilidades, dificultades o imposibilidades de crecer, conservarse o extinguirse; y porque, en segundo lugar ahí se origina la dinámica principal –la intención unitiva–, en torno a la cual se gestan y entrelazan las demás intenciones amorosas; y, en tercer término, porque en ese núcleo aparece, en cada caso singular, la inclinación al uno con una para toda la vida y, también en singular, la intención de asumirla, de ignorarla o de rechazarla. Son un test excelente para conocer, en cada caso, el proceso de formación del «consentimiento matrimonial».

No siendo positivistas ni por asomo, los canonistas del periodo de las decretales, al comentar no la ley sino decisiones papales sobre casos reales, en los que palpitaban las luces y sombras de las historias amorosas humanas, emplearon una bella y sintética expresión para aludir al interior de la voluntad auténtica de casarse: la «*intentio vere coniugalis*»⁶³.

¿En qué consiste la verdadera intención conyugal? ¿De qué se compone, cómo se gesta y cómo se manifiesta entre los propios amadores y hacia los demás?

Por encima y debajo de las grandes diferencias y condicionamientos del amor en las culturas de cualquier tiempo y lugar, quienes se «encuentran en su intimidad nupcial», o se enamoran, desean verse, estar cerca, conocerse, no ser separados ni alejados: *desean estar juntos*. El núcleo de la inclinación amorosa entre los dos amadores comienza siendo invitación a la unión. No experimentan un movimiento sin destino, una especie de impulso irracional, arbitrario, que no tiene propósito, ni sentido. La dinámica es a estar próximos, lo más cerca posible. En función de este propósito inician o modifican comportamientos y circunstancias a caballo de las que lo favorecen, combatiendo las que lo dificultan o impiden. El anhelo de unión les convoca la inteligencia

⁶³ También llamado *animus maritalis* o *animus contrahendi*. En la decretal *Tua nos*, que es la primera fuente de donde la tradición canónica estudió y desarrolló la simulación (hoy, c. 1101) Inocencio III recurrió a la distinción «nec haberet propositum contrahendi, sed copulam exsequendi carnalem» (X,IV,I,26), para en el caso en litigio identificar la auténtica *intención o animo marital* –de contraer el vínculo y convertirse en esposo– y separarla del *animo fornicario* cuyo propósito era el mero conocimiento carnal de la mujer, utilizando la forma nupcial, pero sin voluntad de unirse como marido a su esposa.

y la voluntad, como herramientas para conseguir la satisfacción de su deseo: así surge la *intención unitiva*. La intención es el meollo del comportamiento inteligente y voluntario porque, a modo de un *prius*, nos identifica *qué logro u objetivo pretende* de veras el sujeto personal al obrar con su razón y su voluntad, con sus sentimientos y sus manifestaciones externas, *al final* de sus comportamientos. La intención es el objetivo primero y final de la persona, en desnudo, en su acción y conductas. Por eso, la intención en amor es clave de *la finalidad desnuda real* que el amador pretende. La intención no es su apariencia, sino lo que late y, tal vez, se esconde bajo las manifestaciones externas. Por tanto, entre la verdadera intención y las manifestaciones externas puede haber una contradicción: o bien porque hay gestos y actos y comportamientos externos de apariencia amorosa, pero que dentro tienen un vacío intencional, o una pobreza anémica de intención, o confusiones, dudas y evasiones; o el sujeto es forzado física o psíquicamente a aparentar fuera un amor que adentro no siente o al que tiene aversión; o en vez de estas ausencias, dudosas confusiones o miedos, el comportamiento externo tiene dentro una intención no amorosa, que libre y conscientemente se oculta, mientras afuera se aparenta la contraria, es decir: se simula, finge y miente.

En un escenario normal, si se me permite un ejemplo, la intención amorosa unitiva actúa como la hebra matriz y central de una cuerda entorno a la cual se gestan y se entrelazan las demás hebras o intenciones amorosas, formando en su conjunto *una propuesta de vínculo* a los amadores. Todo ello es *un proceso en el tiempo*, con la singularidad propia de cada caso particular, que responde a la común experiencia de «nuestra historia amorosa» o «historia de cómo nos fue» y cuyo conocimiento es materia principal de las preguntas de cualquier sensato consultor y terapeuta. A este conjunto es al que se llamó la *intento vere coniugalis*. Veamos esas otras hebras o intenciones.

También es una experiencia transcultural, como lo son los sentimientos humanos principales –el amor, con su universo de luces y sombras, es el mayor–, que quienes se han enamorado desean que aquello tan íntimo que les ha nacido adentro ocurra exclusivamente entre ellos. Por eso, sienten celos, odian la competencia e interferencias de los «terceros y terceras», no quieren que nadie les desuna, quieren, en suma, que el amado o amada sea sólo mía o mío como yo sólo suyo o suya: es *la intención de la fidelidad exclusiva entre uno y una*. Tenemos en su presencia, ausencia, dudas y confusiones o en la intención contraria, un criterio certero sobre la integridad y autenticidad del amor en una o en ambas partes, como también un pronóstico acerca de la fortaleza o debilidad del futu-

ro de tal enamoramiento. Sin intención de fidelidad exclusiva, más temprano que tarde, enfermará y se desanimará la intención unitiva y, no será extraño, que del amor se pase a la decepción, las recriminaciones y resentimientos, el despecho y tal vez al odio. Sin fidelidad es imposible la confianza y compañía íntimas.

Los enamorados quieren para su amor todo el tiempo del mundo y odian el reloj que les marca implacable las horas de su cita. Buscan aumentar la duración de sus encuentros, modifican los tiempos de su agenda y hábitos, se sienten morir en las despedidas: cuán largas se hacen las esperas, cuán cortas las citas. Desean que su amor no pasara nunca, que se convirtiera en un instante «eterno», que durara para siempre. Se preguntan «me querrás siempre» esperando un juramento eterno. Temen el fluir del tiempo, los peligros de sus cambios inesperados, la incertidumbre del futuro desconocido, no quieren que les pase lo que les pasa, quieren que permanezca y temen que se desvanezca: es el emerger de *la intención del para toda la vida*. También el estado de esta intención es un test y un pronóstico. Hay situaciones culturales, por emplear una expresión generalista, en las que la mujer, incluso cuando se enamora, no puede por principio o no se atreve a solicitar de su varón semejante fidelidad para toda la vida, aunque la mujer lo sueñe en su interior y deba resignarse. Hay efervescencias volcánicas tan intensas como fugaces, mientras la fidelidad es la prueba de la verdad del amor frente a lo efímero y pasajero, y de las abnegaciones de los amadores en la predilección y defensa de la intención unitiva frente a las dificultades, limitaciones y frustraciones que trae su conservación, crecimiento y curación de sus heridas mediante la comprensión, la sincera comunicación, la misericordia y el perdón. Sin la intención de vencer al tiempo, sin la intención del para siempre, la unión vive insegura su futuro y los amadores, que no saben si lo serán mañana o no quieren, inevitablemente toman precauciones, se reservan un poco o un mucho de sí, no pueden vivir aquella paz y confianza, sin miedos ni incertidumbres, que nace del darse y acogerse para todo el recíproco futuro.

Una extraordinaria característica del amor nupcial, que surge a la experiencia en el enamoramiento, es el poder de irradiar vida entre los amantes y hacia todo su entorno. Para quien encuentra el amor todo resplandece, revive, cobra sentido, bondad y belleza. Los enamorados parecen gozar, por causa de su encuentro amoroso, de un poder «mágico» que ilumina lo ordinario, disipa lo anodino y rutinario, alegra la tristeza, es fecundo y lo vivifica todo, porque es pura energía de vida. Con todo rigor, lo podemos llamar poder de *fecundidad*. Trae dentro un intenso deseo de «hacer cosas juntos» y, más exac-

tamente, de dar a luz acciones, proyectos, realidades que sean obra común o «fruto nuestro». El paradigma de esta fecundidad es la intención procreadora de los hijos, pues no hay mayor obra común que dar vida juntos a un nuevo ser humano, en cuyo origen no está el uno y la otra, por separado, sino ambos en cuanto exclusiva e inseparablemente copulados. En efecto, el hijo lo es para toda la vida y lo es de una unión exclusiva entre uno y una. La intención unitiva del amor trae dentro *la intención de fecundidad*.

También es experiencia del enamorarse el impulso que emerge entre los amadores a darse y acogerse en lo mejor de sí mismos, buscando mostrarse entre sí de la forma más buena, bella y sincera que saben concebir y logran expresar en sus actitudes y comportamientos. En este sentido, el amor es un encuentro con *la intención benevolente*, la cual, en una de sus caras, es deseo y propósito de darse y acogerse con los afectos más cálidos y tiernos del universo amoroso y, en la otra de sus caras, la de expulsar de sí cualesquiera afanes o miras egoístas en las cuales el amado no fuera lo primero y más predilecto. La intención benevolente, pues, mengua y hasta apaga el amor propio y la preferencia por los propios intereses y la satisfacción de sí mismo mediante el uso del otro, y hace nacer en el amante la predilección por el amado y las abnegaciones a favor de cuanto sea bueno para él. *La intención de benevolencia* sustituye el egocentrismo y su concupiscencia por la dedicación del amante al bien del amado.

Éstas son las intenciones que engendra la dinámica amorosa: a ser unión, en exclusiva, para toda la vida, fecunda y dadora de vida, benevolente entre sus amadores. Y esas intenciones entrelazadas configuran la intención unitiva. Pese a la «caída», su corrupción y la dureza de los corazones, siempre que un varón y una mujer se enamoran de verdad sienten esas llamadas dentro de sí y las comparten entre sí: conforman sus conversaciones, experiencias compartidas, comportamientos y la historia de su amarse. Aún más, la calidad e integridad de dichas intenciones son un infalible test de la verdad y bondad de un enamoramiento.

3.5. *¿Sólo sentir el amor o serlo como identidad? La reunión del amor con la justicia: la unión de amor debida en justicia o la cuestión del vínculo jurídico*

Amamos como somos y somos tiempo. No todo cuanto el amarse contiene en su potencia puede realizarse aquí y ahora, a tiempo cero y velocidad infinita. Por eso, las invitaciones del enamoramiento –que es la primera edad

o encuentro con la unión– piden un crecimiento, una segunda edad de la unión, esta vez más profunda. Los cuerpos masculino y femenino –la «carne»– pide a sus personas transformar las inclinaciones unitivas *en manera de ser*. Aún más, en ser ambos, ya no dos, sino una única unión para toda la vida, que nada ni nadie pueda desunir. En esta transformación de dos en única comunión, debemos distinguir dos aspectos. Es por la vía de compartir como «lo nuestro en común» los cuerpos masculino y femenino por la que se unen sus personas. El quien personal del varón y de la mujer, por personal, ni puede fusionarse en una tercera persona que hace desaparecer las dos, como los ríos desaparecen al desembocar en la mar, ni puede apropiarse en dominio porque la persona nunca es cosa y objeto de propiedad, pero las personas del varón y la mujer sí tienen el poder de unir sus intenciones en una unión de voluntades. En cambio, sus cuerpos masculino y femenino sí pueden, por la unión de voluntades, ponerse en una única e íntima copertenencia común. En este sentido, con gran rigor, se ha definido la íntima comunión conyugal como unión de las personas en la unidad de su carne o naturaleza masculina y femenina.

La estructura psicológica del consentimiento viene a decir lo siguiente: «me doy como tu varón y te tomo por mi mujer; me doy como tu mujer y te recibo como mi varón. Lo que soy, como varón, es tuyo y lo que eres, como mujer, es mío. Lo que soy, como mujer, es tuyo y lo que eres, como varón, es mío». Ser el uno del otro es «lo suyo» de la unión, lo nuestro debido, la *ipsa res iusta*. La unión de amor ha dejado de ser una serie de invitaciones. La unión de amor se ha convertido en *unión debida en justicia*. Y a ese *deberse en justicia* la íntima unión de amor y vida y, a su vez, *tener ambos derecho a dicha unión* se le ha llamado *el vínculo conyugal*.

La alianza conyugal, por tanto, es la transformación de las inclinaciones del amor nupcial en identidad de vida: ya no se trata de solamente sentir el amor, sino de serlo, como identidad de vida el uno para el otro. Del impulso al obrar se ha pasado al ser y, a partir de ahí, del ser esposos vendrá el obrar o vivir como tales. Amarse en unión indisolublemente fiel y fecundarse se ha hecho lo justo –vínculo– entre los esposos. Los esposos son quienes, mediante su consentimiento, han transformado su inclinación amorosa unitiva en unión debida en justicia: han transformado –según sintetizó un gran maestro– la *inclinatio* en *obligatio*⁶⁴ y lo han podido hacer por libres y señores de su intimidad nupcial

⁶⁴ T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii*, I, Lugduni 1739, lib. IX, disp. 4, n. 3.

virgen. *Ser unión* es «lo suyo justo», la *ipsa res iusta coniugalis*, su obligación y su derecho. En la unión conyugal verdadera –acogiendo lo que Dios unió en la *imago Dei* impresa en el corazón del ser varón y mujer– el amor se ha *vinculado* con la justicia. Éste es el significado del vínculo conyugal y la razón de definirlo como la *quidditas* del verdadero matrimonio, porque ese vínculo de justicia es el componente diferencial que, *de iure*, distingue la auténtica comunión conyugal del resto de alternativas sexuales posibles *de facto*.

3.6. *El consentimiento o alianza conyugal como la común encrucijada de muchos caminos y diferentes situaciones sentimentales*

Al estudiar la génesis de la verdadera intención conyugal y examinar sus principales hilos intencionales, pusimos de relieve que no hay un único camino hacia el matrimonio, pues es obvio que las historias y vidas son muy singulares, y que, además, la integridad o parcialidad, la fuerza o la debilidad, la claridad o la confusión intencional son, en la visión particular sobre cada caso, un excelente test para saber cuánta verdad amorosa hay en una relación singular. Debemos añadir a estas particularidades los condicionamientos culturales, sociales, económicos y educativos que en muchas ocasiones, no sólo como escenario exterior sino como fuertes componentes internos, caracterizan los hechos y comportamientos que preceden a una celebración nupcial y se han introducido en la decisión de casarse. En otras palabras, en la vida ordinaria la manera de gestarse el propósito matrimonial es muy variado y puede ocurrir que haya más intereses, carencias y necesidades, propósitos extraconyugales que ven el estado conyugal o al otro consorte como medio para conseguirlos, y tantas otras circunstancias motivas que no son un cuadro claro, integro y depurado de la intención unitiva y sus intenciones de fiel exclusividad, indisolubilidad vital, fecundidad y benevolencia. Estamos ante lo que se acostumbra a llamar «la antecendencia», cuya relevancia en las dudas sobre la validez, es muy importante y, también, estamos ante la preparación inmediata a las nupcias, el expediente prematrimonial, y sus cautelas.

Identificado este escenario, parece importante señalar cierta función del consentimiento matrimonial. Frente a la variedad de los caminos de las parejas, las diferencias de calidad de sus amores y los eventuales condicionantes que forman parte interna de sus intenciones verdaderas, el consentimiento constituye *un momento insustituible e insoslayable de reunificación, elevación y depuración del cuadro intencional y amoroso antecedente*.

Bajo esta luz deben considerarse algunas adquisiciones y experiencias de la tradición. Por ejemplo: la distinción entre motivaciones y consentimiento; y la consideración del consentimiento como la ocasión de unirse por amor, sean cuales sean los antecedentes de menor valor, con tal de que no sean contradictorios con la comunión de amor y vida, con su fidelidad exclusiva y para toda la vida, y tal contradicción o su protagonismo dominante dejen en un rincón no operativo la verdadera intención conyugal. Bajo la misma luz, debemos comprender y perfeccionar la preparación al matrimonio de las historias singulares que, desde sus propios caminos, acuden a la gran y decisiva encrucijada que es el consentimiento, en cuanto ocasión de *depurar* y *eleva*r el amor antecedente.

Los contrayentes deben ser sabedores de lo que hace peligrar su amor y unión, porque son defectos de las intenciones que componen su concreta *intentio vere coniugalis*, y han de querer su depuración. Los contrayentes, a su vez, deben saber y querer que, por el consentimiento, elevan el nivel de su amor y se adentran en otra estancia más profunda de la unión amorosa, es decir: deben saber y querer que, a partir de ese momento fundacional, ya no basta con sentir amor –mientras dure ese hecho– sino que han tomado identidad en el ser, la identidad personal y vital de ser, entre sí, unión de amor. En consecuencia, fundarla, conservarla, hacerla crecer y restaurar sus heridas y conflictos es justicia entre ellos, es su deber ser vital, a lo que se dan derecho y a lo que tienen deber en justicia, es la manera justa como van, juntos, a ver, actuar y transformar los acontecimientos de su vida, la de cada uno y la de la unión.

3.7. *El derecho a la unión de amor según el Evangelio*

Me pregunto, como muchos, si hay un derecho a amar «como Dios manda» o, expresado con mayor rigor, si existe un derecho a la unión de amor conyugal según el Evangelio.

Una razón, no menor, del insistir en la importancia de la respuesta de Jesucristo a la cuestión del repudio, según hemos examinado en páginas anteriores, está en que nos da respuesta también a la pregunta. No sólo los bautizados, por razón del sacramento, sino cualquier varón y mujer, por el principio originario de la *imago Dei* impresa en su ser humano, tienen el derecho a amar y unirse en matrimonio según la respuesta de Jesucristo en el Evangelio: según el amor de la *una caro* del «principio». Es una respuesta de Jesús para toda la humanidad, que en Caná de Galilea, sin modificar ni suprimir «el princi-

pio», eleva para los bautizados a signo visible de la gracia invisible y redentora: la misma entrega y acogida, en copertencia indisolublemente fiel y fecunda, de los cuerpos personales masculino y femenino de los esposos. La «vigencia del principio» de la *una caro* es parte nuclear de lo que hoy se invoca como el Evangelio de la familia.

La primera y esencial consecuencia de este derecho es que la Iglesia no puede cambiar, reducir, modificar, sustituir la unión conyugal a la que alude Jesucristo confirmando la vigencia de la *una caro* del «principio». Es un patrimonio sobre la verdad del amor y la unión conyugales que le ha sido confiado. De otra parte, precisamente por ese patrimonio confiado, la Iglesia tiene el deber de reconocer y facilitar el derecho a amarse y unirse según el Evangelio, poniendo su sistema pastoral y jurídico al servicio del derecho de las personas, pero no al revés, esto es, sometiendo el derecho de las personas a los intereses y conveniencias de una lógica interna y autónoma del sistema jurídico. Y cuando digo sistema, me refiero al sistema canónico y también al civil.

El derecho a amar y unirse según el Evangelio, por lo tanto, no debiera convertirse en un falaz tópico, al estilo del mundo de la política, ni utilizarse con un objetivo, en paradoja contradictoria, que pretenda desdibujar o derogar en parte o en todo la clara respuesta de Jesucristo al repudio y, hoy, al divorcio, a la extendida mentalidad del derecho a disolver cuando falta el amor, o a la concepción según la cual amarse entre uno y una para toda la vida es un imposible psicológico y una represión ideológica de la jerarquía católica sobre la libertad e intimidad de las gentes. Resultaría incomprensible –y patético– que la Iglesia le tuviera *miedo a Cristo y al amor que propone*, o no confiara en su respuesta sobre la verdad de la unión de amor conyugal, convencida de que tal doctrina es un mal negocio y, si ha de ser así, mejor no casarse.

Pero, dicho esto con clara rotundidad, la Iglesia debe poner las leyes al servicio del derecho de las personas a unirse y amarse según el Evangelio. Y, sin duda, esta mentalidad de servicio, que no de dominio, supone profundas revisiones en la manera de resolver las situaciones de muchas parejas. Aunque no es el objetivo de estas páginas señalar en concreto esas mejoras de mentalidad y recursos, no me parece inoportuno sugerir algunos caminos. Por ejemplo: podría ser oportuno activar una mayor celeridad de los procesos en los que se examina la validez o la disolubilidad de algunos vínculos; convendría clarificar y facilitar la aplicación de los privilegios paulino y petrino, porque en su fondo ambos se justifican precisamente por el derecho a unirse según el Evangelio y no seguir sometidos a uniones donde faltó en grado suficiente la

verdad y libertad que conllevan unirse según «el principio originario» y su elevación a vocación específica y redentora.

No entraré ahora en si el espíritu procesal que subyace bajo el proceso judicial, con su previsión de pruebas y principio de contradicción, es el más adecuado a la naturaleza de lo conyugal, sus intimidades y sus conflictos, pero sí parece oportuno sugerir la conveniente urgencia de poder examinar cada caso de forma particular, accesible, cuidadosa de las intimidades personales y familiares, sin mentalidad de sospecha, con actitud de confianza, servicio y respeto. No es muy comprensible que, mientras la mediación se abre paso por sus evidentes ventajas en la resolución de conflictos civiles, no prospere una metodología semejante en la Iglesia para atender las cuestiones matrimoniales.

Probablemente muchos casos podrán solucionarse, sin conflictos doctrinales ni de conciencia, si los jueces supieran comprender las causas de nulidad a la luz de una más profunda inteligencia y aplicación práctica de los defectos de la verdadera intención conyugal, precisamente por su ausencia, debilidades, insuficiencias o contradicciones con el amor conyugal y el consentimiento fundador de la unión, en cuanto especial alianza de amor, en vez de recurrir –ignorando una antropología magisterial sobre la sexualidad humana y el amor conyugal– a un código de significados jurídicos autónomos, encerrados en conceptos jurídicos mas formales que sustantivos y ajenos al amor conyugal. Probablemente la capacidad, la ignorancia, los errores, el dolo y sus engaños, las condiciones, y las exclusiones de elementos esenciales del matrimonio, incluido el vínculo mismo, adquirirían una luz más verdadera, profunda y amplia. Y un acceso más claro y pacífico a la certeza moral de la sentencia.

Bibliografía

- AA.VV., *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1985.
- , *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2002.
- , *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia: estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989.
- , *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989.
- ARANDA, A., *Misterio trinitario, misterio de amor*, en AA.VV., *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1985, 305-350.
- BAÑARES, J. I., *La dimensión conyugal de la persona: de la antropología al derecho*, Rialp, Madrid 2005.
- BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*.
- , Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*.
- CAFFARRA, C., *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992.
- , *Sexualidad a la luz de la antropología y la Biblia*, Rialp, Madrid 31992.
- CANTALAMESSA, R., *Contemplando a la Trinidad*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- , *Ven, Espíritu Creador*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- CASCIARO, J. M., *Corporeidad y sexualidad en el Nuevo Testamento*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989.
- CASTAN TOBEÑAS, J., *La crisis del matrimonio*, Hijos de Reus, Madrid 1914.
- CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Gentium*.
- , Const. *Gaudium et spes*.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado (8-XII-1995)*, Palabra, Madrid 1996.
- D'AGOSTINO, F., *Elementos para una filosofía de la familia*, ICF, Rialp, Madrid 1991.
- DASSMANN, E., *El hombre como varón y mujer en los Padres de la Iglesia*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia: estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 280-306.

- DE BEAUVOIR, S., *El segundo sexo*, Galimard, Paris 1949.
- DÍEZ MACHO, A., *Antropología de los Apócrifos y breves notas sobre antropología del Targum y La sexualidad en el Targum*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1989, 423 y ss.; 463 y ss.
- FRANCESCHI, H. – CARRERAS, J., *Antropología jurídica de la sexualidad*, Centro de Educación para la Familia y el Trabajo, Caracas 2000.
- GROSSI, V., *A propósito de la sexualidad humana en la tradición patristica*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patristica*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 170-192.
- HERVADA, J., *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2000.
- JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*.
- , Cart. Apost. *Mulieris dignitatem*.
- , *Carta a las familias*.
- , *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984).
- , Enc. *Redemptor hominis*.
- , *Familiaris consortio*.
- , *Fides et ratio*.
- , *Varón y mujer los creó*.
- LANGA, P., *Antropología patristica en los dos relatos de la creación*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patristica*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 193-236.
- , *Antropología y teología de la una caro*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patristica*, Eunsa, Pamplona 1989, 237-279.
- LIMBURG, K., *Dios es Amor* (1 Jn 4,8.16), en AA.VV., *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1985, 433-459.
- MARTÍNEZ DE AGUIRRE, C., *Diagnóstico sobre el Derecho de Familia*, Rialp, Madrid 1996.
- MATEO-SECO, L. F., *Dios, Uno y Trino*, Eunsa, Pamplona 1998.
- , *Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del s. IV*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patristica*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1989, 84-124.
- MERINO, M., *Aspectos teológicos de la feminidad en S. Ambrosio y S. Agustín*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patristica*, Eunsa, Pamplona 1989, 125-168.

- , *La feminidad en la escuela de Alejandría*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Eunsa, Pamplona 1989, 25-62.
- OVIDIO, *Las metamorfosis*, Madrid 1989.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980.
- PLATÓN, *Symposio (Banquete) o de la Erótica, Diálogos*, Larroyo, México 1979.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999.
- , *Antropología trascendental*, tomo II: *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona 2003.
- , *La esencia del hombre*, Eunsa, Pamplona 2011.
- RAMOS-LISSÓN, D., *Introducción*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Eunsa, Pamplona 1989, 15-23.
- ROSSANO, P. A., *A imagen y semejanza de Dios*, en AA.VV., *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1985, 463-473.
- SAN AGUSTÍN, *De libero Arbitrio*.
- , *La ciudad de Dios*.
- , *Sobre la Trinidad*.
- SÁNCHEZ, T., *De sancto matrimonii*, I, Lugduni 1739.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 1997.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Editorial Católica, Madrid 1955.
- SARMIENTO, A. – ESCRIVÁ IVARS, J., *Enchiridion Familiae: textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia (siglos I a XX)*, Rialp, Madrid 1992.
- SEMEN, Y., *La sessualità secondo Giovanni Paolo II*, San Paolo, Milano 2005.
- TRILLO-FIGUEROA, J., *La ideología de género*, Libros Libres, Madrid 2009.
- VICIANO, A., *La feminidad en la teología de Tertuliano y Cipriano*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Eunsa, Pamplona 1989, 63-83.
- VILADRICH, P.-J., *El amor conyugal entre la vida y la muerte. La cuestión de las tres estancias de la unión*, Eunsa, Pamplona 2005.
- , *El modelo antropológico del matrimonio*, Rialp, Madrid 2001.
- , *El ser conyugal*, Rialp, Madrid 2002.
- VON BALTHASAR, H. U., *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1982.
- VON HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona 1998.