

ALBERTO CATURELLI

DOS UNA SOLA CARNE
METAFISICA, TEOLOGIA Y MISTICA DEL
MATRIMONIO Y LA FAMILIA



www.traditio-op.org

TRADITIO SPIRITUALIS SACRI ORDINIS PRAEDICATORUM

INDICE GENERAL

PARTE I

Capítulo I

EL ALMA

LA EXISTENCIA ENCARNADA

EL CUERPO PROPIO

I

LA EVIDENCIA INICIAL DEL ALMA

- a) El co-sentir primero de la existencia del alma*
- b) La experiencia inicial y el acto del todo*

II

LA ENCARNACIÓN HUMANA

- a) La esencia del cuerpo humano. La encarnación originaria.*
- b) El cuerpo "sentido" continuamente por el alma. Asimilación de la doctrina de Rosmini*

III

EL HOMBRE, ESPÍRITU "INCORPORADO", CUERPO "ESPIRITUADO"

- a) La unidad sustancial*
- b) El modo de la unidad y el cuerpo propio*
- c) Cómo es paroducida en el hombre el alma espiaritual*

Capítulo II

EL SER ENCARNADO Y LA SEXUALIDAD HUMANA

I

LA ENCARNACIÓN DEL HOMBRE

- a) El cuerpo y su simbolismo*

- 1. Caracteres del cuerpo humano como un todo**
- 2. El cuerpo, pivote del mundo, síntesis del cosmos**
- 3. Figura, posición, lenguaje y miembros del cuerpo**

4. El rostro y el alma

5. El alma y las manos

- b) *La sexualidad humana*
- c) *La genitalidad*
- d) *El hombre varón, el hombre mujer*

1. El varón

2. La mujer

3. Varón y varona. La actividad sexual como aptitud libre. Valor del celibato

II

INTERIORIDAD E INTIMIDAD

- a) *Encarnación, interioridad e intimidad*
- b) *Intimidad y pudor. El vestido*

III

EL HOMBRE, PERSONA SEXUADA

- a) *Persona humana y límite ontológico*
- b) *El límite, la muerte y la inmortalidad*

Capítulo III

LA SOCIEDAD CONYUGAL, ESTADO EXISTENCIAL

I

LA COMUNICACION INTER-PERSONAL

- a) *La comunicación consigo*
- b) *La comunicacion contigo*
- c) *La comunicación con Dios*

II

COMUNICACIÓN Y AMOR

- a) *La comunicación yo-tú-dios y el amor*
- b) *Los grados y los modos del amor humano*

III

EL MATRIMONIO, ESTADO EXISTENCIAL

a) *Ensimismamiento como proceso*

b) *Asentimiento*

c) *La unión conyugal*

1. La libertad inaugural y perenne

2. La alianza del amor

3. Dos, una sola carne

4. El acto uno, único uno por uno

5. La alegría esencial

6. Acto sacro y cultural

7. Valor ablativo de la promesa mutua

d) *Don mutuo y tiempo existencial*

1. Libertad inaugural y tiempo

2. El "vampirismo" del divorcio, aquí y ahora

e) *La fidelidad conyugal*

1. La fidelidad inicial

2. La fidelidad progresiva

3. La fidelidad final

f) *La fecundidad conyugal*

1. Fecundidad espiritual, fecundidad carnal, fecundidad total

2. Epifanía de la sociedad humana

IV

DIALECTICA INTEARNA DEL AMOR CONYUGAL

a) *Dos en una sola carne, son tres*

b) *El amor triádico y teándrico, jamás se clausura*

Capítulo IV

EPIFANIA Y NATURALEZA DE LA FAMILIA

I

LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD

a) *La unidad immanente*

b) *La unidad trascendente*

1. La unidad trascendente relativa y la epifanía de la familia

2. La unidad trascendente absoluta: el "seno de Dios"

c) *La sociedad esencial*

II

LA PERSONA EN EL "SENO MATERNO"

a) *Los supuestos embriológicos*

b) *El instante de la fecundación y autonomía ontológica del embrión humano*

c) *Fecundación, tiempo y eternidad*

d) *Paternidad y maternidad*

1. El padre

2. La madre

e) *Epifanía de una persona humana*

III

EL MISTERIO DEL NIÑO

a) *Del seno materno hacia la "luz"*

b) *El niño y el mundo*

1. De la inclusión a la distinción

2. El estadio pre-lógico

3. La proto- educación y el amor de los padres

4. Las etapas del niño y el hombre total

c) *El niño y el amor de los padres*

d) *El rostro del niño*

IV

LA FAMILIA

a) *La sociedad primera y su bien común*

b) *La familia, fundamento del orden social*

1. La familia, corpus vivo.

2. La casa de la familia.

3. Casa, urbe y orbe.

4. Linaje y tradición. Nombre y apellido.

c) La desintegración de la familia como aniquilamiento progresivo de la sociedad civil. Misión del amor conyugal y la familia

d) La transfiguración de la sociedad esencial por la Revelación cristiana

PARTE II

Capítulo I

LA EXISTENCIA SEXUADA IMAGEN Y SEMEJANZA

I

LA CREACION Y EL HOMBRE

VARON-VARONA

a) Varón-varona en el texto elohísta

1. En el principio

2. Hagamos

3. Hagamos al hombre

4. A imagen y semejanza Nuestra, según Nuestra semejanza.

5. El vicariato original

6. Los bendijo Dios

7. La fecundidad constitutiva

8. Por qué lo que Dios hizo, "era muy bueno"

b) Varón-varona en el texto yahvista

1. El hombre, alma viviente

2. La soledad genesíaca

3. El "costado" del hombre

4. Puso nombres a las cosas

5. El "sueño" de Adán

6. Hueso de mis huesos y carne de mi carne

7. La unión esponsal como procesión

8. La desnudez primordial

II
EL AMOR CONYUGAL
EN EL ESTADO DE INOCENCIA

- a) *Una hermenéutica del don*
- b) *Paraíso "terrestre" y paraíso "celeste"*

III
CAIDA ORIGINAL Y MISTERIO NUPCIAL

- a) *¿Dónde estás?*

- 1. No serviré**
- 2. Seréis como dioses**
- 3. Y se dieron cuenta de que estaban desnudos**
- 4. Me escondí**
- 5. El dolor de Yahvé**

- b) *Y pondré enemistad entre tí y la mujer*

- 1. El proto-evangelio y el misterio nupcial**
- 2. He adquirido un varón con el favor de Yahvé: epifanía de la familia originaria**
- 3. Se levantó Caín contra su hermano Abel y lo mató**

- c) *Consecuencias de la Caída para el amor conyugal y la familia*

- d) *Al principio no fue así*

- 1. Yo te amé**
- 2. El Linaje de la mujer**
- 3. Don, perdón y misterio nupcial**

Capítulo II
EL MISTERIO NUPCIAL

I
LA ENCARNACION HUMANA Y LA ENCARNACION DEL
VERBO

- a) *La encarnación humana como misterio*
- b) *La encarnación humana anuncia un misterio infinitamente*

infinito

II

LA ENCARNACION DEL VERBO COMO MISTERIO ESPONSAL

- a) *Los esponsales del Verbo con la naturaleza humana*
- b) *Adopción, filiación divina y unión con Cristo*

III

VARON Y VARONA EN EL MISTERIO DEL LINAJE NUEVO

- a) *La Encarnación y los dos sexos*
- b) *El sexo y la inserción del hombre en Cristo Cabeza*

IV

EL NUEVO LINAJE Y EL AMOR CRISTIANO

- a) *Las especies del amor transfigurado*
- b) *El amor en Dios, el amor de Dios y el amor a Dios*
- c) *El amor al prójimo, pre-anuncio y fuente del amor conyugal*
- d) *El amor a sí mismo*
- e) *El dinamismo trinitario del amor cristiano*

V

EL MATRIMONIO, ESTADO EXISTENCIAL SOBRENATURAL

EL MISTERIO NUPCIAL

- a) *Descubrimiento, aceptación, ensimismamiento*
- b) *Asentimiento*
- c) *La unión conyugal*

1. La libertad inicial sobrenatural

2. La alianza de amor

3. Los dos, una sola carne

4. El acto uno y único

5. La alegría esencial

6. Acto sacro y cultural

7. Sentido ablativo del don mutuo

- d) *El don mutuo y el tiempo*

1. Lo que Dios unió no lo separe el hombre

2. Fornicación y adulterio. Cuerpo de muertos y carne de

vivos

VI

MISTERIO NUPCIAL Y CUERPO MISTICO

- a) *El texto paulino sobre el misterio nupcial: Ef 5, 21-33.*
- b) *El marido "cabeza" y el "sometimiento" de la esposa.*
- c) *El amor del Esposo y la espera de la Esposa. Los esponsales preparan la boda*
- d) *Las bodas del Cordero*

1. De la figura deficiente a la realidad eminente

2. Una sola carne. Indisoluble, fecundo, fiel

3. Consagrada, gloriosa, sin mancha, sin arrugas, santa e inmaculada

Capítulo III

EPIFANIA DEL MISTERIO FAMILIAR

I

LA FAMILIA, MISTERIO

- a) *El acto de engendrar*
- b) *Del alumbramiento al Bautismo*
- c) *La Iglesia pequeña en la Iglesia Universal*

1. Los saludos de San Pablo

2. Familia y Cuerpo Místico

3. María, Madre de la Iglesia doméstica

II

INHABITACION DE DIOS TRINO EN LA IGLESIA DOMESTICA

III

NUEVOS HIJOS EN EL HIJO

- a) *El misterio del niño*
- b) *Encontraréis un niño envuelto en pañales (Lc 2, 12)*

Capítulo IV

EL MATRIMONIO, SACRAMENTO Y LITURGIA

I

EL MATRIMONIO, SACRAMENTO

- a) El misterio de la Iglesia y los sacramentos*
- b) Las nupcias del Verbo con la humanidad y el simbolismo de las bodas de Caná*
- c) Signo sacramental y matrimonio sacramento*

II

EL MATRIMONIO, LITURGIA

- a) La liturgia y el matrimonio*
- b) La liturgia del matrimonio*

PARTE III

Capítulo I

MISTERIO NUPCIAL Y RECIPROCIDAD DE LA VIDA ESPIRITUAL

I

MISTERIO NUPCIAL Y RECIPROCIDAD DE LA VIDA ESPIRITUAL

- a) El matrimonio cristiano y la vida de la gracia*
- b) Las moradas de la vida conyugal*

II

VIDA SACRAMENTAL Y VIDA COTIDIANA

- a) Los sacramentos y la vida conyugal*
- b) El sentido de las oraciones cotidianas y la bendición paterno-materna*
- c) Para el misterio nupcial son grandes las cosas pequeñas*
- d) Los beatos Luis y María, un matrimonio ejemplar*
- e) Las virtudes y los dones de la familia*

Capítulo II

MISTERIO NUPCIAL Y FAMILIA EVANGELIZADORA

I

EL MISTERIO NUPCIAL COMO EJERCICIO PRIVILEGIADO DEL SACERDOCIO COMUN DE LOS FIELES

- a) *La familia cristiana, un estado típico del laico*
- b) *La familia en la Iglesia como misterio, como comunión y como mision*

II

LA FAMILIA EVANGELIZADORA

- a) *El misterio nupcial en el "intervalo" entre el Alfa y el Omega*
- b) *Cómo evangeliza la familia*

Capítulo III

DISOLUCIÓN Y RESTAURACION DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

I

PERSPECTIVA METAFISICA SOBRE LA DISOLUCION DE LA FAMILIA

- a) *El inmanentismo como progresivo "oscurecimiento" del orden natural*
 - b) *El inmanentismo, inevitable proceso de in-comunicación*
 - c) *Imposibilidad de explicar el amor humano y el matrimonio en el relativismo contemporáneo. El hedonismo como prisión perpetua.*
 - d) *Ambigüedad histórica de la simultaneidad de familia "tradicional" y concepción relativista de la vida humana*
 - e) *El matrimonio y la familia carecen de explicación en el naturalismo relativista y en el puro fideísmo*
- 1. La naturaleza se arruina sin la gracia**
 - 2. La gracia no existe sin la naturaleza**

II

PERSPECTIVA SOBRENATURAL SOBRE LA DISOLUCION DEL MISTERIO NUPCIAL

- a) *El influjo del gran Negador contra el misterio nupcial*

b) El misterio nupcial y el gran Separador

1. La batalla contra el matrimonio

2. El gran Separador intenta velar el misterio de iniquidad

c) El príncipe de este mundo, contra el misterio nupcial

1. Idolatría, homicidio y deicidio: desolación

2. La familia cristiana, el gran objetivo

3. La batalla contra la fecundidad y el "dios" del aborto

4. El anti-cuerpo Místico, contra la pequeña Iglesia

III

LA RED DEL ODIO TEOLOGICO CUBRE EL MUNDO

a) No es fantástico ni irreal hablar de satanismo en relación con la batalla contra la familia

1. La realidad del misterio de iniquidad

2. En lugar de la Iglesia doméstica, el homicidio, los sacrificios humanos, la antropofagia el total retorno al "hombre viejo"

3. La homosexualidad. Un ritual tenebroso y la profanación de lo sagrado

b) La "in-habitación" de la "trinidad" diabólica

IV

a) La restauracion de la familia

b) El espíritu "pervertido y pervertidor" motor del relativismo actual

c) La familia cristiana, centro de la "pequeña grey"

Capítulo IV

EL MISTERIO NUPCIAL Y LA PLENITUD DEL REINO

PREGUNTAS PRELIMINARES

I

EL PEREGRINAJE ACTUAL Y EL ESTADO INTERMEDIO

a) Misterio nupcial y peregrinaje

b) El estado intermedio y las almas separadas de los que se han amado

II

EL ESTADO GLORIOSO Y EL MISTERIO NUPCIAL

a) La resurrección escatológica

b) La plenitud del Reino y el estado glorioso

PRESENTACION Y ENCOMIENDA

La advertencia sobre la crisis de la familia constituye un tópico de nuestro discurso pastoral. Se incurre en él cuando el razonamiento se aplica, no sin inquietud o sobresalto, a considerar el deterioro de las relaciones familiares, la precariedad del vínculo matrimonial, el menoscabo de la autoridad educativa de los padres y las consecuencias deletéreas de estas calamidades sociales. Tengo la impresión de que muchos se han ido acostumbrando a los hechos y que ahora se afronta el tema con una cierta resignación.

Por otra parte, la propaganda –por darle un nombre más o menos inocente a la manipulación de la opinión pública- pretende hacer pasar por normal la decadencia de la institución familiar y su trasmudamiento en nuevos modelos que alteran su realidad esencial. El máximo engaño consiste en inducir la persuasión de que el cambio es un efecto natural de la evolución de las costumbres y que el *ethos* actual consagra la liberación de incómodos prejuicios, la adquisición de la adultez personal y social. No se percibe, o no se quiere reconocer, a causa de un embotamiento del juicio, el desorden de los cuerpos y las almas, la fragilidad de las relaciones y de los equilibrios comunitarios, el desconcierto, el extravío, que afecta a las jóvenes generaciones.

Las ideologías han sido implacables en su afán demoledor: el racionalismo, el individualismo liberal, el colectivismo marxista, la psicología y la sociología de inspiración materialista, el feminismo extremo, la anomia del pensamiento débil, en suma, el inmanentismo que caracteriza a la filosofía de occidente desde los inicios de la modernidad, y el nihilismo que es su término, lograron despojar a la familia de su realidad concreta y palpante, la han disuelto en un subjetivismo radical. Esta retahíla de *ismos* pone en evidencia el poder de la idea, que gobierna el mundo. Como resultado, se cuartea el edificio social cimentado en la unión esponsal del varón y la mujer, y se está perdiendo la memoria de lo que el matrimonio y la familia realmente son.

El cristianismo dignificó y exaltó a la familia basándose en los elementos naturales reconocidos y vividos en la organización social precristiana; pudo hacerlo porque se propuso purificar las desviaciones con la luz de la verdad evangélica y el vigor de la gracia sacramental. El pensamiento tradicional, con sentido realista, destacó la objetividad, la necesidad y la trascendencia de la institución familiar, sostenida por el valor moral de la *pietas*, de aquella virtud hecha de respeto, veneración y generosa entrega, que regulaba las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos. Fustel de Coulanges, el erudito historiador francés del siglo XIX, recordaba que el matrimonio antiguo era considerado *divini iuris et humani communicatio*, y decía: “el hombre no se pertenece, pertenece a su familia”. Remarcaba también las notas distintivas del amor familiar tal como se lo concebía y practicaba en los pueblos cristianos antes que soplara el vendaval de la revolución.

Esta evocación somera no quiere expresar un sentimiento de nostalgia ante la pérdida de un bien que pueda juzgarse irrecuperable. Al contrario, estimo que para preparar el porvenir conviene traer a la memoria la genuina noción del *orden* familiar. Sus pilares son: el amor, es decir, el vínculo de un afecto grave, fuerte, comprometido; la idea religiosa, que asegura la trascendencia de esa invención divina tan entrañablemente humana; la autoridad paterna y materna, que no ha de confundirse con su deformación autoritaria, ya que es un poder atento, a la vez firme y delicado, al servicio del crecimiento integral de aquellos en cuyo favor se ejerce. "Vendrán a ser una sola carne", la fórmula del Génesis que encarece la unión indisoluble de los esposos se refiere, en pureza, a la sociedad doméstica. En el don recíproco, el varón y la mujer no sólo aspiran a su propia realización personal, sino que se comprometen en una *economía* y colaboran en la obra divina de la creación; son fundadores de humanidad. Este ideal, antiguo y perennemente nuevo, puede ser objeto de una nueva verificación histórica, de una nueva implantación cultural. Más allá de todas las utopías, el futuro de la humanidad depende de la recreación del orden familiar. El libro que presento por medio de estas líneas será un instrumento inestimable, eficacísimo para procurar ese fin.

El doctor Alberto Caturelli nos ofrece una obra monumental, en la que confluyen los trabajos de toda una vida empeñada al servicio de la verdad y de la caridad en el apostolado intelectual. Es la obra de un filósofo avezado a la especulación metafísica, que sabe descubrir la profundidad del ser en la concreción de los entes. Pero en este caso el pensador es también un creyente, y si -como escribió Juan Pablo II- todo hombre es filósofo, se puede afirmar que todo cristiano es teólogo... cuando es persona de oración, pues teólogo es quien ora verdaderamente: es capaz de hablar de Dios porque suele hablar con Él. Hay algo más, que explica la originalidad de esta obra. Caturelli puede reflexionar, meditar y contemplar el misterio grande que es el matrimonio y la familia, porque como esposo y padre ha vivido y vive con intensidad la realidad teándrica, divino-humana, sobre la cual diserta, y esa experiencia se torna en él fuente del ejercicio del pensar.

Me parece oportuno, en servicio del lector, destacar algunos "hallazgos" de este tratado tan singular. La aplicación de la psicología rominiana a la comprensión de la recíproca entrega de los sexos en el amor conyugal. La detallada simbólica del cuerpo, testimonio de la encarnación del hombre. La valoración de la sexualidad humana como realidad que no puede reducirse a lo meramente carnal, porque se contempla al hombre como "cuerpo espirituado" o "espíritu incorporado". La presencia sincrónica de las dimensiones metafísica, teológica y mística en las tres partes en que se articula la obra, aunque en cada una de esas partes se procura respetar el objeto y el método correspondiente a la respectiva disciplina. Las conclusiones prácticas, prudenciales, pastorales, más o menos explícitas, deslizadas a lo largo de la exposición, y el discernimiento ejercido sobre los estados históricos de la familia, en especial sobre el desorden actual, en el cual la mirada del creyente descubre un misterio de iniquidad.

Me llamó singularmente la atención lo que se dice en el Capítulo IV de la Tercera Parte sobre la permanencia, o más bien la "intensidad indecible" de la "unión esponsal nueva" que han de adquirir los esposos, más allá de la muerte, en la plenitud del Reino. Son páginas bellas y hondamente sentidas, aunque creo que debería confrontarse esta hipótesis con lo que enseña Santo Tomás en la cuestión 26 de la Secunda Secundae sobre el orden de la caridad y su verificación en la bienaventuranza. El libro se cierra con esta apertura escatológica, sugestión exquisita para nuevos alardes de teología y espiritualidad.

Quiera Dios que esta obra produzca todo el bien que su autor se propuso hacer al concebirla y darla a luz, y aún más que eso, ya que Él "es capaz de hacer infinitamente más de lo que podemos pedir o pensar" (Efesios 3, 20). Esperando que así sea, agradezcamos a Alberto Caturelli este nuevo acto de servicio a la Iglesia y a la Patria, que le deben por él un nuevo galardón.

+ Héctor Aguer

Arzobispo de La Plata

BREVE INTRODUCCIÓN

Esta obra es fruto de un largo proceso interior y es, para mí, sumamente importante que el lector sepa desde el comienzo que no es un libro erudito, aunque suponga información que a veces percibirá en las notas al pie de página. Es obra de *reflexión*: este mirar hacia el fundamento y los supuestos últimos; es obra de *meditación*: este quedarse abandonado en el remanso mismo del pensar; es obra de *contemplación*: este quieto mirar gozoso la verdad y el bien.

Reflexión, meditación, contemplación, se mueven en dos grados: uno natural metafísico y otro sobrenatural; a su vez, este último se desarrolla en dos planos: uno directamente teológico sobre el misterio nupcial y otro, también teológico, orientado a la vida espiritual.

En el primer grado, el autor goza de la libertad de la natural reflexión filosófica; en el segundo, ofrece a título individual, personal y testimonial una doctrina que quiere ser fiel a su consagración por el Bautismo y la Confirmación y al don de la fe. En ese orden, este laico que piensa no tiene autoridad pública alguna pues *nada* tiene validez al margen de la predicación apostólica: sólo los Obispos tienen la autoridad *ex officio*, autoridad indelegable, participada por los sacerdotes que la reciben de su Pastor o del Papa.

Los laicos bien saben que las diversas funciones propias, en este caso la función de pensar y enseñar, los inscribe en la misión salvífica de la Iglesia, como lo dice la *Cristifideles laici*: "La misión salvífica de la Iglesia en el mundo es llevada a cabo no sólo por los ministros en virtud del Sacramento del Orden sino también por todos los fieles laicos. En efecto, éstos, en virtud de su condición bautismal y su específica vocación, participan en el oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo, cada uno en su propia medida*.

Hechas estas precisiones, puedo insistir en un aspecto propio de esta obra. Por un lado, propone una doctrina a título estrictamente individual, que debe ser juzgada por el Magisterio de la Iglesia a la que el autor se somete totalmente; por otro, es doctrina expuesta desde el estado sacramental *típico del laico*, el matrimonio y la familia. A su vez, intenta cumplir en lo posible con esta suerte de *mediación* entre el contenido de la fe y el mundo, que es la misión del laico: así se impulsa la misteriosa *consecratio mundi* a la que estamos convocados. Precisamente por eso, pongo esta obra bajo la protección de María Santísima que es el prototipo del laico y de San José, patrono de la Iglesia Universal, rogándole (como lo hago cotidianamente) que me conserve fiel a la Iglesia, fiel al Magisterio y fiel al Vicario de Cristo.

Hace mucho tiempo que esta obra se estaba gestando, desde aquel lejano artículo sobre "El misterio de la familia" que escribí y expuse en 1957, cuando tenía apenas veintinueve años. Después de tanto tiempo de experiencia, de alegrías y dolores, nació esta obra. Hela aquí.

Alberto Caturelli

* . *Christifideles laici*, cap. II, nº 23; cf. también cap. III, nº 44.

PARTE I

Capítulo I

EL ALMA, LA EXISTENCIA ENCARNADA Y EL CUERPO PROPIO

I

La evidencia inicial del alma

a) *El co-sentir primero de la existencia del alma*

¿Qué cosa hay más cerca de mí que yo mismo?", se pregunta San Agustín¹. Semejante pregunta –que refleja el ejercicio normal del sentido común– implica no solamente lo que soy, sino el simultáneo poder de saber-me. Si así no fuera, sería imposible formular la pregunta. La degradación del hombre y del mundo contemporáneo ha llegado ya a ser tan extrema que sorprende a muchos que tal cosa pueda decirse. Sin embargo, es evidente que *puede* ser dicha.

Si la pregunta es formulada, *es porque se puede*; allende los innumerables fenómenos, yo puedo volverme sobre mí mismo, sobre *eso que hay y permanece*, sujeto de los fenómenos sucesivos. ¿Qué es, pues, *eso* que es más próximo a mí que yo mismo? Santo Tomás, en *De Veritate* no duda en afirmar que "al percibir los actos del alma (el "polvo" de fenómenos de nuestros contemporáneos) se percibe la presencia del principio de tales actos²; es esa "permanencia" a la que alude el P. Castellani después de bucear en los entresijos del "subsuelo" de Dostoievski; o que podemos ver en los "resplandores" del Castillo interior de Santa Teresa³. En efecto, esta "permanencia", más cerca de mí que yo mismo permite (en su *unidad*) que mis actos existan; que todos y cada uno se refieran a un *todo* dinámico y a la vez *sustante*: eso "más cerca de mí que yo mismo" es lo que todos denominamos *alma* o, si se quiere, principio. Negarlo no tiene lógica alguna en este caso, ya que sólo es posible negar su existencia *si* podemos hacerlo; podemos. Luego existe.

Sostener –como lo ha hecho el positivismo lógico– la imposibilidad de toda metafísica que intente *inferir* de la experiencia algo trascendente a la experiencia misma (Carnap) es lo mismo que perder la experiencia sensible... y, con ella, la misma "nueva lógica" sin logos; los materialistas han llegado al extremo de sostener que las "inferencias metafísicas" sólo contienen "omisiones" ... y una apariencia de trascendencia (mediante pseudo-conceptos); la verdad es que no inferir de los fenómenos (puedo *pensar* esto o aquello, experimento este o aquel acto) un principio que los cause, equivale no sólo a la negación del principio (o del alma en este caso) sino a la *negación de la experiencia en cuanto experiencia*. Contrariamente al polvo de fenómenos sin causa ni sentido, es posible "salvar" los fenómenos en su mismo existir innegable *solamente* mediante su *legítima*

¹ *Confesiones*. 10, 16, 25.

² *De Ver.* 10,9.

³ *Psicología humana*, cap. I, Jauja, Mendoza, 1995.

atribución causal a un principio allende la experiencia misma. La sofística actual se devora a sí misma.

Es, pues, irracional, afirmar gratuitamente que existe un pensar, un amar o un sentir sin que exista un yo que piensa, que ama o que siente; es decir, no se trata ahora de "probar" que existe el alma, porque todo hombre tiene la percepción inmediata de su existencia. Es por completo opuesto a la experiencia y a la razón (como hace cierta hermenéutica actual a la que llamo hermenéutica de la Nada-nada) "decir" que hay nada detrás de nuestros actos; en cambio, procede de acuerdo con la experiencia y la razón sostener que "nuestra mente se conoce a sí misma por sí misma en cuanto conoce que es. Pues por el hecho de percatarse de que obra, *percibe que es*. Ahora bien, obra por sí misma: luego *por sí misma conoce de ella que es*"⁴. Es decir, nos es imposible, sin negarnos, rechazar esta evidencia inmediata; no me refiero, claro está, a la esencia, sino sólo a la existencia del alma *presente* en nuestros actos; en cada acto mío *me percibo y*, más aún, *me percibo en cuanto co-percibo el principio (alma) de mis actos*, los que no pueden no referirse a un todo dinámico. Negar esta presencia es pura retórica contra-natura pues sólo la fuente o principio de todos mis actos hace posible su negación... y la misma negación es posible porque existe su fuente. Aquella "psicología sin alma" de que habló el mecanicismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX se devoró a sí misma, una autofagia que se repite aumentada en la sofística actual.

No hablo aquí, como es obvio, de la esencia sino de la existencia del alma que percibo como acto de vida (de *mi* vida concreta) y que cada uno experimenta en sí; cada *acto* mío se ordena a un *objeto* y por eso, simultáneamente, es un *co-sentir* primero; se-siente el *animus*, el originario psyjè o el alma que es acto del todo. Podría parecer que comienzo por la conclusión; pero no es así, salvo para el prejuicio sensista y nihilista. No. Comienzo por el comienzo, desde que no puedo no sentir que vivo, que siento y que pienso... y no poder no sentir mi vivir, mi sentir fundamental y mi pensar, sería la nada. Por tanto es, como dije, un *co-sentir* que se manifiesta en la definición aristotélica del alma como "aquello (el acto) por lo que *primeramente* vivimos, sentimos y pensamos"⁵.

b) La experiencia inicial y el acto del todo

Si es así, es congruente con aquella experiencia primera (es, en el fondo, ella misma) un saber inicial que la acompaña siempre, una operación con-sensiente que simultáneamente, ve lo otro y ve que ve, sabe y sabe que sabe. Actividad intelectual inicial pues actúa por sí misma, y por eso, muestra una operación propia (que no es cuerpo); si actúa por sí misma, subsiste por sí. Es lo que, en el fondo, nos dice Santo Tomás: "por el hecho de que tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo, es necesario que el alma intelectual obre por sí, y como cada cosa obra

⁴ Santo Tomás, CG. III, c. 46.

⁵ *De anima*, II, 2, 414 a, 12-13.

según esté en acto, es igualmente necesario que el alma intelectual tenga el ser absolutamente por sí, independientemente del cuerpo"⁶. Si subsiste por sí es sustancia, *algo real* que es *acto* del todo; es decir, es aquello (o esto) por lo cual el cuerpo (mi cuerpo) es. Más aún: el *ser* (actus essendi) por el cual el alma subsiste (y del cual he tenido conocimiento inmediato) es comunicado al cuerpo formando con él un uno-todo de tal modo que "el acto de ser de todo el compuesto es también el *ser* del alma"⁷. Esta es la razón profunda por la cual el alma es el *acto del cuerpo* y, precisamente por eso, *no es cuerpo*; también por eso hace que este cuerpo sea cuerpo *mío*.

Hay certeza plena no sólo de la existencia del alma propia sino también de que el alma es aquello por lo cual existe mi cuerpo como *cuerpo* y como cuerpo *propio*, *mío*. En tal caso, en cuanto acto del cuerpo, no es cuerpo; es decir, no es extensa pues sus operaciones superiores, intelección y volición, no dependen, en su esencia, de órganos corpóreos aunque esté unida a ellos; no es el caso de las funciones vegetativo-sensibles que requieren órganos sensibles; por eso el alma de los irracionales es "material". Si aceptáramos la distinción entre "material" y "corpóreo" podría decir que el alma es "material" (aunque no-corpórea) en el caso de los irracionales y que, en el caso del hombre, en virtud de sus funciones superiores, es in-material y no-corpórea, sino *espiritual*; entonces cada acto, cada operación segunda –sensible o no sensible– será siempre *acto del todo*; es decir, del hombre.

Recuérdese que nuestro objetivo es el tratamiento de la sexualidad humana, del matrimonio como situación existencial y de la epifanía de la familia; pero será imposible (al menos si se quiere llegar a sus últimos fundamentos) si no se pone en claro precisamente, la naturaleza del hombre concreto como existente encarnado consciente de la existencia del alma como acto. Esto requiere una suerte de nuevo buceo en el camino emprendido, que nos llevará a una nueva indagación acerca del cuerpo propio y de la corporalidad sexuada. Ahondemos, ahora, en el problema del alma como acto del cuerpo propio. Ya sabemos que se trata del acto primero, del principio inicial y que por eso, toda operación del todo-hombre, será una operación segunda implicante de aquel todo sustancial.

En efecto: las operaciones son del todo. Claro es que los ojos no ven por sí mismos ni las manos palpan por sí mismas, pues no obran por propia virtud porque las operaciones se atribuyen al todo mediante las partes: es decir, es el hombre quien ve por los ojos y palpa por la manos; del mismo modo, "puede decirse que el alma entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma"⁸. Es claro que nada de esto tendría sentido si –como hacen hoy los neopositivistas y los pragmatistas que repiten los mismos slogans del siglo XIX– identificáramos el entendimiento con el sentido atribuyéndoles a ambos un principio corpóreo, como ese "filósofo científico" que dice que pensar, sentir, gozar o sufrir, son sólo resultado de combinaciones químicas

⁶ *De Anima*, a. 1 c.

⁷ *S.Th.*, I, 76, 1, ad 5.

⁸ *S.Th.*, I, 75, 2, ad 2.

del cerebro. No. Ahora, pensemos seriamente sobre la esencia del cuerpo humano.

II

La encarnación humana

a) La esencia del cuerpo humano. La encarnación originaria

He dicho que en cada acto *me* percibo en cuanto co-percibo el alma que es el principio de mis actos; como cada acto mío, a su vez, se ordena a un objeto que implica un *co-sentir primero supuesto a todo*. Este co-sentir no es sólo un sentir el *animus* sino también el *cuerpo*. El sentido común (ejercicio espontáneo de la inteligencia) intuye que el descubrimiento del espíritu ("por sí misma el alma conoce de ella que es") y del cuerpo presenta al hombre como el confín, como el límite entre el espíritu y la materia. En tal caso, el co-sentir primero (descubrimiento inmediato de mi encarnación) justifica plenamente la conocida expresión de Dionisio el Areopagita que recuerda Santo Tomás: "(la Sabiduría) une perpetuamente los fines de las cosas superiores con el principio de las inferiores"⁹. Maurice de Gandillac traduce: "une perpetuamente el acabamiento de aquello que precede con el principio de lo que sigue"; pero el texto agrega: "y ella (la Sabiduría) es la que produce con belleza la simpatía y la armonía únicas de todo el universo"¹⁰. Es decir, el hombre carne "espirituada" o espíritu "encarnado", expresa en sí mismo la belleza del cosmos y, a la vez, ilumina el cosmos con la luz del espíritu. De modo que el saber inicial de que soy cuerpo, expresa implícitamente la simpatía ontológica y la armonía de todo el universo.

Claro es que afirmar el descubrimiento inmediato del cuerpo (el "inmediato puro" de que habla Gabriel Marcel) no es todavía la respuesta a la cuestión principal: cuál es la esencia del cuerpo humano. Podría decirse que es co-presente a la presencia del alma a sí misma, aunque sea sólo un modo cuasi impropio de expresar la *unidad* de alma-cuerpo. Este es el motivo profundo de la cita que Santo Tomás hace de Dionisio el Areopagita, porque "lo supremo del género corpóreo (el cuerpo humano) ... llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea el alma"; en ese sentido "el alma humana es como el *horizonte* y *confín* de lo corpóreo y lo incorpóreo". Pero es, también mucho más, porque no puede no dar *el acto de ser* al cuerpo; el alma no existe por el cuerpo, sino el cuerpo por el alma ya que es el alma la que le hace *ser* y le hace ser *tal* cuerpo. Luego, el cuerpo humano es esta materia positivamente organizada que *recibe* su ser del alma. Es, pues, principio de tal cuerpo concreto, así como este cuerpo es co-principio suyo, de modo que ambos son *un* ente todo, no dos: *una* sustancia completa, no dos. El cuerpo no es una materia cualquiera, sino materia-corporal dispuesta que es *una* con el alma; se trata, pues, de una sustancia

⁹ C. G, II, 68; *De Div. Nom.*, VII. 3. 872 B.

¹⁰ *Oeuvres Complètes du Ps. D.*, p. 145, Aubier, Paris, 1943.

subsistente que es el hombre. El cuerpo, este cuerpo mío (lo inmediato puro con-sensiente) es co-principio de este ente-uno-todo que soy yo mismo. No es el hombre la unión accidental alma + cuerpo, sino una sustancia subsistente cuerpo alma o alma cuerpo.

Así como todo ente "tiene" el acto de ser porque de él participa, del mismo modo el hombre participa ("tiene") el acto de ser que le dona el alma en cuanto co-principio activo; en efecto, *forma dat esse*; es decir, el alma *da* el ser *tal* hombre. Ciertamente es que el alma excede la condición de la materia corporal pues su acto más noble, la intelección, no está sujeto a la materia y se realiza *sin* órgano corporal; pero esto no imposibilita su unión con el cuerpo; en ese sentido, Santo Tomás explica que "cuanto más la forma excede a la materia, resulta una mayor unidad"¹¹. Tal es el caso eminente del hombre.

Verdad es –con eso comenzamos– que el alma no sólo *se conoce* cuando conoce, sino que, por su propia naturaleza, es capaz de operaciones (intelección, volición) que se realizan plenamente sin órgano corpóreo; pero también sabemos que es capaz de operaciones que no se realizan sin órgano corpóreo. Tal es el caso de las operaciones propias de la sexualidad –como veremos más adelante–; en tal caso, tales operaciones, como todas las demás que de algún modo impliquen la sensibilidad, se comportan como actos segundos del acto primero que es el alma; y como ese acto primero *da el ser* al todo, no existe en el hombre operación alguna que no sea "espirituada" (si se me permite la expresión). El cuerpo, pues, es potencia real activa, materia dispuesta y está por eso mismo, ordenado al alma. El alma espiritual no sólo es la forma sustancial del cuerpo sino el fin del cuerpo. El cuerpo no sólo es *por* el alma sino que es *para* el alma.

Puede decirse sin demasiada audacia que el cuerpo en virtud de la unidad sustancial, *siente* que existe, lo cual equivale a un originario co-sentir puesto que el cuerpo recibe el ser del alma y el alma da o comunica el acto de existir. De ahí que el cuerpo, al sentir, *se sienta* y este sentirse sea un sentimiento de todo el sujeto. El saber inicial propio de todo hombre es un saber certero: cuando el hombre común, sin otro medio que la sensatez cotidiana, afirma que él "se siente" existir, expresa, precisamente, su *encarnación originaria*.

No olvidemos que aunque el alma y el cuerpo sean realmente diversos, tienen el *mismo acto de ser* y la *encarnación originaria* como sentir-se existir, es sentimiento del *todo* sustancial. Ciertamente es que puedo considerar mi cuerpo como una estructura de órganos, de tal peso y tales dimensiones; pero no me refiero a esta dimensión accidental, sino al cuerpo humano en el orden sustancial en cuanto su misma esencia de ser *tal* cuerpo o *este* cuerpo mío, le es dada por el alma. Tal es la *encarnación originaria*. En ese sentido, todo hombre es cuerpo. No es sólo cuerpo, pero no sería hombre si no fuera cuerpo.

¹¹ C G, II, 68.

b) El cuerpo es "sentido" continuamente por el alma. Asimilación de la doctrina de Rosmini

Dije al comienzo que la inteligencia no puede no intuir el acto de ser, su objeto habitual; también dije que, supuesto este acto primero de contemplación inicial, la inteligencia cuando conoce, conoce que es y conoce que conoce. El acto primero es inclusivo del "existir" primero, originario, del propio cuerpo. Esta última afirmación que supone la unión (unidad alma cuerpo) esboza ya el sentimiento de esta unión, que es lo que Rosmini llamó sentimiento fundamental corpóreo, siempre que demos al término "sentimiento" un sentido metafísico diverso al de la psicología. Podríamos hablar de percepción fundamental corpórea; al mismo tiempo, este "sentir" originario va como incluido en la intuición del ser; es sentir el propio cuerpo; pero es, simultáneamente, mucho más.

Cierto es que nuestro cuerpo se puede percibir sólo como otro (percepción extra objetiva); pero también es percepción del cuerpo como propio (subjetivo), en cuyo caso es simultáneamente corpóreo-intelectivo desde que es el "sentimiento" del alma en cuanto unida al cuerpo¹². Rosmini sostiene que este "sentimiento" es "sentimiento de la vida" que domina el todo siendo este mi cuerpo su término, su materia, su límite¹³; en mi observación interna, en mi ensimismamiento, expresa la íntima unión del alma con el cuerpo al que da el ser. No se trata entonces del mero ver, palpar mi cuerpo; allende esta percepción extra-subjetiva, se trata de la originaria, inicial percepción de mi cuerpo como *propio*; se trata de un nivel anterior a la sensación; de modo que, cuando el cuerpo es alcanzado por alguna acción que el alma advierte (sensación), se trata ya de una modificación de aquella percepción o "sentimiento" fundamental que todo hombre posee desde que sabe del ser y de sí mismo.

Rosmini sostuvo con gran agudeza, que el cuerpo es sentido por nosotros como *consensiente* y no como un mero cuerpo exterior¹⁴; una suerte de co-sujeto (consensiente con el alma) como un "sentir" habitual, constante, antecedente a toda modificación. El alma es acto, principio, y el cuerpo es "término"; siendo diversos, son una unidad; es decir un solo hombre. Por eso, sentirse es sentir-se a sí mismo como un todo y no existe operación sensible alguna (acto segundo) que no suponga este estado habitual y lo actúe en cada acto, siempre idéntico y constante aquende todos los cambios.

Al considerar la donación sexual en el amor conyugal, ahondaré en esta doctrina con el propósito de mostrar que el *don de sí*, el ensimismamiento mutuo de los que se aman, es don del *todo*, co-sentido como tal y co-sentido por el tú amado; "dos en una sola carne", expresa la tendencia radical a superar el "término", el límite del cuerpo propio "sentido" para hacerse habitualmente uno con el tú. Volveré sobre esto.

¹² *Psicología*, nº 91.

¹³ *Nuovo Saggio*, nº 697.

¹⁴ *Nuovo Saggio*, nº 702.

III

El hombre, espíritu "incorporado", cuerpo "espiritual"

a) La unidad sustancial

La doctrina de Rosmini, cuya fecundidad comprobaremos más adelante, no sólo no se opone a la unión alma-cuerpo (unión sustancial) sino que la supone; dicho de otro modo, la unión del alma con el cuerpo es anterior (con anterioridad de naturaleza) al "sentimiento" fundamental corpóreo, que es el sentimiento de esta unión misma. Ahora ahondaré en el clásico tema de la unión sustancial y luego tendré que plantearme el problema del *modo* de la unión.

En cuanto a lo primero, es el momento de recordar la doctrina de Santo Tomás que viene a confirmar lo dicho más arriba: "ningún (ente) obra sino en cuanto está en acto: por tanto, obra en virtud de *aquello que hace que esté en acto*"¹⁵. Ese principio activo es el alma intelectual que hace que *tal* cuerpo sea y a la cual se atribuye toda operación. Es decir, el alma, cuya existencia descubrimos inmediatamente, es aquel principio en cuya virtud nos nutrimos, sentimos, nos movemos, y *entendemos* (incluyendo todos los grados anteriores); por eso "el alma intelectual es la forma del cuerpo humano" (ibidem.). Es, pues, lo primero que hace que el cuerpo viva y el sentimiento fundamental corpóreo es la percepción de esta misma unión, anterior a toda sensación. Cuanto más noble es la forma (que da el ser *tal*) tanto más domina a la materia corporal a la vez que tanto más le trasciende y sobrepasa. Debemos decir pues que *incluye* las funciones vegetativas y sensitivas; de modo que todos los grados del ser sub-humano alcanzan su culminación y síntesis en el hombre. Por lo tanto, "el alma comunica el mismo ser con el que ella subsiste a la materia corporal y de ésta y del alma intelectual se constituye *una sola entidad*, de modo que *el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma misma*"¹⁶. No hay pues, en el hombre tres almas (vegetativa, sensitiva e intelectual) sino que el alma humana es numéricamente *una* y la *misma*¹⁷. El alma humana, por tanto, siendo tan inmediata a la materia (a este cuerpo concreto) porque incluye los grados de perfección (vivir, sentir, entender) alcanza el grado más alto de perfección en su orden. Por eso el hombre es lo más noble y perfecto en la naturaleza.

El cuerpo es por el alma y no el alma por el cuerpo. Cuando los positivistas dicen que la vida psíquica es el resultado de la organización del cuerpo (o sea que el "alma" es por el cuerpo) no saben lo que dicen... aunque el solo hecho de *poder* decirlo nos muestra que *el cuerpo es por el*

¹⁵ *S Th.*, I, 76, 1.

¹⁶ *ibidem*, ad 5.

¹⁷ *ibidem*, 3, c.

alma y no a la inversa. Más aún: el alma intelectual no sólo tiene la facultad de entender, sino que, en cuanto unida al cuerpo, tiene la facultad de *sentir*; con lógica impecable, concluye el Aquinate: "Pero como la acción de sentir no es sino mediante un órgano corpóreo, es menester que el alma intelectual se una a un cuerpo constituido de tal modo que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos"¹⁸; de modo que, para sus diversas operaciones (como veremos en el capítulo siguiente) el alma necesita de diversas disposiciones *de parte del cuerpo*; en el otro extremo, por así decir, el alma intelectual tiene capacidad o virtud infinita (la intuición del acto de ser predicable de todo ente). Esta alta nobleza del hombre explica la posición erecta del cuerpo y, al mismo tiempo, por qué todas sus operaciones sensibles *participan realmente* de la nobleza metafísica del alma que le da el ser. Por eso me detendré más adelante en el simbolismo en general y en los diversos simbolismos en particular del cuerpo del hombre en virtud, precisamente, de la unión sustancial. Allí encontraremos el sentido, el valor y el simbolismo de la sexualidad del hombre que es, constitutivamente, varón - varona.

b) El modo de la unidad y el cuerpo propio

Si, como dije, el alma es el acto del cuerpo orgánico, no lo es de algún o de algunos órganos, sino de *todo* el cuerpo; por tanto, el alma está en todo el cuerpo según su esencia en virtud de la cual da el ser al cuerpo. Santo Tomás, cuando considera este tema tanto en la *Summa* (I, 76, 8) como en la cuestión *De anima* (a. 10) expresamente recuerda el elocuente texto de San Agustín quien enseña que "el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes"¹⁹. Agregaría por mi cuenta las líneas siguientes: "y así, cuando una partecita, por mínima que sea en todo el cuerpo, experimenta una sensación cualquiera, aunque no sea en todo el cuerpo, el alma entera la percibe, pues la percibe en su totalidad". Y esto acontece, precisamente, porque el alma es acto del todo; por eso es menester, como ya se dijo, que esté en el todo y en cada una de sus partes pues "no es solamente perfección del todo sino de cada una de sus partes"²⁰. Sin el alma ninguna operación existiría pues el ojo, el oído, las manos, no serían y no habría, por tanto ni visión, ni audición, ni, por ejemplo palpación porque es el alma (y todo el hombre) la que palpa, oye o ve *por* las manos, *por* el oído o *por* los ojos.

Aún es menester una mayor precisión: en efecto, cuando decimos que el alma lo es del todo del cuerpo, no debe entenderse que se trata de una totalidad cuantitativa, sino ya de la *especie*, ya de la *potencia* o capacidad. En tal caso, el alma no se refiere al todo del mismo *modo* que a las partes. Si consideramos la especie que pertenece al alma según su esencia (acto del cuerpo) debe decirse -como ya lo indiqué más arriba- que está toda en cada parte según la totalidad de la especie; si la totalidad se

¹⁸ *ibidem*, 5 c; q. *De anima*, a. 8.

¹⁹ *De Trin.*, VI, 6.

²⁰ *S.Th.*, I, 76, 8 c. *CG.* II, 72.

toma en cuanto a la potencia y capacidad, "el alma no está toda en cualquier parte del cuerpo, ni tampoco en el todo" habida cuenta que el alma -en las operaciones superiores como el entender y el querer- no tiene necesidad de comunicación con el cuerpo; pero, respecto de las operaciones que realiza *mediante órganos corporales*, aunque toda su capacidad y potencialidad estén en todo el cuerpo, no lo están en cualquier parte del cuerpo porque cada una está proporcionada a una operación; es decir, "en relación con una potencia *el alma está sólo en la parte que corresponde a la operación que es ejecutada gracias a esa parte del cuerpo*"²¹. Lo que Santo Tomás llama "partes adecuadas a las diversas operaciones que ejecuta el alma" son los *órganos*; y mientras este cuerpo es el órgano que genera, *cada órgano* en especial se relaciona con el alma *en la medida en la cual mantiene una relación en orden al todo*"²². Por tanto, aunque el alma sea sustancialmente simple, es múltiple en potencia, siendo así capaz de muchas operaciones; para ello necesita de *órganos* diversos cuyos actos propios son las potencias"²³. Así la visión es el acto propio del ojo y la audición, del oído.

Como puede apreciarse, no existe operación corpórea (como la actuación de la sexualidad) sin la presencia del alma que está en aquel órgano que corresponde a *tal* operación ejecutada, precisamente, por aquel órgano; es menester que la materia (potencia activa) sea un cuerpo constituido por órganos adecuados a tales o cuales operaciones. Queda así abierto el camino para considerar en sus fundamentos metafísicos la sexualidad humana actuada por la genitalidad (órganos corpóreos); en cada acto suyo está la presencia (proporcionada) del alma racional-espiritual y compromete siempre al hombre como un todo. De ese modo ya puedo adelantar que la sexualidad es constitutiva del hombre y es actuada por el alma que da el *ser* al todo. En el fondo es la expresión de la unión y unidad sustancial de alma y cuerpo. Claro es que siempre se trata de este hombre concreto que es su propio cuerpo. Podría decirlo de otro modo: yo soy mi cuerpo y toda operación *mía* es actuación de *mí mismo*, todo entero.

Una última observación: he dicho antes que las operaciones superiores como la intelección y la volición no están comprometidas con ningún órgano corpóreo pues la naturaleza de las mismas es incorpórea; pero también quedó claro que ninguna operación corpórea prescinde del influjo del alma intelectual que le da el ser. Por tanto, si la propiedad más noble del alma es la *espiritualidad*, puedo utilizar el término "espíritu" (menos extenso que "alma" pero más comprensivo para referirlo al hombre completo); entonces el hombre, unión y unidad sustancial es un *cuerpo espírituado* o un *espíritu incorporado*. Falta ahora preguntarnos por el origen último del alma humana.

²¹ *De anima*; art. 10 c.

²² *Op. cit.*, a. 10, ad 1.

²³ *C.G.*, II, 72 in fine.

c) *Cómo es producida en el hombre el alma espiritual*

El alma humana pertenece al género de las sustancias intelectuales cuyo acto de existir no puede ser recibido por mera generación, como sostienen contradictoriamente, todos los materialismos de todos los tiempos.

Podría pensarse, con algunos neo-positivistas y corporeístas de hoy, que la facultad de pensar y querer (para nosotros el alma intelectual) es producida por transmutación material; *por* y *desde* el encuentro de los gametos femenino y masculino en la generación humana se iría disponiendo por la progresiva diferenciación celular, la producción de la capacidad de entender (alma intelectual). Esto no es posible. Ante todo, sabemos que las operaciones vegetativas y sensitivas no pueden realizarse sin el cuerpo; por la misma razón, la operación intelectual, en su misma naturaleza, no se efectúa ni podría jamás efectuarse mediante órganos corpóreos. De ahí que, si bien las operaciones vegetativas y sensitivas tienen su comienzo en la generación corpórea, es claro que el alma intelectual no puede ser "transmitida" por generación. Sostener que proviene de la materia es, simplemente, negar su existencia, lo cual es contradictorio porque yo puedo pensar lo otro en cuanto otro y mi entendimiento no sólo conoce sino que se conoce a sí mismo y sabe que conoce. Luego, *existe* el alma intelectual cuya naturaleza no proviene del cuerpo ni se identifica con el cuerpo; la generación no puede ser "generación" del alma, lo cual equivaldría a su negación, dejando sin explicación mi propia capacidad de pensar y de querer.

Santo Tomás, que nada sabía de embriología, sí sabía que el alma intelectual, por su operación propia, supera todo el género de los cuerpos; por tanto, concluía, "no existe ninguna virtud corpórea que pueda producir el alma intelectual"²⁴; claro que cada operación corpórea manifiesta y es expresión del espíritu que da el ser al todo. Al mismo tiempo, por el hecho de que el cuerpo deje de ser por corrupción, no se sigue que el alma (acto del cuerpo) deje de existir. La generación corporal no es, por tanto, causa ni del ser del alma, ni de la cesación de su existir.

Sin embargo, "todo aquello cuya sustancia no es su ser, tiene un autor de su ser"²⁵; es decir, la expresión "todo aquello" se refiere al alma que es una sustancia que *participa* del acto de ser (*esse*) y que, por tanto, *no* es su ser; por eso, porque todo ente que es por participación requiere una causa de su ser, sólo "tiene" su ser puramente recibido; requiere una causa activa de su ser. El alma subsiste por sí misma, es cierto, y *comunica su ser al cuerpo*, pero ni puede darse el ser a sí misma, ni es la materia parte suya; de ahí que "sólo queda concluir que *el alma es creada de la nada*". Y como donar el mismo acto de existir sólo puede hacerlo aquel que no "tiene" el ser sino que es su ser, *Dios crea directamente el alma humana* en el instante de la concepción. Por la misma razón, la perfección del alma y su fin último trasciende tanto el conocimiento como el amor de todo

²⁴ C. G. II, 86.

²⁵ C. G. II, 87.

cuanto existe, y es sólo lograble en el primer principio y causa absoluta. Luego Dios es, a la vez, el fin y el primer principio del alma.

Capítulo II

EL SER ENCARNADO Y LA SEXUALIDAD HUMANA

I

La encarnación del hombre

a) *El cuerpo y su simbolismo*

1. Caracteres del cuerpo humano como un todo. He intentado dejar firmemente fundada la encarnación del hombre en la doctrina de la unión-unidad sustancial cuerpo-alma; esta realidad ontológica es lo que Gabriel Marcel llama forma metafísica de *inmediación* como lo ha comprendido bien la doctrina del hilemorfismo; trátase de algo *indivisible* que escapa a la indagación "científica" que todo lo mide y lo pesa. Pero nuestra intimidad metafísica es tal que hace imposible un paralelismo dualista; señalaba Marcel que no es posible pensar "objetivamente" la intermediación entre yo mismo y mi cuerpo como no sea para desfigurarla¹. Es decir que el modo legítimo de pensar mi cuerpo es considerar este acto como una re-posesión o re-encarnación, restableciendo aquel estado de indivisión que el dualismo siempre ha roto y disuelto.

Se trata, por tanto, de una perspectiva diversa respecto de lo mismo (la unión-unidad que es el hombre) que permite ahondar en los caracteres propios del cuerpo. En ese sentido, podemos admitir que cada uno de nosotros tiene una perspectiva concreta del reconocimiento de un inmediato no-mediatizable que consiste en aquella última participación en el ser; de ahí que Marcel haya pensado que *sentir* es un modo de existir²; esto implica un sentir originario como participación inmediata en cierto modo pre-objetivo. Pero como este sentir co-incide con el acto primero del intelecto que intuye el ser (*esse*), puede afirmarse con Rosmini que – supuesta la unión sustancial- somos un sentimiento corpóreo e intelectual a la vez; es decir, que supuesta la unión cuerpo-alma, este sentir originario es el sentimiento de la misma unión de cuerpo y alma³. El cuerpo entonces no es sólo sensible sino consiente, una suerte de co-sujeto; si me atengo al estudio de Filippo Piemontese, habría que agregar que el sentimiento fundamental proviene de la *vida* (del todo informado por el alma) y el cuerpo (materia) deviene su *término*: así, el espíritu obra sobre el cuerpo y *lo actúa* como tal cuerpo (el mío); pero, a la vez, el cuerpo re-actúa sobre el espíritu llevándolo al acto del sentimiento fundamental. Los

¹ *Journal métaphysique*, p. 124-125, 9ª. ed., Gallimard, Paris, 1949.

² *Du refus. à l'invocation*, p. 38.

³ cfr. La excelente exposición de Filippo Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, vol. I, p. 45, Marzorati, Milano, 1966.

cuerpos externos son percibidos como extra-subjetivos y nuestro propio cuerpo es subjetivo, en cuanto co-sujeto consensiente⁴.

El sentimiento fundamental corpóreo es siempre *idéntico* y *permanente*, anterior a todas las variaciones; Rosmini se valió de un ejemplo muy efectivo para expresarlo: si yo me colocara en un lugar totalmente oscuro permaneciendo totalmente inmóvil durante cierto tiempo prolongado (hoy podríamos pensar también en una cápsula espacial sin gravedad); si al mismo tiempo apartara de mi fantasía las imágenes sensibles recibidas... me encontraría en una situación tal que me parecería no tener conocimiento de los *confines* de mi cuerpo propio, de mis manos, de mis pies, de todas mis partes; este estado, anterior a todas mis sensaciones recibidas no podrá eludir *el sentimiento vital de todo mi cuerpo*; no tenemos de él un conocimiento habitual sino supuesto pues la conciencia requiere un acto de reflexión; es decir, se trata de un sentir anterior a toda mutación y del cual podemos tomar conocimiento con ocasión de una mutación⁵. Este sentir no implica el conocimiento de la magnitud y figura de mi cuerpo, aunque también pueda poner mi cuerpo como objeto (como todos los objetos) y así lo veo extra-subjetivamente; pero aquí se trata de un conocimiento anterior que requiere una *interiorización* en nosotros mismos que permite percibir este sentimiento de la *vida*. Claro es que, al darse simultáneamente el acto primero de la inteligencia y el sentir originario, el hombre es sujeto sensible e inteligente⁶.

Mi cuerpo propio es *materia* y *término*; es cierto *límite* y es poseído por el espíritu; el mismo cuerpo es extra-subjetivo (puedo mirar y palpar mi cuerpo como un objeto extrínsecamente) y subjetivo en cuanto *co-sujeto* pero este sentir originario conserva cierto residuo de alteridad respecto de mí mismo; se trata de un *sentir de sentir*. Luego, mi alma (de cuya existencia hablé anteriormente) que confiere el *acto* al todo, está en mi cuerpo como conteniéndolo; no está ella "contenida" en el cuerpo; mi cuerpo es *en* mi alma, por así decir, no a la inversa; yo siento mi cuerpo como *mío* en cuanto co-sujeto y con-sensiente. Por eso puedo decir que mi cuerpo no sólo es expresión de mi espíritu sino que, por serlo, es expresión de toda mi persona.

2. El cuerpo, pivote del mundo, síntesis del cosmos. Mi sentir originario conserva cierto residuo de *alteridad* respecto de mí mismo y mi cuerpo es una "extensión"; si es sentida como parte de mi cuerpo, la extensión es subjetiva, aunque visto como "otro" la extensión es objetiva. La extensión subjetiva es sentida ya con el mismo sentir originario, ya con ocasión de la sensación; pero lo decisivo es que el sentir primero percibe la extensión completa sustancial de mi cuerpo y la sensación percibe la extensión o la parte afectada de mi cuerpo accidentalmente. Del mismo modo, puedo decir que mi cuerpo (por su interioridad corporal) no "tiene" espacio sino que es espacio interior o primordial: es en mí, es yo mismo y

⁴ *Op. cit.*, p. 51-52.

⁵ *Nuovo Saggio*, nº 710.

⁶ *Nuovo Saggio*, nº 714.

en cuanto sensible-inteligente, abierto a todo cuanto está *ante mí*; es decir al espacio exterior.

Sin comprometerme con el corporeísmo materialista de Merleau-Ponty (que considero contradictorio) son asimilables algunas de sus agudísimas observaciones; en efecto, al considerar el cuerpo como el vehículo del ser en el mundo, tiene razón al sostener que mi cuerpo está en el *centro del mundo*, como el término-sujeto hacia el cual vuelven la cara todos los objetos; en un sentido relativo (el sujeto es relativo a lo otro por conocer) el cuerpo es (para mí) el *pivote* del mundo pues "tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo"⁷. Dicho de otro modo, mi cuerpo (y yo soy mi cuerpo) es el *punto de vista*, el *centro*, el *pivote* alrededor del cual "gira" lo demás. Claro es que, mientras Merleau-Ponty entiende la expresión "pivote" en sentido sólo existencial como proyecto en el mundo, para un realismo metafísico la expresión, aguda y certera, tiene el sentido de centro *relativo* al mundo que aparece como ob-iectum.

Así las cosas, no sólo debemos admitir cierta inter-relación cuerpo propio y mundo, sino que *mi* cuerpo, en cuanto tal, no está nunca "ante" mí pues yo "estoy dentro de mi cuerpo", como insiste Merleau-Ponty⁸. Entonces, volviendo a mi planteo original, puedo decir que yo soy mi cuerpo en cuanto mi conciencia "invade" mi cuerpo y, por tanto, desde que *me sé, sé que soy* cuerpo-espirituado y espíritu-incorporado.

Aunque el tema que merece mi reflexión –la sexualidad humana– será considerado más adelante, es menester una firme y minuciosa fundamentación como condición previa. Al menos ya vislumbramos que no existe auténtica sexualidad humana que no suponga la totalidad –en cada acto suyo– del todo de la persona en cuanto espíritu incorporado o cuerpo espirituado. También sabemos que no existe acto alguno del hombre sin la intelección primera del ser (saber inicial) y sin el sentimiento fundamental corpóreo (sentir inicial). Y como esta situación ontológica hace de mi cuerpo el "centro" del mundo (relativo a mí) todo el ser finito en cierto modo es re-presentado en mí. Eso quería significar San Agustín cuando dijo que nada existe más cerca de mí que yo mismo; pero también, que esta inmediatez me pone en sintonía con el todo del ser.

El cuerpo no es un "ante" mí sino que yo mismo *soy cuerpo* y desde su perspectiva es *medio* para conocer todo lo otro. San Agustín, al disponerse en *De libero arbitrio*, a probar la existencia de una Causa absoluta, quiere comenzar por lo más evidente. Y lo más cercano e inmediato soy yo mismo que *sé que existo*⁹; pero esto ya lo hemos dicho; quizá falte agregar que este saber inicial supone la *vida* pues sin ella no sabría que existo. Luego, ser (saber del acto de ser), vivir y entender, son grados, hechos evidentes en el hombre y, en él, todo el mundo anterior a la conciencia. El acto por el cual descubre el cuerpo propio, implica, en él, *todos los grados del ser sub-humano*. El cosmos ha *precedido* al hombre y como enseñaban los Padres –en este caso estoy pensando en el *De hominis*

⁷ *Fenomenología. de la percepción*, p. 89, trad. De E. Uranga, f.c.e.m., 1957.

⁸ *Op cit.*, p. 164.

⁹ *De libero. arbitrio*, II, 7.

opificio de S. Gregorio de Nysa- la naturaleza física, en su riqueza, en la tierra y en el mar, *estaba pronta* a la espera de aquel que asumiría todos sus grados y toda su belleza¹⁰. Podría decirse, con expresión algo impropia, que todo el universo *adquiere conciencia en el hombre*; él es la luz, el logos del universo y, por eso, su rey. Cuando conoce, lo hace intencionalmente suyo, lo incorpora a su espacio interior.

3. Figura, posición, lenguaje y miembros del cuerpo. Todo cuanto se ha dicho en el plano metafísico, permite fundamentar la reflexión sobre el espacio interior y el espacio exterior del hombre en cuanto *encarnado*. Por eso, porque es cuerpo, es una *figura* peculiar. La palabra "figura" está tomada en su sentido estricto como "estructura", como "imagen" (física) y hasta como manera de ser; Corominas nos recuerda que deriva de *ingere* que significa "amasar", "modelar", "dar forma"¹¹. El hombre y su figura física han sido considerados por la cultura antigua como reflejo y participación del macrocosmos; así, sin ocuparme en absoluto del tema, por otra parte tan conocido, aquella sabiduría intuía una verdad que puso al descubierto la noción de *creatio ex nihilo*, confiriéndole un nuevo sentido al hombre como "microcosmos"; por ejemplo, Orígenes explicaba a Celso que "Dios lo ha hecho todo *para* el hombre"¹²; no lo hizo ni para el león ni para el águila ni para el delfín sino para el hombre en quien el mundo se alcanza íntegro en todas sus partes¹³; y aunque el alma sea más perfecta que el cuerpo, éste, por su constitución, es *templo* de Dios¹⁴.

El cosmos, *antes* del hombre, era *expectación* del hombre; San Gregorio de Nyza describe hermosamente esta espera cósmica y por qué es el hombre el último en llegar para presidir, erguido, todo el mundo visible; antes de la aparición del hombre, "toda la creación, en su riqueza, en la tierra y en el mar, estaba pronta; pero aquél cuya posesión ella era no estaba aún allí"¹⁵. El hombre estaba destinado a ser su *señor* y *contemplador*; por eso llegó al final para hacerse cargo como rey por participación (con distancia infinita) de la realeza de Dios¹⁶. El hombre - cuerpo espirituado- refleja el cosmos, que para el pensamiento bíblico atestigua la gloria de Dios: "y el firmamento predica las obras /que Él ha hecho" (*Sal* 18, 1-2).

Es el hombre el contemplador y soberano; el Creador es el Autor, el Músico que sostiene el concierto en este mundo: el Logos, dice Clemente alejandrino, se sirve del hombre quien es como su cítara o su instrumento musical¹⁷. Por eso, es el primer ente vivo visible cuya posición corpórea es la estatura erecta; el cuerpo (o sea el hombre) decía Gregorio de Niza, "está tendido hacia el cielo y mirando a lo alto"¹⁸. Al recoger esta tradición, Santo Tomás sostiene también que la posición erecta es propia del hombre

¹⁰ *De hominis opificio*, I, 132 bc.

¹¹ *Diccionario crítico etimológico*, vol. II, p. 521, Gredos, Madrid, 1976³.

¹² *Contra Celso*, III, nº 74.

¹³ *ibidem*, IV, nº 99.

¹⁴ *ib.*, IV, nº 26.

¹⁵ *De hominis opificio*, I, 132 c.

¹⁶ *Op. cit.*, V, 137 ac.

¹⁷ *Protréptico*, I, 5,4.

¹⁸ *De hominis opificio*. VIII, 144 b.

porque los sentidos no le fueron dados sólo para la vida sensible, sino para *conocer*; es decir, para contemplar¹⁹; mientras los animales tienen los sentidos inclinados hacia la tierra, el hombre "tiene el rostro erguido" para que, sobre todo por la vista, pueda conocer todas las cosas "en orden a deducir de todas ellas la verdad". Es decir, en orden al develamiento del *acto de ser* participado en todos los entes.

Con la simbología tradicional, puedo decir que esta posición erecta expresa la presencia de sí a sí mismo; la cabeza "mira hacia lo más excelente" (Santo Tomás) y sus pies dividen el mundo en el cielo (lo alto) y la tierra (lo bajo); instrumento del "Logos", el cuerpo está *tendido* cuando nacemos; a medida que tomamos conciencia del ser y de nosotros mismos, nos ponemos de pie (erectos) aunque volvemos a estar tendidos cuando descansamos y cuando morimos. Lo de abajo es "hollado" por mis pies como signo de dominio pero también como dirección hacia lo oscuro (subsuelo, diría Dostoievski). Espiritualmente, volver a la posición tendida es signo de humildad; la posición horizontal fue querida por San Francisco para morir; signo de humillación ante lo sacro como en momentos solemnes de la liturgia. Pero estos simbolismos del estar tendidos no existirían si la estatura erecta no fuera la posición propia del cuerpo del hombre.

La posición erecta del cuerpo es el origen y la causa del simbolismo del estar sentados; se piensa a menudo que es signo de relajación; es también signo de autoridad benevolente, de reflexión y disponibilidad. El más digno está sentado, como el que preside. El confesor se sienta, el penitente se arrodilla. Aunque me pongo de pie cuando hablo por modo de exhortación, tomo asiento para enseñar a mis discípulos y dialogar con ellos.

La totalidad de mi cuerpo se apoya en los pies, que sustentan mi posición erecta; "huello" la tierra con mis pies y, en ciertas circunstancias, dejo mi huella; también con ellos me marchó (o me marcharé de este mundo) y cuando marchó hacia delante busco un fin. Por delante está el futuro; a mis espaldas el pasado y, frecuentemente todo aquello a lo que "doy las espaldas". Por todo ello, con mis pies me apoyo en la tierra (mi yo mismo invariable) y ellos, al andar, expresan mi yo dinámico, variable, que simboliza también mi perspectiva en el universo. Y esto es así porque la encarnación originaria pone de manifiesto que cada órgano, cada parte, cada aspecto, tiene *disposición conveniente* a su fin. Por eso, mirando al cuerpo como un todo, "el fin próximo del cuerpo humano -enseña Santo Tomás- es el alma racional y sus operaciones, ya que la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente"²⁰.

4. El rostro y el alma. Esta "optiman dispositionem", como dice el Aquinate, alcanza su máxima significación en la cabeza (*caput*) que "mira hacia lo más excelente del mundo" mientras que sus pies hollan lo más inferior; posee pues "una óptima disposición respecto del todo"²¹.

¹⁹ *STh.*, I, 91, 3, ad 3.

²⁰ *STh.*, I, 91, 3 c

²¹ *STh.*, I, 91, 3 ad 3.

Allí, en la cumbre de la disposición, brilla el *rostro* del hombre. Sea "bonito" o "feo", el rostro muestra y oculta, pero sobre todo *devela* la unión alma-unidad cuerpo-alma o alma-cuerpo. Es símbolo de la racionalidad y de la voluntariedad de todo el sujeto que me mira y habla conmigo. Acierta la máxima popular que dice que "el rostro es el espejo del alma"; en realidad, espeja o refleja el todo. A medida que pasa el tiempo, vamos "esculpiendo" el rostro desde dentro y en muchos casos egregios se ha logrado una gran belleza en un rostro de facciones feas. Sabemos que Aristófanes, sobre todo en *Las Nubes*, se burlaba de la "fealdad" de Sócrates: ésta es confirmada por Jenofonte y por Platón. El primero recuerda que es parecido a los silenos²² y en la misma obra es el propio Sócrates quien habla de su fea nariz respingada²³. Recuérdese que los *Seilenoí* pertenecían al elemento masculino de la bulliciosa escolta de Dionisos y se caracterizaban por su fealdad; así lo reconoce Platón cuando dice que "es lo más parecido a los silenos"²⁴; pero aquí, el sileno Sócrates con sus palabras nos pasma, nos posee y nos deja extasiados, porque, *por dentro* está lleno de belleza. El rostro "feo" de Sócrates es bello porque expresa la hermosura de todo el hombre y de este hombre concreto.

Podría también tomar el camino inverso poniendo un ejemplo opuesto: un rostro "bello" (por sus facciones) puede ser expresión de una interioridad *fea*; es decir, fea en sentido moral por la depravación progresiva del sujeto; sigue cumpliéndose en este caso la máxima popular "el rostro es el espejo del alma". Prefiero los ejemplos positivos, como hace Gregorio de Niza, para quien el rostro muestra la música "que se hace oír en el organillo humano" como "una mezcla de flauta y de lira" y así las mejillas, la lengua, los labios que, cuando se abren o se aprietan, "hacen el mismo efecto que los dedos de quienes regulan el aire de la flauta y la armonía del canto"²⁵.

La armonía del "canto" metafísico puede contemplarse en esa "llanura de la verdad" que es la *frente* sobre la cual el tiempo y la experiencia va dibujando su secreta historia; signo de la racionalidad del hombre, termina en la playas de las *cejas* que sombrean la "ventanas del alma" que son los *ojos*. Fray Luis de León, hablando del alma y Cristo su esposa, utiliza la imagen del amor sponsalicio y dice: "porque una gran parte de la hermosura está en los ojos, que son espejo del alma y el más noble de todos los sentidos"; son, por eso "como de paloma"²⁶; la apreciación del otro "comienza por los ojos" pues en ellos "se descubre o se muestra la belleza o torpeza del alma interior, y por donde entre dos personas más se comunica y enciende la afición"²⁷. En cierto modo, los ojos son su mirar. En el mirar se revela el hombre todo y en él, el mismo ser del todo; por eso, la recta mirada es *don* y es en cierto modo dulce *posesión*; es mostración del yo desnudo y presencia de lo otro en su interior. Esa mirada de pupila a pupila de un extremo momento límite en el cual dos personas se han dado

²² *Banquete*, IV, 19.

²³ *ib.*, V, 6.

²⁴ *Banquete*, 215 ab.

²⁵ *De hominis officio*, IX, 149-152.

²⁶ Exposición del *Cantar de los Cantares*, I, 14, *Obras*, 2 vol., BAC, Madrid, 1951.

²⁷ *ib.*, IV, 1, vol I, p. 126.

una a la otra. Trátase de lo contradictorio de ese mirar sin ver ennegreciente (la "mirada" de Sartre) que trata de reducirme a su para-sí, o sea a la *nada*; sólo el espíritu del mal, que es destructivo del ser y del hombre puede, desde sus ojos, "mirar" de esa manera.

Todo el rostro está cifrado en la *boca*, y hasta cierto punto, podemos descifrarlo: los labios de mi padre, finos y apretados sobre el mentón fuerte, significando la recta severidad de su carácter; simultáneamente, las comisuras levemente levantadas, eran las puertas de la sonrisa y del buen humor; la sonrisa melancólica y enigmática de mi madre, expresiva del largo tiempo de la prueba. Los innumerables signos de la boca que desciframos revelan el centro "muy interior" del alma. Vehículo de la palabra interior que, pronunciada fuera, encarna sonoramente la verdad: por eso la tradición originaria asignaba a la respiración (que mi boca exhala) cierto poder espiritual que delata mi ritmo interior.

También es el vehículo de la *voz*. Como exclama el autor de *El Cantar de los Cantares* en la inmortal traducción de Fray Luis: "Voz de mi Amado es ésta" (nº 25), "suene tu voz suave, hermosa estrella" (nº 50-1). Así, en el sentir fundamental corpóreo, cada sentido, como ventana de una alta torre (figura del hombre) pre-anuncia la conciencia que es reflejo intencional del todo y de sí mismo. Quizá por eso Orígenes se sintió autorizado –en el plano del misterio- a sostener la existencia de los sentidos espirituales, aunque ni los ojos corporales ni el oído sensible se impresionen, ni el tacto palpe: este acontecer sucede pasivamente en el alma. Orígenes cree descubrir un sentido de *visión* que ve cosas superiores a los cuerpos; de *audición* que escucha voces no sensibles; de *gusto* que es capaz de saborear el Pan vivo bajado del Cielo (Jn, 6, 33); de *olfato* que siente el "buen olor de Cristo para Dios" (2 Cor. 2, 15); de *tacto* por el cual el Apóstol San Juan dice "haber palpado con las manos el Verbo de la Vida" (I Jn, 1, 1). Y así, los sentidos sensibles sirven al modo de espejo para vislumbrar los divinos sentidos²⁸.

El término "espejo" (*speculum*) en sentido metafísico, significa, inmediatamente, tabla de cristal azogada por la parte posterior para que *refleje* los objetos exteriores; mediatamente, y en sentido metafísico, puede decirse que el rostro es como el cristal azogado que refleja el alma que da el ser al todo. Por eso "refleja" a todo el hombre.

5. El alma y las manos. Así sucede también con las manos, tal como lo indicó Aristóteles en su conocido texto, en el cual subrayo algunos términos: "Hay (...) *semejanza* entre la mano y el alma. Como la mano es el *instrumento de todos los instrumentos*, así el entendimiento es forma de las formas, y el sentido es forma de lo sensible"²⁹ Esa semejanza en efecto, como sagazmente comenta Santo Tomás, significa que el alma se hace todas las cosas en cuanto "el intelecto en acto es lo entendido en acto"³⁰. En esto se asemeja a la mano pues, en cuanto "instrumento de los instrumentos" la mano ha sido *dada* al hombre "en lugar" de los órganos

²⁸ *Contra Celso*, I, 48.

²⁹ *De anima*, III, 8, 432 a.

³⁰ *In Arist., librum De anima comm.*, III. lect. 13, nº 789.

con los que se ha provisto a los animales; análogamente, el alma ha sido *dada* al hombre "en lugar" de las formas de todas las cosas para que pueda ser en cierto modo todas ellas cuando las conoce; de ahí que el intelecto sea potencia receptiva de todas las formas sensibles³¹. De análogo modo, la mano puede *asir* o prender –inmediata o mediatamente- todas las cosas; es decir, puede asir o tocar todo el mundo *tangible* aunque éste sea signo de un mundo in-tangible; en cierto modo la mano se hace todas las cosas sensibles cuando las *ase* o cuando esboza este asimiento.

La mano es signo de la racionalidad humana y tiene, por eso, estrecha relación con la posición erecta. De ahí que sean simultáneas inteligencia, posición erecta y manos. Jean Brun, en su excelente libro sobre *La mano y el espíritu*, muestra la estrecha correlación existente entre el verbo francés *prendre* (prender, asir) y *comprendre* (comprender)³². En castellano, la primera acepción de "prender" es *asir*; la tercera acepción de *comprender* es *entender*, penetrar intencionalmente una cosa; muy agudamente Brun hace notar que "la mano ase y toca lo que mueve, pero no puede ni asir ni tocar aquello que la mueve"³³. Así debe ser, porque cuando se vale de un instrumento (esta lapicera) la mano se comporta como causa instrumental subordinada (instrumento de instrumentos) a la causa principal que es mi voluntad iluminada por mi inteligencia. Si fuera más lejos, entonces (en virtud del acto de ser participado de mi apetito racional) debería sostener que su influjo proviene de la causa principal absoluta ... y la mano no puede asir ni la voluntad ni la Causa absoluta. Pero su *prender* esto o aquello permite *comprender* esto o aquello. Quizá por eso Brun sostiene "que todos los verbos de la mano acaban remitiéndonos a lo inasequible, del mismo modo que las palabras nos remiten a lo inefable"³⁴. Entonces no resulta suficiente el análisis fenomenológico de Heidegger: al considerar la espacialidad del "ser-ahí" sólo percibe "lo a la mano" de la cotidianeidad; lo *útil* es carácter de "lo a la mano" como su pertenencia a un todo de útiles³⁵. Es *también* así pero es inconmensurablemente más, porque "lo a la mano" sólo secundariamente es un plexo de útiles pues la mano prende y comprende, ase y "entiende"; por eso, la orientación, el saludo, la caricia, el don de las manos abiertas o la ira de las manos cerradas, trascienden a todos los útiles. En este sentido, es verdad que el hombre "tiene" las manos (porque son un *don*) pero, estrictamente hablando, *es sus manos*. Por ello el hombre, *todo* el hombre, "toca", "palpa", transmite la veneración, el amor o el odio, la plegaria o el desaliento... y también "fabrica" instrumentos. Ni antes ni después, ni por encima ni por debajo, nadie "tiene" manos. Sólo el hombre es sus manos.

Nuevamente acierta Brun en su notable libro cuando afirma que "la mano debe ser considerada como la verdadera medida del hombre, porque es a la vez aquello por lo que el hombre mide y aquello por lo que él se mide"³⁶. Al medir, inmediata o mediatamente, pre-conoce; "rodea" el

³¹ *ib.*, nº 790; *S.Th.*, I, 91, 3, ad 2.

³² p. 10, trad. de A. Garzón del Camino, f.c.e.m., 1975.

³³ *Op. cit.*, p. 28.

³⁴ *Op. cit.*, p. 207.

³⁵ *Ser y tiempo*, III, 22, trad. J. Gaos, 1951

³⁶ *Op. cit.*, p. 202.

objeto o la persona, "entreabre" o "estira" el hombre las manos y comprende aquello que "prende" o ase. Uno sabe cuando alguien (una persona) "va a tocar", va a "palpar" o a "explorar" ... y comprende cuando ase. Y todo cuanto rodea al hombre es *asible*. Lo ase y lo mide por medio de instrumentos (desde los más primitivos a los más tecnificados) o lo ase sin medios. El hombre es, pues, sus manos y por ellas ase todo lo asible.

Para la tradición primordial, los cinco dedos de la mano son figura del hombre entero que consta de cabeza y cuatro miembros; sin entrar en la simbología de los dedos, uno por uno, es suficiente señalar cómo el índice es signo de autoridad. En la Capilla Sixtina, en el fresco de Miguel Ángel, la mano del Señor "indica" con el índice extendido el acto de crear al hombre. Pero, más allá de esta simbología, para la tradición integral que ha desmitificado y transfigurado todo cuanto existe, la mano expresa todos los sentimientos humanos transfigurados por la fe. El padre que "pone la mano" sobre la cabeza de su hijo, la mano del sacerdote que bendice; las manos del que recibe el orden sagrado, consagradas por la "imposición de las manos" del Pastor. La mano es pues signo de poder, de fuerza, de amor; también en ella se engarzan ciertos signos: el anillo del Pastor, la alianza de los esposos como promesa de fidelidad. El hombre es sus manos y por ellas ase todo lo asible y, en la liturgia, ase lo aparentemente inasible.

b) La sexualidad humana

El hombre, en cierto modo, tiende a asirlo todo; su rostro "espeja" su interioridad abismal, su figura física lo pone en la mediedad, es decir, en lo más alto de la creación física y en el último grado de la creación espiritual, "siente" originariamente, su encarnación. Y como su encarnación no es sino el acto del alma que le confiere ser *tal* hombre (Pedro, Cecilia, Diego, María), es menester reconocer que todavía nos falta una precisión fundamental para comprender su naturaleza.

Esta precisión señala una determinación, una diferencia, un atributo, una perfección, que afecta el todo sin cambiar su especie, y semejante determinación es la *sexualidad*. Puedo decir por adelantado que la encarnación humana es inevitablemente sexuada, lo que equivale a sostener que no es concebible *el* hombre sino *sexuado*. Pues bien ¿qué quiere decirse cuando se menta la sexualidad humana? Creo que en la dirección de la pregunta va implícita la respuesta.

La respuesta fue esbozada por Aristóteles cuando, al final del Libro X de la *Metafísica* se planteó el tema de la alteridad ya específica, ya no-específica, entre dos o más seres; podría preguntarse por qué la mujer y el varón no difieren específicamente, siendo así que lo femenino y lo masculino parecen oponerse³⁷. Es decir, existen entes con alteridad específica (caballo y hombre) y otros con alteridad no-específica; la

³⁷ *Met.*, X, 9, 1058a. 30-35.

alteridad específica proviene de la forma (diferencia específica) mientras que la alteridad no-específica proviene de la materia que ya constituye el todo del compuesto. Y sabemos que la materia no produce diferencia específica³⁸. De ahí que Aristóteles concluya: "el ser macho o hembra son ciertamente afecciones propias del animal, pero no en cuanto a su sustancia, sino en la materia y en el cuerpo"³⁹.

Cuando Santo Tomás comentó estos textos, sólo los analizó y amplió sin agregar mucho más, pero abrió el camino para una reflexión cada vez más honda sobre la sexualidad humana. Ya sabemos que la sexualidad no es específica y aunque implique el todo del compuesto, es propiedad del cuerpo, es decir, de la existencia encarnada. El Aquinate subraya que aunque entre los individuos (Pedro, Luisa) no exista contrariedad *ex parte formae*, la hay *ex parte materiae*; según la especie, el "hombre" es lo último indivisible y, como ya lo decía Aristóteles en el lugar citado, aunque parezca o pueda parecer que la materia –el cuerpo– nos hace diferir específicamente, esto no es posible⁴⁰. Por tanto, la diferencia es accidental: en tal caso, es menester advertir que existen tres géneros de accidentes⁴¹: los que son causados por los principios de la especie, como la risibilidad, que llamamos *proprios*; los que son causados por los principios del individuo, tienen su causa de dos modos: cuando ésta permanece en el sujeto, los accidentes son *inseparables*; cuando la causa no permanece en el sujeto, los accidentes son *separables*, como sentarse o caminar. Aquí nos interesan los accidentes inseparables que, en cuanto tales, son *constitutivos* del todo sustancial, como es el caso de la sexualidad. Así como puede concebirse qué es el alma sin las potencias, el alma misma no es posible ni inteligible sin la existencia de ellas; del mismo modo, aunque pueda entenderse qué es el hombre sin la sexualidad, el hombre mismo no es posible ni concebible sin la sexualidad.

Por consiguiente, la sexualidad afecta no sólo al cuerpo sino también al alma por su naturaleza proporcionada al cuerpo; también he dicho que el fin del cuerpo es el alma; es importantísimo comprender que, entonces, en cuanto accidente inseparable por tener su causa en el sujeto, la sexualidad (el ser varón o mujer) es *constitutivo* del singular- hombre. No es concebible ni posible el hombre sino sexuado; es, pues la primera determinación de la encarnación humana (de este cuerpo que yo soy) que precisa y sella mi naturaleza. Se trata entonces de un atributo inseparable del hombre; es una propiedad y, como tal, una perfección del hombre. Dicho de otro modo, la sexualidad es un *atributo constitutivo no específico* al que suelo también designar como la primera "determinación" de la encarnación humana.

Llamo determinación primera porque *sella* el cuerpo y, por tanto el todo: si sella el cuerpo, sella el alma que da el ser a *este* hombre. Tanto es esto así, que, aunque después de la muerte, el alma separada no será ya sexuada, sí será, siempre, el alma de Pedro o de Luisa y connotará la sexualidad, la masculinidad o la feminidad, que fueron constitutivas de

³⁸ *ib.* 1058b, 1-10.

³⁹ *ib.*, 1058, 20-24.

⁴⁰ *In duodecim libros Met. Arist. exp.*, X, Lect. 11, nº 2131-4.

⁴¹ *cfr. De anima*, a.12, ad 7.

Pedro y de Luisa. No olvidemos que ni siquiera los accidentes separables son algo yuxtapuesto, añadido o adherido extrínsecamente a la sustancia singular: son constitutivos de la totalidad del compuesto. Pedro no es solamente "hombre": es *varón*. Siempre. Luisa no es solamente "hombre": es *mujer*. Siempre.

Si la sexualidad es un atributo constitutivo no específico, es evidente que varón y varona poseen, en el orden específico o esencial, *la misma dignidad ontológica*. Esta *igualdad* sustancial conlleva, simultáneamente, una *diversidad* constitutiva. En ese sentido, los "feminismos" que parecen buscar una identidad también accidental, proceden contra-natura pues varón y varona son radicalmente distintos y esencialmente iguales. La mejor prueba empírica es que esta aberración feminista suplanta las operaciones propiamente masculinas y, por eso, no cumple adecuadamente las propias de la feminidad. Al cabo tienden a la anulación de la feminidad y de la masculinidad. Allende la historia de diversas sociedades y sus comportamientos –algunos ciertamente aberrantes– es menester defender la igualdad de dignidad ontológica y la diversidad constitutiva.

Adelantándome un poco al metódico desarrollo del tema, la sexualidad, en cuanto atributo constitutivo no-específico, no sólo es una perfección del sujeto, sino que, precisamente por serlo, tiende a un fin. Aunque remotamente se ordena a la perfección de la persona, inmediatamente se ordena a la unión amorosa y a la pro-creación de otros hombres. Tal es el sentido que deja entrever el término sexo (*sexus*) porque tiene la misma raíz que *téjos*, que significa prole y, por tanto, mutua donación. También descendencia y "niño" se dicen *téjnon* y el verbo "engendrar" es *tejnón*. Más allá del término, puede apreciarse claramente que no es posible donación sexual que no sea donación de la *persona total*. Persona y sexualidad no son separables; por eso es inconcebible una unión sexual que no sea la *donación total de la persona*. Nada hay en la persona concreta que no sea sexual: la encarnación misma, la posición, el rostro, las manos, el todo y cada parte del todo. Un adosamiento genital será un mero "acoplamiento", jamás *unión* sexual, que es unión de las personas. Puedo adelantar entonces, que nada hay de más anti-sexual y destructivo de la sexualidad que el "acoplamiento" genital sin el don de sí... absolutamente total. De eso hablaremos más adelante.

c) La genitalidad

Volvamos a lo esencial, ya que la exposición es todavía incompleta. El ejercicio de una actividad del hombre, es la *operación*; en ese sentido, toda operación (en este caso nos interesa la operación propia de la sexualidad) es acto segundo del acto primero (el alma) que da el *ser* al compuesto humano. Algunas operaciones como el entender y el querer son actos de potencias que no requieren, por su propia naturaleza, comunicación con el cuerpo. Ni la intelección ni la volición son actos de un órgano corpóreo, por más que, en su situación ontológica, la intelección y la volición sean también actos de todo el hombre. Quien entiende y quiere es Pedro, aunque sus intelecciones y voliciones *per se* no dependan de un órgano

corpóreo pues toda operación sigue al ser y el modo de la operación corresponde al modo de ser.

En cambio, las operaciones sensibles (aunque impliquen a *toda* la persona) se ejercen sólo mediante *órganos corpóreos*. Tomado en general, precisamente en cuanto puede el alma humana ejecutar operaciones diversas debido a la perfección de sus capacidades, "es necesario que su materia, enseña Santo Tomás, sea un cuerpo constituido por partes (órganos) adecuadas a las operaciones diversas que ejecuta, partes llamadas órganos"; en ese sentido, todo mi cuerpo (que es tal por el acto del alma) es órgano. Y cada parte u órgano (que lo es por causa del todo) se relaciona con el "alma" en la medida en que las partes mantienen un orden al todo"⁴². Aunque el alma humana sea *una* y *simple* en su esencia, perfecciona *de modos diversos* los órganos del cuerpo⁴³.

Así como el entender no puede ser alcanzado y ejecutado por un órgano corpóreo, la audición por ejemplo, no puede ser lograda sino mediante el órgano del oído aunque no sea el oído el que oye sino el hombre, *este* hombre concreto, Pedro. Insisto: es la persona quien oye, escucha, siente, pero en virtud del acto primero que es el alma. Análogamente, la sexualidad como atributo o determinación primera de la encarnación humana (este cuerpo concreto que yo soy) no se ejerce o actúa sino mediante los *órganos genitales*; y como la sexualidad humana es varón o varona, los órganos que tienen función coincidente son diversos en cuanto órganos realmente referidos a la bisexualidad del hombre. Por consiguiente y para expresarlo ahora de modo abstracto, la *genitalidad* humana está constituida por los órganos corporales que ejecutan los actos propios de la sexualidad; no debe olvidarse que la sexualidad existe en el compuesto como en su sujeto pero en virtud del alma como su principio.

Toda operación sensible, dije anteriormente, se ejecuta mediante órganos corpóreos adecuados al fin de la operación; y la ejecución del fin de la operación implica un determinado placer sensible. En el hombre, en virtud del acto de ser del todo, el deleite sensible nunca, normalmente, es sólo, por ejemplo, deleite del gusto o del oído, sino deleite de todo el hombre que gusta o escucha; del mismo modo, la actuación del fin de la sexualidad mediante los órganos genitales engendra un *deleite* propio de la operación y de su fin (que es su perfección); es deleite no del órgano sino de toda la persona es decir, del compuesto cuerpo-alma.

Aunque de modo artificioso y contra-natura puedan "separarse" violentamente, en realidad sexualidad y genitalidad constituyen una unidad dinámica. Toda verdadera unión sexual es donación-unión mutua de dos personas completas pues la sexualidad, en cuanto atributo y perfección del singular, conlleva, en cada acto suyo la totalidad personal. Luego, la genitalidad, en cuanto medio orgánico adecuado, debe siempre ser *una* con la sexualidad. Sexualidad y genitalidad separadas constituyen una aberración contra-natura.

Esta "separación" y autonomización de la genitalidad (como una suerte de mecanismo destinado a producir un placer sensible intenso sólo

⁴² *De anima*, a. 10 ad 1.

⁴³ *ib.* ad 2.

en los límites orgánicos) es el camino del *erotismo*. Tomo el término en su uso y sentido actuales que confunde genitalidad y sexualidad; en el fondo también los identifica pero por una suerte de absorción y destrucción de la sexualidad por la genitalidad y sus caracteres secundarios. La autonomización más o menos teratológica de la genitalidad conduce a la segura aniquilación de la sexualidad y, con ella, de la persona.

Consideremos ahora algunos modos del erotismo contemporáneo en relación con la sexualidad en cuanto atributo constitutivo de la persona. Al erotismo podemos tipificarlo, por ejemplo, en la especulación de Herbert Marcuse y también en la "hermenéutica" de la nada de Gianni Vattimo y algunos otros sofistas de hoy.

Para Marcuse, en el seno de una sociedad opulenta-hedonista casi reducida a la nueva idolatría que es la dialéctica "producción-consumo", no cabe otro camino que la "liberación" de esa sociedad "represiva". Lamentablemente, semejante "liberación" es emprendida desde los mismos supuestos marxistas y freudianos de la sociedad. La "moral" civilizada es la "moral" de los instintos reprimidos que es menester liberar de la "tiranía" de la razón represiva⁴⁴. La posibilidad de una civilización no-represiva debe ser probada, ante todo, en la sexualidad, eliminando la "represión excedente" (razón "libidinal"), resorte del progreso; esto haría posible la eliminación de la sexualidad monogámica y heteróloga rompiendo los límites institucionales (matrimonio, familia) y suspendiendo esa "función especializada" que es el "contacto" de uno con otro sexo⁴⁵. Así, la identificación de *eros* y *agapé* abre la posibilidad de una "sexualidad polimorfa" y narcisista que equivale a la erotización de todo el cuerpo⁴⁶.

La "sexualidad polimorfa" aprecia inmensamente más el eros homosexual "desinteresado" (sic) que la unión conyugal ordenada a la procreación (utilitaria); de ese modo, este sofista singular, halagado por una sociedad opulenta e idolátrica, al "absolutizar" el eros (en todo el cuerpo) destruye tanto la sexualidad que se queda sin sentido como la genitalidad que parece quedarse sin función específica. Ni *eros* ni *agapé*, en el fondo. En el fondo, nada. Pero también nada del hombre.

Dos décadas más tarde, más allá de la sociedad "represiva" de Marcuse, según Vattimo aún queda por superar una represión adicional que no es otra que la de la verdad pretendidamente "objetiva", propia de nuestra cultura occidental, porque "no hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo 'dado' ". En un mundo *sin* fundamento, todos son iguales y cualquier sistema "de verdad" es prepotente⁴⁷. Apenas si nos queda un mirar hacia *nada* y pensar la filosofía como "interpretación" dejando sitio al "juego de las interpretaciones" que es sólo ... interpretación⁴⁸; es decir, *nada*. De acuerdo con Derrida, lo mejor es no hablar en absoluto del ser⁴⁹ en un "debilitamiento interminable del ser"⁵⁰. Y como el nihilismo es

⁴⁴ *Eros y Civilización*, p. 185, trad. J. García Ponce, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 191.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 193-197.

⁴⁷ *Ética de la interpretación*, p. 191-192, trad. de J.L. Etcheverry, Paidós, Bs. As., 1992.

⁴⁸ *Más allá de la interpretación*, p. 45, trad. de P. Aragón Rincón, Paidós, Bs. As., 1995.

⁴⁹ *ibidem.*, p. 49

⁵⁰ *ibidem.*, p. 50.

interpretación, puedo llamar a esta (pseudo) interpretación, la hermenéutica de la Nada-nada.

En la perspectiva (¿perspectiva?) del "pensamiento débil", Vattimo dice que el Cristianismo es "secularizante"; en ese sentido acerca el *eros* a la *caritas*; y como no hay fundamento ontológico, resulta ridículo pensar en la "ley natural". Por tanto (sin considerar la "interpretación" de la Revelación cristiana por Vattimo) el "debilitamiento" del pensar pone en evidencia la indiferencia moral entre los diversos modos de actuación de la sexualidad, entre ellos la homosexualidad que el sofista italiano defiende⁵¹. Después de todo, a la "secularización" se opone un "cristianismo trágico", bien representado por el "fundamentalismo" de Juan Pablo II⁵².

Parece que la distinción entre sexualidad, genitalidad y orden natural no tendría sentido para Vattimo, que la rechazaría como "autoritarismo" represivo; pero, en el nihilismo radical, sexualidad, genitalidad y orden natural no sólo se quedan sin sentido sino que son *aniquilados*. Ni siquiera puede escapar al aniquilamiento la propia homosexualidad que el sofista italiano ostenta casi como un desafío. El "debilitamiento" progresivo se *auto-anula* en la succión de la Nada-nada. Sin fondo. Abismo. Noche sin fin.

No queda otro camino que el del pensamiento "fuerte" que afirma el ser y que es, al mismo tiempo, la vía donde sopla la fresca y vivificante brisa de la sensatez. Los dos ejemplos que he indicado son suficientes. La genitalidad es el órgano corpóreo de la operación propia de la sexualidad, acto segundo ontológicamente dependiente del acto del todo o acto primero que me hace ser este hombre (varón o varona). Todo intento por "autonomizar" (separando) como de "identificar" sexualidad y genitalidad, concluye en el aniquilamiento. El erotismo se extiende como un gas demencial por todo el mundo: simple modalidad (quizá la más radical) del hedonismo planetario, vuelve a proponer que la ley de toda "moral" no puede ser otra -dice un joven sofista galo- que "gozar y hacer gozar". Parece ignorar que todo gozo proporcionado al órgano sensible es normal según la naturaleza; pero "autonomizado" y absolutizado en su orden, se auto-aniquila: quizá él ya lo sepa por propia experiencia.

Volvamos pues a lo esencial. He desarrollado anteriormente este principio general: toda operación sensible se ejecuta mediante órganos sensibles y la actuación plena de la operación conlleva un placer determinado. Es suficiente la descripción empírica para percibir inmediatamente el fin y el sentido de la sexualidad y sus órganos corpóreos. No es éste el lugar para una lección de anatomía y fisiología que el lector ya conoce; pero conviene señalar la natural *correspondencia* de la genitalidad masculina y femenina, correspondencia que un buen profesor médico podría describir minuciosamente. El sentido común basta para deducir que semejante estructura anátomo-fisiológica esta ordenada a la unión y a la generación. En el capítulo siguiente me ocuparé especialmente de la unión como don de sí de las personas en el estado del matrimonio; ahora es suficiente señalar que esta *correspondencia* es propia de la

⁵¹ *Creer que se cree*, p. 88-90, trad. de C. Revilla, Piadós, Bs. As., 1996.

⁵² *op. cit.*, p. 105

naturaleza del hombre pues se trata de la activación de un atributo constitutivo (varón-varona). Tanto es así, que, si se me permite una breve incursión por la Teología, Santo Tomás se preguntó si la generación del hombre se hubiera realizado por la unión sexual *antes* del pecado. La respuesta es categórica: “naturalmente que sí pues Dios creó al hombre varón y mujer *antes* del pecado”: lo que es natural al hombre ni se le añade ni se le quita por el pecado”⁵³. Es natural al hombre engendrar por medio de la unión sexual “y esto lo muestran los miembros naturales destinados a ello”, los que hubiesen cumplido su función, mucho mejor *antes* del pecado. La unión amorosa se mantiene; sólo la adhesión inmoderada a fines intermedios opuestos a la naturaleza (la concupiscencia en general) hizo su irrupción después. Precisamente en el estado de inocencia la unión sexual hubiese sido inconmensurablemente más perfecta. Escuchemos a este doctor “medieval” que nos enseña algo tan actual: “en el estado de inocencia nada habría que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos, que no hubiese *deleite sensible*, pues la intensidad de éste es *tanto mayor* cuanto lo es la condición natural y sensibilidad corporal”⁵⁴. Lo que la rebeldía del pecado introdujo es el desorden que *arruinó* la vida del hombre y desequilibró la sexualidad que hubiese sido inmensamente *más perfecta* en el estado de inocencia. Tanto es así que santo Tomás pensaba que la continencia es virtud en el estado actual porque es liberación de la sensualidad desordenada (por ejemplo los acoplamientos extramatrimoniales, la homosexualidad y tantos otros; pero no hubiese sido virtud en el estado de inocencia⁵⁵.

Aún es posible ahondar en el análisis de la sexualidad actuada como varón y como mujer en la unidad esencial de la naturaleza humana.

d) El hombre varón, el hombre mujer

Esta unidad esencial de la naturaleza humana supone, como expuse al final del capítulo anterior (III, c) que la Causa absoluta produce el acto de ser del hombre de quien es, por eso, su fin y su principio. De ahí que cuando mentamos el término “hombre”, éste ya supone el atributo constitutivo de la sexualidad; nos resulta, por tanto, impensable una distinción *esencial* entre varón y varona. No es el hombre un mero vestigio de la Causa creadora, como lo son los entes anteriores cuyas perfecciones (efectos) conducen a la Causa pues ellos mismos son “rastros” que aquella Causa ha marcado en ellos; el hombre es inconmensurablemente más noble porque guarda cierta *semejanza* con la Causa creadora; en ese sentido, sería anterior a la noción teológica de *imagen* por ser más común; por eso Santo Tomás consideró la semejanza de dos modos: como predisposición a la imagen, el espíritu fue hecho a imagen de Dios y las demás partes a semejanza, como dijo San Agustín; o bien como expresión y

⁵³ *STh.*, I, 98, 2.

⁵⁴ *STh.* I, 98, 2 ad 3.

⁵⁵ *ib.*, ad 3 in fine.

perfección de la imagen que significa semejanza de virtud en la medida que puede darse en el hombre⁵⁶. Sin penetrar, por ahora, en el campo teológico, se ve que la semejanza es propia de la imagen y ésta añade algo a la primera; la tradición bíblica habla en ese sentido cuando considera al hombre imagen en cuanto procede de Dios como *ejemplar*. No es, por tanto, una semejanza de igualdad; de ahí que la expresión referida al hombre deba ser "a imagen de Dios" porque la preposición "a" sólo indica aproximación (ontológica) de entes distantes y distintos; en cambio el Verbo Encarnado es la imagen de Dios pues el Logos es la imagen del Padre con semejanza de igualdad⁵⁷. Pero sobre este hondísimo misterio teológico no trato aquí sino en la segunda parte. Por ahora me basta con afirmar que el hombre (varón-varona) es a imagen de Dios con semejanza de distancia infinita respecto del Ejemplar.

Varón y varona son, por tanto, a imagen y en el orden específico, son lo mismo; de ahí que no sería posible una metafísica "por separado" de uno y otra. Parece que sólo es posible un análisis más minucioso de tipo fenomenológico de los caracteres distintivos del varón y de la mujer. Ciertamente es que, al descubrir que la sexualidad no es específica sino atributo o determinación constitutiva, se llegó a la misma conclusión. Intentemos pues el análisis.

1. El varón. He recordado el simbolismo general del cuerpo humano como imagen y síntesis del cosmos. Ahora es menester considerar caracteres particulares, propios del varón, que por no ser específicos, no son necesarios.

El varón suele proponerse un objetivo *de-velado*, no anónimo, sino expresamente pre-conocido y pre-requerido. Naturalmente, se trata de una caracterización anterior a toda valoración moral pero que deberá ser tenida en cuenta cuando llegue el momento del juicio ético. Es frecuente concebir la propia existencia como *misión* y también como conquista y dominio. Muchos han creído que este carácter se expresa en el rostro varonil, en la modalidad de la marcha, en la voz como vehículo sonoro de la palabra interior. En ese sentido, el mundo del "se dice" tan analizado como dimensión de la existencia inauténtica por Heidegger, sería una verdadera corrupción del mundo viril.

Al exponer su fenomenología de la mujer, P. Buytendijk no puede evitar una fenomenología al menos implícita del varón: observa agudamente que, siendo la marcha expresión de una intencionalidad, en el varón es típico el caminar "como *acentuación del punto final* de cada paso"⁵⁸. El movimiento está dividido en partes separadas; mientras la marcha femenina es un movimiento fluido en el cual pasado, presente y futuro constituyen una unidad inseparable, el movimiento masculino, unívocamente rectilíneo, se orienta ora a un fin, ora a otro, y así sucesivamente; su quehacer se divide en partes con una meta final⁵⁹. Gusta el varón vencer la resistencia y su propio cuerpo expresa, en su

⁵⁶ *STh.*, I, 93, 9 c.

⁵⁷ *Sth.* I, 93, 1c.

⁵⁸ *La mujer*, p. 246, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1955.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 247.

mayor masa muscular, esta tensión unívoca. Si se considera sintéticamente su pensar abstracto, su volición también unívoca, su objetivo de-velado y su movimiento "misional", se comprende que la política y la historia (con nombres y apellidos más allá de todas las excepciones) sean obra suya.

El varón nos hace recordar el simbolismo del *arado* y el *surco*; pero también, por eso mismo, el del *sembrador* que deposita la semilla en el seno de la tierra que es mujer. La combinación armoniosa de todas estas dimensiones se expresa en la figura, primero del joven *casto*; después en la del *marido* fiel y, por fin en la del *padre*. Se corresponden con la triple figura que supone la mujer en la bellísima concepción de Gertrude von Le Fort, que distingue entre *virgo*, *sponsa* y *mater*: la primera se encuentra sola "ante el tiempo", la segunda "comparte el tiempo" con el varón, la tercera "vence al tiempo"⁶⁰. Aunque volveré sobre esta distinción, por ahora es bueno comprobar la fluida continuidad del tiempo femenino frente a las rítmicas detenciones del tiempo varonil. Este tiempo que se hace uno con la existencia concreta, si se ordena a la *integridad* del varón totalmente *señor* de sí mismo es tiempo del *arnós*, *castus* o *casto*: integridad de quien así se conserva para la *sponsa* para que el mutuo dar-se sea total; el tiempo del *conjux* cónyuge o marido) que la hace suya y se entrega todo en la fidelidad (*castitas coniugalis*); por fin, el tiempo del *pater* que se perpetúa en la duración sucesiva. El varón implica pues la figura del padre; es decir, se ordena a la *paternidad* que quiere decir también origen, ascendencia, estirpe; hasta tal punto es así que la paternidad tiende a hacerse una con la historia. Luego, las figuras del casto (*castitas iuvenilis*), del *conjux* y del *pater*, simbolizan la *integridad* del varón. Al cabo, el sembrador se convierte en cosechador como el labriego que debe recoger, ordenar y conservar los frutos de la tierra madre.

2. La mujer. Siempre que no perdamos de vista el propósito descriptivo y muy general, quizá podamos decir que el pensar femenino se ordena preferentemente a lo "concreto". Así como la orientación a lo abstracto tiene como defecto el "abstractismo", la orientación a lo concreto tiene como negatividad el "concretismo" que consiste en dejarse dominar por los meros "hechos" en cuanto "hechos". Lo mismo podría decirse de la potencia volitiva. El equilibrio "ideal" perfecto, se daría en el hombre varón-varona.

Se comprende inmediatamente que no es posible intentar una fenomenología de la mujer que culmine descubriendo su "esencia" porque sólo existe la esencia *del* hombre, no de la mujer o del varón. Por eso, el excelente e iluminador libro de Buytendijk muchas veces acierta en la descripción fenomenológica y fracasa en la develación de la naturaleza de la mujer. Este punto de partida nos permite prescindir de ciertas especulaciones sobre la feminidad como las de Simone de Beauvoir o Margaret Mead; también nos pone en guardia la asimilación de la noción heideggeriana de "cuidado", no porque la rechacemos a priori sino porque nos parece insuficiente; en cambio el aporte de Buytendijk es asimilable cuando subraya, hablando de la mujer, que muestra "apariencia", nuestro

⁶⁰ *La mujer eterna*, p. 108, trad. de M.C. Aguilera, Rialp, Madrid, 1957².

ser - corpóreo nos "expresa" y es comunicación y medio de comunicación⁶¹; el rostro revela y oculta nuestra vida interior, especialmente los ojos; más aún, el cuerpo femenino, sostiene Buytendijk, "hace visible el acto de una donación y entrega que, al mismo tiempo, es acogida..."⁶²; la mirada femenina "descansa" sobre las cosas y las "envuelve" en clara distinción de la mirada masculina que "perfora" lo real⁶³; esta mirada "morosa" acerca la mujer al niño (juventud), mirada que se dirige a lo cercano en lo que Buytendijk llama "simetría inmanente"⁶⁴ distinta a la "asimetría trascendente" del varón.

Así como la voz es "expresión de la manera corporal de ser en el mundo" (claridad femenina, oscura gravedad masculina) así el cuerpo es tensión en el varón y distensión en la mujer⁶⁵; el aspecto exterior distendido es expresión de una "misteriosa interioridad". Esta interioridad que exteriormente se aparece, alcanza su expresión más pura en la *maternidad*⁶⁶. La apariencia corporal alude a la disposición para la maternidad como modo femenino del ser humano. Por eso, en esta interioridad capaz de llevar consigo al hombre, no predomina lo de-velado de un objeto (el desvelo típico del varón) sino el *velo* del que tan bellamente habla Gertrude von Le Fort. El simbolismo femenino de la tierra *fértil* conlleva esta misteriosa categoría del *velo* con el cual se oculta (y revela) todo acontecimiento femenino. Von Le Fort, que ve este motivo del "velo" en la relación de Beatriz con Dante en el Paraíso, sostiene que "la revelación de la mujer es tan velada que a veces el hombre no reconoce la revelación de lo femenino". Tal es el símbolo de la mujer y su papel histórico⁶⁷; al mismo tiempo que símbolo de la entrega lo es como *silencio interior*⁶⁸ y cierto *anonimato* histórico⁶⁹. Independiente del reconocimiento, es puntal de los actos históricos; desaparece tras las obras del varón salvo cuando éste lo manifiesta y le rinde homenaje. Ella lleva esta inmensa *dote* (la mitad de la existencia total) como el motor oculto y silencioso de la cultura; hermosamente dice von Le Fort que "la mujer, como cooperadora oculta, representa el anonimato de Dios"⁷⁰. De ahí que, cuando se masculiniza (como cuando el varón se afemina) excluye y niega la otra mitad de la existencia y, por eso mismo se pierde a sí misma.

Ya dije que la mujer es *virgo*, es *sponsa* y es *mater*; en cuanto *mater* ella "recibe" la semilla, lleva y protege el fruto y lo da a luz proyectando pasado, presente y futuro del hombre en el tiempo. A diferencia de la paternidad (que la completa en la unidad del todo) la *maternidad* es espera y alumbramiento, silenciosidad y entrega. No en vano este dulce nombre de *madre* proviene de *mater*; es decir, de *mater* que significa la cepa de la viña que tiene muchos hijos; también es fuente, causa y origen, cobijo

⁶¹ *Op. cit.*, p. 173.

⁶² *Op. cit.*, p. 186.

⁶³ *Op. cit.*, p. 193.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 207.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 219.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 241, 301.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 24, 26, 29-30, 41, 52-53, 56, 69, 70, 78, 93, 109.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 38, 110, 117-136.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 60, 67, 70, 81-84.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 83.

originario y la misma tierra. Por algo todos los hombres hablamos con amor de la madre-patria.

La existencia humana como un todo –el hombre como tal- enlaza armoniosamente *pater* y *mater*, varón y varona.

3. Varón y varona. La actividad sexual como aptitud libre. Valor del celibato. La existencia del hombre total es existencia sexuada; *el* hombre es varón-varona. Toda creación humana y muy especialmente el mundo de la cultura es obra de *todo* el hombre, ya sea del varón que devela, ya de la mujer que vela; ya del varón que marca el ritmo del tiempo histórico, ya de la mujer que, al transmitir la vida, vence al tiempo. Lo que no puede ni debe admitirse es que la existencia humana y su propio mundo sea sólo masculino o sólo femenino. Nada más contradictorio con la naturaleza humana (que es masculina-femenina como *totalidad*) que el varón se feminice o la mujer se masculinice.

“La mano que mueve la cuna, mueve el mundo”. Gertrude von le Fort llama la atención sobre la sabiduría de este antiguo refrán español⁷¹: porque el mundo propiamente humano no solo es creado por el varón sino sostenido, vivificado y amado (como a un niño) por la mujer. Ella, como “dispensadora de una mitad de la realidad”, transmite al niño las primeras palabras y hace nacer en él los primeros frutos de la cultura. Por eso no hablamos de la lengua paterna sino de la lengua *materna* por la cual hemos recibido la raíz de nuestra cultura: son inescindibles varón y varona y sus “mundos existenciales” constituyen el único mundo total de la existencia humana. Toda obra de varón y toda obra de mujer, aunque sean célibes, deben ser obras estrictamente masculinas y estrictamente femeninas, integradas en la unidad de la única existencia humana.

La existencia sexuada, en cuanto atributo constitutivo no específico de la existencia encarnada, al mismo tiempo que expresa una diferencia *constitutiva*, nos permite comprender que la sexualidad (masculina-femenina) integra la *unidad* del hombre total; por tanto no se ubica entre las potencias que necesariamente se actúan; así, por ejemplo, respirar es necesario para la vida sensible y, mediatamente, para la unidad del todo; en cambio la sexualidad, en cuanto atributo o perfección no específica, no implica que su acto sea necesario. Dicho de otro modo, la actividad sexual no es una necesidad ineludible sino una *aptitud* que libremente se actúa. Aunque la fuerza de la pasión sea muy intensa, siempre es acto de la libertad; en sí misma, pues, la actividad sexual puede y debe subordinarse al dictamen de la razón recta aunque en ciertas circunstancias parezca muy difícil.

He aquí una diferencia inconmensurable con la sexualidad de los irracionales regida por leyes biológicas muy precisas: época de “celo”, circunstancias especiales (como la del zángano con la abeja reina) y muchas otras. La distancia existente es la misma –el mismo salto cualitativo inmedible- que entre la animalidad sensible de los irracionales y la racionalidad intencional del hombre. Signo evidente de su perfección

⁷¹ *Op. cit.*, p. 141.

como atributo, es la libertad que se actúa en cada acto suyo; es lo mismo que decir que se actúa con el todo de la persona humana.

Se comprende cuan errados están los que sostienen que la actividad sexual es una necesidad "física" ineludible. Esto quitaría a la sexualidad humana su nobleza, su educabilidad y sus grados posibles de perfección. Incluso la abstención de toda actividad sexual, lejos de ser una "represión" puede adquirir un altísimo sentido sin que tal varón o tal mujer en su libre opción, pierda un ápice de su varonilidad o de su feminidad. Por el contrario, potenciarán la feminidad y la virilidad hasta cierta plenitud.

Naturalmente, me estoy refiriendo al celibato que puede tener dos aspectos: la del quien, simplemente por diversas circunstancias, no ha contraído matrimonio (soltería material) y la de aquel que ha elegido libremente renunciar al estado matrimonial (celibato formal). Tanto la soltería casta como el celibato escogido, muestran claramente que la sexualidad no es una necesidad biológica sino una aptitud que libremente puede o no ser ejercida. Aunque puedan ir juntos, es evidente que no se identifican celibato y virginidad; esta última consiste en la abstinencia plena de actividad sexual (*integritas carnis*) por la elección (*integridad formal*) de un alto ideal de vida.

II Interioridad e intimidad

a) Encarnación, interioridad e intimidad

Las anteriores reflexiones sobre el hombre varón-varona han puesto en evidencia la estrechísima relación entre la existencia encarnada sexuada, interioridad e intimidad. Esta relación tiene enorme importancia metafísica y antropológica, aunque no desarrolle aquí in extenso ambas vertientes.

No parece necesario insistir sobre el tema de la encarnación humana sino recordar que la evidencia primordial del acto de ser en el hombre coincide con la evidencia originaria del cuerpo; en ese sentido dije que el cuerpo es el "centro" del mundo desde el cual el hombre (único ente visible que sabe del ser y de sí mismo) tiene conciencia (interior) del *actus essendi* objetivo del que todo ente participa. Sentimiento fundamental corpóreo e intuición originaria del *esse*, se dan simultáneamente. A la vez la encarnación del hombre revela su determinación primera o atributo constitutivo no específico que es la sexualidad. Luego, la encarnación y la sexualidad implican la totalidad del hombre y nos permiten develar su fuente inmediata que es la *interioridad*.

Con este término, no opuesto pero sí radicalmente diverso de la subjetividad, quiero significar lo mismo que San Agustín cuando exhorta al hombre a "mirar" en sí mismo (interioridad) porque tal es el ámbito propio de la verdad⁷².

⁷² *De vera religione*, 39, 72.

En efecto, el acto primero es el *verbo interior* que todo hombre formula en su "corazón"⁷³; este "verbo secreto e invisible"⁷⁴ es el originario verbo o palabra del *ser*, siendo el ser-acto el ineludible objeto habitual del intelecto. Todo verbo articulado en el espacio y en el tiempo -sigue San Agustín- implica o supone el verbo originario (palabra del ser) y cuanto es conocido es verbo por modo de participación. Es, pues, imposible, que el alma (y todo el hombre) no tenga el ser presente a la mente (*memoria*), que no le conozca en un acto primero que llamo contemplación inicial (*inteligencia*) y que no le ame con volición inicial (*voluntad*). El alma, dice San Agustín, "es presente a sí misma"⁷⁵, nunca se ha ignorado y nunca deja de amarse⁷⁶. Las tres potencias en su relación recíproca, dice audazmente el Hiponense, son no tres sino una sola vida, no son tres sustancias sino una sola⁷⁷. El alma *da* el ser al cuerpo (que por eso es *tal* cuerpo concreto, Pedro o Diego) y por eso, *todo* el hombre concreto es unidad sustancial; esta unidad *supone* el alma trinitaria y su encarnación ontológica. A su vez, el cuerpo humano (y por tanto *todo* el hombre) detenta la sexualidad en cuanto atributo no específico. Esta nueva descripción que en realidad es reiteración de lo dicho de otro modo, constituye lo que me atrevería a llamar el ámbito ontológico del hombre, es decir, constituye la *interioridad* humana. No fueron meras palabras las que utilizó San Agustín para nombrar al hombre como *homo abyssus*, porque, de veras, la interioridad es abisal. No podremos nunca ver su fondo porque así como la verdad del ser no lo tiene, tampoco lo tiene el ente en quien se manifiesta. La interioridad es, pues, el ámbito, el hogar o la residencia de la verdad interior a él y a él infinitamente trascendente.

La encarnación sexuada implica la interioridad sin la cual no existiría como sexualidad humana. Es impensable un acto corpóreo sensible que no sea penetrado por el alma; es decir, no existe acto corporal alguno que no conlleve toda la interioridad humana. Por eso debemos sostener que la corporalidad humana no sólo "tiene" sino que es interioridad. La pornografía se caracteriza por eliminar la interioridad del cuerpo; como para los gnósticos, el mal es transferido al objeto (al ser) y el cuerpo deja de ser sacro templo de la verdad para volverse pura exterioridad (si semejante distorsión contra-natura fuera posible); concebir el cuerpo humano *sin* interioridad es un intento de quitarle la humanidad. Por el contrario, la sexualidad no tiene sentido sin la interioridad que es el ámbito ontológico, el *centro* mismo del hombre. Aquel "centro muy interior" de que hablaba Santa Teresa, alude también a esa mansión propia y abisal que me constituye como hombre.

Ahora estamos en condiciones de comprender que la interioridad metafísica implica la *intimidad*. Interioridad e intimidad son correlativas y convergen siempre. En el lenguaje diario utilizamos los términos "íntimo", "intimidad", en varios sentidos aunque con un denominador común. Designamos como íntimo lo que nos es tan "cercano" que no es accesible a

⁷³ *De Trinitate*, IX, 7, 12.

⁷⁴ *ib.* IX, 9, 14.

⁷⁵ *De Trinitate*, X, 9, 12.

⁷⁶ *ib.*; X, 8, 11.

⁷⁷ *ib.*; X, 11, 18.

los otros, es decir, a los que indiscriminadamente llamamos "los demás". También digo que soy amigo "íntimo" de Fulano. Pero la palabra *intimidad* tiene un sentido mucho más profundo y alude a relaciones humanas intransferibles. Por eso podemos decir que la vida nupcial es íntima o que pertenece al ámbito de la intimidad. Entonces es claro que la intimidad es manifestación de la interioridad y alude directamente a la corporalidad humana. Mi cuerpo es íntimo en cuanto todo él participa de la interioridad. Cuando el médico examina al paciente como sujeto clínico, no violenta su intimidad porque su fin es la salud: el paciente bien lo sabe y, por eso, no teme descubrir su desnudez. La intimidad como expresión de la interioridad metafísica se devela y se entrega en el matrimonio; es, en verdad, testimonio de la entrega o don de sí. Se trata de lo absolutamente contradictorio de la concupiscencia sexual, de la violación de lo íntimo o de la pornografía y situaciones semejantes que ultrajan, rechazan o pretenden ignorar la interioridad del cuerpo personal.

La intimidad es propia y estrictamente humana porque sólo el hombre posee interioridad; sólo la persona es íntima. Los irracionales no tienen interioridad y, por eso, carecen de intimidad. Sabemos que en algunas especies, el acto generativo es realizado en especiales circunstancias de "intimidad"; pero no se trata de intimidad autoconsciente. La capacidad de concepción abstracta –enseña Buytendijk– sólo le ha sido dada al hombre; igualmente su capacidad de poner algo como un objeto de su conciencia y la intención de ponerla⁷⁸. Más aún: el ejemplo del chimpancé que introdujo un tubo delgado en otro más grueso para alcanzar una banana, no debe engañarnos porque "el empleo de medios para alcanzar un objetivo no debe confundirse (...) con la utilización del útil por parte del hombre"; en realidad "las cosas son polivalentes sólo para el hombre"⁷⁹. Todo esto muestra empíricamente la distancia cualitativa "infinita" entre el animal y el hombre. Los irracionales carecen, de intimidad y por eso carecen de pudor. El pudor, reacción ante el descubrimiento de la intimidad, no tiene sentido en los que carecen de interioridad.

a) Intimidad y pudor. El vestido

La intimidad es efecto y expresión de la interioridad. Sólo el hombre tiene intimidad porque es interioridad. En cuanto es cuerpo "espiritudo" o espíritu "incorporado", la interioridad siempre se muestra a quien sabe *ver* y hasta a quienes pertinazmente la niegan. La intimidad se vela y se devela, se desoculta y se oculta; cuando la velada intimidad es develada sobre todo por quien no debe "mirarla" aparece el *pudor* como expresión de la intimidad herida. En el acto supremo del amor humano la intimidad se de-vela, se dona; varón y varona se entregan y como lo que donan es todo sí mismo (la interioridad total) ambos de-velan su intimidad, ahora plena de sentido: no se trata de un "mirar" sárquico sino de un *ver* somático-

⁷⁸ *El hombre y el animal*, p. 123-124, trad. de J. V. Iribarne, Ed. C., Lohlé, Buenos Aires., 1973.

⁷⁹ *op. cit.*, p. 142-143.

espiritual que, en la intimidad, hace suya la totalidad de la persona del amante. A esta unión debe llamársela *casta* porque es pura y, en ella se potencia y fortifica el pudor. En el amor verdadero como mutua entrega total, el pudor es como la puerta de oro que se abre en el juego amoroso para que el *tú* entre en el sacro templo del amado.

Espontáneamente surge por sí mismo el significado y el simbolismo del *vestido*. Este término que pronunciamos a diario, *vestis*, proviene de *esthés* que designa tanto el vestir como el estar vestido y nombra también el velo de una mujer o una cobertura del cuerpo. Porque la interioridad humana -que es la misma persona encarnada que sabe del todo y "se" sabe- tiene *intimidad*, ontológicamente se encuentra desnuda, a la intemperie. No me refiero a la intemperie física sino a la desnudez metafísica; todo hombre que sabe del ser y de sí mismo (acto habitual constitutivo) y es sujeto del atributo de la sexualidad (masculina-femenina) sabe que su acto de ser es *puro don*. Cioran lo sabía muy bien: se rebelaba proclamando el *odio a sí mismo* como la única actitud posible al hombre. Saber todo y saberse como puro don evidencia mi desnudez ontológica, mi radical contingencia, desde que el acto de ser es *puro recibido*. Gratuidad total que podemos llamar "desnudez" radical. Pero si la desnudez ontológica es evidente en la interioridad metafísica, más evidente debe serlo en la constitutiva *intimidad*. Por eso sólo el hombre tiene intimidad y sólo él está "desnudo".

La desnudez ontológica es la causa velada y remota de la desnudez somática que genera el pudor cuando es ilegítimamente descubierta. De ahí la necesidad del velo, de la cobertura del *vestido*. Así como *el* hombre es bisexual, lo es el vestido que se presenta a nosotros en cuanto condición de la existencia encarnada y expresión suya. El vestido es a su vez, símbolo de nuestro desamparo e intemperie metafísica. Más aún: el vestido es símbolo de la persona humana en total y expresa el orden del cosmos. No sólo cubre, vela y protege respecto de la "mirada" sárquica del otro; en este caso, se la podría identificar con la "mirada" de Sartre en cuanto quiere, allende el vestido, reducirme a su "para sí". Y como el "para sí" del que me mira es la nada, quiere, cosificándome, nadificarme como sujeto personal. Quizá Sartre intuía muy bien que su tenebrosa tesis era la expresión fiel del erotismo anti-sexual de grandes estratos de la sociedad contemporánea. Creo que nunca se ha hablado tanto de sexo en la historia humana y nunca se lo ha cubierto tanto de tanta indignidad y nunca se lo ha llevado a su autodestrucción como en nuestro tiempo.

Algún sociólogo devoto de esa idolatría de los "hechos" y de la estadística, al estudiar la moda, sostiene que "el pudor en nuestro sentido moderno, nos parece un producto puramente cultural"⁸⁰. En realidad, pone las cosas del revés porque la cultura (lo creado por el hombre para ser contemplado) es siempre posterior a la existencia encarnada cuya intimidad es resguardada por el pudor.

En el capítulo próximo me ocuparé de la comunicación interpersonal y de modo especial de la comunicación conyugal. Por ahora basta con señalar

⁸⁰ René König, *Sociología de la moda*, p. 130, trad. de A. M. Uribe, E. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1968.

que, ordenándose la persona a la comunicación consigo, contigo y con Dios, es social por naturaleza. Y lo es también el vestido, que no solamente cubre la intemperie de mi cuerpo, sino que, por eso mismo, cumple una neta función social. Esta funcionalidad es múltiple como la de la mano: existe, espontáneamente, un vestido para el trabajo (y según la naturaleza del trabajo) y otro vestido para la fiesta, un vestido para ciertos actos sociales y otro, por ejemplo, para un acto académico. También un vestido para el cambio de estado (el matrimonio) y otro vestido de luto, y así sucesivamente. Obsérvese que a través del cambio de la *moda* se conserva la funcionalidad del vestido y sólo cuando ésta desaparece, se altera el sentido de la encarnación humana y, por tanto, de la persona sexuada en cuanto persona. Para poner un ejemplo, nada más opuesto, a la naturaleza humana del vestido que esa moda llamada "unisex" porque tiende a suprimir, diluir u ocultar la distinción radical.

También el vestido cambia no sólo por las diversas funciones que le son propias, sino que debe distinguirse ente vestido profano y vestido sagrado. He considerado el primero. El segundo requiere un examen de la historia de las religiones. Ahora prefiero referirme brevemente al vestido sagrado según la tradición hebreo-cristiana.

Cuando Adán y Eva quisieron "ser como Dios", inmediatamente descubrieron que estaban desnudos (Gn 3, 7 y 10). La gracia los "revestía" manteniéndoles en armonía con la justicia divina y con el cosmos; San Agustín enseña que, al rebelarse contra la autoridad divina, se sintieron *interiormente desnudos* como resultado de la pérdida de la gracia⁸¹. La savia del Árbol de la vida que les salvaba de la enfermedad y de la muerte dejó de animar su corporalidad y "liberó" la concupiscencia; ahora "sienten el pudor en lo que antes estaba revestido por la gracia"; es decir,, "se desnudaron de lo que debían gloriarse, y cubrieron lo que les causaba vergüenza"⁸². Su desnudez no refleja ya la imagen de Dios Trino. Los vestidos de piel con los cuales son despedidos (Gn 3, 21), son signos del llamado a ser de nuevo "revestidos" por la gracia que manará por obra del nuevo Árbol de la Vida que es la Cruz de Cristo y el mismo Cristo.

El vestido simboliza cierta comunicación íntima de Yahvé y la espera del retorno. Cuenta Isaías que "en el año en que murió el rey Ocías, vi al Señor sentado en un trono excelso y las faldas de su *vestido* llenaban el Templo" (Is. 6, 1); es decir, el Señor anuncia un vestido imperecedero que cubrirá la tierra *desnuda* de Israel, el desierto del hombre caído. Para recuperar su atavío, fue necesario que el Verbo, en la madurez del tiempo (Gal. 4, 4) se hiciese hombre -nacido de la Virgen que dio su consentimiento en nombre de la humanidad- y *habitó* entre nosotros (Jn 1, 14). En la Pasión se le puso un remedo de *vestidura regia* (Jn 19, 2) y luego se laceró su cuerpo desnudo, hasta la muerte. El nuevo Árbol de la Vida, a cuyo pie María nos engendró de nuevo en Cristo, dio al hombre un *vestido nuevo*. Salvados por Cristo, nos "desnudamos del hombre viejo" y nos *vestimos* del hombre nuevo, del Adán Nuevo que es Cristo; por eso es menester *revestirse* de Cristo (Ef. 4, 22-24; II Cor 5, 17). Así, *vestidos* del

⁸¹ *De genesi ad litteram*, XI, 31, 41.

⁸² *ib*, XI, 32, 42

hombre nuevo (Col 3, 9) podemos cubrir aquella "desnudez" de la caída, definitivamente revestidos.

Después de la Resurrección, el Salvador se muestra vestido y su vestido es signo de la gloria (Act. 22, 6-11) como lo había pre-mostrado en la Transfiguración y los miembros de la Iglesia triunfante, "lavaron sus vestidos y los blanquearon en la sangre del Cordero" (Ap. 7, 14). Así, en el ámbito del misterio de la salvación, el vestido adquiere un simbolismo sobrecogedor, tema que volveré a considerar cuando me detenga en el estudio del matrimonio cristiano.

Este sentido cuasi infinito del vestido, se refleja en la liturgia de la Misa: como tan bien lo explica el P. Alfredo Sáenz S.J., "a la preparación interna sigue la exterior"; el sacerdote, al revestirse, va preparando su corazón, perdiendo toda profanidad, para ponerse ante el Cordero⁸³. Cada ornamento tiene su simbolismo: el amito, la venda con la que cubrieron los ojos del Señor; el alba, el manto de la burla; el cíngulo, las cuerdas con las que fue atado y arrastrado; la estola, el peso de la Cruz; la casulla, el manto de púrpura. Ahora, el sacerdote es el *alter Christus* que ingresa para celebrar el sacrificio; la desnudez del primer Adán ha sido curada por el sacerdote "revestido de Cristo", el segundo Adán. Las pieles con las que se cubrieron al partir del Paraíso y que eran promesa y figura del futuro *vestido*, han logrado ya cierto esplendor de gloria.

Buytendijk acierta más de lo que él cree cuando dice que "sólo por el traje el hombre es hombre para el hombre. Quien pierde la vestimenta, lo pierde todo: su dignidad a sí mismo, su mirada, su humanidad". Por eso siente pudor cuando se desnuda⁸⁴.

Y así se percibe la mutua implicancia interna de encarnación, sexualidad, interioridad, intimidad, pudor y vestido. Aún podemos ir más lejos y más adentro.

III

El hombre, persona sexuada

a) *Persona humana y límite ontológico*

Cuando digo que es menester *ir más lejos*, quiero decir, con aparente contradicción, *volver* sobre mis pasos; y cuando digo que he de proceder hacia *más adentro*, quiero decir que es necesario develar el último supuesto de toda la exposición anterior.

En efecto, si remontara el camino recorrido hasta aquí, pasaríamos del significado del vestido y el pudor, al de la intimidad y la interioridad y desde éstas a la ineludible referencia al hombre sexuado como un todo; es decir, al compuesto sustancial cuerpo-alma, sujeto del atributo de la sexualidad. Por eso he sostenido que no existe hombre sino en cuanto

⁸³ *El Santo Sacrificio de la Misa*, p. 14-15, Ed. del Cruzamante, Buenos aires, 1982.

⁸⁴ *La mujer*, p. 292.

sexuado. Varón - varona es sustancia primera, sujeto del atributo de la sexualidad; se identifica con la clásica noción de *hypóstasis* que alcanza su modo más perfecto en la sustancia racional; es decir, en el hombre que sabe del ser (intuición habitual del acto de ser) y sabe de sí mismo; tales singulares, dice Santo Tomás, tienen propiamente el nombre de *persona*⁸⁵. Por eso asimila plenamente la conocida definición de Boecio: "sustancia individual de naturaleza racional". El singular concreto no sólo subsiste, sino que *sustenta* o "soporta" (*suppositum*) el todo precisamente en cuanto existe en sí (subsistencia); de ahí que el Aquinate reduzca la noción de persona a cuatro términos: "subsistens in rationali natura"⁸⁶.

Cuando consideré la sexualidad como atributo no específico de todo el hombre o "determinación" primera de la "encarnación", quedó incólume la persona humana pero, en virtud de la unión sustancial, es evidente que la sexualidad "impregna", "invade", pone su sello al todo de esta persona concreta (Pedro o Luisa). Otra consecuencia inmediata es que la persona, en cuanto "ser subsistente en la naturaleza racional", *anteriormente* a toda "determinación", es ontológicamente incomunicable; es decir, incomunicada *en cuanto* ser subsistente (sustancia singular en sí); pero, fundamento metafísico de toda comunicación entre personas, como es, eminentemente, la comunicación conyugal; la unión conyugal como donación total es donación y oblación de *alguien*; de modo que *sin* la incomunicabilidad subsistente sería imposible la donación de amor. Este tema queda para más adelante.

La consecuencia inmediata que se sigue de la noción de persona humana sexuada es la subsistencia ontológica; este carácter esencial pone de relieve, a su vez, que es sujeto, precisamente en cuanto "tiene" el ser en sí (acto de ser): se trata del dato (y del sentido) *interior* primordial; es decir, "tener" el acto de ser es lo primero, pero "tener" el ser y no *ser* el ser significa que no existe un "recipiente" distinto del acto "tenido" porque lo tenido es *el todo*. Por tanto, el ser-total de toda la persona (que conlleva sus atributos o determinaciones) *es puramente recibido*. Descubrimos desde el principio, la gratuidad y contingencia radical de la persona sexuada. Equivale a develar su *límite* ontológico, su confín o "frontera". Así entiendo la noción de límite, especialmente en el sentido de *limes* que significa senda, calle traviesa, término o confín; pero también es "rastros", huella o señal: límite ontológico que pone en evidencia mi contingencia radical; señal o huella del ser subsistente como Donador de mi acto de ser. Por eso, la persona humana sexuada es expresión de su propio límite ontológico en cuanto gratuidad total. Estas nociones serán imprescindibles para llegar al fondo del amor conyugal como mutua donación de las personas.

b) El límite, la muerte y la inmortalidad

Cuando en ciertos momentos culminantes, alguien tiene lúcida conciencia de que ama totalmente a una persona ¿no piensa *al mismo*

⁸⁵ *STh.*, I, 29, 1 c.

⁸⁶ *STh.*, I, 29, 3 c.

tiempo que, sin embargo, ambos han de morir? ¿Por qué he prometido a mi mujer amarla hasta la muerte? ¿Por qué este "hasta" me resulta inapropiado y casi insoportable si le aseguro también amarla *más allá* de la muerte? El confín ontológico de mi persona, que logra "tocar" el límite de la persona amada, abre en mí y ante mí la necesidad de reflexionar sobre el mismo límite, sobre el morir de ambos (¿frontera, paso, separación, fin, unión absoluta?) y si nos cabe esperar un estado nuevo y distinto.

Claro es que, a esta altura de la reflexión, me he colocado espontáneamente en las antípodas de la sofística actual, para la que, en algún caso, el límite (mi muerte) se presenta siempre *antes de tiempo*, como dice Derrida; morir es un "esperarse (en) 'los límites de la verdad' "pero sería ilegítimo "pasar" más allá de la verdad"⁸⁷. Agonía, sí, un pasar a, pero sin nada. O como quería Wittgenstein, atengámonos al presente porque "en el presente no hay muerte" pues la muerte no es un hecho de la vida: "vive eternamente quien vive en el presente"⁸⁸. Ambos cierran los ojos porque el límite, el finar, propio de toda la persona, es, precisamente un acto de pasar en el instante; es, por eso mismo, presente, pero no como un átomo (momento) sino acto de vida final (instante) que es la "ranura" de la verdadera eternidad. Ambos ejemplos son buenos, porque en su negatividad, tienen la virtud de señalar al vivo, el *límite*. Lo que pasa es que, para el realismo interiorista, el límite es la posibilidad y la puerta de acceso a la inmortalidad personal.

El límite ontológico, el finar en el tiempo, no sólo es un acto del hombre, sino que, reduplicativamente, es acto de toda la persona. No muere el cuerpo; no muere el alma: muere el *hombre*. Ciertos sofistas se equivocan porque confunden el acto de morir de la persona con la oquedad terminal de una materia que se disuelve; confunden muerte con "mortalidad" total. Pero es cierto que el límite ontológico de la persona plantea un nuevo y abismal problema al hombre y, especialmente, a quienes se aman. Nadie puede negar que morir es terrible e inevitable: el mismo Santo Tomás (y sigo en este punto a Josef Pieper) enseñó que "la muerte es en cierto modo natural y en cierto modo contra-natura"⁸⁹. Entonces, ¿por qué morimos?

Tiene el alma que *separarse* del cuerpo; pero, al mismo tiempo (o instante) acontece un *acto* personal, muy muy interior (para hablar como Santa Teresa) que trasciende el fenómeno natural, acto de finar y de comenzar, acto libre como opción terminal porque no habrá más "elecciones" como en el tiempo sucesivo. La única explicación que Pieper ofrece *desde* la filosofía es que se trata de un mal, pero de un mal de pena (pena justa); sería contradictorio una pena no-justa; por eso, desde la reflexión filosófica puedo pensar que una falta originaria ha provocado esta "pena justa"⁹⁰; de ahí que nos sea impuesta a la vez como algo natural y como castigo. Este acto no es un mero "hecho", sino acto supremo de la

⁸⁷ cfr. Jacques Derrida, *Aporías*, p. 18, 74, trad. de C. de Peretti, Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1996.

⁸⁸ *Diario filosófico*, 8.7.16, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, p. 129, ed. Ariel, Barcelona, 1982.

⁸⁹ *De Malo*, 5, .5, ad 17; véase el hermoso comentario de Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, p. 100 y ss. trad de R. J. Peña, Herder, Barcelona, 1970.. de R. J. Peña, Herder, Barcelona, 1970.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 86, 89, 90.

conciencia humana que tiene, habitualmente, capacidad infinita: luego no existe acto que pueda "agotar" la conciencia. Por eso la conciencia personal existe allende el acto mismo de morir. El alma es, pues, inmortal; pero esta inmortalidad afecta como en su raíz al cuerpo, a este cuerpo concreto; el cuerpo, por ahora, en cierto modo queda *referido* a la inmortalidad del espíritu.

Si admitimos el aporte del orden de la Revelación, es claro que *antes* del pecado, era posible morir; *después* del pecado, es necesario morir. Pero, sin morir, no podremos alcanzarnos a nosotros mismos, porque sólo un hombre, el Verbo Encarnado, *quiso* voluntariamente morir rescatándonos del estado de miseria por el que entró la muerte⁹¹. Tal es nuestra condición de personas que existen, aquí y ahora, en la *duración sucesiva* del tiempo histórico (*status viatoris*); en el acto del morir, la duración es *presencial*. El tiempo presencial es participación de la misma duración *instantánea* que es la eternidad de Quien nos ha creado por amor y nos "sostiene" en el ser.

¿En qué sentido esta antropología teológica servirá de fundamento a una metafísica del amor humano y del estado del matrimonio? A esta pregunta trato de responder en el capítulo tercero.

⁹¹ J. Pieper, *op. cit.*, p. 115.

Capítulo III

LA SOCIEDAD CONYUGAL ESTADO EXISTENCIAL

“Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre”. Esta afirmación que Sófocles pone en boca del Coro en *Antígona* (332-333)*, tiene, veinticinco siglos más tarde, la actualidad de las cosas perennes. La sostenida reflexión sobre la existencia encarnada, la interioridad y la persona como pasos previos a la meditación sobre el amor conyugal, produce cierto estupor; en efecto, “nada (es) más asombroso que el hombre”, porque, hasta donde ha llegado la reflexión, el hombre (varón-varona) se nos presenta, *al mismo tiempo*, como sustancia incomunicable (que “objetivamos” al conocer) y como fuente inagotable, abismal, de comunicación interpersonal. Enigma, sin duda, a la vez subyugante y asombroso.

La doctrina sobre el ser encarnado y la sexualidad humana (considerada en los dos capítulos anteriores) se introduce en esa zona del asombro, porque debe formularse la ineludible pregunta acerca de la comunicación interpersonal puesto que la unión conyugal *la supone*. Sí, pero supone mucho más: deberá interrogarse sobre la íntima relación entre la comunicación y el amor –estudiando a éste en sus diversos modos y grados– con el fin de esclarecer la realidad humana del matrimonio como estado existencial único. Por un lado la inefabilidad de la persona y, por otro, este estado uno y único, modo culminante de la comunicación (y unión) varón-varona. Hemos de ir por eso, paso a paso.

I

La comunicación inter-personal

a) *La comunicación consigo*

El avanzar paso a paso no responde solamente a la prudencia y al rigor con los que debe proceder la reflexión, sino a la necesidad de plantearse previamente al tema de la *comunicación* consigo, el problema anterior del *conocimiento de sí*. La exhortación “conócete a ti mismo” de la inscripción del templo de Apolo en Delfos ¿no equivale a la primera comunicación consigo? Sin embargo, acabo de afirmar que el conocimiento de sí es anterior a la comunicación consigo. Por un momento me he quedado perplejo y quizá esta perplejidad sea el reconocimiento de que el tema es ambiguo. Y lo es porque puede entenderse, al menos, de dos modos diversos y por lo tanto, sumirnos en la incertidumbre, salvo que distingamos y pongamos en claro los mismos términos del problema.

* Cito por la traducción de Assela Alamillo, *Tragedias*, introd. de J.S. Lasso de La Vega, Biblioteca Clásica Gredos, 40, Madrid, 1981.

En efecto, cuando hablamos de "conciencia de sí", de "autoconciencia", de "descubrimiento del yo", podemos utilizar esas expresiones en dos planos distintos: la presencia del acto de ser a la inteligencia supone la realidad del yo al que jamás podría aislar de los fenómenos, de los actos del intelecto; sin embargo, digo *el ser es*; puedo, después, decir también *yo soy*. Este es el plano del conocimiento que "objetiva" el yo metafísico; me intuyo *objetivándome* y, por eso, en cierto modo contradictorio, "me miro". Tal es el orden abstracto de la conciencia de sí o autoconciencia, o yo metafísico; es el punto de partida *habitual* de todo conocer que, abre la dualidad sujeto-objeto.

Sin embargo, cuando intentamos descubrir aquel yo antepredicativo, yo mismo, nos topamos, como decía dramáticamente Unamuno, con ese "tu fondo permanente", este "descubrimiento" del "yo puro", de la "propia nadería"¹; semejante "tacto" –como dice el mismo Unamuno– es in-expresable. En cuanto lo pienso (es decir, en cuanto pienso esta mi abismal "subjetividad") lo objetivo y vuelvo irremediabilmente al plano abstracto. Por eso, el intento de aprehender, en el orden concreto, todo mi yo, está destinado al fracaso, pues no puedo no "objetivar" mi "subjetividad".

Cuando *indistintamente* nos referimos ya al orden especulativo abstracto (el ser es, conciencia del ser, conciencia de sí como existente) ya al orden subjetivo concreto (¿quién soy yo? como preguntaba San Agustín al Creador) nos movemos en un terreno ambiguo. Sin embargo, tratemos de deslindarlo mejor y preguntémonos además si existe una relación entre ambos. Si existe, quizá podamos esclarecer mejor la naturaleza del yo y su relación primordial con el otro sujeto como yo: el *tú*. En tal caso, adelanto la posibilidad de distinguir entre comunicación y comunión.

Regresemos una vez más al orden nocional para insistir en la posibilidad del conocimiento del alma (y del yo en general). Santo Tomás considera en profundidad el tema cuando sostiene que "el alma conociéndose a sí misma, conoce la *existencia*" (... no su *esencia*). Si el alma conociera por sí misma su esencia, estaría siempre en acto, lo que es imposible; además, así como no erramos al conocer los primeros principios, si el alma conociera su esencia mediante ella misma, nos sería imposible errar. Lo cual es falso, pues las opiniones difieren acerca de la esencia del alma². Por lo tanto, conocemos la existencia, el *acto de ser* del alma, no su esencia. De análogo modo y utilizando el término en sentido lato, podemos decir que conocemos sólo la *existencia* del yo. Por ahora, en el plano nocional, nos basta y podemos ir más lejos. Es el mismo Santo Tomás quien nos ayuda cuando se pregunta acerca del modo como la verdad de las cosas está en los sentidos: está en ellos por las imágenes sensibles ya directamente (sensibles propios), ya secundaria, ya accidentalmente (sensibles comunes)³; imposible que haya falsedad respecto de los sensibles propios; aunque el sentido tenga conocimiento del propio sentir, no conoce ni su naturaleza ni su acto propio; si el sentido "vuelve" sobre su

¹ *El sentimiento trágico de la vida*, cap. VII, p. 853 del t. II, de Ensayos, 2 vols., Aguilar, Madrid,,1951.

² CG III, 46.

³ *STh.*, I, 17, 2.

acto, esta "vuelta" no es completa y, por tanto, tampoco ve por sí mismo la adecuación del acto con las cosas⁴.

En cambio lo que es *tal* ente es conocido por el intelecto en cuanto "reflectitur super actum suum" (vuelve a reflexionar sobre su propio acto) pues "reflectere" (de *re* y *flecto*=doblar) significa volver a plegar, volver hacia atrás; el Aquinate agrega que el intelecto *vuelve sobre sí mismo* ("*intellectus quod se ipsum reflectitur*") y todavía parece ir más lejos en cuanto afirma que "vuelve" no ya como un retorno incompleto, propio del sentido, sino que vuelve a la propia esencia con un retorno completo; es decir, en cuanto conoce que conoce, la "vuelta" se cierra; como dice en el *De causis*: "retorna a la propia esencia con un retorno completo" (est rediens ad essentiam suam *reditioe completa*). Ya sabemos que volver a la propia esencia no significa conocer su naturaleza directamente, sino su acto mismo de existir. Este "dar la vuelta" equivale, pues, al descubrimiento del existir de *sí mismo*. En el plano abstracto o nocional es el develamiento del yo metafísico: el intelecto sabe o conoce su acto de existir. En ese sentido y sólo en ese sentido, digo que tiene conciencia del yo.

En tal caso, el yo expresa al alma misma en cuanto operante; pero como el alma es forma del todo, expresa todo el hombre. Antonio Rosmini ha pensado a fondo el sentido esencial del monosílabo *yo*: en efecto, cuando alguien dice "yo padezco un dolor o un placer" expresa un principio pasivo; cuando dice "yo te amo" expresa un principio activo; por eso *yo* significa un principio supremo, universal; no expresa el puro concepto de alma, sino que el alma es aquello que entiendo expresar con el monosílabo "yo"⁵. Más aún: "yo" es el signo pronunciado por un alma intelectual (que implica todo el sujeto) de un acto suyo propio cuando interiormente vuelve la atención (la *reditioe completa* de Santo Tomás) a sí misma y se percibe⁶. No es el *yo* una mera idea ni la percepción de un alma cualquiera, sino el signo *del alma* propia, por eso solemos decir por ejemplo: "soy yo mismo quien te habla". Cuando el alma pronuncia el *yo*, enseña Rosmini, agrega un elemento nuevo, consistente en una modificación que le ha llegado como acción o pasión: equivale a decir que *yo* expresa el alma actuante en los actos segundos⁷. Es decir, el *yo* es la expresión del *alma misma en cuanto operante*.. En ese sentido expresa un primer conocimiento de sí, que es, también, primera comunicación *consigo*.

Volvamos ahora al orden concreto, al de mi abismal subjetividad, "a mi fondo permanente" como dice Unamuno, o al que señala San Agustín cuando pregunta: "quod ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?"⁸.

⁴ *De Ver.*, I, 9 c.

⁵ *Psicología*, nº 55, 61.

⁶ *Op. cit.*, nº 63.

⁷ *Op. cit.*, nº 66.

⁸ *Conf.*, X, 17, 26.

Semejante pregunta tiene presente que nada "está más cerca de mí que yo mismo"⁹ y que simultáneamente, nada hay más inexpresable.

Régis Jolivet ha ahondado como pocos en este problema y tiene razón cuando señala que es la sustancia la que pone la dificultad; en este orden concreto no nos interesa la subjetividad en general –que "objetivamos" al pensarla– sino ésta, la mía, la tuya; y el camino más seguro para *no* alcanzarla nunca es, precisamente, tomarla como objeto¹⁰. En ese plano *yo* estoy más allá de toda explicación. Una cosa es decir que el yo es la expresión del alma misma en cuanto operante, que el intelecto ha podido "volver sobre sí mismo", y otra muy distinta querer penetrar en *mi* subjetividad. Sin embargo quizá exista un camino que se va hundiendo en lo que Kierkegaard llama el "residuo" y Santa Teresa "el centro muy interior". Si existe –y yo creo que sí existe– será una senda sin llegada, cada vez más oscura como "retorno" a la mismidad más "mía".

Cierto es, como señala Jolivet, que la conciencia espontánea irreflexiva es coextensiva a todos nuestros actos¹¹; pero cierto es también que la "reflexión" implica ya un acto formal que vuelve sobre sí y "objetiva" la subjetividad. Sin embargo, un camino parece insinuarse, porque no allende sino *aquende* esta relación primera, resta el trasfondo, lo pre-objetivo antepredicativo, que hace muchos años me atreví a llamar el *proto-ser*¹².

Es verdad que si el acto de existir es singular y la inteligencia tiene como objeto lo universal, parece haber entre ellos un abismo infranqueable¹³. La dificultad que encuentro al concebir-*me* es que este acto, al mismo tiempo, excluye la singularidad aprehendiéndome como "conciencia" en general; es también cierto que no existiría la conciencia de sí (la "vuelta completa" sobre sí) *sin* aquel trasfondo inobjetivable, sin la riqueza inagotable de mi *yo* concreto como claroscuro presencia del proto-ser. Es inexpresable, indecible, pero debo admitir una *implicancia* del proto-ser inasible en el yo abstracto y una suerte de presencia de éste en lo preobjetivo. La "subjetividad" objetivada (plano abstracto) supone la inexpresable subjetividad abismal, la comunicación consigo en el orden absoluto (acto inicial que señala la aparición de la relación sujeto-objeto). Supone, en el *aquende*, la comunicación consigo en el orden concreto. No más y nada menos. De ahí la dramática pregunta *¿quién soy?* que San Agustín dirige a Dios que es el Único que puede responderla. Cuando yo digo "te amo", no quiero decir que te amo sólo con la objetivable conciencia de sí, sino "te amo con todo yo mismo", te entrego "toda" mi subjetividad, aunque sepa que es absolutamente inexpresable. Alguna vez, en momentos límites, he preguntado a mi mujer "¿quién eres?". Naturalmente, la respuesta ha sido el silencio; no un absoluto callar, sino un silencio *pleno*.

b) La comunicación contigo

⁹ *Op. cit.*, X, 16, 25.

¹⁰ *La sinceridad y sus exigencias*, p. 34 y ss; 48-49.

¹¹ *Op. cit.*, p. 60.

¹² cfr. "Breve ensayo sobre el ser", p. 181-184, *Humanitas*, II, nº 2, Monterrey, México, 1961.

¹³ R. Jolivet, *Op. cit.*, p. 96-97.

La comunicación consigo mismo, plantea espontáneamente el problema de la comunicación con los demás. Las palabras "los demás" que utiliza el lenguaje común, indica preferentemente, a los "otros" sujetos como yo; mediatamente podría referirse también a la naturaleza ("lo demás"); pero, como veremos después, eso implicará un contexto diferente. Por tanto, se trata, ante todo, de cómo lo que yo soy (y cada uno de nosotros) puede comunicarse con la subjetividad del otro sujeto como yo. Quizá la clave esté velada en las palabras "otro sujeto como yo" que parecen insinuar que la comunicación con el prójimo no sigue una vía diferente de la comunicación conmigo.

En tal caso, no es aventurado sostener que mi prójimo –como yo mismo- tiene conciencia de sí en tanto su intelecto co-extensivamente a su acto de conocer, puede retornar a sí mismo por un "retorno completo". Así conoce su propio acto de existir. No podemos negar a priori la conciencia de sí del otro sujeto como yo, porque negaríamos el punto de partida consistente en la inicial evidencia del ser a su conciencia. También podemos, por analogía, deducir que en el otro sujeto (intelectivo como yo mismo) se evidencia el acto de ser y, por eso, él tiene, co-extensivamente, conciencia de sí. Por eso dije que el modo de la comunicación consigo no es diverso del de la comunicación conmigo.

Es evidente, una vez más, que he "objetivado" la subjetividad del otro y no puedo no ver al otro sujeto *como objeto*. Sin embargo, aún en ese orden metafísico objetivante abstracto se ha producido cierta comunicación con el otro, aunque se nos escape su concreta *subjetividad*; cuando San Agustín medita el tema de la verdad, advierte que aun teniendo cada uno sus sentidos particulares, *vemos* algo que no es "propio" sino *común*¹⁴, que no es "mío" ni "tuyo" sino presente a los dos y que los dos vemos al mismo tiempo: la *verdad* (del ser) que permanece íntegra y la misma¹⁵. Luego, puedo concluir que la verdad del ser –o el ser en cuanto intuido por el intelecto tuyo y mío- nos es común y funda (aunque en el orden objetivo) la primera *comunicación contigo*. En ese orden es, pues, el ser, interior y trascendente, el que funda la inicial común-uniión (conmigo y contigo) o comunión inicial que es ya comunicación *yo-tú*.

Esta comunión-comunicación *en el ser* en el orden objetivo, emerge de aquel fondo abismal del proto-ser que permanece inobjetivable. Cuando digo "tú sabes que el todo es mayor que la parte" me refiero al *tú* objetivado y allí concluye mi referencia; pero cuando digo "te amo", me dirijo al *tú* totalmente subjetivo; arrojo como una sonda al océano sin fondo del *tú*. Desde aquella zona claroscuro –cada vez más oscura a medida que se ahonda- emerge el *tú* que es luego "objetivado" por la inteligencia. Pero, sin el velado proto-ser al cual penetro con una suerte de dialéctica descendente, tampoco existiría el otro-sujeto-como-yo. Allí aparece el *tú* concreto, de carne y huesos, con su nombre propio único y uno. Existe, pues, un movimiento de ida y vuelta: comunión-comunicación en el ser inteligible (ida); comunión-comunicación con el *tú* concreto (vuelta), abismo siempre inexpresable.

¹⁴. *De lib. arb.*, II, 7, 16.

¹⁵ *ib.*, II, 9, 27.

En este delgado límite, el *tú* viene a mi encuentro; es, por tanto, un *encuentro* no por inefable menos real. No se trata aquí del yo "objetivo" ni del "otro" objetivado; se trata del *yo* concreto que emerge en la pregunta agustiniana ¿quién soy, Dios mío? y del *tú* concreto al que nos dirigimos cuando le decimos "te amo". Por eso, el mejor ejemplo es el del amor conyugal en su sentido hebreo: Adán *conoció* a su mujer"; porque "conocer" es, aquí, un conocer concreto inexpresable: *yo-tú*, como don mutuo de personas concretas.

Sólo en este plano claroscuro debe entenderse la tesis de Martín Buber: "la palabra primordial *Yo- Tú* sólo puede ser pronunciada por el ser entero". Uno es el *yo* de esta palabra primordial y otro es el *yo* de la relación *Yo-Ello*; la primera se refiere al otro sin confines, la segunda a las cosas que confinan con otras¹⁶. El mundo del *Tú* no se engasta en el espacio y en el tiempo, sino en el misterioso "centro" que se prolonga hasta el *Tú* eterno: el mundo del *Ello*, en cambio, se engasta en el tiempo y el espacio¹⁷. Volveré sobre esto; por ahora, sólo deseo señalar que la tan sugerente reflexión del místico judío se sitúa en el *aquende* de la subjetividad preobjetiva (*yo-tú*) sin dejar de señalar un orden *allende* la subjetividad objetivada (*yo-Ello*). Creo que los místicos cristianos han ido mucho más lejos cuando al ver también la naturaleza como Palabra participada, dialogan con ella en cuanto mostración del *Tú* infinito.

c) La comunicación con Dios

Dada la avasalladora invasión de la sofística inmanentista y atea que invalida a priori la mera pregunta "¿hay Dios?", es menester una suerte de sinceridad metafísica total que sea capaz de perforar y derribar ese muro de prejuicios. Porque haberse planteado el tema de la comunicación consigo y contigo, vuelve ineludible la pregunta acerca de la comunicación con Dios, visto como el *Tú* infinito.

En efecto, al considerar el conocimiento de sí que conlleva la primera comunicación consigo, dije con Santo Tomás que el intelecto "reflectur super actum suum"; este acto suyo primero es el habitual develamiento inicial del *acto de ser en el ente*. Ningún ente singular que impresiona mis sentidos es sólo un todo compuesto de materia y forma, sino que el mismo acto de ser es acto del todo singular; la forma, que como tal es acto, se comporta como "potencia" porque el ser-acto, repito, es *acto del todo*. En ese sentido el ser es el acto de todos los actos y es lo puramente "recibido" o participado¹⁸, perfección de todas las perfecciones¹⁹. Éste es el supuesto fundamental cuando conozco y cuando *me* conozco; tal supuesto es, precisamente, el acto de ser que se dice de todo en menor o mayor perfección según se aproxime o no al que es *absolutamente*. Por eso, con toda naturalidad, Santo Tomás concluye que existe algo (en realidad Alguien) que es el máximo Ser *causa* de todo ente que "tiene" el ser

¹⁶ *Yo y Tú*, p. 9, 10, trad. de H. Crespo, Galatea Nueva Visión, Bs. As., 1956.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁸ Santo Tomás, *STh.*, I, 4, 1, ad 3.

¹⁹ Santo Tomás, *De Pot.*, 7, 2, ad 9.

participado²⁰. También aquella *reditio completa* pone en evidencia que todo lo demás (los entes) no es el Ser y que solamente Dios tiene como nombre propio el de *Ser*: es El que es. Todo lo demás no-es Él (*no es el ser*), pero solamente Él es el que es (*es el Ser*). Niego y afirmo a la vez, y re-afirmo al decir que es allende todo ente, el *Ipsum Esse* en realidad innombrable. *Yo y tú*, en cuanto no somos sino que sólo tenemos el acto de ser, al mirarnos a nosotros mismos remotamente miramos a Aquel que causa y “conserva” nuestro acto de ser. Las palabras primordiales de Buber *yo-tú* sólo pueden pronunciarse si existe el Supremo *Tú* que “pone” el acto de ser y lo sustenta. Si varios sujetos –en este caso estoy pensando en el sujeto *yo* y en el sujeto *tú*- convienen en la participación del acto de ser, lo tienen recibido de Quien es el mismo Ser. Recibir el acto de ser es la creación. Ni *yo* ni *tú* somos causa de nuestro acto de existir; luego existe, como lo más íntimo de nuestra propia intimidad, Aquel de quien procede todo lo que de algún modo es, y éste es Dios. En este caso, aunque sea una deducción del entendimiento contemplativo, no es una suerte de abstracta Causa impersonal, sino la Persona infinita, el *Tú* absoluto que como decía San Agustín, es más íntimo a mi y a ti que nuestra propia intimidad. No hay *yo* ni hay *tú* sin el *Tú* infinito que es Dios. Y en esto consiste la primera e ineludible comunicación con Dios.

Obsérvese que en el orden metafísico hablo de la ineludible comunicación con Dios porque la participación del acto de ser de todo ente *y*, en este caso, del ser del *yo* y del ser del *tú*, implica que *mi* acto de ser y *tu* acto de existir es causado: nuestro acto de ser “pende”, en cuanto tal, del acto creador y conservador del *Tú* absoluto. Estamos, pues, constitutivamente ligados o, mejor *re-ligados*. Por eso, todo ente que no es su ser es re-ligación, aunque solamente el hombre (entre los entes visibles) tenga conciencia de su re-ligación. Ni siquiera el ateo puede evitarlo porque solamente porque es religado puede decir que Dios no existe. A este estado ontológico de dependencia causal podemos llamarlo religación (*religatio*). Sólo el hombre (*yo* mismo y *tú* mismo) llega al conocimiento reflejo explícito de su ser religado, de su constitutivo *ordo ad Deum*. Este reconocimiento de dependencia total es *lo debido* a Dios y es, por eso, la raíz del *culto* o mejor es el culto mismo. Para designar este explícito reconocimiento de mi *religación*, reservo el término *religión*. De modo que la religación ontológica constitutiva es el fundamento de la religión.

No hay *yo* ni hay *tú* sino en cuanto religados al *Tú* infinito y sólo en la religión se “encuentran” con Él (comunicación con Dios).

He reflexionado sobre el *yo* como expresión del alma en cuanto operante que es, siempre, subjetividad “objetivada”; lo he distinguido (no “separado”) del *yo* concreto sustante, inobjetivable, fundamento del primero. No hay dualidad: el *yo* es el *mismo* sea que lo objetivemos (universalidad), sea que lo miremos en su radical subjetividad, en la oscuridad del proto-ser (singularidad). Mentamos el primer aspecto cuando decimos: el *yo* expresa el alma operante (*yo pienso, siento, sufro, etc.*): mentamos el segundo aspecto cuando decimos con San Agustín: ¿quién soy

²⁰.*S.Th.*, I, 2, 3.

yo? El primer aspecto implica una doctrina filosófica más o menos aceptable; el segundo no tiene respuesta porque sólo Dios conoce infinitamente quién soy yo.

Análoga reflexión nos suscita la evidencia del *tú*, sea cuando se refiere al otro sujeto como yo, sea cuando se refiere al *tú concreto*: ¿quién eres tú?; *te amo*; nadie conoce mi dolor como *tú*.

Sea cual fuere la perspectiva, comunicación conmigo, comunicación contigo. Aquende esta relación el inexpresable silencio.

Por fin, puedo decir que la religación con Dios (fundamento de la religión) es comunicación con Dios en cuanto Él es el ser subsistente que me "dona" el acto de ser y lo "sostiene" y es, por ello, el Tú infinito, más íntimo a mí y a ti que nuestra propia intimidad.

Este *mismo* ser subsistente, cuando se revela al hombre (comunicación sobrenatural) se muestra concretísimo, supra-intelectual, supraesencial" como dice el Areopagita²¹ y hierde de amor al hombre en el centro del centro del alma. Enseña San Juan de la Cruz que "el centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser y según la fuerza de su operación e inclinación, habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios..."²². De este *Tú* infinito y concretísimo no puede hablar la filosofía y será el amor de caridad la vía de comunicación insondable; Él, enamorado del hombre, "suele hacer unos encendidos toques de amor que, a manera de saeta de fuego, hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor"²³. Brota así el canto sublime del alma (tuya o mía): "¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?/ Como el ciervo huiste,/ habiéndome herido;/ salí tras ti clamando, ¡y eras ido!"

Aquí todo cesa "en la Tiniebla más que luminosa del silencio", como dice lo indecible Dionisio Areopagita²⁴

II

Comunicación y amor

a) *La comunicación yo-Tú-Dios y el amor*

El descubrimiento y la comunicación inicial suponen –como enseña San Agustín– algo común que no es "mío" ni "tuyo", pero sí *presente* a mí y a ti: la verdad del ser (plano de la objetividad); en mí y en ti, se devela (orden noético) el ser-acto y semejante develamiento *sub-pone* el fondo incaptable del proto-ser (plano de la subjetividad) que hace que se dé el conocimiento *de sí* y el conocimiento *del otro* sujeto como yo. Este ir y volver, también ha mostrado que el acto de ser de uno y de otro es sólo "tenido" (participado) y por eso, causado o "donado": abre el horizonte del ser subsistente que es Dios. Si me propusiera demostrar su existencia –ya que no es inmediatamente evidente– éste sería el camino que va del efecto

²¹ *Théol. Myst.*, I, 1, trad., préface et notes par M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1943.

²² *Llama de amor viva*, 1, 12; cito por *Vida y Obras*, p. 1141, 3ª ed., B.A.C., Madrid, 1955.

²³ *Cántico espiritual*, 1, 17; ed. cit., p. 918.

²⁴ *Loc. cit.*

a la causa. El Ser subsistente es Persona y es el Mismo que ha dicho "Yo soy el que es". Esta relación de dependencia ontológica del yo y el tú respecto de Dios es constitutiva (*religatio*). Luego, en virtud de la primera evidencia del ser he descubierto (por la *redigio* completa) a mí mismo y al tú, relación yo-tú, abierta al horizonte de la *religatio* con Dios (relación *constitutiva* con Él).

Lo dicho no sólo supone que lo primero que aprehende la inteligencia es el ser (ni "mío" ni "tuyo" sino *común* en cuanto evidente y trascendente a mí y a ti), sino también que el movimiento primero de la voluntad es el amor; es decir, no puedo no amar el ser que en cuanto objeto del amor es el *bien*; como dice Santo Tomás: "primum enim motum voluntatis... est amor"²⁵. Como el acto de ser, el bien en sí mismo no es "mío" ni "tuyo" sino común; en ese sentido, el conocimiento de sí mismo conlleva un acto inicial de la voluntad que es el *amor de sí*. El primer acto de la voluntad es también amor del otro sujeto como yo, o *amor del tú*. Podría observarse que no pocas veces nos encontramos con la explícita negación del otro; la máxima negación que es el odio consiste, en el fondo, en el rechazo de la misma existencia del otro. Pero ya se trata de un acto derivado de la libertad de elección y, como tal, de la negación del bien: el mal (que no es ser) deviene "objeto" secundario que supone siempre el bien. No considero aquí este tema que es problema posterior práctico-moral.

Del mismo modo, el bien de sí y el bien del tú, son remisión constitutiva al Bien imparticipado que es el *Ipsium Velle* por el cual existe todo bien participado. El hombre, por eso, en el plano ontológico, no es sólo amor de sí y amor del tú, sino amor del *Tú infinito* que es el *Sumum Bonum*.

Podría hablarse de una interna dialéctica de la persona humana: comunicación conmigo, comunicación contigo, comunicación con Dios que implica, al mismo tiempo, amor de sí, amor del tú y amor de Dios. Como ya vimos al meditar sobre el conocimiento de sí y del prójimo, también cuando consideremos el amor de Dios, por el aporte transfigurante de la Revelación cristiana, hablaremos del Dios concreto que es *Amor* (I Jn. IV, 8), presencia infinitamente insondable e infinitamente próxima, sin la cual "nada soy" (I Cor. 13, 2). La dialéctica amor de sí – amor del tú – amor de Dios, implica cada uno de sus términos: negar uno es negar el otro. Pero visto en el plano del misterio, sabemos que Quien ha amado primero es Dios: en el trasfondo de la relación de amor yo-tú-Dios, se nos revela que "no es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que Él nos amó a nosotros" (I Jn. 4, 16).

El amor es, pues, comunicación y la supone. En el orden trascendental, el primer acto de la voluntad es el amor: nos revela que el hombre es amor de sí, del tú y del *Tú infinito*, y, por tanto, *disposición obediencial* respecto de Dios-Amor. La reflexión metafísica, potenciada por la revelación, trasciende inconmensurablemente el *eros* del hombre antiguo que, en cuanto dialéctica ascendente hacia la pura belleza, alcanzó su culminación en el *Banquete* platónico; pero el *eros* está a infinita distancia

²⁵ *STh.*, I, 20, 1

del *agapé* cristiano, que es Dios mismo y que, de parte del hombre, es también Dios mismo que inhabita en el "centro muy interior" del alma²⁶.

b) Los grados y los modos del amor humano

Llegados a este punto, es ineludible la pregunta por los grados y los modos del amor a partir del orden trascendental en el que he planteado el problema. Como dije antes, todo bien participado, en cuanto participado es *creado* y por eso, nada existe que no sea bueno. Si crear es donar el ser mismo del efecto, el Creador "dice" los entes y los entes existen; la creación es participación finita de la Palabra infinita y tantos son los grados del ser finito cuantos son los grados de participación de la Palabra; el último grado (imperfectísimo) del ser es el ser en potencia como enseña Santo Tomás²⁷; en el mismo sentido, el grado absolutamente supremo será el Acto puro de ser que es Dios. Entre ambos extremos, los grados del ser, es decir, los *grados* del bien participado que es el objeto del amor humano. Grados, también de la participación de la Palabra que es "cifrada" en cada cosa.

Para la metafísica teísta y creacionista, cuanto existe es palabra participada en el sentido hebreo de *dābār*, que no sólo significa representación de una concepción del pensamiento, sino, ante todo, el *ente concreto*. La palabra pronunciada es una cosa no-visible pero *real* que una vez "dicha" *subsiste*. La palabra de Yahvé es creadora, testimonio de su poder infinito y permanece "cifrada" en los entes del cosmos; por eso, antes de la caída, para la visión hebrea del mundo, Adán, el hombre, era el mediador *traslúcido* entre el cosmos y Dios. Como tan bellamente lo explica Albert Frank-Duquesne, es el hombre símbolo sideral de toda la creación, pues él es cifra de los cuatro reinos constitutivos de Adán: mineral, vegetal, animal, humano, simbolizados por las cuatro ruedas animadas por los arcángeles (Ez 1, 20)²⁸. Así como el Verbo Encarnado en el tiempo prolonga y ramifica su vida humano-divina, de análogo modo el hombre se encarna en los entes inferiores, toma de ellos la mineralidad, la vegetabilidad, la animalidad; mientras Dios es su propio objeto de contemplación, el hombre se "desdobla", y debe "nombrar" las cosas (objetos) elevándolas a la dignidad de hipóstasis, de *cuasi*-objetos; mientras la Palabra es icono del Padre, imagen increada, el hombre es imagen creada de Dios. De ahí que el hombre confiera sentido al cosmos, no a la inversa. Volveré sobre este tema cuando estudie el aspecto teológico del matrimonio y la familia.

Por ahora, insistamos en el punto esencial: el grado primero del amor humano expresa su inevitable relación con la naturaleza. En cuanto "mediador traslúcido" respecto del cosmos, cada cosa, en cuanto creada, es

²⁶ Con las reservas críticas formuladas por otros autores, sigue siendo una obra insoslayable el libro de Anders Nygren, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols., 283, 240, 332 pp., trad. de Pierre Jundt, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1944. Sobre el *agapé* cristiano, utilizaré la obra del P. C. Spicq, O.P., *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vols., 334, 409, 368 pp., Librairie Lecoffre, J. Gabalda, Paris, 1959.

²⁷ in Sent. 1, d. 36, q. 2, 2^m y 3^m.

²⁸ *Cosmos et gloire*, p. IV, Vrin, Paris, 1947.

palabra, "cifra" y la palabra puede ser "leída" y des-cifrada porque, en el fondo, se lee y descifra el Logos. El *eros* antiguo no podía dialogar con la naturaleza; a lo sumo, se transformaba en dialéctica de ascenso a las impersonales esencias ejemplares como abandono progresivo de la *opacidad muda* de las cosas sensibles; el *agapé* cristiano es también diálogo con el cosmos, mediación traslúcida que descifra y lee la palabra participada puesto que *dābār* es la cosa misma devenida cuasi-sujeto.

San Francisco, después de alabar a Dios Creador (el Tú infinito), lo alaba *cum tucte le tue creature*, comenzando por el hermano Sol (*lo frate sole*) y siguiendo por la luna, las estrellas, el viento, el aire, el agua, el fuego la "madre tierra" y todos sus frutos²⁹. Quien le dio expresión metafísica y teológica a este diálogo con la Palabra participada, San Buenaventura, sostuvo que la más remota pero real re-presencia de Dios en lo creado era *sombra*; es decir "sombra" de la palabra real; comprende el alma que debería pasar "de la sombra a la luz, del camino al término" mediante la *lectura* de este libro³⁰; el cosmos "es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora"³¹.

Por eso, cuando la re-presencia del Logos es más evidente (seres vivos) alcanzamos el grado del *vestigium* (la palabra en cuanto "rastro"); entonces, toda cosa creada tiene razón de vestigio respecto de la Palabra; es el *modo* por el que nos conduce a Dios, la *medida* adecuada. Los grados del ser finito son correspondidos por los *modos* de decir y leer la Palabra.

San Francisco culmina su bellísimo Canto volviendo la atención al mediador traslúcido (de lo exterior a lo interior) para alabar a Dios en los que perdonan por su amor, sufren en paz y esperan a "nuestra hermana muerte corporal" a los que no tocará la "segunda muerte"³².

De la sombra y el vestigio, hemos pasado a la *imagen* (el hombre testigo, icono del Verbo) y desde ella hemos trascendido el orden natural para aprehender la *semejanza* del hombre "nuevo" que sale de su exilio de tutor infiel y ahora espera la diafanidad de toda la creación que "está" en dolores de parto" (Rom. 8. 22).

Los entes del cosmos no son un mero "Ello" como dice Buber: lo son en cuanto podemos "objetivarlos"; pero en su trasfondo son cuasi-sujetos que preparan los "tús", con los que ha comenzado el diálogo de amor.

Tal es el grado primero del ser participado y el grado primero del amor humano como "lectura" de la Palabra en el cosmos. En el amor varón-varona va implicada esta relación cósmica en virtud de la palabra cifrada, ahora toda presente en la conciencia del otro sujeto como yo. Amo en cierto *modo* todo el cosmos cuando te amo y en tu misterio personal vislumbro la *luz* de la Palabra

Casi sin advertirlo hemos pasado del grado del *vestigio* al grado de la *imagen*: de la exterioridad a la interioridad donde el amor adquiere un *modo* inconfundible.

²⁹ *Cántico del hermano sol*, en p. 70-71, *Escritos Completos*, ed. de los PP. de Legisima y Gómez Canedo, 3ª ed., BAC, Madrid, 1945.

³⁰ *Coll. in Hex.*, XII, 15.

³¹ *Breviloquium*, XII, 1.

³² *loc. cit.*

Me he referido, al comienzo de este párrafo II, a la comunicación *yo-tú* como *amor yo-tú* que tiene su origen en el "primum motus voluntatis"; este acto primero es amor de sí mismo y, en la misma *medida* y *modo* –ya que el bien como el ser *nos* es común- es amor del otro como yo. Es, pues, amor de la *imagen* del Tú infinito en mí y en ti. Este amor inicial manifiesta mi naturaleza entera y es acto de libertad originaria³³; por eso, la negación del Tú transpuesto al estado de "otro" hostil, es una suerte de homicidio y, en el fondo, de deicidio puesto que niega precisamente lo que nos une en comunión; siempre, el mal, negación de uno y otro, es contra-natura. Dejo ese tema práctico-moral para otra ocasión.

Así, pues, el amor *yo-tú* es amor de la *imagen* que nos es común. Es, por eso, *altruismo* verdadero, a infinita distancia de cierto "altruismo" que no pasa de ser sentimentalismo inmanentista que ha corrompido el término. El amor del *otro* como yo es siempre don de sí mismo; no existe amor humano que no sea *don*, opuesto a su contrario, el *egoísmo* como des-ordenada exaltación de sí; en verdad la *ego-latría* siempre está a un paso milimétrico de la *idolatría* que es la sustitución de la Imagen por un sí mismo paradójicamente vaciado de sí mismo.

Por tanto, el primer grado del amor humano es el amor de la naturaleza como vestigio: el hombre se "encarna" en los seres inferiores; pero este amor es nada ante el amor del otro como *imagen*.

El hombre-imagen es unidad corpóreo-espiritual sexuada (cf. cap. II); es varón-varona de cuya trans-fusión dependen los otros *modos* del amor humano cuya naturaleza y caracteres podrán ser descriptos: el amor materno, el amor paterno, el amor fraterno, el amor social que se hace uno con el patriotismo. Todos los modos del amor humano serán profundamente comprendidos a la luz del amor conyugal.

III

El matrimonio, estado existencial

La sexualidad humana es signo sensible de que *el* hombre no es sólo *vir*, sino *virago*: varón-varona es el hombre integral. Unidad ontológica, diversidad en el tiempo y, por eso, tendencia y tensión a la trans-fusión varón-varona, que equivale a la búsqueda de la trans-fusión *yo-tú*; es decir, de este *tú* concreto y esta *tú* concreta. Algunos gnósticos sostuvieron que habría sido creado un solo Hombre primordial; pero es una afirmación "abstracta". Lo cierto es que *el* hombre fue creado *vir-virago*, varón-varona, unidad y dualidad; por eso también mismidad-alteridad y tendencia radical a la unidad concreta en la cual se alcanzan, y distinguiéndose se "fundan" (el hombre integral) inaugurando un *estado existencial único y nuevo*.

Tal es la raíz metafísica del matrimonio. En verdad, el término "matrimonio" restringe el significado de esta unión-unidad existencial, pues proviene de *mater* que nombra ya a la mujer casada, ya al matrimonio

³³ He desarrollado el tema en mi obra *La libertad*, pp. 22 y ss, Centro de Estudios Filosóficos, Córdoba, 1999.

mismo. Más estricta es la denominación sociedad *conyugal*, que expresa la unión-unidad varón-varona, pues conjuga, de *conyugo*, que es *juntar*, unir: *conyugare* significa *atar*, ligar; el *conjux* es el esposo, la esposa, el *vir* y la *virago*, el tú-varón y el tú-varona que se "atan", se "juntan", se unen constituyendo un estado existencial nuevo. Los ayuntamientos sin el *don total* de la persona, no sólo no constituyen un estado existencial nuevo y único como fusión de un determinado *yo* y otro determinado *tú*, sino que manifiestan una multiplicidad negativa, propia de un *vir* (*virago*) totalmente *des-integrado*. Es menester preguntarnos ahora por los caracteres propios de este nuevo estado existencial.

a) Ensimismamiento como proceso

La expresión "transfusión *yo* varón-tú varona", que responde exactamente a la interna dialéctica del hombre *yo-tú* Infinito, dice lo que quiere decir: *fusión*, es decir, radical tendencia a la mutua acción de transfundirse uno en el otro; significa también engendrar un estado nuevo. En el orden humano, el matrimonio expresa en concreto la trans-fusión *yo-tú* como estado y como *proceso* inexhausto, nunca concluido, nunca agotado. Por tanto, es esencialmente altruismo y una suerte de "negación" de sí mismo en el acto de *dar-se* al tú; algo así como lo contradictorio del egoísmo que es la raíz del mal.

El amor conyugal es la respuesta inmediata a la tendencia a la trans-fusión *yo-tú*, como proceso de *ensimismamiento recíproco* de uno en el otro, sólo posible en la entrega mutua corpóreo (sexual) – espiritual sin resto alguno. Por eso soy todo *yo mismo* quien se dona. El *mismo*, expresión castellana que proviene del latín vulgar *metipsimus*, algo así como "mismísimo".

Quienes se han prometido y com-prometido en matrimonio, han comenzado este proceso sin fin de ensimismamiento; la mismificación de uno en el otro es *preparatorio* cuando el encuentro se prolonga en el tiempo previo al acto del matrimonio; es *inicial* en el instante de la entrega "carnal", es *progresivo* en el tiempo interior de la existencia mutua; es relativamente *final* en el instante de la muerte de uno de ellos; digo "relativamente" porque cabe esperar una unidad absoluta en la contemplación del Tú infinito. Ahora interesa la comprensión plena de que no hay amor conyugal auténtico sin el ensimismamiento recíproco como don mutuo nunca concluido de *sí mismo*.

b) Asentimiento

No es una formalidad extrínseca que la constitución de la sociedad conyugal sea presidida, comenzada, afirmada por el mutuo *asentimiento*. Cuando el proceso de mismificación recíproca se inicia, ambos, *asienten*, se dicen *sí*. Yo me doy todo a ti y tú te donas todo a mí. Es sugerente que este término (de *ad* y *sentio*) signifiquen no solamente afirmar y adherir, sino también "sentir". En el lenguaje cotidiano solemos decir que Fulano y Mengano "son del mismo sentir".

De ahí que la celebración del matrimonio sea *sellada* por dos "sí quiero" que significan el mutuo asentir. Este adverbio (que proviene del *sic* latino) generalmente se usa para responder a preguntas: ¿juráis desempeñar con patriotismo... tal cargo? *Sí, juro*. Es decir, este *sí* denota asentimiento, denota la especial o definitiva aseveración que refuerza la afirmación del verbo con el cual se une: "sí, quiero". Por eso, en la liturgia del matrimonio es condición esencial este *sí* que, una vez pronunciado, es irrevocable.

Ambos se toman de las manos. En ese instante, el *sí* sella un pacto de amor, un "convenio" que los *liga* y los *ob-liga* y por el cual ambos se *donan*. Constituye, pues, un contrato que me atrevería a calificar de metafísico, *anterior* al contrato jurídico que en él se funda. Reducir la sociedad conyugal a mero contrato "positivo" es empobrecerla hasta dejarla vacía; trátase de un pacto natural metafísico, religado en el amor que inicia el ensimismamiento de varón y varona.

c) La unión conyugal

El asentimiento expresado en el *sí*, no es mero asentimiento lógico, sino un compromiso concreto: soy yo mismo quien asiente y pone la comunicación inter-subjetiva en un estado nuevo, distinto y único que si bien puede "objetivarse" en fórmulas normativas, en realidad excava y entrega la subjetividad total.

En el amor mutuo la sexualidad actuada no es entrega meramente corporal; alma y cuerpo se donan en un estado inexpresable. La unión-unidad del nuevo estado implica, simultáneamente, caracteres que se comportan como los hilos esenciales de un precioso tejido. Tratemos de destejerlo poco a poco por la meditación.

1. La libertad inaugural y perenne. El ensimismamiento que ha comenzado y que se sella con el *sí* del asentimiento, es acto de radical libertad. Sin libertad no existiría unión conyugal: pero se trata de un acto especial de libertad.

En otro lugar expuse largamente la doctrina sobre la libertad³⁴ que aquí me sirve de base,

El nuevo estado del matrimonio implica un acto especial de libertad allende la libertad plena (*minor*) y aquende la libertad total (*maior*), aunque pueda (y es lo mejor) llegar a identificarse con la libertad total. Me explico: el *sí* del asentimiento es acto de elección de un bien: el *tú* sujeto y objeto de mi ensimismarme amoroso; este acto de libertad, cuando es ejercido, *excluye* todo otro varón o toda otra varona; a la vez es acto que no tiene intermisión (o no debe tenerla) y es, por eso, so pena de autonegarse, incesante, duradero, perenne. Es libertad única e inconfundible que llamo libertad *perenne*: es como una fuente de agua pura que no debe agotarse nunca, como el vino mejor y más sabroso cuando se guarda en el fresco de la bodega del alma. Es acto *inaugural* porque da principio solemne al

³⁴ cfr. mi libro *La libertad*, 203 pp., Centro de Estudios Filosóficos, Córdoba, 1997

proceso del amor conyugal; es acto *excluyente* porque excluye a todos los otros y es *perenne* porque dura siempre. Tal es la libertad perenne que, estando más cerca de la libertad total, puede hacerse una con ella porque el verdadero amante llegará a amar a Dios, el Tú infinito, el Bien absoluto, en el *tú* amado; y por lo mismo, la libertad conyugal perenne aspira a la libertad absoluta allende el tiempo.

Cuando Pedro y Luisa fundan su matrimonio, en el instante inicial ejercen el acto primero de la libertad perenne.

2. La alianza del amor. El acto de libertad inaugural es, también, compromiso pleno, que corresponde a los "esponsales" de la antigüedad, es decir, la promesa de donar-se en una alianza perpetua. Acto nupcial simbolizado entre los romanos por el beso (*osculum*) y por el anillo (*anulus sponsalitiis*) colocado en el cuarto dedo de la mano izquierda, símbolo mantenido y enaltecido por el Cristianismo: el anillo esponsalicio se transfigura, en el orden sobrenatural, en el *anulus fidei* y el beso nupcial en el *osculum sacrum*, figura del amor fiel de Cristo y de la Iglesia³⁵. Los anillos esponsalicios son las *alianzas*: se simboliza con ellos el acto interior de atar fuertemente, retener uno a otro; ambos quedan obligados y así *sellan* tanto el acto de libertad que asiente como el proceso de entrega mutua que comienza; alianza no extrínseca ni pragmática como cree erróneamente la sociedad hedonística, sino alianza *interior* irrevocable.

Para simbolizar el amor nupcial entre Dios e Israel, el *Cantar de los cantares* se vale del santo amor sexual de los esposos: el don mutuo como trans-fusión que asiente y se entrega, es expresado en el capítulo primero que transcribo en la bellísima traducción de fray Luis de León: "Bésemme con su boca a mí el mi Amado;/ son más dulces que el vino tus amores;/ tu nombre es suave olor bien derramado,/ y no hay olor que iguale tus olores;/ por eso las doncellas Te han amado,/ conociendo tus gracias y dulzores./ Llévame en pos de Ti, y correremos;/ no temas, que jamás nos cansaremos" (Cant. 1, 1-3)³⁶.

3. Dos en una sola carne. Cuando el Esposo exhorta: "Levántate, amiga mía, hermosa mía, ven" (Cant. 2, 10-11), ella responde: "Mi amado es mío, y yo soy suya" (2, 16). El asentimiento inicial, el ensimismamiento progresivo, la libertad inaugural y la alianza perpetua, alcanzan cierta plenitud de conocimiento concreto.

La trans-fusión conyugal *yo-tú, vir-virago*, constitutiva de un estado existencial nuevo y único, es verdadero *conocimiento* como relación concreta sujeto-sujeto. En verdad, la varona es *hueso* de los huesos del varón y *carne* de su carne y puede enunciarse a la inversa: el varón es hueso de los huesos y carne de la carne de la mujer (Gn 2, 23). La varona

³⁵ cfr. Mario Righetti, *Historia de la liturgia*, vol. II, p. 998-1008, trad. de C. Urtasun Irisarri, B.A.C., Madrid, 1956.

³⁶ Cito por *Obras Completas Castellanas*, 2 vols., Introducción y notas por el P. Félix García, 4ª edición, B.A.C., Madrid, 1957; el texto en vol. II, p. 1021.

según el relato bíblico, fue hecha de la "costilla" o del "costado" de Adán (Gn 2, 21), porque el "costado" simboliza la identidad *de naturaleza*. Esa identidad "encarnada", funda y hace posible –mediante la sexualidad que es su determinación primera- la mismificación del *yo* varón y el *tú* varona.

Semejante mismificación que mantiene la diferencia, es conocimiento. Pero este acto de conocer debe ser explicado. Utilizo aquí un lenguaje hebreo, no griego. Porque, en efecto, el acto del conocimiento (*gnósis*) hace suya *tal* cosa mediante la presencia no real sino intencional de la cosa en la mente (universal abstracto predicable de todos los inferiores); este conocer "abstractiza" la cosa conocida y, en ese plano, no hay conocimiento válido que no sea *universal*. Tal es la herencia que hemos recibido de los griegos; suele expresarse también como *episteme* que es la ciencia, resultado del conocimiento por abstracción.

En cambio, cuando nos planteamos el acto y el proceso de mismificación varón-varona que se expresa en el bíblico "Adán conoció a Eva su mujer" (Gn 4, 1), nos situamos en la posibilidad de un conocimiento *por connaturalidad*. Se trata de un conocer no-universal y, por ello, indecible; pero no por inefable es menos real; diría que lo es aún más, mucho más. El *conocer*, que los hebreos denominaban *jada*, es relación inmediata, especialmente utilizada para designar la unión sexual como don total de las personas totales varón-varona. En ese sentido se expresa la Virgen María cuando, ante el anuncio del ángel Gabriel, pregunta: "¿Cómo será esto, pues *no conozco* varón?" (Luc. 1, 34).

De ahí que estén íntimamente relacionados el "conocer" conyugal y la *carne* como todo el hombre; por un lado *jada* en cuanto percepción sensorial de lo espiritual, del "alma viviente", *no* de un cuerpo + un alma (dualismo); por el otro, *basar*, "carne" que entre sus múltiples sentidos bíblicos, significa todo el hombre viviente. El cuerpo sensible está saturado de inteligibilidad pues una Palabra lo ha creado y esta Palabra participada (el cuerpo del *tú*) está dirigida a *alguien*; la *carne* concreta es, pues, *dialógica*, como todo lo sensible. El *nombre* es, pues, el *hombre* que es Pedro y que es Luisa, aunque su unión sea indecible.

El amor no es abstracto sino "encarnado" y este insondable abismo luminoso se devela apenas en la expresión "Adán *conoció* a su mujer". Conocer (*jada*) es, mismificarme en ti, en tu carne (*basar*), hacerme *uno* contigo y tú conmigo; el acto conyugal es *ser dos en una sola carne*. Este "dos en una carne" es y, a la vez, *trasciende* el acto sexual, porque significa que son *uno* en la totalidad de la vida por modo de "encarnación". Ciertamente es que el acto sexual es *éxtasis* de uno *al* otro, del otro *en* uno; acto que al mismo tiempo, impregna la totalidad de la vida de ambos. Verdaderamente son dos en *una* sola carne, hoy, mañana y siempre. Como traduce fray Luis el pasaje del *Cantar de los Cantares* que he citado al comienzo: "Mío es el Esposo, mío y muy amado,/ y yo soy toda suya, y él me quiere;/ de aquel que entre las flores su ganado / *apacienta, seré mientras viviere*".

4. El acto uno, único uno por uno. Son *dos*. Pero el acto es *uno*. No solamente es uno, sino *único*. Cada uno, uno por uno, es uno y único. En el acto de amor uno in-corpora al otro. En la economía bíblica del

hombre, si no hubiese acaecido la falta original que hizo del hombre un espejo "opaco", la unión habría sido un "conocimiento" de tal luminosidad y excelencia que, en la situación actual, nos es imposible imaginar. Estado cuya sublimidad permanece, por ahora, velada.

Pero algo podemos vislumbrar, como en penumbra: este *conocimiento* es totalmente "experimental" (de un cuerpo "espirituado") y totalmente "espiritual" (de un alma "incorporada"). Es el *conocer* la carne, es decir, el todo del *tú* amado, conocer que apenas adivina al hombre integral. Nadie lo ha dicho mejor que Albert Frank-Duquesne: "Lo que ella (la mirada física lanzada sobre el ser amado) nos revela, más allá de a quien se ama, por él, a través de él, en él, es la *unidad*; es el *homo*, a la vez *vir* y *virago*, el hombre primordial, arquetípico y, por tanto, el Hombre universal, celeste: el Metántropos a través del Protántropos. Por la cópula carnal, dos seres distintos y separados por el individualismo nacido de la Caída en la que (...) se encarna y se manifiesta lo múltiple, llegan a la unidad total donándose uno a otro"³⁷.

Cuando este "renunciamento sacrificial" no es real (el *agapé* desalojado por el *eros* inmanentista), cuando "reserva" algo que no se da, "puede existir placer" compartido (que el mismo Frank-Duquesne ha llamado "vampirismo engatusador") pero todo se limita a eso: se goza más o menos del *contacto* -pues no hay más *que* contacto-. No se ha querido correr el "riesgo" de abandonarse, de perderse, de efectuar un don *total* de sí mismo al otro, sin cálculo alguno. Por el contrario, cada uno de los compañeros *toma*, absorbe al otro en su ser interior o por lo menos lo intenta, mientras que la fusión no es posible si no se sale de sí", si se lo "despacha" simplemente; en tal caso "la simiente muere y se disuelve".

En cambio, a inconmensurable distancia, "en la unidad verdadera (...) cada uno (...) ha cesado de ser sí mismo. Los dos no son más que un solo ser. Han constituido juntos un solo *hombre*, incomparablemente más rico en valor que el *vir* y la *virago*. Sólo entonces se efectúa el conocimiento directo y profundo (...) de lo *humano integral*"³⁸.

Lo humano integral "tocado" y comprendido en el acto uno-único aunque pueda ser más o menos rico según la calidad de las personas, no es aquello que verdaderamente lo constituye en su nobleza esencial sino el *recíproco-don-total* que es, por el "abandono" de los cuerpos, unión "carnal" como asimiento y des-asimiento, simbiosis de la intimidad e interioridad *yo-tú*. Lejos de la despersonalización "*objetivante*" del conocimiento abstracto (pero fundándolo) es *personalización* concreta, una suerte de "conocimiento" de amor *co-personal*, éxtasis que se cumple *en ti* y en *mí*, trans-fusión que nunca concluye ni se clausura jamás. Acto *único*, *uno*, único uno por por uno.

5. La alegría esencial. El alma corporeizada (la "carne") sale de sí (*éxtasis*) y *es*, en y con el *tú* (esposo-esposa) "una sola carne". Es un "conocimiento" integral; "Adán conoció a su mujer"; conocimiento que Frank-Duquesne califica de "asimilación" de uno en otro por la pasión de la

³⁷ *Création et procréation*, p. 265, Les Éditions de Minuit, Paris, 1951.

³⁸ *Op. cit.*, p. 265.

caridad. Cierto es que, en el plano de la contemplación teórica, *gozamos* de la verdad; pero aquí, en el abismo del proto-ser singularísimo. el mutuo don es gozo de la verdad personal del *tú*, *alegría* esencial.

Como tan bien lo ha captado Frank-Duquesne "para sus participantes, es una evidencia de ser: ambos son auténticamente UNO, y lo saben irrevocablemente, de una ciencia gustativa, "sabrosa" y fruitiva"; por consiguiente, "entreven más o menos confusamente que buscan un absoluto en la unión carnal, fin supremo de la vida, consuelo sin par, incomparable recompensa y gozo por la excelencia del semillero de valores y belleza que provocan el éxtasis"³⁹.

Tanto en el orden del conocimiento abstracto como en el conocimiento "carnal", el ser que es el *bien*, provoca la alegría, alegría porque descubro y "miro" la verdad; alegría cálida e inexpresable porque soy *uno* contigo; alegría esencial, fruitiva, que brota del acto conyugal y que al mismo tiempo le trasciende porque es sed del Tú infinito, fuente de la alegría interminable.

6. Acto sacro y cultural. El acto como mismificación mutua es reconocimiento implícito o explícito, de la donatividad total (sin "residuos") del ser mismo del *yo* y del *tú* conyugales; por eso el "ser dos en una sola carne" es *acto sacro* en cuanto revela la dependencia radical respecto del Tú infinito. Sin Él, que es Quien crea y conserva la "encarnación" del *yo* y el *tú* en el encuentro, no existiría "conocer" alguno; de ahí que cada acto conyugal, libre, uno y único, uno por uno, sea *sacro*. La esposa "recibe en su recinto al marido; el marido "entra" en él y ambos participan del conocer *co-personal* siendo *uno*, es decir, "en una sola carne".

Acto sacro, lo es también, porque se con-sagran. No sólo se-donan, sino que *se ofrecen*, en cada acto, al Tú infinito que hace que sean *uno*. Por eso el acto es "sacrificio" (hacer algo sagrado) y es "fiesta" cultural. En los esposos que habitualmente reconocen en cada momento del tiempo y de modo especial en el acto conyugal, su mutua dependencia de Dios creador y conservador, la unión "carnal" es siempre *cultural* puesto que el culto es el meollo mismo de la religión en cuanto acto formal de re-conocimiento de nuestro ser *re-ligado*. La sociedad conyugal es, pues, estado existencial nuevo y distinto, sacro y cultural. Esta reflexión manifiesta un desarrollo anónimo y callado, un vivir *cotidiano* con todos sus pequeños aciertos y reveses,.

7. Valor ablativo de la promesa mutua. A esta altura de la reflexión es conveniente que vuelva sobre mis pasos. La unión co-personal de tan fundamental importancia singular y social, está amenazada por la frivolidad diaria; por eso se ha vuelto perentoria la revalorización de la *preparación* para el nuevo estado.

Se requiere una restauración renovada de los "esponsales" como *mutua promesa*; el *sponsus* está com-prometido; en el pasado hablábamos de celebrar el "compromiso" intercambiando los anillos para usar en la mano derecha hasta el día de la unión conyugal. Período de fundamental

³⁹ *Op. cit.*, p. 268.

importancia cuyo término positivo significa promesa solemne y obligación de dar-se (del griego *spendo*); simultáneamente es ya comienzo de un "separarse" de sí mismo, de renuncia para no ser obstáculo de la unión total. Es comienzo pre-conyugal como *ablación* de sí. No otra cosa es el amor como "conocimiento": un "quitar" en cierto modo paradójico porque es un "dar". Quitarme para darme. ablación de uno y del otro para alcanzar la unidad en "una sola carne". Me "pierdo" a mí mismo para encontrarme en ti.

d) Don mutuo y tiempo existencial

1. Libertad inaugural y tiempo. La indisolubilidad de la unión conyugal. "Dos en *una* sola carne". Es lo menos que *tú* y *yo* podemos prometernos. Es verdad que cuando la Esposa canta "yo soy de mi amado; y mi amado es mío" (*Cant.* 6, 2) místicamente simboliza el matrimonio espiritual y teológicamente la plenitud de la unión del Creador y la creatura. Pero al autor sagrado –y absolutamente el Autor de la Escritura- se *ha servido del amor humano* para simbolizar aquella unión; sabiéndolo, vuelvo la atención al símbolo que expresa que el don mutuo es absoluto en su orden. "Yo soy de mi amado y hacia mí tienden sus deseos./ ¡Ven, amado mío/ salgamos al campo./ pasemos la noche en las aldeas!" (*Cant.*, 7, 10). La Esposa siente una suerte de terror ante la idea de que algo pueda separarlos: "¡Ponme cual sello sobre tu corazón,/ cual marca sobre tu brazo!/ Porque es fuerte el amor/ como la muerte" (*Cant.* 8, 6). No hay, amor que no deba *durar por siempre*. Por eso y para eso "ponme cual *sello sobre tu corazón*", por todo el tiempo que inauguramos desde el asentimiento inicial.

Cuando *tú* y *yo* nos decimos "te amo", decimos *te quiero para siempre*, es decir, para toda *nuestra* existencia sucesiva, instante por instante. El "sí" de la libertad inaugural no tiene "condiciones" porque entonces no sería ni podría ser jamás el don de *todo* mi ser al otro. Frank-Duquesne encontró el término exacto cuando lo calificó de *vampirismo* que "quita", que absorbe, en la egolatría destructora. Recuerdo la risa que provoqué en los jóvenes que me escuchaban cuando les pregunté: ¿qué dirían ustedes si a mi noviale hubiera dicho "te quiero... *hasta* la próxima Navidad?". Un amor que pone límite, no existe.

El consentir inaugural se otorga en el presente tuyo y mío. Pero no sería posible si no implicara todo *tu* pasado y todo *mi* pasado puesto que el acto de ser de uno y otro es temporal. Nuestro presente es, como decía Bergson, una "duración más concentrada", aquí mismo cuando te digo *sí*. Y así es porque el ser finito es tiempo; quiero decir que es un modo del ser "concentrado" en *nuestro* presente. San Agustín, meditando sobre esto, concluía "Si nada pasase no habría tiempo pasado y si nada adviniera, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente"⁴⁰. Luego, si el presente fuese siempre presente (si no pasase) ya no sería tiempo sino eternidad. En el presente inasible (porque deja de ser) se

⁴⁰ *Conf.*, XI, 17.

“concentra” todo *mi* pasado; y el futuro (que aún no es) se va concentrando en *mi* presente, en *tu* presente; por tanto, todo tu futuro, todo mi futuro; todo *tu* pasado y todo *mi* pasado *son* presentes en *nuestro* presente. Quienes se dicen y prometen amor como trans-fusión yo-tú conyugal, *donan todo su pasado y todo su futuro*. El “conocerse” uno *en* otro, es llegar a ser “una sola carne” *para siempre*. Cuando declaramos que la unión conyugal es *indisoluble* ponemos de relieve su realidad natural más profunda. Ir al matrimonio considerándolo “disoluble”, es acto de “vampirismo” potencial o actual que corrompe en su esencia el amor humano.

2. El “vampirismo” del divorcio, aquí y ahora. Se me dirá (y con toda razón) que una elevadísima proporción de la sociedad está a inmensa distancia de la realización de la doctrina que expongo; que vivir de veras el amor conyugal es extraordinario y que llevarlo hasta la sublimidad es excepcional. Cierto. Pero esa justificada observación “empírica” no invalida la doctrina que expresa fielmente la naturaleza humana: muestra en cambio el grado de disolución social del mundo de hoy. Una buena doctrina le es más necesaria que nunca.

Cuando analizamos la comunicación conmigo, contigo y con Dios y descubrimos los caminos del amor a la naturaleza, a sí mismo, al tú y al Tú Infinito, descubrimos también la constitutiva *sociabilidad* esencial del hombre. De modo que el bien del todo es siempre ontológicamente superior al bien de las personas singulares; por eso, el amor *yo-tú* se subordina al bien común del todo orgánico constituido por las personas; con mayor razón la sociedad conyugal *se debe* al bien del todo. La sustitución de esta sociabilidad esencial por un individualismo contra-natura ha conducido, con lógica interna, a la progresiva disolución de la sociedad conyugal y, por tanto, de la sociedad como un todo. El “vampirismo” divorcista es causa y efecto de este inmenso mal.

El don mutuo no es sólo compromiso de dos, sino compromiso con el todo. Aunque el tema será desarrollado en el próximo capítulo, es conveniente algún anticipo desde el punto de vista de este grado único del amor *yo-tú* que es el matrimonio. He dejado para las próximas páginas la consideración de los fines de la sociedad conyugal; por ahora, es bueno insistir que, en cuanto *don* de todo nuestro pasado y de todo nuestro futuro en el instante, constituye el fundamento de la indisolubilidad de la unión-unidad conyugal *en el tiempo*. En virtud del fin primordial del matrimonio (la pro-creación de nuevas personas) la indisolubilidad se mantiene intacta, aunque el amor ablativo esté ausente o haya desaparecido. No puede evitarse el acto *fundante* del asentimiento: semejante acto “erige”, *funda*, instaure (de *in* y *statuo*) una “institución” natural emergente de la estructura ontológica de la persona. No considero aquí la “institución” que estudia el derecho civil positivo que *se funda* en aquel estado constitutivo existencial nuevo. Como *institutio* no es disoluble porque la disolución es contra-natura.

Volvamos a lo esencial. Una concepción hedonista del mundo y de la vida, corroe la unión conyugal desde su punto de partida: el “encuentro” es

sólo extrínseco. Es el extremo opuesto de "dos en una sola carne"; apenas se trata de "uno + uno en *contacto* corpóreo". Uno "toma", "succiona" al otro; no *da* sino "quita" (para mí, para ti); puede darse cierta "armonía" más o menos duradera, semejante a esa "tranquila" "paz armada" entre naciones que en el fondo se detestan. El divorcio la acentúa, y frecuentemente termina en la irremediable "ruptura": serán uno + uno, dos-otros en una sola dis-cordia.

Con enorme fuerza lo dice Gustave Thibon, cuando hablando del divorcio, sostiene que hay, en él, "algo peor que el pecado: el deseo fraudulento de ganar dos apuestas jugando a un solo color; querer acumular el placer de la falta y las ventajas de la virtud, la embriaguez de la anarquía y los beneficios del orden. En este juego, se evapora instantáneamente todo lo que pueda quedar de nobleza y de profundidad". Y su ironía llega más lejos porque agrega: "La peor desgracia en que puede incurrir el pecado es en la de estar al alcance de todos. Cuando ya no hay frutos prohibidos, nos quedan frutos podridos"⁴¹. Y cuando no hay ni siquiera frutos podridos sólo queda el hedonismo estéril simbolizado por el vampiro dotado de ese apéndice en forma de lanza en su cabeza para chupar la sangre de las personas y de los animales "dormidos". El divorcio que domina y disuelve a la sociedad actual es el "caldo" de cultivo del "vampirismo" anti-conyugal.

e) La fidelidad conyugal

1. La fidelidad inicial. El asentimiento inicial que sella la sociedad conyugal es acto primero de libertad *inaugural* que se ejerce más allá de la libertad plena (*libertas minor*) y algo más acá de la libertad total (*libertas maior*); la libertad inaugural tiene un carácter especial ante los bienes medios; en este caso, ante los otros *tús*: *es excluyente* una vez ejercida. Al escoger a Julia, al escoger a Constantino, quedan excluidas todas las otras y todos los otros; de lo contrario no existiría verdadera elección, es decir, verdadera libertad. El acto de libertad inaugural ("sí quiero") conlleva la obligación que conscientemente asumo de amarte totalmente, lo que quiere decir amarte *todo el tiempo* de mi vida. Este acto inicial es el comienzo de un *obrar lo que se dice*; se ha dicho *Sí*. Pues bien, obrar lo que se dice, es ser fiel. A este acto que sella y comienza el proceso de la vida conyugal, llamo la *fidelidad inicial*, porque desencadena el cumplimiento, instante por instante, de la palabra dada; "fidelidad" significa también (porque es mutua) "entregarse con confianza", fiarse del otro en el instante de la libertad inaugural excluyente.

También podría hablarse de una fidelidad *previa* porque toda la vida debería guardarme para aquélla o para aquél a quien me entregaré un día. De ser posible, esta entrega será *íntegra* y guardo para ella mi castidad y mi virginidad; guardo para él mi casta virginidad; así ambos serán más *uno*. A esta actitud y resolución que recomiendo siempre a los jóvenes, podríamos llamarla fidelidad preparatoria de la fidelidad conyugal. Si no

⁴¹ *La crisis moderna del amor*, p. 102, Editorial Fontanella, Barcelona, 1962.

fuera posible, sí lo es su *restauración* para poder entregarse plenamente al *tú* escogido con libertad excluyente. Amo a mi prójimo, incluidos los enemigos, pero *sólo a ti* te amo con amor excluyente.

2. La fidelidad progresiva. La fidelidad se desarrolla en el tiempo en el cual yo soy tuyo; en cada instante (presente) al cual se "convierte" todo nuestro futuro, cumpliré lo prometido. San Agustín, escribiendo a su amigo Jerónimo, le recuerda que la palabra *fides* expresa este compromiso "porque se hace lo que se dice, y donde se hace lo que se dice, no hay lugar de mentir"⁴². La fidelidad es un modo íntimo de la veracidad; en el caso de este modo único, especial y excluyente, del amor conyugal, la fidelidad es el *signo primero* de la verdad que te debo, de la verdad que nos debemos: no es posible ser unos en una sola carne sin la verdad prometida. Por eso Santo Tomás consideró la fidelidad en general como parte potencial de la justicia porque por ella "se realiza lo afirmado"⁴³. Ambos doctores hablaban de la fidelidad en general; aquí meditamos en la fidelidad conyugal como modo especial de la fidelidad; en ese sentido, acierta Gabriel Marcel cuando piensa que la fidelidad surge con el mismo aparecer del *tú* y es como el medio que tenemos para triunfar del tiempo; fiel es alguien "que no falla", siempre *presente* para el otro; por eso el otro "está *conmigo*"⁴⁴; depende de una relación, que sentida como "indefectible", debido a nuestra precariedad, acude al "recurso absoluto" que es Dios (fidelidad absoluta). La encantadora reflexión de Marcel no me basta. La "fidelidad creadora" no está dicha del todo o es insuficiente lo que se dice al señalar solamente "mi disposición interior" que no puede cambiar. Se trata aquí de un modo especial de la fidelidad: la fidelidad *conyugal* que sólo puede ser "creadora" en la medida en que sea cotidianamente cultivada, es decir, *progresiva*.

Así como el amor conyugal, sellado con la libertad inaugural, es un *modo especial* del amor humano, excluyente y único, la fidelidad conyugal es también un modo especial de la fidelidad. El "hacer lo que se dice" se inscribe en el "dos en una sola carne"; por eso es veracidad actuante en cada momento, en cada situación concreta y es susceptible de aumento, de perfección cada vez mayor; supone la continua creación ("fidelidad creadora", diría Marcel) de hábitos morales que nos permitan escoger el medio adecuado, dar y darme como lo debido siempre, soportar con firmeza las pruebas y ser leal de obra, de pensamiento, de palabra y hasta de imaginación. La fidelidad es, pues, *progresiva*, dinámica, hasta el fin de nuestra vida. Es obvio que no me refiero a las ocasionales diferencias de criterio, discusiones normales y opiniones circunstanciales, sino a la lealtad de fondo, al ser "dos en una sola carne". La fidelidad es, ante todo, fidelidad *sexual* y, consiguientemente, fidelidad *total*. Claro es que decirlo es pura redundancia; puede resumirse en dos palabras: la fidelidad es la *castidad conyugal*.

⁴² *Epist.* 82, II, 22.

⁴³ *STh.*, II, II, 80, 1, ad 3.

⁴⁴ *Du refus à l'invocation*, pp. 199, 205-208, Gallimard, Paris, 1940.

Castidad inicial y progresiva que canta el esposo en el símbolo sagrado: "Un huerto cerrado/ es mi hermana esposa,/ manantial cerrado,/ fuente sellada". (*Cant.*, 4, 12).

3. La fidelidad final. Más allá de la castidad conyugal, como una coronación del peregrinaje temporal, quizá podría hablarse de fidelidad *final* en dos sentidos: como plenitud del amor mutuo en la muerte del *tú* amado y como esperanza, post-matrimonial, de unión definitiva allende el tiempo. Ciertamente es que la sociedad conyugal termina con la muerte. No existe ya el vínculo. El *tú* amado, desligado, puede entregar su castidad viudal a otro nuevo *tú*. También es posible que, allende el matrimonio, prefiera esperar la unión absoluta en la comunión de los santos. El matrimonio ha concluido. Ya no serán "dos en una sola carne" pero pueden ser "uno como nosotros (dice Jesús al Padre) somos Uno. Yo en ellos y Tú en Mí, a fin de que sean perfectamente uno, y para que el mundo sepa que eres Tú quien me enviaste y los amaste a ellos como me amaste a Mí" (Jn 18, 22-23).

Transfiguración gloriosa y trinitaria, misterio insondable de una fidelidad final absoluta.

f) La fecundidad conyugal

1. Fecundidad espiritual, fecundidad carnal, fecundidad total.

La consumación de la transfiguración *yo-tú* en la sociedad conyugal, revela dos fines fundamentales que se implican: la mutua entrega es, en sí misma, una especie de trascendencia y trans-ferencia de uno en otro; no es el fin primordial del matrimonio pero, cuando es perfecto en su orden, la supone. Trascendencia y transferencia de uno en otro, como una suerte de (aparente) contradicción: trascendencia inmanente en cuanto queda en el *tú* amado. No basta. Es menester que esta transferencia ("dos en una sola carne") se realice "visiblemente" en un tercero: la unidad lograda en la cual son definitivamente *uno* y en quien pueden "ver-se" uno y otro, uno en el otro. Tal es el hijo. La primera trans-ferencia es espiritualmente *fecunda*, debe serlo, aunque no se dé la trascendencia del hijo. Esta "fecundidad" esencial a la sociedad conyugal, significa exactamente lo que dice el término, que proviene de *fecundus*, de *feo* del cual se sigue *fetus* o fruto; ciertamente se trata de la fecundidad o "fertilidad" de las almas que, al darse en el tiempo, van creando los hábitos virtuosos y enriqueciendo la vida interior: tales son los *fetus animi* propios de la fecundidad espiritual que debe darse siempre en la auténtica sociedad conyugal, aun cuando no puedan tener hijos. Se trata también de la fecundidad *carnal* lograda en la unidad "física" que es el hijo; se puede comparar con la fecundidad de la tierra donde germina la semilla (*fetus terrae*). Felices aquellos matrimonios que han logrado poner en acto la doble y una fecundidad espiritual y carnal, estado que bien podría llamarse de fecundidad total.

2. Epifanía de la sociedad humana. El modo especial y único del amor *yo-tú*, estado existencial nuevo que comienza a existir en el acto de libertad inaugural, es la fuente misma de la sociedad humana. Aunque debo

desarrollar este tema más adelante, es conveniente dejarlo señalado. La común-uniión que de dos forja "una sola carne" fértil, es la *epifanía* de la sociedad.

IV

Dialéctica interna del amor conyugal

a) *Dos en una sola carne, son tres*

La mutua donación de dos personas sexuadas constituye un estado nuevo. Ciertamente es que el fundamento inmediato son las voluntades libres de uno y otro, causas totales contingentes de cada acto; en cuanto contingentes piden, de suyo, un fundamento último de su operar. Este asunto nos lleva al antiguo y arduo problema del influjo de la Causa primera (el Tú infinito) en el obrar de las personas libres. No sé si ha sido alguna vez considerado en relación con las *dos* causas (personas) concurrentes a la unión conyugal. Creo que no. Voy a intentarlo.

En efecto, admitida la existencia del Ser subsistente (el Tú infinito) es inevitable la pregunta acerca del influjo en el obrar de la creatura; en este caso, en el mismo operar de los esposos constituidos como tales desde el acto primero de la libertad inaugural. Dios es causa de toda acción y su Voluntad *concorre*, con las voluntades de marido y mujer, a una *misma* operación; las voluntades tuya y mía, una por una y ambas a la vez *con* la Voluntad divina, son causas totales análogas; las voluntades finitas (la tuya y la mía) subordinadas a la Voluntad infinita. El acto libre de la unión (que son dos actos "fundidos" en uno) es todo entero del Tú infinito como causa primera y todo entero de los *tús* finitos como causas segundas.

He debido recurrir a la más refinada técnica escolástica para expresar esta profunda y difícil doctrina que tanto ocupó en el pasado a filósofos y teólogos. La hago extensiva a lo que me atrevería a designar como el concurso de tres voluntades: dos voluntades finitas co-incidentes y la Voluntad infinita co-operante previa y simultáneamente *ab-intrinseco* hasta el fin del acto. En este sentido, la moción divina actúa y es "tenida" –en ti y en mí simultáneamente– en el *paso* de nuestro poder *obrar* (estado de potencialidad) al *acto* de obrar (estado de actualidad); es decir que las tres causas concurren *ad unum* bajo la moción divina. Siempre el Tú divino (creador y conservador) mueve no a un acto "ideal" sino a un acto singular singularísimo llegando, si se me permite hablar así, *hasta el mismo fondo* del ser finito. Nada más *íntimo* a quienes se aman que Dios en cuanto causa previa simultáneamente cooperante hasta el fin del acto. Como dice San Pablo, "un mismo Dios obra todo en todos" (I Cor 12, 6). También aquí. Sobre todo aquí.

El obrar sigue al ser (*operatio sequitur esse*); nuestro obrar no excede nuestro ser ni en cuanto a la sustancia ni en cuanto al modo; por eso la potencia, la acción misma y el efecto terminativo están como pre-contenidos en nuestro ser del que proceden, que es contingente, segundo, participado; nuestro obrar no puede ser sino por participación y no se

efectúa *sin* otra causa *anterior* que le causa y le conserva; es decir, el Tú infinito comienza, sostiene el actuar finito en su *ser* mientras es y *mientras está siendo*. Como se ve, la causalidad divina inmediata no se refiere sólo al *ser* finito, sino, en la misma medida, a nuestro *obrar causado*.

La unión conyugal es, pues, *dos* en *una* sola carne que son *tres*. El influjo divino no sólo no quita la libertad de los dos que co-ociden, sino que la potencia y perfecciona. Habría coacción solamente si la Causa primera moviera a la causa participada contra su naturaleza; pero aquí, Quien mueve y acompaña hasta el fin, es el que da la propia naturaleza libre; Dios ha donado a la voluntad finita –la tuya y la mía– su propia libertad⁴⁵; por eso mueve nuestra voluntad sin coaccionarla (como se dice vulgarmente, “respeta” la libertad humana) para que nuestra causalidad libremente se mueva determinándose a sí misma; pero no podría moverse libremente *sin* la previa y simultánea moción divina. Ambas voluntades, la tuya y la mía, conservan su potencia de no-obrar.

Si *tú* y *yo* (esto es siempre posible) violentáramos el orden natural cometiendo un grave pecado, por ejemplo acudiendo a un medio artificial para impedir la concepción, Dios movería con nosotros el acto “físico” porque éste es algo *entitativo* y como tal *bueno* en sí mismo; pero *no*, ni material ni formalmente, al mal en cuanto privación del orden que nosotros habríamos elegido. Luego, seríamos *tú* y *yo las causas deficientes* del pecado (de *este* pecado); único caso en el cual las causas segundas serían “la causa primera” y única del mal. Terrible “privilegio” de la libertad humana que ejerciendo su acto propio bajo la moción previa y simultánea del Tú infinito, se convierte en causa “primera” y única del mal moral. No solamente permanece incólume la universalidad de la causalidad divina en el orden del *ser* (y el llamado a la santidad de vida que Dios dirige a cada hombre) sino que resalta en su tenebrosa profundidad la maldad posible en el orden del *obrar*.

En el pecado, que siempre divide y separa, los dos que son una sola carne, son sólo *uno más uno* como dos cómplices en una sola muerte, desligados del Tú infinito que los ha mantenido en el ser. Nada más opuesto al amor varón-varona en el estado de la unión conyugal. Normalmente, los *dos son tres*⁴⁶.

⁴⁵ Santo Tomás, *STh.*, I, 105, 4.

⁴⁶ Es conveniente una referencia bibliográfica sobre las fuentes y bibliografía respecto de esta doctrina: cf. de Santo Tomás *STh.*, I, 105, especialmente los artículos 4 y 5; *De Pot.*, III, 4 y 7, ad 7um, ad 1,3um; *CG.*, III, 66; *De Malo*, III, 2, ad 4um; *STh.*, II, II, 113, 3, y muchos otros textos paralelos. Cf. también R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Uno*, 582 pp., Marietti, Torino/Roma, 1950; *Dios, su existencia y su naturaleza*, 2 vols., trad. de J. San Román Villasante, Emecé Editores, Buenos Aires, 1950; vol II, *Apéndices*, cap. III, p. 380 y ss; el P. Garrigou sigue la obra del P. N. del Prado, *De Veritate fundamenali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911; detrás de estas obras, hay una inmensa bibliografía escolástica que ambos autores asumen y resumen. Para mí, la mejor exposición –que expresamente he tenido presente en este parágrafo de mi obra– es el excelente estudio del P. Jesús Valbuena O.P., “Influjo de la causa primera en el obrar de las causas segundas” en S. Tomás, *Suma Teológica*, ed. bilingüe de la B.A.C., t. III, 2º, p., 1119-1183, Madrid, 1959.

b) El amor triádico y teándrico, jamás se clausura

El amor de los esposos, aunque en el tiempo cotidiano no le tengan actualmente presente (sólo virtualmente), es siempre un escoger reiterado, un conjunto-uno de tres. Por eso puedo calificarlo de triádico (del griego "trias") porque *triar* es escoger y alude también al entrar y salir de las abejas de la colmena, es decir, figuradamente, al persistir día a día, instante por instante, en la colmena del hogar. Triádico, sí, porque, como dije, en él, dos son tres.

Este mutuo *don* no es mercenario pues se dona toda la persona sin pedir nada en cambio; paradoja del amor porque, como decía San Bernardo, el amor ama sin tomar fuerzas con la esperanza... pero ama el amor del otro⁴⁷. Sólo quiere todo el bien del *tú* y, en cuanto creciente "conocimiento" connatural, es inefable. Cuando se aman sin medida, el estado mismo de ser "en una sola carne", es indecible: basta mirarse, como esas dos personas sencillas que se aman *sin* decir nada, cotidianamente "fundidos" en el tiempo.

El amor conyugal es susceptible de crecimiento progresivo, siempre inexhausto en el tiempo y, por eso, en estado de disponibilidad para la eternidad. En el último instante del tiempo de uno de ellos, termina el matrimonio, pero no el amor inscripto en la eternidad. Por eso, quienes bien se aman, esperan, allende el matrimonio, una entrega mutua en la eternidad de la contemplación del Tú divino que es Amor. De ahí que el amor conyugal, aunque termine en el tiempo, cuando es más fuerte que la muerte, tienda a fundirse con el amor divino; en ese sentido, todo amor absoluto es amor *teándrico*. Todo cuanto he dicho está en las entrañas y es el fundamento de la sociedad familiar. Hay que bucear aquí.

⁴⁷Sermo 83, 2.

Capítulo IV

EPIFANÍA Y NATURALEZA DE LA FAMILIA

I

La búsqueda de la unidad

a) La unidad inmanente

Hace sesenta años, Gabriel Marcel pronunció su conferencia sobre el "misterio familiar", aclarando, de acuerdo con la distinción fundamental de su filosofía, que no existe un "problema" de la familia sino un "misterio" que trasciende todo problema. Desde que soy, estoy "comprometido" y mi constitutiva "encarnación" (de la que me he ocupado en el capítulo I) me impide considerar el matrimonio y la familia como mero problema, por estar en un punto "situado a la vez demasiado cercano y demasiado lejano para figurar en esta zona estrictamente delimitada que es el del conocimiento objetivo"¹. Sin discutir ahora la distinción marceliana entre "problema" y "misterio", es posible la interpretación de que este estado existencial único resulta inagotable para el conocimiento nocional y exige una meditación muy contra corriente con el pensamiento actual. Marcel reclamaba -como condición previa para meditar el tema- la *intrepidez* (que) "es cierta respuesta surgida del fondo de mí mismo a una investidura respecto de la cual tengo que ser digno"². Hoy aquella intrepidez debe convertirse en *heroísmo* que podría conducir hasta el martirio. Sin embargo, es necesario insistir en este camino tan amenazado de peligros mortales; aquende o allende un formalismo abstracto, es menester no dejar escapar aquella *unidad* hacia la cual se mueve el dinamismo del misterio familiar y que a Marcel le recuerda la afirmación de Péguy: "los padres de familia, estos grandes aventureros del mundo moderno"³.

Hay dos verdades en la exigencia de Marcel: que la familia escapa un tanto al pensamiento abstracto y que, desde su misma esencia, persigue la unidad; trátase, es claro, de la unidad concreta *vir-virago*, varón-varona, yo marido - tú mujer, cuyo tratamiento es ahora inevitable; simultáneamente, esta unión-unidad supone un conocimiento "concreto" que convierte a los dos "en una sola carne". Lejos de mí una minus valoración del conocimiento racional objetivo que tiene como medio formal de conocer el universal abstracto; en ese plano podemos y debemos considerar "la" familia, su constitución, derechos y deberes, fines suyos propios, etc.; en el mismo sentido aparecería como problema jurídico con todos sus complicados formalismos. Pero también lejos de mí quedarme prisionero del conocimiento formal que, después de todo, tiene su

¹ *Homo viator*, p. 67, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1944.

² *Op. cit.*, p. 106.

³ *Op. cit.*, p. 119.

fundamento metafísico en aquel indecible pero realísimo "conocer" concreto *yo-tú*. Volvamos a él.

¿Es posible una unión-unidad, aquende el conocimiento nocional?
¿Aquende el orden noético?

Un hermoso texto de Santo Tomás, si bien se refiere al don sobrenatural de la sabiduría, puede aplicarse por analogía a nuestro tema: la sabiduría supone rectitud de juicio según diversos modos; esa rectitud puede ser de dos maneras: conforme al perfecto uso de la razón, en cuyo caso tenemos un juicio recto respecto de las cosas; en este uso recto se funda el conocimiento científico. Otro modo es el que procede por connaturalidad (*propter connaturalitatem*); Santo Tomás se sirve de un ejemplo: la razón juzga rectamente sobre la virtud de la castidad en la medida en que está informada o conoce la ciencia moral; pero el casto, es decir, el que posee el *hábito* de la castidad, la conoce por cierta connaturalidad; así se conocen las cosas divinas por el don del Espíritu Santo, por un "compenetrarse" con Dios en virtud de la caridad que nos *une*⁴.

A infinita distancia y por remota analogía, sin desvalorizar en lo más mínimo el orden noético, en este nuevo estado existencial que es la sociedad conyugal, *tú* y *yo* somos *uno* (una sola carne) no en virtud del recto uso de la razón (también necesaria) sino por la mutua entrega *sellada* por la unión sexual; trátase, pues, de un "conocer" concreto, de un "compenetrarse" por con-naturalidad, que me recuerda a un conocer *pneumático* como le llamó Blondel. Sin darle el alcance que él le dio, es suficiente afirmar que la trans-fusión *yo- tú* (varón-varona) es búsqueda de una *unidad profunda y total* que sólo por connaturalidad progresiva puede lograrse. Quienes se aman, saben que una larga *con-vivencia* permite un conocimiento espontáneo, singular singularísimo, que es capaz de llegar a una profundidad insospechada para el conocer noético. Nos hemos *mirado* y ya sabemos: quiero decir, y ya "nos sabemos". Este saber ¿puede ser dicho? No. Salvando la inconmensurable distancia con el conocimiento místico sobrenatural pero utilizando por analogía su luz, así parece expresarlo San Juan de la Cruz cuando pone en boca de la esposa los inmortales versos: "¡Ay!, ¿quién podrá sanarme?/ Acaba de entregarte ya de vero, No quieras enviarme/ de hoy más ya mensajero;/ ique no saben decirme lo que quiero!". Y cuando nos miramos al fondo del alma "déjame muriendo/ un no sé qué que quedan balbuciendo"⁵.

Así es esta unidad hacia la cual se mueve el dinamismo conyugal. Unidad primera que llamo *inmanente* porque queda en sí misma; uno *en* el otro, uno *es* el otro, uno *es por* el otro, porque ya no son dos sino uno. Unidad inexpresable en la cual uno podría decir al otro "déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo". Interiormente sólo es posible "balbucir" una connaturalidad creciente. Sin embargo esta unidad conyugal inmanente *yo-tú*, no logra la totalidad que busca porque es imposible transferir todo mi ser al otro. Don total ... insuficiente, nunca concluido por

⁴ *STh.*, II, II, 45, 3.

⁵ *Cántico espiritual*, 6 y 7.

lo mismo que es total. ¿Qué falta a esta búsqueda de la unidad para que, dejando su propia inmanencia, sea aun más *una*?

b) La unidad trascendente

1. La unidad trascendente relativa y la epifanía de la familia. El conocimiento por connaturalidad es un largo y no siempre fácil aprendizaje. Nuestras faltas, nuestros defectos, nuestras carencias, son como piedras en el camino, trampas, senderos falsos, vías sin salida que es menester desandar. Conocimiento indecible y *habitual* que hace su propio camino, cada vez más sumido en el *abismo* personal. Inmanencia sin fondo, desde la cual ambos buscan la unidad en una trascendencia primera. Dicho de otro modo, sólo es lograda la unidad no en "nuestra" inmanencia, sino en una unidad mayor, trascendente a uno y otro. Los dos que son "en una sola carne", se "fundan" por fin en una unidad permanente en la fecundidad en acto lograda en el *hijo*. El hijo en quien uno y otro *se ven* y en quien todo nuestro tiempo pasado es presente, "encarna" esta unidad *lograda*. Unidad siempre abismal porque el hijo, en cuanto nueva persona, es un nuevo *abysus*, a cuyo fondo nos será siempre imposible llegar, aunque seamos capaces de "sumirnos" en él. Cuando *tú* y *yo*, padre y madre, contemplamos este niño dormido, *nos* miramos en él porque él es la *unidad lograda* de la suprema transfusión *yo-tú*. Bien podríamos decir que cada hijo es unidad lograda, algo así como el testimonio "encarnado" de nuestro amor conyugal: es la unidad trascendente relativa porque, allende la unidad inmanente, tampoco esta unidad "encarnada" tiene fondo. Y nuestra tendencia a la unidad *total* queda todavía incumplida.

Ahora podemos hacer explícita una conclusión implícita: con el hijo –y con los hijos- por la unión conyugal y allende la unión conyugal, asistimos a la epifanía del *nosotros* familiar. Ya no somos sólo *tú* y *yo*, sino *nosotros* y el estado conyugal ha constituido la sociedad esencial que es la familia. Desde esta perspectiva, la familia como tal, aunque posterior en el tiempo, es primera con primacía esencial porque la búsqueda de la unidad en la trascendencia relativa (el hijo como unidad lograda) alcanza en él su fin. Este fin primero logrado en la pro-creación de una nueva persona, tiende al bien del todo de la nueva sociedad. Por eso es primera. En ese sentido debe entenderse la afirmación tradicional: el fin primario del matrimonio es la "reproducción de la especie". Si le quitamos a la expresión su tono naturalista y abstracto (la "especie") comprenderemos que este fin primario es la pro-creación de los hombres, uno por uno, los cuales constituyen, naturalmente, la especie humana. Precisamente es el fin primordial ya que el bien del todo priva sobre el bien del singular, pero la entrega mutua va siempre implícita, aunque no haya fecundidad "carnal". Por tanto fin primario y fin secundario, *se implican*; sabemos que no siempre esto se cumple en el obrar concreto; pero también sabemos que así *debe* ser si queremos que sea *real* el amor varón-varona. La pro-creación de nuevos hombres va *implicada* en la unión conyugal perfecta; la unión conyugal perfecta va *implicada* en la pro-creación de nuevos hombres. Esta última

es primordial; la unión es "secundaria" sólo por relación a la pro-creación de nuevas personas; es decir, de los hijos, unidades logradas del amor humano que constituyen la epifanía de la familia.

2. La unidad trascendente absoluta: el "seno de Dios". El movimiento incoercible hacia la unidad, no se sacia en la unidad inmanente ("dos en una sola carne") ni tampoco se agota en la unidad trascendente relativa (el hijo "de nuestras entrañas"). Las potencias inorgánicas del *tú* y del *yo* unidas en el *nosotros* familiar, tienen capacidad infinita, sólo saciable en el *Tú* absoluto que ha dicho de Sí mismo "Yo soy el que soy" (Ex 3, 14).

"Yo soy el que soy" es, sí, Causa primera que *dona* el ser del ente: el Absoluto de toda filosofía teísta; pero principalmente es el Dios *cálido* que conocemos por la tradición hebrea. Es el *Tú* infinito, Padre de los hombres, cuya acción creadora y conservadora se ejerce en el *instante* de la concepción. En ese sentido, todo hombre proviene del "seno de Dios". Esta expresión anticipa o anuncia (en el otro extremo) la unidad trascendente absoluta porque sólo el Dios vivo que ha dicho que él es amor, puede saciar la tendencia constitutiva de la unión conyugal. Dicho de otro modo, todo hombre proviene del "seno de Dios" y se orienta hacia el mismo Padre, el *Tú* infinito: se trata, del *regreso* total al origen, a la fuente de mi propio existir. Venimos y vamos.

En efecto: todo hombre proviene del "seno de Dios". En la tradición bíblica el término "seno" se refería principalmente al claustro materno como cuando se dice que Juan Bautista estaba lleno del Espíritu Santo desde el *seno* de Isabel (Lc 1, 15); también "seno" nos hace presente la tierna e íntima relación entre Dios y su pueblo, al que engendró en su seno. Frank-Duquesne recuerda con agudeza el pasaje del libro de los Números (11, 11-12) cuando Moisés implora el auxilio de Yahvé recordándole que es Él quien "ha concebido todo este pueblo", lo ha dado a luz, lo ha "llevado en su seno"⁶. San Juan, según la costumbre hebrea de tenderse ante la mesa apoyando el brazo izquierdo en almohadones, reposó su cabeza *en el seno* de Cristo (Jn 13, 23). Por eso podemos decir que todo hombre, absolutamente, ha sido concebido en el seno de Dios; tiene su origen en la caldera de amor infinito cuyo influjo previo simultáneo coincide con el acto del amor conyugal.

La unidad perseguida desde el *sí* inaugural, es inmanente ("dos en una sola carne"), relativamente trascendente (el hijo como unidad lograda) y absolutamente trascendente en el *Tú* infinito. Sístole del "corazón" de Dios que crea al hombre y diástole o dilatación "cardíaca" por la cual el hombre vuelve al *seno* del cual salió. Sístole y diástole de la humanidad entera cuyo dinamismo pasa por la mediación del amor conyugal. Del seno de Dios venimos, nos cobija un tiempo el seno materno y al seno divino retornamos.

c) La sociedad esencial

⁶ *Op. cit.*, p. 79.

Hemos asistido a la epifanía de la familia: *tú, yo (nosotros)*. En este caso, el nominativo (masculino o femenino) supone, como es lógico, la primera persona; de modo que *nosotros*, comprende por lo menos, tres sujetos personales. Habitualmente lo usamos como sufijo para decir, por ejemplo: “*nos llamó*” y en los vocativos, con preposición, decimos “venga a *nos* el tu reino”. Lo importante, el trasfondo de la expresión (*nosotros, nos*) es que pone de manifiesto personas que constituyen un todo (una común-unión) en virtud de una relación unitiva; en este caso, el amor de los padres. En lugar de usar *yo* en plural (como si dijéramos *yos* o “yoes”) decimos *nos, nosotros*. Trátase, no de una mera cuestión gramatical, que más bien la expresa, sino de un todo de orden *constituido* por personas; las tres, cinco o diez personas desde el seno materno inmediatamente, desde el “Seno de Dios” mediatamente, se ordenan a este todo vivo (la familia) cuyo bien procuran. Por eso este bien no puede ser sino *bien común*, tuyo, mío, *nuestro*; en tal caso, no se trata de tu bien, ni del mío como algún bien individual estricto, sino de algo nuevo y *superior* al bien singular que es el bien del todo familiar.

Asistimos al nacimiento del bien común que de ningún modo es un abstracto “bien general” predicable de inferiores, sino un bien *concreto* (nuestro, de nosotros) al cual todos y cada uno nos sentimos ordenados. Por eso sostengo que la familia es *la sociedad primera y esencial*, potencialmente presente en la sociedad conyugal que se ordena a ella, en acto en la comunidad familiar.

Cuando San Agustín se vio en la necesidad de definir la sociedad – que en sus escritos es sinónimo de *populus*– hizo referencia, ante todo, al amor por el cual este hombre concreto ama a Dios y al prójimo; como estos hombres son sujetos racionales (personas) asociados por “la concorde comunidad de cosas amadas”, no dudó en considerar a la sociedad en todos sus planos, como *comunidad concorde*⁷. Descomponiendo el mismo término utilizado, se trata de una unión (comunidad), que es precisamente “común”, porque cada una de las personas ama (desea) el *bien del todo*; no puede amarse el bien del todo (el *ser* mismo en cuanto es bien) sino desde y en el “centro” de la conciencia que sabe del ser y de sí; es, por eso, *cum cordis* (concorde). Luego, la sociedad es comunidad concorde en virtud del amor del bien del todo.

La noción de bien común concreto, es noción análoga y, en ese sentido, el bien común es, primeramente, *fin propio* de la sociedad esencial que es la familia. A ese bien común (*nuestro*) se ordenan padre, madre, hijos, constituyendo un corpus vivo.

Ahora debemos volver sobre nuestros pasos para considerar el *proceso* de formación de la sociedad esencial.

II

⁷ *De Civ. Dei*, XIX, 24.

La persona en el "seno materno"

a) *Los supuestos embriológicos*

La reflexión metafísica que nos ha conducido al re-descubrimiento y re-valorización de la sociedad conyugal y de la sociedad familiar, tiene ahora necesidad de responder a la pregunta espontánea por el proceso de su aparición. En el pasado, la reflexión filosófica y teológica, por carecer de conocimientos empíricos, debía detenerse prudentemente, o aventurar hipótesis. Hoy, el avance de la medicina en general y de la embriología y la genética en particular, ha venido en su ayuda.

La "encarnación", la sexualidad, la genitalidad y la interioridad humanas por un lado, y la reflexión sobre la dialéctica interna del amor conyugal por otro (cap. III) nos exige considerar los supuestos embriológicos y sus resonancias metafísicas.

La unión sexual, cuando es fecunda con fecundidad "carnal", produce el encuentro de las dos células, masculina y femenina, que la embriología llama *gametos*; el encuentro mismo constituye un ser nuevo, el *cigoto humano*, masculino o femenino. El gameto es la única célula que posee 23 cromosomas, 22 homólogos y uno heterólogo que es el que determina el sexo. Los cromosomas son esos enigmáticos bastoncillos en asa, cada uno longitudinalmente divisible y, por eso, origen de las asas gemelas. El número de cromosomas es el mismo para cada especie, en el caso del hombre, 46. Es decir que cada célula humana está constituida por 23 pares de cromosomas. que contienen fragmentos del ácido desoxirribonucleico (ADN): éstos son los genes que dirigen la fabricación de los "materiales" necesarios para la vida del organismo. Los genes, moléculas enrolladas helicoidalmente en doble escala, están compuestos, a su vez, por cuatro elementos denominados nucleótidos: adenina, timina, citosina y guanina (ATCG) cuyo conjunto constituye la "codificación" de la llamada información genética única de cada persona singular; quiero decir, *única de toda la especie humana*. De modo que tú o yo, Platón, Dante, Juan, Clementina, doña Cecilia Pérez o Santa Teresa, uno por uno, es desde siempre y para siempre único e insustituible.

A su vez, cada gen (cada fragmento de ácido desoxirribonucleico, ADN) tiene forma de cinta y es "cortado" en trozos y lugares precisos por las enzimas que los embriólogos han llamado "de restricción"; cada gen es dividido en fragmentos que van diferenciándose según *cada familia* y *cada individuo*. Esto que nos enseña la ciencia empírica, subraya, desde el principio, el carácter único e insustituible de cada persona humana. Sé que *este* hijo nuestro, heredero de toda la estructura genética familiar es, simultáneamente único e insustituible.

De modo que (prescindiendo de la descripción del "mecanismo" del encuentro de los gametos) hay un *instante* en el cual ambos gametos se unen, llevando cada uno sus 23 cromosomas: en ese instante forman el cigoto o célula humana inicial compuesta por 46 cromosomas. He ahí un hombre, el único y uno, nuevo de absoluta novedad.

La fecundación no es una secuencia progresiva, ni menos una mera adición de elementos extrínsecos entre sí, ni tampoco el resultado de una suerte de "casualidad". Es el instante único e irrepetible como tal instante, en el que los 23 cromosomas se integran constituyendo un todo: este embrión humano, éste y no otro. El embrión único y uno, desde el *instante* cuenta con su "programa genético" para todo el tiempo de su vida. Dejo a los especialistas la descripción de la mórula, del blastocisto y de la anidación; prefiero no hacerlo porque escapa a mi competencia. Basta para la presente reflexión, saber que en el *instante inicial* ha aparecido el embrión humano.

b) El instante de la fecundación y autonomía ontológica del embrión humano

La embriología confirma la metafísica: nos muestra el punto exacto desde el cual debe partir (o recomenzar) la reflexión.

La constitución *instantánea* del cigoto sería impensable como resultado del azar: se pone de manifiesto un *plan*; dicho con mayor precisión metafísica, muestra una organización dispositiva de la materia viva; en lenguaje tradicional, se trata de la constitución instantánea de la materia (materia segunda *ex qua*) que es *apta* para ser en *este* instante: "este" embrión humano.

La determinación actual del cigoto en el instante inicial, no sería posible sin el principio intrínseco determinante que le hace ser *este* embrión humano y no otro. Conforme a la metafísica realista, *forma dat esse*, la forma o principio determinante le confiere el acto de ser. Por eso, la constitución *dispositiva* de la materia, que es el mismo instante de penetración del espermatozoide en el óvulo, uniéndose ambos en una sola célula, coincide con el acto de *animación*; acto éste que hace que *sea* este embrión único, uno, ontológicamente idéntico, irrepetible. De modo que fecundación-animación-hominización, no sólo coinciden y existen en la misma línea, sino que *se identifican en el instante*.

Este acto de fecundación-animación no significa que el alma humana (cf. cap. I) exista *antes* en el tiempo; tampoco significa que exista *después* de él, sino que es *simultánea* en el instante (presente) de la constitución del cigoto. Por eso señalé que la embriología moderna ha venido en auxilio de la metafísica, porque gracias a ella dispone de la información empírica suficiente para afirmar la *identidad*, tanto temporal como ontológica de *fecundación instantánea* y *animación* de este todo-uno que es el hombre: ni la materia dispositiva (segunda) ni la forma sustancial son concebibles como existiendo antes o después: simultáneamente se unen en el *instante inicial*. El embrión es un todo-singular, constitutivamente *distinto* de la madre y *autónomo* en el plano metafísico, aunque dependa de la madre para su vida prenatal. En relación con la madre, el embrión, es decir el niño, no es un miembro suyo o un órgano como parte integral del todo biológico materno. Todo lo contrario: el embrión "anida" en su útero y ella lo "tiene", lo "lleva" consigo. Este término "nido", del latín *nidus*, cuya etimología se desconoce, alude al "nidal" de las aves y es empleado con

propiedad por la embriología, porque es el lugar cálido donde se forma, desarrolla y vive el *fetus*; la madre le alimenta y abriga en el "nido" hasta que el niño esté listo para salir a la "luz". Esta maravilla de organización que es el embrión, *tiene* un acto de existir que le es propio. La reflexión metafísica acepta, utiliza y *piensa* los datos que han pasado por el tamiz de la verificación y por medio de la más rigurosa *deducción científica legítima*, intenta solucionar los problemas *últimos* que trascienden la verificación sensible.

Un empirismo reduccionista, una (pseudo) "argumentación" que supone un análisis del lenguaje previamente declarado anti-metafísico, un relativismo contradictoriamente "absoluto", han renunciado a la tarea de pensar la naturaleza y sentido del embrión humano. Quizá no debería hablar de "renuncia"... porque se trata de la simple negación de la persona humana no nacida. Esta negación abre todas las vías para una progresiva negación del orden natural y del amor humano.

c) Fecundación, tiempo y eternidad

He dicho que el embrión humano "tiene" un *acto de existir* (acto del todo) que le es intransferiblemente propio. Este acto (pura donatividad) no lo "tiene" ni por sí mismo ni por la operación de sus padres. Lo primero es inconcebible porque nada existe antes de existir; lo segundo es imposible porque gameto masculino y gameto femenino disponen la totalidad de la materia (podríamos hablar de "plasma vital") pero *no pueden* donar el acto mismo de ser del embrión. La donación del acto de ser al ente -en este caso a este nuevo hombre que la embriología llama cigoto- se denomina *creación*.

Sé perfectamente que la sofística contemporánea se escandaliza ante esta afirmación que "no quiere oír". Pero es la conclusión debida: sólo el *Tú* infinito, el mismo Ser subsistente, es la potencia infinita que puede *donar* al embrión su *actus essendi*, su mismo existir participado. El es la Causa eficiente primera, absoluta, principal y principial del embrión humano. En el acto supremo del amor humano, cuando es fecundo con fecundidad carnal, los esposos son las causas principales eficientes por participación y, como tales, segundas; son principales en su orden en cuanto a la disposición de la materia; digo también "principiales" porque dan comienzo o principio. La causalidad eficiente de los padres, en su mismo causar, dispositivo y coadyuvante, es previa y simultáneamente movida desde el comienzo hasta el fin de la operación. La fecundidad es, pues, acto por el cual los 23 cromosomas paternos constituyen, *en el instante*, el cigoto con sus irrepetibles 46 cromosomas; absolutamente, es el *Tú* infinito (causa eficiente primera) Quien dona, *en el instante*, el acto de ser del embrión.

Dios no causa por un lado el cuerpo y por otro el alma sino que *causa el todo* del embrión, singular, irrepetible. En el instante cualitativo se encuentran eternidad y tiempo sucesivo; quiero decir que la creación divina y el acto de amor humano fecundo *co-inciden* y, en ese mismo *instante* eternidad y tiempo se "tocan"; esta coincidencia se prolonga en los

momentos sucesivos de la duración. La animación (u "hominización" como dicen los biólogos y los genetistas) no acontece *antes* del encuentro de los gametos; tampoco ocurre *después*: la animación no ocurre ni antes ni después sino en el inaprehensible *instante*.

El acto fecundo de los padres se llama pro-creación. La preposición inseparable, *pro*, significa corrientemente "en vez de", como cuando mentamos el "pronombre". Si la expresión "pro-creación" indicara un acto "en vez del" acto creador, constituiría un grueso error. No son los padres "pro-creadores" en ese sentido. Sí lo son en cuanto la unión carnalmente fecunda, co-incide con el acto de creación divina; los padres disponen; sólo crea el Tú infinito en ese *instante* que bien podríamos llamar *instante creador*. Cuando los científicos quieren captar el instante de la concepción (lo mismo acontece con el instante de la muerte real) se condenan al fracaso porque ese instante es cualitativo incaptable para los más finos aparatos de la tecnología. Trátase de un instante metafísico "inverificable" para la ciencia empírica.

El instante de la fecundación es el momento *inicial* del tiempo sucesivo: quiero decir del tiempo de nuestro hijo. Por eso el tiempo del hombre es bi-dimensional sólo en el instante primero que carece de pasado y es todo futuro. El tiempo existencial, desde el momento siguiente a la constitución del cigoto, es *tridimensional* (pasado-presente-futuro) en cuya duración sucesiva los momentos pasado y futuro son *convertidos* al presente. En el caso del embrión humano, después del "alumbramiento", su tiempo sigue siendo tridimensional hasta el último instante-presente del acto de morir; instante en el cual vuelve el tiempo a ser *bidimensional* porque todo su pasado ha sido convertido al presente y nada tiene de futuro (sólo la eternidad). Debemos concluir, por eso, que el hombre, desde su concepción hasta su muerte, se mueve de la Presencia a la Presencia; o, si se quiere ser más exacto, del Instante al Instante; así existimos temporalmente, en el ámbito de la eternidad.

El acto de ser del embrión humano es "medido" por la eternidad; su dinamismo vital, lo es por el tiempo. Sacro instante el de la co-incidencia de mi amor por ti con el acto eterno del amor de Dios.

d) Paternidad y maternidad

1. El padre. La co-incidencia de amor humano y amor divino (mi verdadero origen como hombre) pone ante la reflexión las figuras del padre y de la madre.

Es evidente que la paternidad no se identifica con una función biológica determinada aunque la *suponga*. Creer que se trata de una mera cuestión biológica y hasta casual, es condenar la paternidad y la sociedad a su ruina total.

El término *pater* encarna dos modos de significación: uno directo y otro traslaticio. El primero está relacionado con la fecundidad carnal y el segundo con la fertilidad; es el varón el que siembra, como el labrador, en la tierra fértil; no en vano la "semilla" varonil evoca la idea de fecundidad.

Este hecho natural es la causa de que en todas las culturas la esposa evoque la idea de la "tierra madre" que se dona y que aloja en su seno la semilla. Padre es el sembrador que, de ese modo, responde al "llamado" de todo lo real por mediación de la que es "carne de su carne y hueso de sus huesos"; la paternidad es, por eso, una *vocación* que exige una respuesta (radical responsabilidad) y un total *don de sí*. Ambas donaciones –la del padre y la de la madre- tienen un matiz diferente: el don de sí que al darse, *posee* y el don de sí que al darse, *ofrece*. Posesión y ofrecimiento que "germinan" en la unidad de un hombre nuevo.

La paternidad humana guarda relación de analogía con la paternidad divina de Dios Padre; tal es el sentido de la expresión de Marcel: "le voeu créateur" (el anhelo creador) como la esencia de la paternidad⁸. El anhelo creador es una suerte de *fiat* en cuya virtud me comprometo y me decido a poner todo mi ser al servicio del posible hombre nuevo⁹. El afán por una "filosofía concreta" lleva a Marcel a rechazar la relación padre-hijo como mera relación de causa-efecto (problema) a la cual escaparía la esencia de la paternidad (misterio) Por ese motivo considera una caída en cierto "biologismo", usar la expresión "pro-creación". Marcel puede hacerlo porque *reduce* la causalidad al orden "abstracto" del problema y cede a una idea de causalidad mecanicista y cientificista que él mismo rechaza. No. Los padres son causas eficientes principales libres; por eso la relación causal es (o debería ser) respuesta a un "llamado" y, por eso, compromiso y decisión. En esta perspectiva, se carga de sentido el "anhelo creador".

Por la mediación de la esposa, el varón-padre *arraiga* en el cosmos, echa raíces en el tiempo sucesivo, iniciando y continuando la generación. Tener conciencia de esta realidad y vivirla cotidianamente es hoy muy raro; muchos matrimonios "bien constituidos" en todos los planos –desde el sacramental al jurídico- constituyen una suma discordante de egoísmos y, en el fondo, una solapada forma de idolatría.

En el acto de darse poseyendo, el padre participa, de la paternidad creadora y conservadora del Padre; de este atributo derivan el amor sin reservas y su carácter protector como respuesta concreta a su vocación. Gertrud von Le Fort sostenía que paternidad y maternidad son dos esferas de *la* existencia y que una necesita de la otra porque, en su unidad, son la totalidad de la existencia; en su hermoso libro, al considerar el simbolismo del *velo* (en la religiosa, en la Virgen, en la novia) no sólo se refiere a la virginidad (que en el matrimonio no se "pierde" sino que se *entrega*) sino también a la sabiduría materna "velada" por un silencio, unas palabras, una broma; así, parecería que todo acontecimiento femenino se "vela" como, muchas veces, tras la obra del marido a la cual sustenta¹⁰. El padre, en cambio, digo por mi propia reflexión pero en continuidad con von Le Fort, *se devela*. El padre muestra su rostro, se hace manifiesto, da su propio nombre. Mientras la madre representa el "anonimato de Dios"¹¹, el padre "siembra", "cosecha", protege, se devela. Y así la existencia se completa.

⁸ "Le voeu créateur comme essence de la paternité", en *Homo viator*, éd. cit., p. 135-170.

⁹ *Op. cit.*, p. 162.

¹⁰ *La mujer eterna*, ed. cit., p. 41, 53, 66-67, 93, 94, 109, 128.

¹¹ *Op. cit.*, p. 83.

Cuando recuerdo a mi padre, vienen a mi memoria su honradez (la transparencia del darse poseyendo), el amor sin reservas, el coraje; por eso se dice –y se dice bien– que es cabeza porque preside la comunidad familiar; en cuanto tal, el padre es consagrado y guarda (en su misma paternidad) la tradición familiar. En sentido lato y natural es, ciertamente, “sacerdote” y eso explica por qué es él quien debe presidir la oración en la mesa familiar.

Ante el nacimiento de su hijo, el padre puede adivinar la *infinita distancia* existente entre su potencia pro-creadora y este niño que él contempla azorado; en ese momento indecible (y hablo por experiencia) la paternidad se transfigura en *piedad*. Dios mismo es Pater y él, el padre, participa, con distancia infinita, de su poder creador. Cuando la vocecita de su hijo comience a llamarle “papá”, abrirá sus labios como en el ‘*abba*’ hebreo; será apenas un balbuceo, suficiente como primer reconocimiento a su vocación paterna.

Los sentidos traslaticios de “padre” son diversos, pero coincidentes en una línea esencial. En cierto modo, el padre es el principio de una descendencia; en otro sentido, es como el eslabón de una cadena en el tiempo. Precisamente aquí aparece el concepto de linaje, del cual me ocupo más adelante. Por ahora, baste decir que, absolutamente, la paternidad imparticipada y eterna sólo puede decirse de Dios: esta idea evoca un esbozo de la primera persona de la Trinidad.. Expresan bien lo que quiero decir, estas hermosas palabras de Henri Caffarel: “la paternidad humana es la revelación de la paternidad divina. El padre es la imagen del Padre. Es la creatura a quien el Padre ha dado más de su confianza, de sus poderes, de su semejanza. Esta es la razón por la que los hijos de los hombres emplean el mismo término de *padre* para dirigirse a aquel de quien han recibido la vida humana y para invocar a Dios”¹².

2. La madre. Si la paternidad es don de sí poseyendo, la maternidad es don de sí como entrega. La conjunción del darse poseyendo y del don entregándose, constituye la plenitud posible del amor humano. Nuevamente me place citar a Gertrud von Le Fort cuando dice: “allí donde la mujer es ella misma en toda su profundidad no es ya ella misma, sino *un ser que se entrega*”¹³. Mientras el padre *gasta y agota* su fuerza en su obra (sea ésta cual fuere) la madre la *entrega* tanto al hijo cuanto a quienes vendrán después. De ahí que la maternidad trascienda el mero significado biológico (aunque lo suponga); implica un acto de libre elección y un compromiso radical ya preanunciado en la estructura corporal de la mujer.

Cuando co-inciden el acto supremo del amor humano con el acto eterno del amor divino, aparece un hombre. La fecundación es pues “concepción”. El cuerpo femenino está preparado para este originario *concebir*. Y es muy sugerente que “concebir” no signifique sólo quedar embarazada, sino también “comprender”, formar idea de algo (un cierto

¹² “Vocación del padre”, en AAVV., *Matrimonio: Nuevas perspectivas*, p. 191, Editorial Liturgia Española, Barcelona, 1959. Esta obra es la edición española de un volumen especial de *L’Anneau d’Or*, la revista de Espiritualidad conyugal y familiar fundada y dirigida, desde 1945, por el P. Henri Caffarel.

¹³ *Op. cit.*, p. 23.

conocer *entrañable*) y hasta puede significar el conocimiento de un afecto especial. En el seno materno, concebir es entonces "conocer", comunicación por connaturalidad e instante fundamental del mutuo *conocer-se*.

En el instante de la "concepción", el nuevo hombre (como todo hombre) es la síntesis de todos los grados del ser (desde los inorgánicos hasta el espíritu); en él, la madre es *mediadora*, para el varón, de todo lo real. Si bien se mira, la realidad creada es "femenina" en cuanto sale de las manos de Dios y es portadora de la vida; es, la madre, símbolo de la entrega o de la creación concentrada en ella y a la vez, llamada a su re-entrega al Creador. Todo el cosmos es iluminado en la madre quien se comporta, precisamente por eso, como "espejo" donde se mira el hombre. Estas conclusiones de la reflexión metafísica son confirmadas y potenciadas por la visión bíblica del mundo, porque prepara la solicitud amorosa del Esposo divino a su propia creación y el fundamental simbolismo de la relación conyugal, sponsalicia, entre Yahvé y su pueblo. Toda la realidad se "entrega" al Creador a través del varón que es quien cumple una misión sacerdotal.

La madre no es "sacerdote", nunca lo será. Su misión consiste en "alumbrar" la realidad volviéndola a su Creador; cuando "concibe" un nuevo hombre y lo "da a luz", re-entrega a su hijo, icono del Creador, a su fuente originaria. Por eso la "espera" del hijo "concebido" gracias a la "semilla" del esposo, es un tiempo expectante que se mueve de la "concepción" hacia la "luz". La madre es el eje: ella concibe, lleva, presenta el "fruto" de su seno; en verdad es la culminación de un proceso que se mueve desde la virgen a la esposa y desde ésta a la madre. La virginidad (recuérdese que no estoy argumentando en el plano moral) no se "pierde" sino que se *entrega* en la unión conyugal; la esposa se hace *una* con la totalidad de la existencia al constituir con el esposo "una sola carne"; la madre asume todos los momentos en el "dar a luz".

Ella no escoge a su hijo -como quien elige una cosa- sino que *lo recibe* y lo valora como *don*; en ese momento, desde la "concepción", la madre *representa a toda la humanidad*, a todo el género humano, no abstractamente, sino por referencia a uno por uno; no tiene la madre "derecho" alguno sobre su hijo sino que es éste quien tiene o, más aún, es el derecho a existir. Aunque volveré sobre el tema, es conveniente señalar de paso esta relación ontológica madre-hijo que simboliza la relación de toda la realidad con el Creador.

Madre y padre, en el hijo, alcanzan la unidad trascendente y completan, por así decir, la totalidad de la existencia. Cabe, por eso, preguntarse: ¿quién es el hijo que se espera?

e) Epifanía de una persona humana

El hijo que se espera, desde el instante de la fecundación, es *uno* con unidad no "abstracta" sino concreta. Su unidad (proyectada en el tiempo intrauterino) muestra su *per-sistir* en el ser y, por tanto, su *identidad* ontológica que lo hace realmente *distinto* de la madre. El útero materno es su "cuna" primera, su "residencia", donde el fruto del amor (*fetus*) ha comenzado su vida ontológicamente autónoma y radicalmente individual.

Desde el instante de la "concepción", el embrión es *idéntico en la sucesión* de todos los momentos, de cada etapa de su desarrollo; por eso, desde el instante primero es *un todo que subsiste* en virtud de un acto de ser intransferiblemente propio. El nuevo hombre es inconcebible como mero órgano o "parte" de la madre. Y sería aún más inconcebible y contrario a la experiencia, considerarlo un accidente o atributo *de otro* o *en otro*. Es un todo subsistente que existe en sí mismo (*ipseidad*); en cuanto su ser es donado o participado, este todo subsistente es por el acto creador del Dador del Ser; es, pues, *ab alio*. Y así resultan inseparables inseidad y abalidad. La per-sistencia de la unidad concreta subsistente nos muestra que desde el instante inicial es una *persona humana*. Es la epifanía de la persona humana en el seno materno.

Sostener que el embrión humano no sea *todavía* persona mientras no tenga en acto la intelección y la volición, es un grave error. Los actos de las facultades superiores son actos *segundos* y existen realmente en potencia; el acto *primero* es el alma humana. Por eso, el todo subsistente es *actualmente* persona, previamente a los actos segundos de las facultades. Desde el instante inicial, *el embrión es persona humana en acto*.

Si se piensa que todo lo inferior se ordena a lo superior como a su fin, en el hombre se asumen y resumen todos los grados del ser sub-humano; por tanto, el embrión es, en cada caso, el fin de todo el orden cósmico. Como muy bien lo expresa Santo Tomás, "sólo la naturaleza intelectual es requerida por sí misma en el universo, mientras que todas las demás lo son por aquélla"¹⁴. Todo cuanto existe en el orden cósmico se ordena al hombre y éste, a su vez, podrá luego volver su reflexión sobre su propio acto; así se percibe la altísima dignidad del sujeto humano desde su epifanía en el seno materno. La madre es el "lugar" sacro. Ella debe saber que el "fruto de su vientre" responde a su *entrega* y a su *disponibilidad* a la acción secreta del Tú infinito. Así lo decía la madre de los Macabeos después de verlos morir: "Yo no sé como aparecisteis en mi seno; no os he dado yo el aliento y la vida, ni combiné yo los elementos de vuestro cuerpo" (II Mac, 7, 22).

Para la madre, el "hijo de sus entrañas" es no sólo la unidad lograda de su entrega al marido mediador, sino que por eso lo entrega al Autor de la vida. La madre, cuando exclama "no sé como aparecisteis en mi seno", quiere decir: un Aliento infinitamente superior a nosotros ha operado misteriosamente en mi seno.

III

El misterio del niño

a) Del seno materno hacia la "luz"

¹⁴ C.G., III, 112.

En el seno materno, el hombre existe en estado de *inclusión*; quiero decir que existe en *simpátheia* no sólo con el seno materno sino con el todo. En nuestra lengua se dice que "incluir" (de *includere*) es "poner un ente dentro de otro o dentro de sus límites"; también significa contener una cosa en otra como llevándola consigo. El estado de inclusión no es, por tanto, negación de la singularidad ontológica, sino un existir en simpatía, en com-pasión con el todo al cual, el niño no puede, *todavía*, considerar "objeto", como lo que está delante (*ob-iectum*).

La intelección en acto hace intencionalmente suyo a lo otro en cuanto otro. En la vida prenatal y en los primeros meses posteriores es imposible tal cosa pues no se ha creado la "distancia" objeto-sujeto; el todo es todo "sujeto" como un *tú* englobante que inscribe al niño en el cosmos. Es un estadio pre-objetivo al que parece aludir San Agustín cuando se pregunta por la intensidad con la que los objetos sensibles impresionan al niño; trátase, es claro, de un estadio pre-reflexivo¹⁵. Si conocer objetivamente es cierta "luz" por el acto del intelecto (acto segundo) puede hablarse de una "oscuridad" solamente por referencia a la luz intelectual en acto; por eso es muy importante no confundir esta "oscuridad" pre-cognitiva con la "tiniebla" de la que habla San Agustín: "tiniebla" e ignorancia debidas a la herencia del pecado original, con el cual viene al mundo todo niño¹⁶.

El infante no nacido vive en estado de *inclusión* en el seno materno y en el todo; la madre es realmente quien pone al niño en un vínculo cósmico; él está "incluido" en el todo. El filósofo y místico judío Martín Buber lo dice bellamente: "la vida prenatal del niño es un estado de pura vinculación natural, de interacción corporal y de flujos recíprocos. Su horizonte vital, desde que llega a ser, parece estar inscripto enteramente en el interior del ser que lo lleva, pero parece también no estar inscripto allí. No reposa solamente en la matriz de su madre humana". Agrega: "cada niño reposa en el seno de la gran madre, el indiviso mundo prístino que precede a toda forma. Se destaca de ella, para entrar en la vida personal". Y más adelante: "salido de las tinieblas quemantes del caos, entra en la fría claridad de la creación, pero aún no la posee". Sólo en el encuentro con el *tú* se verá a sí mismo, aunque hay en él como un instinto de hacer de toda cosa un *tú*; hasta podría hablarse de un diálogo innato¹⁷.

El tiempo del niño no nacido bien puede llamarse *prenatal*; durante este tiempo, la matriz (no olvidemos que proviene de *matrix* y ésta de *mater*) es una suerte de redoma, de cofre sacro; por extensión usamos el mismo término para referirnos al molde en el cual se funden objetos de metal para producir otros idénticos; porque la matriz (el centro del seno materno) es el *cobijo originario* del niño. Nuestra palabra *cobijo* proviene de *cubiculum* y éste de *cubo* que significa acostarse. El niño está reclinado, en un "cuidado" vital previo al nacimiento. Si utilizo el término "oscuridad" (no "tiniebla" que tiene otras connotaciones) puedo decir que el niño existe en la cálida "oscuridad" del cobijo originario; en ese tiempo prenatal se desarrolla para pasar de la "oscuridad" a la "luz". Persona humana desde el

¹⁵ *De Trin.*, XIV, 5, 7.

¹⁶ *De peccatorum meritis et remissione*, etc., I, 36, 67; 38, 69.

¹⁷ *Yo y tú*, p. 27 y p. 28, 29, trad. de H. Crespo, Nueva Visión, Bs. As., 1956.

instante inicial, vida viviente, psiquis activa inmersa en la inclusión con el *Tú* materno y con el todo, su secreto más escondido se nos escapará siempre. La vida de este hombre completo –que escapa y se “defiende” cuando su vida es amenazada en el horrendo acto del aborto o que se recuesta tiernamente flotando en el seno materno- es para nosotros un misterio. Pero es una vida intensa.

Llegado el momento del nacimiento, cuando todo el “mecanismo” fisiológico del parto se pone en movimiento, el niño sale de su “cobijo” originario y de aquella “oscuridad” inclusiva, pasa a la “luz”. Hermoso término es el que utilizamos para designar ese acto: *alumbramiento*, porque en efecto, la madre lo “da a luz”. Yo, que he visto y vivido palpitante de amor el alumbramiento de mis ocho hijos, puedo afirmar que se trata de un “presente concreto”. Esta epifanía parece contradictoria; se trata de un tiempo ya no pre-natal sino post-natal, sí, pero en el cual se “funden” pasado y futuro. Es un momento absolutamente único, en el cual pasado y futuro se “suedan”, simbolizado quizá en el primer grito del niño. Grito no sólo fisiológico (el aire que entra en sus pulmones) sino el grito de la *luz*. Ha sido entregado a la luz, no solamente a la luz del sol sensible, sino a la *luz* de la vida del hombre. Hermoso grito que anuncia el misterio de la vida temporal de un nuevo hombre.

Cuando nació nuestro primer hijo –parto que dio mucho trabajo- me quedé mirando al pequeño tembloroso entre las sábanas blancas. Ahí comprendí: “por esa persona, me dije a mí mismo, estoy dispuesto a dar mi vida”. Sin percibirlo reflexivamente en ese momento, estaba en acto el *amor paterno*. Muchos años más tarde, cuando este mismo hijo sufrió un gravísimo trance de muerte, en la sala de terapia intensiva le dije: “quisiera estar en tu lugar”.

Por parte de la madre, agotada por el esfuerzo, sigue la perpetua *entrega* de sí misma que se proyecta después en la existencia cotidiana. Como tan bellamente expresa Gertrud von Le Fort: “el hijo que con su nacimiento desgarrar el seno de la madre, desgarrar también su corazón, lo ensancha y lo abre para todo lo pequeño y débil”¹⁸. Estaba en acto el *amor materno*.

Una nueva persona había sido dada a la *luz*.

b) El niño y el mundo

1. De la inclusión a la distinción. De la oscuridad de la “inclusión” hemos pasado a la “luz”. El primer grito es también una advertencia; parece que todo lo real –que para el niño, como dice Buber, es un estado de “pura vinculación natural”- es inmediato, sin límites precisos; para decirlo contradictoriamente, es una presencia muda. Digo que la expresión es contradictoria porque la presencia de lo real a la inteligencia no sólo no es “muda”, sino inteligible, raíz de toda inteligibilidad y palabra o verbo originario. No es ése el caso del niño todavía “inmerso” en la indistinción con lo otro de sí. Así como puedo decir que el acto de ser es lo primero que

¹⁸ *Op. cit.*, p. 125.

cae bajo la aprehensión de la inteligencia y que a este acto primero llamo relación ontológica originaria, debo llamar, al estado del niño, *inclusión pre-lógica*; este estado *anterior* a la reflexión es impenetrable para nosotros; por eso San Agustín acude a una suerte de conjetura por comparación y cree que, *en su interior*, todavía el niño no reflexiona, pero que, en sí mismo, está preparado para ello¹⁹. Cuando llegue el momento y pregunte por "esto" o "aquello" habrá escindido, rasgado, el estado de inclusión previa y se habrá abierto a la relación cognoscitiva primera, aún no críticamente explícita, pero que es relación ontológica (porque lo real hecho presente es el ser) y primera (porque es lo primero conocido). Pero para este momento falta todavía un tiempo. Por ahora, el niño vive en estado de indistinción o inclusión. Cierto es que, al nacer, ha ingresado al mundo de la *luz*, pero no es todavía la luz refleja-inteligible que pone una "distancia" con lo otro en cuanto otro.

Es el *mundo* de la inmediatez. *Mundo* es lo *limpio*, lo pulcro. Cuando en la vida cotidiana el trato con los niños nos produce cierto encantamiento, se debe al contacto que tenemos con la limpieza, con la pulcritud interior del niño; "tocamos" el "mundo" infantil en estado de inmediatez y de auto-transparencia. Por eso nos *encanta* y, hasta cierto punto, cuando recordamos nuestro trato con el otro mundo de veras in-mundo, nos produce alguna nostalgia.

Cuando el niño pueda preguntar por esto o por aquello, aunque de modo implícito, habrá comenzado la distinción que rasga y abre la inclusión.

Suelo contar a los míos que, siendo un niño (¿siete u ocho años?) corría por un campo sembrado, y súbitamente me detuve y azorado me pregunté: ¿quién soy yo? Quizá este acontecimiento fue la distinción primera y el anuncio tenue pero real, del primer esbozo del pensamiento crítico.

2. El estadio pre-lógico. El estado de inmediatez (o de inclusión todavía vigente) no se expresa por conceptos "universales", sino por signos concretos anteriores a la relación cognoscitiva objeto-sujeto. A lo largo de muchos años y a través de mucho estudio, no he encontrado una especulación mejor, sobre este tema, que la de Juan Bautista Vico. Estos signos del niño (como los del hombre primitivo en estado de inmediatez) fueron designados por él con la expresión "palabras reales" (signos directos); la lengua del niño es, por así decir, lengua *muda*. Antes del hablar corriente, hay un tiempo de "mudez" palpable en signos, actos y cosas. Vico vincula esta inmediatez con el primitivo significado de *logos* como "hecho" o como "cosa" y también con *mithos* que es *vera narratio* (habla cierta) o lenguaje natural²⁰. Por mi parte observo que este estadio es previo a la aparición del orden eidético, situación a la que en otro tiempo llamé "presencia muda".

La situación de inmediatez del niño (aún antes de nacer) no tiene barreras que pongan mediatez con lo otro; por eso todo acontecimiento

¹⁹ *De Trin*, XIV, 5, 7 y 8.

²⁰ *Scienza Nuova*, n° 401, también n° 808, 814, *Opere*, Ricciardi Editore, Milano, 1953, ed. Nicolini, 1097 pp.

“toca”, impresiona al niño. Nada le es “indiferente”: la alegría y el amor con que es atendido, o el fastidio y la acritud, le “tocan” profundamente y basta observar sus ojos y su rostro para comprobarlo. En su interioridad –que está como desnuda y expuesta- todo es “registrado” y a la vez expresado por *signos* concretos; cuando Vico habla de lengua “muda” sólo lo dice por referencia a la palabra, porque esta lengua “muda” del niño es profundamente significativa. Pero lo es no como la posterior adecuación de la cosa con la inteligencia (verdad lógica) sino con una “lógica” fantástica que produce, viquianamente dicho, un universal fantástico”, una suerte de universal *concreto*²¹. Si se examina con atención el dibujo de un niño, se ve cómo, para él, no existe perspectiva (salvo una interior secreta e inefable) y cómo confiere a las cosas admiradas el ser de sus “ideas”; por eso “toman entre sus manos cosas inanimadas y se divierten y hablan con ellas como si fueran personas vivas”²². Así “crean” las cosas, no como Dios que conociéndolas las crea, sino, a infinita distancia, por medio de la fantasía; en ese sentido, los niños son “creadores”, poetas capaces de narrar fábulas sencillas y sublimes²³. El adulto siente y admira el encanto de este “imposible creíble” que es el mundo del niño. Y lo hará no sin cierta melancolía por aquel “mundo” transparente, limpio, pulcro, que él ha dejado atrás de la “claridades” de la abstracción.

Para la “lógica” poética pre-lógica del niño, *todo es cierto*: es el “imposible creíble” como materia propia de sus signos o “palabras reales”²⁴. Su fantasía, “memoria dilatada”, abarca toda su existencia inmersa en lo singular; no tiene ante sí *lo* verdadero que es siempre universal, pues en su estadio todo es *cierto*; él no conoce lo falso que aparecerá sólo con el pensamiento crítico. De ahí también su inmediata disposición para la imitación y la repetición de gestos, sobre todo si tienen carácter lúdico. La mamá, cubriéndose y descubriéndose el rostro con un pañuelo le hará reír a carcajadas ... y un rostro ceñudo le provocará el llanto.

El estadio pre-objetivo del niño es el proto-origen de la *palabra* originaria, potencialmente presente, actuada cuando llegue la reflexión; esta proto-palabra es la palabra del *ser*, implícita en las primeras preguntas o en la simple afirmación: “esto”; “dame esto”, y aun antes de pronunciar palabra alguna al “prender” con su manito una cosa preanuncia el “comprender” porque, precisamente, “prender” es ya un esbozo del “comprender”.

De ahí la conjetura de Vico: “las lenguas deben haber comenzado por *voces monosilábicas*” como pasa en los niños²⁵. A partir del alumbramiento y del grito inicial, comienza a crecer el mundo de la transparencia poética fantástica, cierta, siempre cierta. También se hace patente la inmedible responsabilidad de los padres y mayores en su obligación de ser dóciles a ese mundo, cuidando de no convertirlo de mundo en in-mundo; ya dejará el limpio mundo (para ser reiterativo) al de-velar lo otro en cuanto otro; pero aquella inmediatez primera seguirá, aunque en la penumbra del proto-

²¹ *Scienza Nuova*, nº 379, 381.

²² *Scienza Nuova*, nº 375 in fine.

²³ *Scienza Nuova*, nº 376.

²⁴ *Scienza Nuova*, nº 383.

²⁵ *Scienza Nuova*, nº 231.

ser, siempre presente y fundante en su vida posterior. Misteriosamente, cada hombre llega o puede llegar a ser el niño que originariamente fue.

3. La proto-educación y el amor de los padres. El progresivo desarrollo del hombre hasta su máxima perfección posible en el tiempo, ha comenzado en el instante de la concepción. El estado de simpatía o inclusión con el *tú* materno y con el todo, le hace permeable y sensible a todos los influjos. Por lo común los padres no tienen conciencia de este hecho importantísimo y no consideran que, desde aquel instante inicial (encuentro de tiempo y eternidad) ha comenzado la educación del niño.

Es verdad que muchos movimientos interiores del niño quedan velados en el misterio, pero disponemos de suficientes signos por los cuales podemos conocerle y orientar su educación. Muchas veces he hecho la experiencia: una mamá lleva en brazos a su niño; desde su hombro el niño me mira. Yo no sonrío, para evitar una mera imitación, pero le miro *con amor*. Sus ojitos cambian: un brillo especial los ilumina desde dentro y, con frecuencia, llega a sonreírme. Ha intuido el amor con el que le miro y un primer "encuentro" silencioso se ha producido: comunicación al mismo tiempo evidente y enigmática.

Dije anteriormente que el varón, cuando ama, se dona *poseyendo* y que la mujer, cuando ama, se dona *entregando*. Ambos dones totales, en la unidad de poseer y entregar, completan la totalidad de la existencia. Este doble don que es *uno* es condición de la formación del hombre. La proto-educación es, pues, prenatal y se funda en el amor de los esposos. Por eso, a los padres jóvenes suelo aconsejarles por modo de exhortación: "¡ámense mucho!". Esta cotidiana tarea de amarse cada vez más perfectamente se identifica con la ardua tarea de educar a los hijos.

4. Las etapas del niño y el hombre total. Llegados a este punto reaparece espontáneamente el tema de las etapas del desarrollo del niño; no estoy seguro de la conveniencia del uso del término "etapas" o el de "edades" de la infancia, salvo que se los emplee en un sentido muy lato que permita no perder de vista la unidad metafísica del hombre en desarrollo.

Ya me he referido a la indistinción (en el sentido de no-distancia) del niño con el seno materno y con el mundo después del "alumbramiento". Es acertada la observación de Merleau-Ponty, que en este estadio es muy precoz la percepción del *otro*²⁶. Se trata no sólo de las funciones naturales elementales, sino de la sensibilidad del niño frente a las expresiones del rostro, como la sonrisa y a la muy temprana imitación de las conductas, que Merleau-Ponty denomina *precomunicación*²⁷. Este estadio se situaría en lo que suele llamarse "primera infancia".

De cero a seis meses se insinúa la conciencia de poseer un cuerpo, es decir del estado ontológico de la *encarnación*, que en realidad, antecede al descubrimiento del *tú*, sin que esto signifique un rompimiento con esa "soldadura" entre lo externo y lo interno (la no-distancia). Merleau-Ponty

²⁶ *Las relaciones del niño con los otros*, p. 36, trad. de B. Bocchino, Fac. de Fil. y Human., Univ. N. de Córdoba, 1959; se trata de la aplicación de conclusiones anteriormente estudiadas en general en *Fenomenología de la percepción*, p. 381 ss., trad. de E. Uranga, f.c.e.m., México, 1957.

²⁷ *Op. cit.*, p. 42.

insinúa una progresiva integración o “pulimiento” del “esquema corporal”²⁸; siguiendo un testimonio de Guillaume, cree que entre los nueve y los once días de edad, aparece en el niño una expresión sorprendida y atenta respecto de los otros. El primer estímulo es la voz; poco más tarde, la experiencia *visual* del otro. A los seis meses el niño *mira* al otro niño a la cara. Después de los seis meses comienza la percepción del cuerpo propio (recordemos el clásico ejemplo del verse en el espejo); esta experiencia condujo a Merleau-Ponty a afirmar la “fusión” del niño con la situación (que llamo estadio de indistinción); el nombre propio (que el niño reconoce) es anterior al término “yo”, pronombre que emplea cuando él es para sí mismo un *yo* y para los otros, un *tú*²⁹.

Poco a poco pasa el niño del balbuceo al lenguaje articulado (segunda infancia) y algo más tarde pasará al estadio de las preguntas esenciales: por ejemplo *¿qué es esto?* que preanuncia la ruptura de la indistinción del niño con el mundo. La conciencia de sí (el niño dice *yo* y se señala con el dedo) marca ya una distancia preanunciada hacia los tres o cuatro años (tercera infancia); se inicia el descubrimiento de lo *otro*, del *yo* y del propio *cuerpo*. Desde la “concepción” al “alumbramiento” y desde éste al descubrimiento de lo *otro*, se esboza el hombre entero. Así interpreto un dibujo infantil que tengo a la vista: se contempla un buque, la superficie del mar bajo el cual se desliza un pez; y en el cielo claro con cuatro estrellas amarillas, el sol sonriente con rayos de cuatro colores. Quien sepa leer, que lea.

c) El niño y el amor de los padres

El mensaje esencial del niño en relación con sus padres, es el de ser él mismo el “lugar” del encuentro, de la co-incidencia de la mutua entrega. Ya dije que la trascendencia relativa (la unidad lograda) del amor conyugal es el hijo. Por eso, él es el *encuentro*. Más aún, es el punto de fusión.

A partir de ese instante, los padres “conducen”, amparan y protegen; son los pedagogos en sentido estricto pues cada uno conduce (*àgo*) al niño (*paidós*) desde el encuentro inicial, comenzando el proceso nunca concluido de la formación del hombre. El amor de los padres, si es verdadero, es *pedagógico*. El proceso no sólo queda en el niño sino que *retorna* a los padres como la imagen del espejo y ellos mismos son formados como hombres.

Este es el primer carácter del amor a los hijos: de aquella fusión y de esta conducción se siguen tanto la ablación como el desasimiento. El amor es *ablativo* en cuanto significa apartamiento, separación de todo obstáculo; nada puede interponerse. Por eso es *desasimiento radical*; el verdadero amor paterno toca el fondo del des-prendimiento aquende los juicios morales; en todas las situaciones que puedan presentarse, hasta los conflictos, sólo quiere el bien del hijo sin asirse a nada. Ni los gozos ni las penas, ni las alegrías ni las lágrimas pueden quitar al amor su desasimiento radical.

²⁸ *Op. cit.*, p. 49.

²⁹ *Op. cit.*, p. 92.

Es, por ello, don; sólo don que no implica retribución. Cierto es que todo amor humano, en virtud de su reciprocidad, implica la respuesta del *tú* amado; sin embargo, aun cuando no la hubiere, no es de la esencia misma del amor paterno: don de sí, que por ser tan pleno y desasido, no pide retribución. Cuando ésta llega como lluvia dulce y suave, colma el corazón de los padres. Pero para ellos el amor ha sido don y solamente don.

Quizá por eso estoy convencido que, desde nuestros hijos, Dios nos mira.

d) El rostro del niño

Observad el rostro de un niño. Él es la síntesis absolutamente inefable. Sobre todo los ojos como un cielo sin nubes, tienen la transparencia de la limpieza sin sombras. El rostro del niño es exactamente lo opuesto a la cara del hipócrita que es rostro "desfigurado" (Mt 6, 16) y opaco; el rostro del niño es como el de Esteban protomártir, cuya faz fue semejante al rostro de un ángel (Hech. 6, 15); rostro mostrado sin velos, nos deslumbra con su luz interior. Estoy convencido, como dice San Pablo, que nosotros (a la luz de la gracia) en el rostro reflejamos la gloria de Dios (II Cor 3, 18). Del mismo modo y por el mismo motivo, la gloria de Dios se vislumbra en el rostro del niño. Es como un espejo que no solamente "refleja" la imagen sino que la proyecta sobre quien lo contempla. Gozo mezclado de nostalgia porque hemos perdido la luz del rostro del niño, aunque tengamos por delante la ardua empresa de la reconquista de la infancia espiritual. Toda nuestra vida debe ser una agonía para restaurar, en ti y en mí, el rostro del niño.

IV La familia

a) La sociedad primera y su bien común

La nunca concluida búsqueda de la infancia espiritual nos va revelando la naturaleza del *nosotros* arquetípico, como le llama Marcel. Este "nosotros" primitivo es el "misterio familiar". No admite la existencia de un "problema" de la familia, puesto que es misterio³⁰. Sin embargo, esta distinción podría resultar equívoca. La familia, cuya epifanía hemos contemplado en la "concepción", es problema central de la antropología metafísica; en cambio, cuando contemplamos la familia en el orden teológico, hemos de afirmarla como *misterio* sobrenatural, es decir, como misterio en sentido estricto.

Sería reiterativo volver sobre lo dicho acerca de la unidad conyugal trascendente (el hijo como unidad lograda) y sobre las nociones de paternidad y maternidad. Sostengo que el "alumbramiento" de una nueva persona (después varias) constituye una unión-unidad nueva; es decir que

³⁰ *Homo viator*, ed. cit., p. 95-96.

algo *común* une a las personas padre-madre-hijo; esta *unión* originaria es lo común. Entonces no hay inconveniente en afirmar que se trata de una *común-unión* inicial: la sociedad primera. Sin menoscabo metafísico de mi singularidad subsistente, podría decir que yo *soy* mi familia.

Común-unión. Por eso, *comunió*n primera; no sólo biológica, o psicológica: es comunión metafísica porque sólo el hombre tiene conciencia de lo otro, de sí mismo y del *tú*. Y esto acontece en su interioridad abismal que San Agustín llamaba *cor* porque el "corazón" significa la misma intimidad del acto de ser intuido por el alma. Por eso, cuando empleo la expresión *cum cordis*, quiero decir, ante todo, con mi interioridad metafísica propia de la persona humana. Así puedo calificar la sociedad familiar como la primera *comunió*n *concorde*. La comunidad concorde inicial, en cuanto comunión de personas operantes, se ordena a un fin que es *su fin*: es decir, su bien propio; trátase entonces del bien del todo, del bien de la primera comunidad concorde; es, por eso, *bien común*. Como tal, *no es* el bien "privado" o "subjetivo" del padre o de la madre o del hijo, sino una realidad nueva que es el bien del todo familiar o bien común doméstico. En ese sentido el mejor bien personal del padre, el bien más noble y suyo, es el bien del todo. En una verdadera familia fundada en el amor de los cónyuges (el don como entrega y el don como posesión) la primacía del bien común es absoluta. ¡Cuántas renunciaciones a un o a unos bienes "subjetivos" por el bien de la familia en muchos padres y madres anónimos! Renuncia, renuncia, nuevas renunciaciones por amor al bien de la familia y gozo secreto del corazón por haber renunciado. Así es el amor, como lo intuye la sabiduría popular que acuñó el antiguo refrán: "Obras son amores y no buenas razones".

La comunidad concorde inicial, podría invertirse totalmente en una adición extrínseca de egoísmos; en tal caso se convertiría en un infierno. El egoísmo jamás renuncia, todo lo quiere (lo malquiere) para sí y, por eso, hasta pierde lo que quiere. La verdadera familia es un todo de orden en virtud del bien común. Como enseña Santo Tomás hablando del bien común, cuando lo participado (el bien) se extiende a muchos, es mejor: "lo que es más común es más noble"; en verdad por eso es más común, *porque es más bueno*³¹. La familia es, pues, la comunidad concorde inicial orientada al bien común doméstico.

b) La familia, fundamento del orden social

1. La familia, corpus vivo. En cuanto comunidad concorde, los miembros de la familia se insertan unos en otros, no como las partes físicas de un objeto compuesto, sino como los miembros vivos de un organismo. Este *corpus* vivo ha comenzado a constituirse en el *instante* de la concepción en que coinciden el acto creador y conservador divino y el acto supremo del amor conyugal. Coincidencia, pues, del acto de querer imparticipado (el *Ipsum Velle*) y la operación por participación. Por eso es Dios el *Auctor* absoluto no sólo del ser finito sino (previa y

³¹ De Ver., 7, a. 6, ad 7.

simultáneamente) de la operación humana; en ese sentido, el Tú infinito es la *auctoritas* por sí misma en cuanto *Auctor* de todo ser y operación humanos. Una persona que preside una comunidad "tiene" autoridad; no decimos que *sea* la autoridad, porque cualquier autoridad que no sea la del supremo *Auctor* es sólo "tenida" o participada. Al constituirse la familia en la coincidencia entre libertad finita y libertad infinita, la sociedad doméstica no existiría sin la *auctoritas* que es su principio formal constitutivo. El padre, imagen del Padre en el acto generador, es quien "recibe" la autoridad ministerialmente; quiero decir que la autoridad de la cabeza representativa del corpus doméstico, es "tenida" por modo de ministerio en orden a la procuración, mantenimiento, aumento y defensa del bien común familiar.

La autoridad no se reduce, por tanto, a un mero "mando" extrínseco, sino que surge *ab intrínseco* de la misma constitución interna de la sociedad doméstica; sin la autoridad ministerial, la familia no existiría y de hecho no existe o es sumamente precaria cuando no es ejercida. Trátase de un *ministerio amoroso*. Mientras el mero mando es extrínseco y frecuentemente ejercido sin amor, la autoridad verdadera es acto de amor y por tanto, de *don* al *tú* amado y a los hijos, con quienes se constituye el "nosotros" esencial. La autoridad se dice por modo de analogía intrínseca con la autoridad imparticipada; surge así la altísima dignidad de la autoridad familiar como potestad de gobierno doméstico a la vez que se identifica con el mismo amor conyugal porque es su principio formal constitutivo. Esto supone la unidad total de los esposos, sin fisuras ni "sentimentalismos" aparentemente "buenos" pero a veces destructivos de la sociedad familiar.

Desde el mismo instante de la generación (epifanía del *nosotros*) se "recibe" la autoridad y con ella comienza (proto-educación) el proceso de formación del hombre. Ha comenzado también la vigencia de acordadas y amorosas normas y disposiciones domésticas para el gobierno de la pequeña sociedad hacia su bien común. El abandono de toda norma y por tanto la renuncia al ejercicio de la autoridad es el desgraciado comienzo de la disgregación de la familia. Recuerdo con una sonrisa la expresión que mi mujer y yo empleábamos ante la aguda picardía de algunos de nuestros niños: "¡lo que dice papá dice mamá; lo que dice mamá dice papá!". De ese modo la autoridad no ofrecía fisuras y frecuentemente reíamos abrazados ante la "desilusionada" mirada de alguno que, de ese modo, no podía "salirse con la suya".

La renuncia al ejercicio de la autoridad termina por generar el menosprecio, lo cual tiene lógica interna porque, en el fondo, es una renuncia al mismo amor conyugal y familiar. La autoridad paterna, co-participada por el solícito amor materno, engendra el orden interno y, al cabo, el amor que retorna agradecido. Naturalmente, la autoridad es lo opuesto del egoísmo que todo lo malquiere para sí y es profundamente destructivo; la autoridad ministerial es, ante todo, *don de sí*, que puede, a veces, ser duro y exigente ... precisamente porque es amor entero. La autoridad amorosa pero firmemente ejercida engendra el *orden interno*; el abandono del ejercicio de la autoridad engendra la anarquía profunda

aunque conservara la mera apariencia de un "mando" extrínseco. En este caso la sociedad doméstica deja de ser comunión concorde para autodestruirse en una *adición discorde de singulares aislados*. Es una grande desgracia.

La autoridad, en cuanto principio formal intrínseco constitutivo de toda sociedad, absolutamente pertenece al Tú infinito que es el mismo querer subsistente y, por eso, supremo *poder de obligar*. Por modo de participación, toda otra autoridad, en este caso la autoridad paterna, es, al mismo tiempo *obediencia* al dictamen del Autor de la naturaleza. La autoridad ministerial o vicaria es, ante todo, obediente y la obediencia es un hábito operativo (cualidad o perfección) adquirido tras arduo ejercicio; y como la obediencia sigue y acata el mandato o norma natural que reconoce y da *lo debido* a cada miembro de la comunidad, es parte de la justicia³². Insisto: ante todo, el sujeto de la autoridad (el padre) es el primer obediente que pone en acto el *libre* propósito de cumplir la Voluntad del Tú infinito; obedecer es siempre, acto libre y de amor; la verdadera obediencia jamás esclaviza, *libera*. Por eso es, en cuanto autoridad vicaria, poder (amoroso) de obligar a los hijos; porque el padre es obediente ejerce la autoridad y los hijos obedecen a su vez como progresiva creación de una virtud moral. Cierto es que errores, pecados, influjos extrínsecos, pueden engendrar rebeldías: son los problemas prácticos, muchas veces muy difíciles de resolver, que ponen a prueba la autoridad ministerial de los padres.

El mandato se funda, por lo tanto, en el amor incondicionado al hijo y el acto habitual de obediencia debe fundarse en el amor recíproco al padre. Diálogo cotidiano entre amor paterno y amor filial, más allá de los estados de ánimo subjetivos. Frecuentemente, se prescribe un mandato al niño pequeño porque se le ama absolutamente en su ser; él obedece, aunque todavía no tenga plena comprensión del mandato, porque ama a sus padres sin reservas. Tanto la autoridad doméstica como la obediencia filial tienen *límites*. Nadie debe mandar la comisión de un pecado ni el subordinado debe obedecer tal orden: el mandato (fruto de la voluntad pervertida del sujeto de la autoridad) no es tal y en ese caso, la "obediencia" no sería obediencia. La voluntad mala de quien manda deja de ser la "norma segunda" porque se *opone* a la "norma primera" que es la Voluntad amorosa del Autor del ser finito.

Me parece conveniente introducir aquí una distinción entre familia *estricta* y familia *ampliada*. La familia estricta es el *corpus* vivo de padres e hijos (pequeña sociedad doméstica y núcleo esencial); la familia ampliada incluye a quienes llamamos "parientes próximos" que, por lo común, no caen en el ámbito de la autoridad doméstica de la familia estricta.

Cuando los hijos alcanzan la madurez del ejercicio de la libertad, cesa la autoridad paterna como amoroso poder de obligar. Permanece lo que podría llamar el *amor purificado* extensivo a los hijos de los hijos. El amor purificado se ejerce como don de consejo, como ayuda cuando es posible y,

³² Cf. Santo. Tomás, *STh.*, II, II, 104, 2, ad 2.

sobre todo, como oración cotidiana. Es evidente que estas realidades humanas son difíciles de delimitar. La prudencia y el amor mutuo deben encontrar los caminos muchas veces secretos, heroicos, silenciosos.

El rostro envejecido y repujado por el martillo de la experiencia, los ojos comprensivos de los abuelos, son el testimonio y el rescoldo del amor que puso los cimientos.

2. La casa de la familia. Los cimientos de la familia lo son tanto del habitar cuanto de la casa física donde se vive. No se trata del alojamiento somático de los irracionales que no habitan ni tienen hogar. El hombre es el único ente viviente que *habita*. Obsérvese que "habitar" –que proviene de *habeo*, yo tengo- significa "tener" habitualmente y aquello que radicalmente "tenemos" y de lo cual somos conscientes es el acto de ser; algo así como la tenencia del ser participado. De ahí que "habitar" no sea algo que le advenga extrínsecamente al hombre y a la familia, sino que es propio de su estructura metafísica. Sólo el hombre habita. Los espíritus puros no habitan pues no ocupan lugar; los irracionales no habitan porque carecen de conciencia metafísica. Sólo el hombre, totalidad alma-cuerpo, persona subsistente, es habitante; precisamente en cuanto es cuerpo, su habitar requiere la habitación física, la casa, que es la condición de su originario habitar. A causa del pragmatismo aniquilador de la interioridad humana, se ha perdido, sobre todo en las grandes ciudades, el sentido del habitar sustituido por "alojamientos" transitorios; esta situación explica la tristeza de muchos conglomerados urbanos

La casa, *nuestra casa*, lugar físico del habitar, también suele llamarse "domicilio", porque *domus* (del griego *dómos*) significa no sólo "casa", sino también "familia" y "templo". La sociedad doméstica tiene su recinto sagrado, el *focus* de su habitar, donde el *nosotros* se reúne alrededor del fuego (el hogar) y donde converge todo el tiempo histórico de la familia, sea una gran residencia o la cueva de San Jerónimo; la casa es el cobijo de la intimidad de nuestro habitar. Podría decirse que por eso el hombre "construye" su casa, porque la habitación física es la consecuencia de su habitar metafísico. La casa es como el centro del cosmos y cada parte suya expresa su misterio: los muros que tienen adheridos los afectos, el sonoro silencio de sus ambientes, el aroma, el color y el calor, el salobre gusto de las lágrimas, la armónica música de la alegría, la desgracia y el gozo, la secreta y sacra intimidad cotidiana. Todo eso e inconmensurablemente más es nuestra casa, el lugar de nuestro habitar.

Aunque trascienda el ámbito de la filosofía, el hombre cristiano sabe que el habitar fue precedido por la grande morada del universo y que, siendo él mismo "habitación de arcilla" (Job, 4, 19) el primer pecado lo volvió in-habitable. Para volverlo habitable, el Logos descendió al fondo de la naturaleza humana: "se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1, 14); de modo que la Encarnación es idéntica con el habitar del Verbo. Y Él mismo, al hacerse hombre, necesitó de la casa física como "lugar" sensible de su habitar metafísico; ahora trátase de un nuevo habitar, propio del hombre *nuevo* que edifica su casa sobre la Roca (Mt 7, 24). La familia, transfigurada, "edifica" su casa (el hombre nuevo) según el modelo que es

el Verbo (la Roca). Nuestra casa, la casa de la familia, es figura de la casa íntima edificada desde el "centro" muy interior y, a la vez, como "tienda" clavada en el desierto del tiempo sucesivo; anuncia la Casa estable y firme que es, allende el tiempo, la eterna Casa del Padre.

3. Casa, urbe y orbe. La casa de la familia es el "centro" del universo. Desde el instante de la concepción se constituye la comunidad concorde cuyo fin es el bien de este todo; precisamente el bien común doméstico hace que la comunidad sea *concorde*. Tal es la disposición de los miembros del *corpus* familiar que constituye cierta culminación del *orden natural* pues todos los grados del ser subhumano alcanzan su plenitud en la persona. El acatamiento de este orden primero ha vuelto evidente la *autoridad* de la familia ministerialmente ejercida por el padre y el deber de obediencia de los hijos como ejercicio de la virtud de la justicia. Esta es la estructura fundamental y fundacional de la *casa* (que así también se llama la familia).

Esta sociedad esencial, como ha dicho la Escuela, es "imperfecta" porque no se basta, por sí sola, para alcanzar su bien común. La familia estricta ante todo, pero también la familia ampliada, acude a las otras sociedades domésticas para procurar su fin, ya que no puede darse a sí misma todos los bienes (sensibles, culturales, espirituales) que son apetecidos en común. Por eso existe la comunidad de familias: cada una es un hogar y un domicilio (*domus*) y el todo de la comunidad de familias puede denominarse *el común*; es decir, el *ayuntamiento* de familias que es la comuna. El término *urbs*, ciudad, designa los moradores que la constituyen y, por eso, también las casas y edificios que son la condición del habitar humano. Puede, por tanto, decirse que el hombre es urbano aunque viva aislado en su rancho en medio de la pampa infinita; para procurarse lo necesario y sentir a su prójimo, de vez en cuando irá al "caserío", al poblado o a la ciudad.

Por fin, la comunión concorde de familias, comunas y otras sociedades menores, constituyen la comunidad concorde total o sociedad civil. De esta sociedad se dice que es perfecta porque ella sí se basta para alcanzar el bien común del todo que se ordena al bien común universal.

Esta verdad fundamental fue intuita por San Agustín: "después de la ciudad o la urbe viene el orbe de la tierra, tercer grado de la ciudad humana que sigue estos pasos: *casa, urbe y orbe*"³³. Las instancias agustinianas, *domus, urbs, orbis*, son como las metas de la historia del hombre, hacia la Casa definitiva.

4. Linaje y tradición. Nombre y apellido. Este movimiento familia-comuna-mundo, ha comenzado en el instante de la concepción que es instante inicial, puro presente sin pasado; desde el momento siguiente es tridimensional: pasado-presente-futuro. Como enseña San Agustín, es presente del pasado, presente (inasible) del presente, presente del futuro³⁴.

³³ *De Civ. Dei*, XIX, 7.

³⁴ cfr. *Confesiones*, todo el libro XI.

Es, por tanto, tiempo histórico que la sociedad doméstica *trans-mite*.y no puede no transmitir. La familia es transmisora de la tradición aunque sea redundancia expresarlo así, porque *traditio* implica la acción de entregar: *trado* que proviene de *trans* y *do* (yo doy); es decir, entrego a otro, que es acto propio de la familia. Ella es el vehículo de la tradición y, en cierto modo, es ella misma tradición.

Por eso, cada familia verdadera es un *linaje* pues cada una es una pequeña historia que se inscribe en la historia del todo; tomo el término "linaje" en su sentido estricto, término proveniente (dice la Real Academia) del provenzal *liñatge* y éste del latín *lineaticum* (de línea) que significa ascendencia o descendencia de cualquier familia. No se trata aquí de grados o niveles sociales, sino del hecho de que no existe familia sin linaje, sea una familia campesina o una familia de príncipes. Su ascendencia es su temporalidad histórica que se proyecta en su descendencia y así se va tejiendo la historia grande. La disolución de la familia siembra la confusión y está arrojando al seno de la sociedad hombres sin linaje y sin sentido de la historia profunda de la humanidad. Una de las grandes desgracias de la sociedad contemporánea es la pérdida del linaje como efecto de la disolución de la familia.

Si cada familia es transmisora, lo es en las personas que engendra, una por una. Por eso, cada hijo tiene su nombre. Los padres "eligen" su nombre; es sugeridor que *nomen* provenga de *gnóo* y de *gnosco* que significa conocer y, también, la palabra con la que se nombra algo; en este caso, *alguien*. En la tradición hebrea el nombre tendía a identificarse con la persona: "él es lo que significa su nombre" (I Reg. 25, 25). Los padres, al darle a su hijo un nombre, *significan* su ser mismo; sólo Dios es idéntico a su Nombre. Su Nombre propio era, para el hombre hebreo, in-nombrable, por eso *Yhwh*, sin escribir las vocales: el tetragrámaton que adivinamos tras el término Yahvé que revela a Moisés su nombre: "yo soy el que Soy (Ex. 3, 14). Sí, es verdad: "El que es es el más propio de todos los nombres de Dios", concluye Santo Tomás³⁵. Pero también es verdad que cuando, por ejemplo, hablamos según San Pablo de "el Dios de la caridad" (II Cor 13, 11) (ò *Zéos tés agápes*), el amor (*agapé*) no es sólo la bondad infinita que libremente da y Se da, sino el *ser* mismo de Dios; es decir, también su Nombre es Amor.

En la persona humana, en cambio, el nombre significa su ser pero no es su ser. Los padres deberían pensar siempre en la importancia del nombre propio. Confieso que el nombre de cada uno de nuestros hijos tiene un sentido. Uno había de llamarse Esteban como el protomártir... y como mi tatarabuelo, porque en él se entrelazan el misterio cristiano del nombre de pila (su verdadero y nuevo nacimiento) y el linaje temporal que transmite la familia. El nombre *propio* simboliza el intransferible ser personal, el de este singular singularísimo, único en toda la historia humana.

He dicho también que la sociedad doméstica, desde la concepción del primer hijo y desde cada uno de ellos en adelante, *se transmite* en el tiempo. Por eso, aunque tardíamente, se quiso significar ya no tanto al

³⁵ *STh.*, 13, 11.

singular designado por su nombre propio, sino a la familia estricta o ampliada en toda su identidad histórica; así nació el nombre de familia con el cual se distinguen o "apellidan" las personas. El apellido (de *appellare*, llamar, proclamar) fija o indica la identidad histórica de la familia, mientras el nombre designa el intransferible ser del singular. Obsérvese que lo que comúnmente llamamos "apodo" es puramente accidental y está tomado de características corporales o circunstancias sin ninguna alusión a lo esencial; en cambio el nombre alude a la sustancia, a la identidad singular.

c) La transfiguración del matrimonio y la familia por la Revelación cristiana

He examinado hasta aquí el matrimonio como estado existencial y la epifanía de la familia, la sociedad esencial. Sin embargo, debemos reconocer que la orientación constitutiva del matrimonio a la trascendencia "inmanente" (la mutua unión), a la trascendencia relativa (los hijos) y a la trascendencia absoluta (el "seno" de Dios) no basta para colmar el movimiento de la familia hacia el Bien absoluto.

En la antigüedad, la familia fue considerada sacra, aunque estuviera profundamente desfigurada como consecuencia de la caída original que "oscureció" la inteligencia y el corazón de los hombres, como dice San Pablo (Rom 1, 21). También valen para ella las palabras de Santo Tomás: "los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y como a tuntas" (quasi pedetentim)³⁶. Para el matrimonio y la familia, la circunstancia es la misma; en la Roma del siglo II antes del Cristianismo, las virtudes fundamentales tenían su fuente y su caldo de cultivo en la familia, que fue el basamento de la grandeza latina. La casa era el lugar de la *religio* y el fuego, el hogar, no sólo físico sino espiritual, era alimentado por la madre, como es el caso de Cornelia honrada por el Estado; era la casa el "lugar" vivo de la tradición. Cuando Cicerón, después del exilio, regresó a su casa destruida, se dolía por su esposa, por su hija, por su hijo pequeño y por su hermano³⁷ y exclamaba: "Hay algo más sagrado y más protegido por toda religión que la casa de cada ciudadano? En ella se encuentran los altares, el fuego, los dioses penates; en ella tienen lugar los sacrificios, las prácticas religiosas y las ceremonias; es un refugio tan sagrado para todos que está prohibido arrancar a nadie de él"³⁸.

Detrás del velo de la mitología subsiste una intuición oscura entrevista "como a tuntas". Aunque el helenismo haya destruido la antigua y severa familia romana, en ella se percibe una búsqueda frustrada de su plenitud. Es lo que la Teología llama *potentia obediencialis*, es decir, la apertura y disposición para la auto-comunicación de Dios, que transfiguró y donó al hombre y al matrimonio un "ser nuevo". El acontecimiento de la revelación hebreo-cristiana es el fundamento de la Teología del matrimonio y la familia.

³⁶ *STh.*, I, 44, 1.

³⁷ *De domo sua*, 23, 59.

³⁸ *Op. cit.*, 41, 109.

PARTE II

Capítulo I

LA EXISTENCIA SEXUADA IMAGEN Y SEMEJANZA

I

La creación y el hombre varón-varona

a) *Varón-varona en el texto elohísta*

“Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y a todas las cosas que en ellos se contienen; y que entiendas bien que Dios las ha creado todas de la nada como igualmente al linaje humano” (II Mac., 7, 28).

Faltaba poco tiempo –apenas dos siglos– para la Encarnación del Verbo por quien y para quien fueron hechas todas las cosas; faltaba en efecto, muy poco tiempo, si se tienen presentes los quince siglos que separan el Hecho fundamental de la Encarnación de las palabras de la madre de los Macabeos, pronunciadas en Antioquía y dirigidas a su sexto hijo martirizado (como los otros) por el tirano Antíoco. El Acontecimiento fundamental está constituido por la Encarnación de quien es “heredero de todo” (Heb. 1, 1) y cuyo eterno poder se manifiesta en la creación del mundo (Rom 1, 19). En cierto modo, el Acontecimiento pre-existe en Dios Uno y Trino *desde el principio*: “En el principio existía el Verbo. y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Éste estaba en el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por él; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho (Jn 1, 1-3).

Las palabras de la madre de los Macabeos son un eco del Génesis que “resuena” en el último libro del Antiguo Testamento: “el cielo y la tierra son el *Uni-verso* todo y todo *ser finito* “contenido” en él, creado a partir de la nada, “como igualmente el linaje humano”, expresión que alude tanto al primer hombre como a todo hombre y a la sucesión de hombres que constituyen el “género humano”. Desde este acto “principlal” (si se me permite el término) debemos contemplar la “expectación” del *cosmos* por Adán varón-varona y su acabamiento y “plenitud” lograda en él.

1. En el principio. Sin descuidar la interrelación de las dos fuentes de la narración de la creación, la fuente “elohísta” (Gn 1) más reciente y la “yahvista” (Gn 2) más antigua, comenzaré por la llamada “elohísta” o sacerdotal (esquemática, litúrgica, sintética) y dejaré para un segundo momento la llamada “yahvista” (antropomórfica, descriptiva, popular).

“Al principio creó Elohim los cielos y la tierra” (Gn 1, 1). Este “principio” supone que, *antes*, nada existía del ser finito; por eso equivale a la idea de creación, acto exclusivo de Dios Omnipotente, realmente distinto y absolutamente trascendente a todas las cosas. Los escrituristas y filólogos nos han enseñado que *Elohim* es una forma gramatical plural,

común a las lenguas semíticas y que, por eso, ni alude, *per se*, a la Trinidad ni tiene nada que ver con los politeísmos de la época. Y está muy bien. Sin embargo, si leo el Antiguo Testamento *a la luz* del Nuevo, puedo decir con San Agustín que “en el principio” alude también y ante todo a Cristo, el Principio, puesto que “el Verbo por quien fueron hechas todas las cosas, estaba en el Padre¹. El tiempo comenzó a existir *después*; es decir, *desde* que hubo creatura y, como la voluntad de Dios no puede fundarse en otra causa, a la pregunta acerca de por qué Dios creó el mundo, sólo cabe decir *quia voluit*, porque quiso². Por eso, siempre a la luz de la Nueva Alianza, es posible agregar con los grandes doctores, que por la creación se revela el insondable misterio de la vida inmanente en el seno de Dios. El Padre es el “origen del Hijo” y del Espíritu; la procesión del Hijo es *generación* y la del Espíritu, *espiración*³. Las procesiones inmanentes tienen un término producido que no sale de la Trinidad originante; de ahí la identidad de las personas (las procesiones son eternamente subsistentes) con el ser de Dios. Este sumo misterio no contrario a la razón pero infinitamente inalcanzable, guarda semejanza analógica con la generación humana, propia del acto conyugal. Volveré sobre el tema en el capítulo III; por ahora, basta señalar que además de las procesiones divinas inmanentes *ab intra* (vida intratrinitaria) existe la procesión propiamente transeúnte *ad extra* en que consiste la *creación* tal como se nos revela en los dos relatos del Génesis. Por eso lo creado “refleja” remotísimamente, pero realmente, el dinamismo de la vida íntima de Dios; San Buenaventura consideraba que este dinamismo progresivo que tiene como polo de atracción al hombre, es una gradual representación de Dios Unitrino en lo creado: cuando esta representación es remota y confusa (como en los inorgánicos) es *sombra*; cuando es lejana pero distinta, es *vestigio*; cuando es próxima y distinta es *imagen*; cuando es la deiformidad por la gracia es *semejanza*⁴. Es menester aprender a “leer” en lo creado para pasar de la sombra a la luz, del vestigio a la verdad⁵.

Elohim, al crear, “irradia” en las cosas el insondable misterio de su vida inmanente; podría decirse que se “cifra” en las cosas a la espera de alguien –imagen Suya- que pueda “descifrar” su Palabra creadora. Las creaturas que van apareciendo en los “seis días”, en cuanto vestigios alcanzarán (su) verdad en el hombre que podrá “nombrarlas”. En Génesis 1 este movimiento es progresivo y ascendente y tiene como foco de atracción al hombre. No corresponde detenerse en las posibilidades hermenéuticas del texto sagrado (literal, alegórico, concordista, racionalista, litúrgica) sobre las cuales existe una inmensa bibliografía desde los Santos Padres hasta hoy. Pero se observa, después de la primera epifanía de lo *múltiple*, en los días quinto y sexto, que los seres vivos constituyen innumerables “parejas” a las que Dios manda “procread y multiplicaos” (Gn 1, 22). Epifanía que Frank Duquesne llama “diáspora biológica”: una *dispersión*

¹ *De Genesi contra manichaeos*, I, 2, 3.

² *ib.*, I, 2, 4.

³ Cf. Santo Tomás, *STh.*, I, 28, 4 c.

⁴ *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un. q. 2, t. I, 72.

⁵ *Col. in Hexaem.*, XII, 15.

propia de los entes que *no son* el Creador⁶. Por eso mismo se percibe que el hombre es el “polo magnético” de esta “diáspora” de lo múltiple. Elohim es la *unidad* en Quien subsisten las cosas múltiples; por eso, cuando aparezca el hombre, verbo-creado, mediador entre el universo y Dios, será un ente teomórfico autoconsciente cuyo tiempo será *tensión* hacia la unidad divina.

La “diáspora” de lo múltiple parte del Principio; pero las cosas diversas “convienen en algo común que es el ser” (*esse*). El filósofo, que en Santo Tomás convive armoniosamente con el teólogo, deduce que estos entes múltiples provienen, en su mismo ser, de una única Causa⁷. Pero por la fe sabemos infinitamente más, porque el acto primero es la operación transeúnte de la Primera Persona que ha creado todo por el Verbo.

Quizá ésta sea la causa más probable del sentido alegórico que San Agustín veía en los relatos catequéticos del Génesis, que muchos Padres expusieron y que recogió Santo Tomás. El Santo Obispo veía en el *seis* el primer número perfecto porque “se completa exactamente con todas sus partes no mayores que la mitad y sumándolas”⁸. Para San Agustín, son también seis los grados de la vida interior⁹ y las edades de la historia¹⁰. Esta interpretación alegórica no significaba el rechazo de los otros sentidos, en los que no me detengo; sólo recordaré que el número siete no representa un grado o una etapa sino un estado, sea el de la unión frutiva del alma con Dios, sea el de la plenitud del Reino desde la Parusía, sea el significado del “descanso” divino al finalizar la obra creadora. En el “descanso” de Elohim, San Agustín veía “como en penumbra” nuestro futuro “descanso espiritual”. Dios, explica Santo Tomás, sólo en Sí mismo descansa y sólo en Sí mismo es bienaventurado: (*in solo se requiescit et se fruendo beatus est*)¹¹. Digamos, por eso, que Él ve, contempla en Sí mismo lo creado: “y vio que era bueno” (Gn 1, 25). Me he adelantado en la reflexión puesto que sólo *después* de la creación del hombre –y habiéndolo considerado como “muy bueno” (Gn 1, 31)– Elohim “descansó”.

2. Hagamos... Leamos ahora la primera palabra que precede a la creación del hombre en el texto “elohista”: *Hagamos*. Ciertamente es que los escrituristas nos advierten que, si bien muchos Santos Padres creyeron ver en este plural una alusión al misterio de la Trinidad, “nada en el contexto favorece esta interpretación” pues la revelación de la Trinidad pertenece al Nuevo Testamento¹². Sin embargo, el ilustre autor agrega que esta revelación plena va precedida y preparada por insinuaciones más o menos claras del misterio. “Aquí nos hallamos ante un plural de intensidad y plenitud, que encontrará su esclarecimiento en la revelación del misterio de la Trinidad”¹³. Esto, en verdad, nos basta, puesto que leemos el texto *a la*

⁶ *Création et procréation*, p. 21, Les éditions de Minuit, Paris, 1951.

⁷ *STh.*, I, 65, 1 c.

⁸ *De Genesi ad litteram*, IV, 2, 2 y 3.

⁹ *De quantitate animae*, 33, 70-77; *De Doctr. Christ.*, 2, 7, 9-11.

¹⁰ *De Catechizandis Rudibus*, II, 7, 39.

¹¹ *STh.*, I, 73, 2, ad 3.

¹² Maximiliano García Cordero O.P., *Biblia comentada*, vol. I, Pentateuco, p. 58-59, B.A.C., Madrid, 1960.

¹³ *Op. cit.*, p. 59.

luz y desde el Nuevo Testamento; tanto las “insinuaciones” del misterio como ese plural de intensidad, son más que suficientes. Lo son para San Agustín cuando enseña; “en el mismo principio de la creatura incoada, de la que había de salir todo lo perfecto, y que está comprendida bajo el nombre de cielo y tierra, *se insinúa* la Trinidad del Creador”; aquí, agrega el Santo, “reconocemos la referencia completa de la Trinidad, pues al decir la Escritura *al principio creó Dios el cielo y la tierra*, entendemos que el Padre está incluido en el nombre de Dios, y el Hijo en el de Principio, el cual es Principio (alusión a Col 1, 18), no para el Padre, sino en primer término y principalmente para la creatura espiritual, creada por Él y por consiguiente, para toda creatura, y el Espíritu Santo en lo que dice la Escritura, y *el espíritu de Dios se movía sobre las aguas*¹⁴.

En cierto modo se insinúa el Verbo y el que *engendra* al Verbo, cuando se dice “dijo” Dios; esto mismo y el plural “hagamos” insinúa no sólo la pluralidad de las personas, sino la unidad de la deidad¹⁵. Aunque volveré sobre el tema, deseo señalar que si admitimos esta originaria insinuación de la Trinidad en su procesión transeúnte (la creación), ésta supone las procesiones inmanentes; enseña Santo Tomás: “la procesión del Verbo en Dios tiene razón de *generación*, porque se hace por operación intelectual, que es operación *vital*”¹⁶. La analogía con la generación de los vivientes es clara (producción de un ser por otro); pero mientras en éstos, el término originante y el originado son distintos, en Dios las procesiones son personas subsistentes aunque, remotísimamente, podamos hablar de semejanza entre la generación del Verbo y la generación humana. En la divinidad es comunicación por identidad real de y en la única naturaleza del ser divino. El mismo que inspira al autor sagrado comenzando todo comienzo con el plural “hagamos”.

3. Hagamos al hombre ... He separado provisoriamente, en el texto “elohísta”, las expresiones “al hombre” y “a imagen Nuestra ...” Después de mucho mirar (internamente) el texto, es evidente que esta separación es imposible. ¿Por qué intento entonces lo imposible? Porque deseo mostrar que “el hombre” por así decir prototípico y, como tal, existente en la mente divina era ya “encarnado” con la doble encarnación que es la *sexualidad*. Ciertamente es que San Agustín pensó que por el conocimiento de Dios en sí mismo “no hay varón ni hembra”; sin embargo, en el mismo texto señala que en la primera creación del hombre (en el Principio) la mujer “era también hombre, ella misma fue hecha a imagen de Dios”. Más aún: para que no queden dudas de que no había creado *sólo* al espíritu del hombre sino también el *cuerpo* dijo que “hizo al hombre varón y mujer”¹⁷.

Parece que no incluyera la sexualidad en la mujer; pero hay que recordar que para San Agustín no hay hombre sin el cuerpo, es decir, sin su “encarnación” originaria y que afirmó en innumerables textos la unidad

¹⁴ *De Genesi ad litt.*, I, 6, 12.

¹⁵ *De Genesi ad litt.*, III, 19, 29.

¹⁶ *STh.*, I, 27, 2 c.

¹⁷ *De genesi ad litteram*, III, 22. 34.

sustancial cuerpo-alma¹⁸. Por tanto, podemos pensar que, al menos implícitamente *el hombre* ("hagamos al hombre") pensado por Dios, el hombre arquetípico, es el hombre *sexuado* que es varón-varona pues no existe "hombre" que no sea varón o varona. En el todo varón-varona se realiza *la humanidad* en cuanto tal. No existe una tercera alternativa.

Creo que el primero en hablar de las "dos 'encarnaciones'" del hombre, ha sido Juan Pablo II en su espléndido libro, en el cual sostiene que "el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y feminidad, que son como dos 'encarnaciones' de la misma soledad metafísica frente a Dios y al mundo –*como dos modos de 'ser cuerpo' y a la vez hombre, que se completan recíprocamente-*, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y al mismo tiempo como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*"; es decir que la función del sexo es "constitutiva" de la persona y no hay hombre que, por el cuerpo sexuado, no sea "él" o "ella"¹⁹. Es legítimo concluir que, antropomórficamente hablando, cuando Elohim se "detuvo" a pensar ("hagamos al hombre") el arquetipo-pensado era "él"/"ella" simultáneamente: *el hombre sexuado*, simplemente, *el hombre*.

4. A imagen Nuestra, según Nuestra semejanza. Las palabras "hagamos al hombre" suponen la difusión del íntimo Sí-mismo del Padre; por eso es imagen Suya. Ante todo, ha pronunciado eternamente su Imagen: "Él (el Verbo) es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación" (Col. 1,15); es, en efecto, *eikón tou theou*: "icono de Dios"; es decir, Icono o imagen del Padre (II Cor 4, 4). Por eso, al crear al hombre no ha dicho a "mi" imagen sino a imagen Nuestra, siendo el hombre como la sombra de su eternidad. El texto "elohista" sugiere cierta "impresión" de la *Imagen* (estática) y la actualización de la *semejanza* (dinámica). Como bien reflexiona Frank-Duquesne, imagen y semejanza reproducen analógicamente en el hombre el misterio de la vida divina ("mi Padre y yo somos uno"): el Padre es El que es, en relación subsistente que une al Hijo; de análogo modo será imposible al *varón* ser plenamente sí mismo sin la *varona*; y así como el Padre y el Hijo (generado) son juntos por el Espíritu (espirado), varón y varona constituyen *una sola pareja progeneradora*²⁰. Cada uno sería como la mitad de la existencia humana; sólo el par-uno *vir-virago* es imagen (existencia sexuada) que puede acentuar más y más su "semejanza".

"A imagen Nuestra, según Nuestra semejanza": *eikón, imago*, una suerte de "doble" del representado; me atrevería a decir que Elohim se mira en el hombre como en una "copia". Entonces, *el hombre*, varón/varona, es icono del Icono, es verbo-creado del Verbo Increado. Entre la multiplicidad de las creaturas (aquella "diáspora" de lo múltiple) y Dios hay un vicario, un intermediario que es el hombre. Desde el Principio

¹⁸ Véase el exhaustivo estudio de Francisco Rego, *La relación del alma con el cuerpo*, 765 pp., Ed. Gladius, Bs. As., 2001.

¹⁹ *Varón y mujer, Teología del cuerpo*, 2ª ed., pp. 77-78, Libros Palabra, Madrid, 1996; debe recordarse que este libro contiene las homilias pronunciadas en las Audiencias generales entre setiembre de 1979 y abril de 1980.

²⁰ A. Frank-Duquesne, *Création et procréation*, p. 35.

(desde el acto que revela el "hagamos") se pone en el tiempo una semejanza del Adán primero y una semejanza del segundo Adán que es Cristo, el Hijo encarnado. Así, varón/varona –la existencia sexuada– se volverá sobrenatural porque no sólo uno por uno sino la unidad dual es llamada a ser en común-unió en Cristo. Esto estaba en el Principio.

Si nos fuera posible contemplar la vida íntima de Dios desde el hombre, desde la "copia", podríamos atrevernos a decir que Dios, el Original, es "semejante" al hombre. Así como "el Dios invisible" ha engendrado al Hijo "imagen suya", *ad extra* ha creado al hombre que es imagen de la Imagen. No existe un relato de la creación del varón y otro de la creación de la varona: "a imagen de Dios *lo* creó; varón y varona los creó" (Gn 1, 27). Luego, la imagen incluye el cuerpo sexuado pues tampoco existe el cuerpo humano asexuado. Aunque muchos han creído que no pueden invocarse estos textos como correspondientes a la diversidad de sexos, parece claro que, no existiendo hombre sin el cuerpo ("alma viviente", unidad sustancial cuerpo-alma) la imagen y semejanza es constitutivamente sexual; esto esclarece aún más la analogía entre la fecundidad intra-trinitaria y la fecundidad pro-creadora de la unión de los sexos. Si así no fuera, el misterio eterno del engendrar que existe en Dios Uno y Trino no se reflejaría en la paternidad y maternidad *del hombre*, como enseña Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem*²¹. El primero en señalar y desarrollar a fondo esta realidad y calificar la bisexualidad humana como "presencia dual" o "unidad dual" fue Frank-Duquesne, para quien es una "analogía creatural de la relación Padre - e - Hijo"; en esta presencia "dual" –enseñaba hace más de cuarenta años– "no hay dos realidades diferentes, dos entidades independientes y aisladamente completas, dos posesiones (separadas) del ser, hasta el extremo de poder excluirlas; sino, de hecho, dos estados de la misma realidad"; "son como dos presencias distintas de un solo ser, dos *entia* en un solo *esse*; más exactamente aún, de un único ser desdoblado, como la unidad multiplicada por ella misma, lo que da la unidad: uno en uno, uno por uno, uno proveniente de uno", una "unidad dual"²².

Juan Pablo II, refiriéndose a los mismos textos del Génesis, señala que esta unidad "denota, sobre todo, la identidad de la naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a la base de tal identidad, constituye la masculinidad y la feminidad del hombre creado"; para el Santo Padre, el relato yahvista concuerda con el elohísta. La sexualidad es parte constitutiva de la "imagen" de Dios; por eso agrega: "si ... queremos sacar también del relato del texto yahvista el concepto de 'imagen de Dios', entonces podemos deducir que el hombre se ha convertido en "imagen y semejanza de Dios no sólo a través de la propia humanidad sino también a través de la comunión de las personas. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio". En el mismo lugar, pero con especial referencia al segundo relato, insiste: "el hombre ha sido dotado de una profunda unidad entre lo que en él es masculino humanamente y mediante el cuerpo y lo que de la misma manera es en él

²¹ cf. VI, nº 18.

²² *Création et procréation*, p. 46; anteriormente, en *Cosmos et Gloire*, p. 4--5, J. Vrin, Paria, 1947.

femenino humanamente y mediante el cuerpo"²³. El cuerpo (que implica *todo* el hombre) significa simultáneamente, que el hombre "lleva impreso en el cuerpo 'desde el principio', la imagen divina; varón y mujer constituyen como dos diversos modos del humano 'ser cuerpo' en la unidad de la imagen"²⁴. Podemos, pues, sostener con lógica teológica, que *el* hombre, *icono* de Dios, es imagen sexuada; es decir que la sexualidad del hombre integra la "imagen de Dios"²⁵.

Es verdad que la "imagen de Dios" en algunos Padres como San Agustín, es del hombre interior y sólo en la memoria, la inteligencia y la voluntad²⁶; algunos han señalado especialmente esta suerte de "carencia" o imprecisión doctrinal. Sin tener en cuenta las implicaciones y supuestos filosóficos que condicionaban su opinión, el mismo San Agustín sostenía que, al considerar la posición erecta del hombre (signo de su superioridad y dominio sobre los seres anteriores) "tenga también valor (para creer) que el mismo cuerpo fue creado a semejanza de Dios"; el motivo que más impulsa la frase agustiniana es que "en aquella semejanza que es el Hijo, nada puede haber desemejante a Aquel a quien es semejante"²⁷. Naturalmente, es menester recordar que el hombre no fue creado solamente a imagen del Padre, o de sólo el Hijo, o de sólo el Espíritu, sino de la Trinidad ("según Nuestra Semejanza").

Reconforta la certera "audacia" teológica de Juan Pablo II al proponer que en la "imagen" se contiene la unidad-dual debida a la sexualidad humana. No está de más recordar aquí la distinción de Santo Tomás en su profunda cuestión 93 de la parte primera de la *Summa* acerca del sentido de la expresión *imago Dei*: "decimos "a" imagen porque la proposición "a" indica solamente acercamiento posible entre cosas distantes; y esto lo podemos decir del hombre creado a imagen de Dios. En cambio, el Verbo, Primogénito de toda creatura, es "la" Imagen; es decir, es la Imagen, mientras que el hombre (varón/varona) es a imagen por analogía y proporción con infinita distancia"²⁸.

5. El vicariato original. Al crear al hombre, dijo Elohim: "y domine sobre los peces del mar y las aves del cielo, sobre las bestias domésticas, y sobre toda la tierra y todo reptil que se mueve sobre la tierra" (Gn 1, 26). También dijo imperativamente: "y dominad" (v. 28).

Si el hombre es la "imagen", verbo-creado del Verbo increado, como una reproducción analógica de la procesión Padre-Hijo y de la unión amorosa subsistente que es la "espiración" del Espíritu, es el *vicario* suyo en el universo y ha de *dominar* todo lo que existe. La enumeración del texto debe entenderse como "todo cuanto existe" en el cosmos, ante el cual

²³ *Varón y mujer*, p. 73-74.

²⁴ *Op. cit.*, p. 97.

²⁵ A partir de la docencia de Juan Pablo II, ha desarrollado esta doctrina Mons. Angelo Scola en su libro *Hombre-Mujer. El misterio nupcial*, 490 pp., Ediciones Encuentro, Madrid, 2001. Puede verse mi estudio crítico de esta obra en *Gladius*. vol. XX, nº 55, pp. 206-211, Bs. As., 2002.

²⁶ *De Gen. contra Manichaeos*, I, 17, 28.

²⁷ *De gen. ad litt. imp. liber*, 15, 60.

²⁸ *STh.*, I, 93, 1 c y ad 2 y 3.

y en el cual el hombre total, varón-varona, es *mediador* y, a la vez, *tutor*, foco de luz que brilla en la cumbre de toda la creación física.

El hombre pre-lapsario (anterior al pecado) ejerce el *vicariato originario*, propio de su estado; el hombre (*vir-virago*) refleja en sí mismo a Dios Uno y Trino y a la vez, se "encarna" en todo cuanto existe en el mundo, que es también *vestigio* no autoconsciente de Elohim. Es por eso vicario, hace las veces de Él y, visiblemente, detenta la autoridad ministerial sobre el cosmos, puesto que es su cabeza.

Por tanto es *mediador* del Creador *ante* el mundo sensible; es (analógicamente) su "sabiduría" y su verbo iluminador. Si lo es, *el* hombre, el Adán-total prelapsario, "tiene" autoridad participada para ser ejercida en lugar de y para referirlo todo a su Origen. Sólo después de la Caída, cuando sea un vicario destituido, un mediador "oscurecido" y un tutor infiel, el varón-varona deberá peregrinar a la espera del segundo Adán, restaurador del vicariato, de la mediación y de la tutela sobrenatural sobre "todas las cosas" del mundo.

Vicariato, mediación, tutela, constituyen un radical *dominio* sobre "todas las cosas". Podría agregarse que, como condición supuesta y en virtud de ser *el* hombre a imagen, penetra en las cosas por el conocimiento. Conocer es *hacer suyas* a las cosas; sabemos aún después de la Caída, que el objeto es "incorporado" al sujeto que conoce; por eso *lo* conocido es "dominado" por el verbo-finito cognoscente. No podemos saber como era el conocimiento-dominio anterior a la Caída; pero al menos sí podemos decir que conocer era penetrar y develar la esencia de "todas las cosas", sin "resto" alguno. El vicario, el mediador, el tutor del mundo sensible, ejercía sobre él el dominio esencial. Semejante dominio era absolutamente gratuito: "Yo os doy...." (Gn 1, 29 y 30).

6. Los bendijo Dios. Al crear Dios la unidad-dual (varón-varona) "los bendijo" (Gn 1, 28). Entre los varios sentidos que tiene el término "bendecir", el primero y fundamental es el de palabra o mirada, fuerza intrínseca de Dios, como la bendición de Yahvé a Abraham: "bendeciré a quienes te bendigan" (Gn 12, 3). Este *bene-dicere* es una fuerza que penetra en el acto de existir del bendecido como un regalo que se transmite. En este sentido originario, primero, sólo Dios bendice y la bendición sólo puede provenir de Yahvé (Gn 49, 25-26). Acto que penetra a través del *vir/virago* a toda la creación y será transmitido por ellos a su descendencia. Obra lo que significa.

Cuando el hombre bendice (el padre a sus hijos, el sacerdote a los fieles) trans-mite, bendice por modo de participación, ministerialmente. En sentido absoluto, sólo el Rey de la creación bendice, "firme en su trono, desde siempre existes" (Ps 92, 2) porque "pendientes de Ti están todas las cosas" (Ps 103, 27). Y todas las cosas, por así decir, alcanzan autoconciencia en la unidad-dual varón-varona; la bendición *pasa por ellos*.

La bendición genesíaca está en estrecha relación con la fecundidad y proféticamente anuncia la bendición de Cristo engendrado eternamente por el Padre. Al comentar el salmo 66, decía San Agustín: "la bendición sirve

para dar la multiplicación o el acrecentamiento y para llenar la faz de la tierra"; por eso "nos bendijo Dios en el nombre de Cristo, que llena la superficie de la tierra con sus hijos adoptados para el reino, como herederos de su Hijo Unigénito. Engendró a Uno y no quiso que solamente fuese uno; diré que engendró Uno y no quiso que permaneciese solo Él. Le dio hermanos; si no engendrando, le constituyó coherederos adoptando"²⁹. Esta multiplicación de los hombres en el tiempo después de la Caída, pensaba Santo Tomás. tiene como fin completar el número de los elegidos³⁰.

En esta perspectiva, incluso escatológica, Yahvé *bendijo* el matrimonio originario; después de la Caída, la bendición se mantuvo en el tiempo de la promesa; después de la Encarnación y Muerte del Verbo, la bendición genesiaca se transfiguró en el matrimonio sacramento que tiene como misión dar a luz a otros hermanos en el tiempo de la Nueva Alianza. Cuando la Iglesia, Esposa de Cristo Esposo, *bendice* el matrimonio, le transmite la gracia sacramental que abre la vía de la plenitud del Reino.

En la bendición de Abraham se prefigura el matrimonio como canal de gracia.

7. La fecundidad constitutiva. Después de bendecirlos, Dios dijo: "Sed fecundos y multiplicaos" (Gn 1, 28).

El hombre fue creado dual, es decir, constitutivamente sexuado. Por eso, aunque la fecundidad pueda tener diversos sentidos, cuando está ligada a la multiplicación, quiere decir que no existe otra vía que la *unión sexual*, antes y después de la Caída. San Agustín, meditando este mismo texto, dice: "nuestros primeros padres pudieron engendrar en el paraíso *antes* de pecar". Si se nos dijera que tal cosa se siguió de la necesidad de morir que había de dejar *solos* a los primeros padres, "con mayor razón pudieran buscarse compañeros (antes del pecado) con los que habrían de vivir"³¹. Por tanto, la unión sexual era el medio para cumplir el mandato. Después de la Caída, como consecuencia de ella, surge una *deficiencia* de la libertad, una *tendencia al pecado personal* que, sin ser pecado, no está plenamente sometida a la recta razón. Tal es la concupiscencia que dañó al hombre en su totalidad e hizo que la unión sexual fuese menos perfecta. Nosotros, después de la Redención, a la luz de la fe, sabemos que opera una fecundidad sobrenatural –la de Cristo y la Iglesia- que transfigura en un estado inconmensurablemente más perfecto: la fecundidad propia de la unión conyugal. Este misterio estaba incoado en el mandato "sed fecundos y multiplicaos".

8. Por qué lo que Dios hizo "era muy bueno". Todos los entes anteriores al hombre, desde los inorgánicos hasta los seres sensibles, son Palabra participada, Verbo velado, sin interioridad ni libertad. He recordado a San Buenaventura (cf. supra, notas 4 y 5) y su ejemplarismo dinámico según el cual, aquella representación remota y confusa (que en realidad no

²⁹ in Ps 66, 9.

³⁰ STh. I, 72 ad 4.

³¹ De Genesi ad litt, IX, 9, 14.

sabe de sí) es *sombra*; los demás seres enumerados en el texto elohísta, son *vestigios* cuya representación, siendo aun lejana es ya distinta; son, pues, un "rastros", como el que deja mi pie sobre la arena húmeda; tampoco es mero vestigio porque sabe de sí, pero sombra y vestigio nos enseñan el dinamismo cósmico todo él *tenso hacia Adán*, como pulsiones sucesivas e ininterrumpidas hacia la unidad-dual que es el hombre. Los Santos Padres así lo vieron y basta recordar entre otros, el hermoso tratado *De hominis opificio* de Gregorio de Nysa: "toda la creación, en su riqueza, en la tierra y en el mar, estaba *pronta*; pero aquel cuya posesión ella era *no estaba aún allí*"³². La mansión fue edificada y preparada para que la habitara su rey. Y como nada sale de las manos de Dios que no sea difusión de su Bondad, "todo lo que existe" es bueno. Por eso, Elohim, al contemplarlo vio que era *bueno*.

Todo cuanto existe en el cosmos se alcanzó a sí mismo en el hombre. Él no sólo tiene conciencia de "todo lo que existe", sino que, por eso mismo, tiene conciencia de sí: es cuerpo animado, sexuado, memoria originaria (todo es *presente* a su mente, verbo creado), inteligencia intuyente y voluntad (libertad) que quiere el ser en cuanto bueno. El *vir-virago* es "reflejo", "sello", "imagen", icono del Icono. Todo se ve en él y en él y por él adquiere su radical sentido. Por eso el Creador, al final del día sexto, vio que no sólo era bueno, sino *muy bueno*.

b) Varón- varona en el texto yahvista

1. El hombre, alma viviente. El texto más antiguo es narrativo, descriptivo, simbólico y allende sus diferencias con el testimonio elohísta, profundamente coherente: "y formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra e insufló en sus narices aliento de vida, de modo que el hombre vino a ser alma viviente" (Gn 2, 7).

La tierra estaba desolada *sin* su Vicario. Había llegado el instante de dárselo. Yahvé tomó del "polvo" (en el cual nuestro cuerpo se convierte cuando morimos) principio constitutivo del hombre, lo cual nos recuerda nuestra contingencia: "insufló" al mismo tiempo en él, "aliento de vida". El sopro vital lo recibe por la nariz, "lo que es prueba de que Yahvé lo considera como una persona", enseña Edmond Jacob, muy por encima de los animales; totalidad corpórea espiritual que el autor sagrado llama "alma viviente" y que bien podría traducirse como "ser viviente"³³. Como señala Jacob, el término hebreo *nephesh* es polisémico y significa, en general, la *vida*. Con esto nos basta, puesto que en el presente texto este *todo vital* es el resultado de la "carne" animada por el "espíritu". Como nos enseñan los escrituristas, no hay que ver aquí una suerte de tricotomía (carne, alma, espíritu) ni una dicotomía (al modo del dualismo griego) pues el hombre, dice van Inschoot, "es concebido sintéticamente como un 'organismo psicofísico' "³⁴. Y habría que agregar, con el ya citado Jacob, que el destino

³² *De hominis opificio*, I, 132 c.

³³ *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 129, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1955.

³⁴ P. van Inschoot, *Théologie de l'Ancien testament*, t. II, p. 35, 2 vols., Desclée et Cie, Tournai, 1956.

del hombre no puede realizarse plenamente sino en la unidad varón-mujer; esta misma unidad originaria se encuentra en el relato yahvista de la creación³⁵.

El cuerpo es el "alma viviente"; por eso, la unión esponsal es una suerte de "encarnación" mutua. Claude Tresmontant hace notar que la misma verdad (lejos de una representación abstracta al modo griego) habita en un existente singular, hasta el punto que "un individuo o un pueblo concreto, existente, sea 'la puerta' de acceso a la verdad invisible"³⁶. Jamás un griego hubiese pensado (salvo transfigurado por la fe) que la Encarnación haría de un Singular la misma Verdad: "Yo soy ... la Verdad" (Jn 14, 6).

De modo que debemos pensar que el hombre (varón-varona) no "tiene" un alma sino que es alma; no "tiene" un cuerpo sino que es cuerpo y, como ya dije, el amor conyugal es mutua "encarnación" y reflejo analógico de la Encarnación del Verbo. El texto yahvista lo lleva proféticamente implícito y adivinamos en él las raíces últimas y más inefables de la unión conyugal. Reflexión que nos redescubre la actualidad sorprendente de San Agustín cuando comentando este mismo texto, recuerda que "así como el agua une, aglutina y congrega la tierra cuando por la mezcla de ambas se hace el barro, igualmente el alma vivificando la materia del cuerpo la conforma en unidad armónica y no le permite que se corrompa y disuelva". En el instante del "soplo" se formó el hombre: "se obró en él, alma viviente"³⁷.

He ahí el hombre: "colocado" por Dios en la llanura, en la culminación del cosmos, en el *oasis* donde mana el agua de la vida. En medio de él, el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2, 9.). El árbol de la vida, símbolo de la sabiduría y de la inmortalidad que Yahvé regalaba al hombre; el árbol de la ciencia del bien y del mal pre-anuncia la Caída porque, al comer de sus frutos, quiso el hombre no sólo decidir *por sí mismo* qué es lo bueno y lo malo, sino inaugurar el proceso de autosuficiencia, una suerte de remedo simiesco y autodestructivo de Dios omnipotente.

Pensemos, ahora, en el misterioso "árbol de la vida" que permitía al hombre realizar la unión esponsal en un grado inconmensurablemente más perfecto; pero pensemos también que "el mismo Cristo, es el árbol de la vida plantado en medio del paraíso espiritual a donde envió al buen ladrón desde lo alto de la Cruz"³⁸.

El "alma viviente" re-encontrará en el nuevo Árbol, la vida que no perece, como canta la Iglesia en la liturgia del Viernes Santo en la adoración de la Cruz: "¡Oh Cruz fiel, árbol único en nobleza! / Jamás el bosque dio mejor tributo / en hoja, en flor y en fruto. / ¡Dulces clavos! Dulce árbol donde la Vida/ empieza con un peso tan dulce en su corteza!".

³⁵ *Op. cit.*, p. 140.

³⁶ *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, p. 101, 121, Taurus Ediciones, Madrid, 1962.

³⁷ *De Genesi contra Manichaeos*, II, 7, 8; 8, 10.

³⁸ *De Genesi ad litteram*, VIII, 5, 1.

2. La soledad genesíaca. Continúa el relato yahvista: "Entonces dijo Yahvé Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él" (Gn 2, 18).

Juan Pablo II observa: "es significativo que el primer hombre (*adam*), creado del 'polvo de la tierra', sólo después de la creación de la primera mujer es definido como 'varón' (*'is*). Así, pues, cuando Dios-Yahvé pronuncia las palabras sobre la soledad, las refiere a la soledad del 'hombre' en cuanto tal, y no sólo a la del varón"³⁹. Con gran agudeza, en el mismo lugar acentúa su observación al considerar que todo el contexto de Gn 2, 18, se refiere a la soledad del hombre (varón y mujer) y no sólo a la soledad del varón por la ausencia de la varona. Luego, "parece (...) que esta soledad tiene dos significados: uno que se deriva de la naturaleza misma del hombre (...) y otro que se deriva de la relación varón-mujer".

En el relato elohísta se habla del único acto por el cual es creado el hombre varón-varona; en el texto yahvista se habla primero de la creación del hombre y después, de la creación de la mujer, destacando el hecho de la *soledad* del hombre. Parece, pues, que esta soledad es anterior no sólo cronológicamente, sino por naturaleza⁴⁰.

Por tanto, se alude, ante todo, a la soledad originaria del hombre. Esta interpretación había sido en cierto modo anticipada por Frank-Duquesne cuando sugería que el texto señala que aquella soledad podía ser tomada como una "derogación del orden ontológico" (negativamente vista) porque "no es bueno" que el hombre sea como "la mitad de sí mismo"⁴¹. Me atrevo a dar un paso más: la soledad, ontológicamente considerada, devela la relación (que es religación constitutiva) del hombre con Dios: "no es bueno que sea solo"; pero el hombre es cuerpo ("carne") y sólo es cuerpo en cuanto sexuado. Tal es el sentido positivo de la soledad genesíaca. Más aún: la soledad ontológica revela que el hombre es la culminación del cosmos; en él, el cosmos visible alcanza la "conciencia" y coloca al hombre a inconmensurable distancia del universo físico. Podemos también descubrir un sentido negativo de la soledad, aunque parecería imposible en concreto. El hombre *no* es solo, porque, constitutivamente es varón-varona y todo lo que sea contrario a su naturaleza "no es bueno".

3. El "costado" del hombre. "Le haré una ayuda semejante a él". Ante Dios, el hombre es único; ante el cosmos, el hombre es también único (es solo); además, se sabe distinto de todos los seres anteriores. Pero esta soledad originaria que se-sabe, porque tiene conciencia de sí mismo y de lo otro, es el fundamento ineludible de toda comunicación con el otro sujeto y con Dios. La comunicación prototípica es el "conocimiento" o unión sponsal; por eso es menester, constantemente, "una ayuda semejante a él", de su misma naturaleza.

Llama la atención que en el texto yahvista, la creación de la mujer sea relatada por separado, tema que ha preocupado siempre a los estudiosos del Pentateuco. No es separación de tiempo sino distinción de

³⁹ *Varón y mujer*, p. 48.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 49.

⁴¹ *Création et procréation*, p. 90.

naturaleza, puesto que el *'adam* es, constitutivamente, una *unidad-dual*, varón-varona.

“Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, el cual se durmió; y le quitó una de las costillas y cerró con carne el lugar de la misma” (Gn 2, 21). Dejo para el apartado siguiente el simbolismo del “sueño”, para concentrar la atención en la “costilla” de la narración popular. La soledad genesíaca señala la aparición de la persona-hombre, libre y capaz de “hacer suyas” a las cosas por el conocimiento y el amor. La “mitad” de la existencia es una abstracción, pues no existe “el” hombre prototípico a-sexuado. Existe, sexuado. Es imprescindible para su naturaleza “una ayuda semejante a él”; es decir, *igual* a él por naturaleza. Por eso observa Santo Tomás que, simbólicamente, no fue formada la mujer ni de la cabeza, ni de los pies, ni dominará al varón, ni le estará sometida servilmente⁴². El costado; es decir, la “costilla”. En el mismo lugar el Angélico ve la totalidad del simbolismo velado en el relato: fue la varona formada del costado en razón del Sacramento “porque del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, mediante los cuales fue instituida la Iglesia”. Y sabemos que Ella misma es la Esposa de Cristo Sacramento. Por eso Yahvé Dios “creó con carne (con la misma “carne”) el lugar de la costilla”.

4. Puso nombres a las cosas. Inmediatamente después de esta suerte de detención “reflexiva” de Yahvé (“no es bueno que el hombre esté solo”) le mostró todos los animales y aves (todo lo que hay bajo el cielo) para ver cómo los llamaba, y para que el *nombre* de todos los seres vivientes fuese aquel que les pusiera el hombre. Así, pues, el hombre *puso nombres ...*” (Gn 2, 19-20).

El “mediador” entre Dios y el cosmos, cuando fue creado, entre su “formación” y la “insuflación” en sus narices del aliento de vida, *recapituló* todo el universo; como dice Frank-Duquesne, así como el Verbo Encarnado prolonga y ramifica su vida humano-divina, de análogo modo *el hombre se encarna* en los seres inferiores, tomando de ellos su mineralidad, vegetalidad, animalidad⁴³. Tal es la cifra del hombre, el cuatro, porque cuatro son los reinos constitutivos del *ádam*, como cuatro son los ríos que irrigaban el Edén (Gn 2, 10-14) y cuatro las ruedas animadas por arcángeles en el libro de Ezequiel (Ez 1, 20). He ahí el imperio del hombre sobre el cosmos cuyos entes conoce, los ve, y puede nombrarlos. Los seres no tienen sentido sino por el hombre varón-varona, que es la *luz* del cosmos. Él ve la Palabra en ellos y mientras Dios Creador las nombra y nombra en Sí mismo, el hombre se desdobra y, al nombrarlas, las eleva a la dignidad de cuasi-sujetos, de verdadera hipóstasis⁴⁴.

Adán pone nombres a las cosas: es decir, su nombre *verdadero* que expresa el *quid proprium* de cada ente. Cómo sería aquello, no podemos saberlo. *Vir-virago*, veía y conocía, tutor del cosmos, *caput mundi*. La Caída

⁴² *STh.*, I, 92, 3 c.

⁴³ *Cosmos et gloire. Dans quelle mesure l'univers physique a-t-il part à la Chute, à la Rédemption et à la Gloire finale?*, p. 4-5, Avant-Propos de Paul Claudel, lib. Ph. J. Vrin, Paris, 1947.

⁴⁴ Cf. A. Frank-Duquesne, *Op. cit.*, p. 12.

nos impide saber y menos imaginar aquella experiencia: sólo sabemos que *el hombre era apenas un poco inferior a los ángeles* (Ps. 8, 6-7). Como traduce bellamente el P. José María Bover: "Algo menor le hiciste – que los ángeles (bellos); de gloria y majestad – le coronaste luego. En la obra de tus manos – le concediste imperio; debajo de sus plantas – toda cosa le has puesto".

5. El "sueño" de Adán. El "sueño" de Adán tiene un sentido por completo simbólico. No es el resultado de la fatiga, imposible en el estado previo a la Caída. No es un mero sueño sino un sueño extático que en las Escrituras suele preceder a la iniciación en los misterios de Dios o a una acción divina decisiva. El sopor, en el relato mítico, supone como un regreso al momento anterior a la creación. Juan Pablo II interpreta agudamente: "el hombre (*'adam'*) cae en ese 'sopor' para despertar 'varón' y 'mujer'. Efectivamente, nos encontramos por primera vez en Gn 2, 23 con la distinción *is-issah*. Quizá, pues, *la analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia cuanto un retorno específico al no ser (...), o sea, al momento antecedente a la creación, *a fin de que desde él, por iniciativa creadora de Dios, el 'hombre' solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer*"⁴⁵. De aquella soledad originaria, "despierta" el hombre como varón-varona, revelando la "homogeneidad de todo el ser de ambos".

También puede interpretarse como lo hace San Agustín porque Adán dirigió su mirada al interior de sí mismo (que es como "dormir") para insinuar el misterio y el sacramento⁴⁶.

6. Hueso de mis huesos y carne de mi carne. El "despertar" equivale al descubrimiento originario de la dualidad-unidad constitutiva, una suerte de auto-descubrimiento no sin cierto gozoso estupor: "Esta vez sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2, 23). Los "huesos" simbolizan lo más íntimo de lo íntimo. Cuando exclamo que un gozo o un dolor "me ha llegado hasta los huesos", quiero decir que ha llegado hasta el abismo de mi ser; "hueso de mis huesos"; ser de mi ser, alma de mi alma, carne de mi carne. La expresión "carne de mi carne" es reiterativa y da más fuerza a la frase. Creo que, cuando repetimos estas palabras del relato yahvista, entonamos el primer himno esponsal, el primer canto de amor conyugal. Cualquiera de los dos-uno puede pronunciarlo.

El himno continúa: "esta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada" (Gn 2, 23). Podría también decirse: porque del Hombre ha sido tomada; y a la inversa: porque del Hombre ha sido tomado. Varona-varón, varón-varona: *yo y tú, tú y yo*, porque ambos a *dos* somos *uno*.

7. La unión esponsal como procesión. Y agrega el texto: "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer, y vendrán a ser una sola carne" (Gn 2, 24).

⁴⁵ *Varón y mujer*, p. 66.

⁴⁶ *De Genesi contra Manichaeos*, II, 12, 16-17.

El texto puede ser leído en tres grados: uno humano y metafísico a la vez, correspondiente a la naturaleza del hombre. El descubrimiento del *tú*, del único *tú* con el cual logrará dar actualidad plena a la unión-unidad (estado existencial conyugal) exige cierta acentuación de aquella soledad ontológica de que hablaba más arriba ("no es bueno que esté solo") dejando, *desasiéndose* de todo para que la entrega sea total. Este desasimiento marca el verdadero comienzo del proceso conyugal e inaugura la fidelidad originaria, progresiva y final. Por eso "dejará el hombre" lo más suyo: "a su padre y a su madre". Desasimiento que purifica el amor a su padre y a su madre y le permite que "él" y "ella" vengan "a ser una sola carne".

El segundo grado es teológico: equivale a la institución del matrimonio como el Señor lo enseña con expresa referencia a los textos del Génesis 1 y 2 (Mt 19, 3-10; Mc 10, 2-12) pues la indisolubilidad y fidelidad anticipan la indisolubilidad y fidelidad de Cristo Esposo y la Iglesia Esposa.

El tercer grado es alegórico como, principalmente lo vieron Orígenes y San Agustín. El P. José Luis Larrabe formula una excelente exposición reflexiva del Comentario de Orígenes a San Mateo, donde enseña que, alegóricamente, el varón deja al padre y a la casa paterna como "el Verbo (que) salió de junto al Padre y dejó la Jerusalén celeste para unirse a la Iglesia"⁴⁷. En la situación actual, la unión varón-varona, Cristo-Iglesia, es dificultada por el pecado; sin embargo, continúa el P. Larrabe, la separación de la casa paterna es gozosa y los esposos son despedidos con amor; "gran misterio", como le llamó San Pablo, por el cual se significa "el misterio del Verbo de Dios, que sale del Padre y de la casa paterna y viene a nosotros uniéndose a la Iglesia. La explicación misteriosa de este acontecimiento salvífico no puede ser otra que el amor"⁴⁸. Lo que se cumple en Adán históricamente, enseñaba San Agustín, se cumple proféticamente en Cristo que salió del Padre y vino al mundo (Jn 16, 28) haciéndose carne; dejó a su madre en el sentido de la observancia carnal y vieja de la sinagoga, para unirse a su Esposa, la Iglesia, para ser, con Ella "una sola carne"; es lo que también se significa con el "costado" suyo del que fue formada la Iglesia⁴⁹. Sobre este triple fundamento veremos cómo el amor conyugal es verdadera procesión analógica respecto de la procesión del Hijo e instala en el centro mismo de la unión marido-esposa el misterio trinitario.

8. La desnudez primordial. "Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, mas no se avergonzaban" (Gn 2, 25).

¿En qué sentido estaban desnudos? El hombre varón-varona, culminación y vicario del cosmos, es un mediador *traslúcido* entre Dios y el mundo. En ese sentido podemos atribuirle un estado de *desnudez primordial*. Claro es que el término "desnudez" tendrá también un significado opuesto al referirse a la desnudez no translúcida sino *opaca*, con la opacidad de la carencia de la gracia, después de la caída. Ahora

⁴⁷. *El matrimonio cristiano y la familia*, p. 91, B.A.C., Madrid, 1973.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 97

⁴⁹ De Genesi contra Manichaeos, II, 24, 37.

hablamos de la desnudez primordial. Por eso “no se avergonzaban”, porque no tenían pecado.

Juan Pablo II sostiene que aquella desnudez no era accidental sino ontológica: revela su estado de conciencia; sólo aparecerá la “vergüenza” cuando se pase de un estado a otro⁵⁰. Además, el cuerpo y por tanto el hombre, es esponsalicio, por eso la desnudez primordial revela la transparencia del *don total de sí mismo* en el misterio del mutuo amor.

II

El amor conyugal en el estado de inocencia

a) Una hermenéutica del don

Juan Pablo II enseña que hombre y mujer, “unidad de los dos”, son llamados no sólo a existir uno al lado del otro o a vivir “juntos”, sino a mucho más: han sido llamados a “*existir recíprocamente*” el uno para el otro⁵¹. Así se confirma que “ambos... han sido creados a imagen y semejanza de Dios” y aunque no se pueda “atribuir cualidades humanas a la generación eterna del Verbo de Dios, ni la paternidad divina tiene elementos ‘masculinos’ en sentido físico, sin embargo se debe buscar en Dios el *modelo* absoluto de toda *generación* en el mundo de los seres humanos”⁵². Este sumergirse de ambos, por el amor mutuo, en el amor divino, fue instituido *anteriormente* a la Caída, que fue verdadera ruptura de la unidad primera

Podemos, por lo tanto, detener la reflexión sobre el amor conyugal en el estado *anterior* al “opacamiento” de la imagen. Nos será muy conveniente para ver después con mayor claridad el misterio conyugal en la naturaleza humana *reparada* por Cristo.

El autor del relato yahvista sobre el “paraíso” (Gn 2), no pretende una descripción histórica, sino mostrar un *estado* del hombre. Este estado que podría llamar “existencial”, implicaba, según Santo Tomás, una triple amorosa sujeción del cuerpo al alma, de las facultades inferiores a la razón y de ésta a Dios; la triple sujeción no era *sólo* natural porque conllevaba el don sobrenatural de la gracia⁵³. Como dice San Agustín expresamente citado por Santo Tomás, Dios es, al mismo tiempo, *creador de su naturaleza y dador de la gracia*⁵⁴. Por consiguiente el estado del *vir-virago*, del hombre, era de rectitud perfecta, ordenado a la contemplación de Dios allende el poder de la mera naturaleza. Y todo el universo estaba ordenado al hombre como su tutor y culminación. Si bien se mira, tal era el *orden* al que podríamos llamar pre-lapsario. Ahora hablamos de “orden natural”, y

⁵⁰ *Varón y mujer*, p. 84-86.

⁵¹ *Mulieris dignitatem*, III, 7.

⁵² *Op. cit.*, III, 8.

⁵³ *STh.*, I, 95, 1; De Malo, 4, 2, ad 22.

⁵⁴ *De Civ. Dei*, XII, 9.

está muy bien; pero se trata de un orden post-lapsario al que me referiré más adelante. El orden pre-lapsario era el orden en estado puro o de perfecta rectitud, en cierto modo prototípico, al cual tradicionalmente llamamos estado de inocencia o de justicia original.

Del análisis de la inocencia originaria que el Papa denomina "hermenéutica del don", se evidencia la dualidad-unidad varón-varona; es decir, "la verdad originaria de su cuerpo en la masculinidad y feminidad" anterior a la ruptura de la Alianza primera. Agrega Juan Pablo II: "Lo que se manifiesta quizá mayormente en Gn 2, 25, es precisamente el misterio de esta inocencia, que tanto el varón como la mujer llevan desde los orígenes, cada uno en sí mismo", libres de "vergüenza", cosa que no se repetirá jamás en las Escrituras⁵⁵. Por tanto, en el estado de inocencia no sólo se manifestaba el misterio nupcial, sino que tenía una jerarquía inconmensurablemente más perfecta que en el estado post-lapsario. No necesito detenerme en un análisis pormenorizado del estado de inocencia, siguiendo de modo particular a Santo Tomás (cuestiones 94-97 de la parte Iª de la *Summa*); basta con recordar que aquel estado -que el Aquinate analiza en cuanto al alma, a la voluntad y al cuerpo- era, por eso mismo, un estado de rectitud de *todo el hombre*, varón-varona. Podemos agregar que los dones -gracia santificante, integridad, dominio de las cosas, inmortalidad e impasibilidad- en cierto modo culminan en la ciencia adámica, que fue inter-media entre la del hombre y los bienaventurados⁵⁶. El primer himno de amor conyugal -"Esta vez sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne"- fue pronunciado antes de la Caída; ambos, varón y varona, gozaban de dones gratuitos, sobrenaturales y aquellos intermedios entre lo natural y lo sobrenatural que perfeccionaron lo natural (preternaturales): todos ellos, en unidad orgánica y perfecta, habrían de sellar la unión conyugal.

b) Paraíso "terrestre" y paraíso "celeste"

San Agustín recuerda que en tal condición, no sólo nada impedía "las santas uniones conyugales", sino que, en tal estado recto "engendrarían hijos de la semilla de ellos"⁵⁷. Si no lo hicieron fue porque no se unieron *antes* de la Caída⁵⁸. Semejante unión, libre de la concupiscencia por el dominio que ambos tenían sobre su cuerpo, habría alcanzado una perfección inimaginable en el estado de naturaleza caída. Hasta tal punto es esto así que, según Santo Tomás, en tal estado, "la continencia ... no sería virtud, pues si ahora se la alaba, no es por su abstinencia, sino por librarse de la sensualidad desordenada"⁵⁹. Ni siquiera podemos imaginar aquella unión conyugal en el estado actual de naturaleza reparada (por el

⁵⁵ *Varón y mujer*, p. 115.

⁵⁶ *STh.*, I, 94, 1 y 3.

⁵⁷ *De Genesi ad litteram*, IX, 3, 6; 8.

⁵⁸ *Op. cit.*, IX, 9, 14.

⁵⁹ *STh.*, I, 98, 2, ad 3.

Redentor) porque arrastramos (aunque ya salvados en Cristo) el reato del pecado.

Así como los primeros padres eran iguales por naturaleza y distintos por el atributo (perfección) de la sexualidad, del mismo modo, sin la Caída, los hombres hubiesen sido los mismos, accidentalmente *diversos*, no sólo por la sexualidad constitutiva, sino por el aspecto físico, por la edad, por la ciencia, etc., y hubiesen estado sometidos a las mismas leyes naturales. El pecado, es decir, el acto de autosuficiencia del hombre, constituyó una profundísima catástrofe física, metafísica, moral y espiritual.

El estado de inocencia o de justicia original es lo que la tradición ha llamado el "paraíso", como estado de perfecta rectitud sobrenatural. Allende el significado inmediato de "huerto", de "jardín deleitoso" (jardín de Jahvé) se alude a la felicidad y a la inmortalidad simbolizadas en el "paraíso", coincidentes con la inocencia originaria. No podemos imaginar el matrimonio y la familia en tal estado. Algunos místicos han leído también el significado alegórico del "paraíso" o estado de inocencia; así, San Buenaventura, allende el doble sentido literal (el paraíso terrestre y el paraíso celestial de que habla San Pablo en II Cor 12, 2-4) cree ver un doble sentido espiritual: el "terrestre" de la devoción humilde por la exuberancia de las iluminaciones sapienciales (el verdor fecundo) y el "celeste", verdadera "hartura excesiva o extática" a la que se es llevado por la "iluminaciones" como lo fue el Apóstol⁶⁰.

En ambos sentidos, el misterio nupcial va contenido. Ahora, en la situación actual, el matrimonio y la familia pueden "plantar" el paraíso "terrestre" en la virtud humilde y en la imitación del Verbo Encarnado y preparar el paraíso "celeste" que les espera en la futura comunión de los santos.

III

Caída original y misterio nupcial

a) ¿Dónde estás?

1. No serviré. A la luz de la Revelación, la reflexión conoce que algo, un acontecimiento histórico insondablemente grave, decapitó el universo dejándolo sin su vicario. Pero también conoce que *antes* de la caída del hombre, como nos transmite San Pablo, todo ha sido creado en Cristo: "en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las *invisibles*, ya sean tronos, ya las dominaciones, ya los principados, ya las potestades; todas las cosas han sido creadas por medio de Él y para Él" (Col 1, 16).

Los seres creados, cuanto más próximos a la Causa creadora, más perfectos; "tanto las cosas visibles como las invisibles". Cuanto más

⁶⁰ De plantatione Paradisi, 3.

perfectos, más *libres* por su más próxima participación con la libertad infinita. Cuanto más libres, más próximos al Amor subsistente y, a la vez, fuentes de una *elección irrevocable*. Pero no hay libertad sin *prueba*. Tiene lógica teológica que, en el Instante, se pusiera a los ángeles (los seres invisibles) en la prueba instantánea y decisiva ante la infinita Bondad del Creador: *sí, te amo*. Mejor aún: *¡Sí, os amo!*. El Señor Uni-Trino pide, con infinito amor, este *sí* irrevocable. Asentimiento irrevocable de las jerarquías angélicas.

Era, pues, posible, decir *no* como negación irrevocable: *¡No os amo!* Uno de ellos y con él otros muchos, en el Instante “no se mantuvo en la verdad” (Jn 8, 44). Acto, el suyo, de idolatría originaria, que es mal amor de sí mismo (una creatura) en lugar de Dios. Satán es, pues, la anti-Verdad y por eso, “padre de la mentira” (Rom 1, 25). Si, como enseña el Apóstol, todo ha sido creado por el Verbo y para el Verbo, él es el anti-Verbo, el odio cuasi infinito a la Palabra verdadera; y como no hay vida sin Ella, él es la anti-vida y el soberano de la muerte (Heb 2, 14). Dada su altísima jerarquía, Satán tuvo cierta “pre-ciencia” de la Encarnación del Verbo y odio y envidia al hombre desde el principio, porque el hombre es imagen del Verbo. En él, la soberbia absoluta se hace una con su odio al hombre aun antes de su creación. Frente a Dios Uni-Trino, es *Verbicida*, ante el hombre es *homicida* y también el que separa, el que impide, el Tentador, el que lucha contra el orden natural y engendra o sugiere todos los pecados. Todos estaban contenidos, para siempre, en el originario “no serviré” (Jr 2, 20).

Enseña Juan Pablo II que el carácter sponsal del hombre, unidad-dual, es constitutivo de la *imago Dei*; por eso Satán odia, desde el principio, el misterio nupcial; así como Cristo-Esposo ama a la Iglesia.-Esposa, él, como Cabeza del “cuerpo de muertos” (la anti Iglesia) odia a la Iglesia doméstica a la que intenta aniquilar. En el primer hombre (varón-varona) odió, con odio inconmensurable, el misterio nupcial. Aún antes de la creación del hombre, la “antigua serpiente” –como la llama el Apocalipsis 12, 9 – opuso desde el principio al misterio nupcial el misterio de iniquidad, que “está ya obrando aquí” (II Tes 2, 7).

Adquiere una trágica actualidad la doctrina de San Agustín, quien, por oposición al Cuerpo Místico, habla de un “cuerpo místico” de Satán porque “plura in eius corpus conveniunt, quod etiam de humano genere congregat”⁶¹. Formado, pues, por los hombres por él congregados, es la cabeza del anti-Cuerpo de los impíos “convertidos a las tinieblas” (contra la luz). Semejante “corpus diaboli”⁶², como un veneno disociador y mortífero, opera desde fuera y desde dentro de la Iglesia doméstica porque odia, desde el principio, el misterio nupcial.

2. Seréis como dioses. Yahvé Dios creó al hombre varon-varona. En el campo abierto, plantó, desde el principio, el árbol de la vida (Gn 2, 9) que lo libraría de la muerte. Hay aquí una doble referencia porque, ante todo, salva al hombre de la disolución del cuerpo; pero, más

⁶¹ *De Genesi ad litteram*, XI, 24, 31.

⁶² *Op. cit.*, XI, 25, 32.

profundamente, simboliza a Cristo que es el Árbol de la vida "plantado en medio del paraíso espiritual a donde envió al buen ladrón desde lo alto de la Cruz"⁶³. El texto es también profético. Plantó allí mismo "el árbol del conocimiento del bien y del mal". Y dijo Yahvé Dios: "del árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás; porque el día en que comieres de él, morirás sin remedio" (Gn 2, 17). Morirá de dos modos: al perder la gracia, que es la muerte más terrible y al separarse el alma del cuerpo, el que volverá al polvo del que fue formado. No bien creado el hombre, tutor del cosmos, su libertad es puesta a prueba. Su decisión original y originante será, para la unidad-dual, un acto histórico de inmensas consecuencias.

La "antigua Serpiente", que había odiado al hombre desde antes de su creación, da tres pasos: "¿Cómo es que Dios ha mandado: 'No comáis de ningún árbol del jardín'"? (Gn 3, 1). La pregunta *pone en duda* la veracidad de Dios y podría calificársela como la *pregunta de la insidia* porque (como acontece cuando somos tentados a pecar) constituye una celada, una acechanza y una trampa; frecuentemente percibimos la trampa y queremos secretamente caer en ella. El segundo paso es, precisamente, éste: Eva recuerda las palabras de Yahvé referidas al árbol de la Ciencia del bien y del mal: "no comerás (de él) porque ... morirías sin remedio". La antigua serpiente acusa a Dios de mentiroso: "De ninguna manera moriréis; pues bien sabe Dios (gran Engañador) que el día que comiereis de él, se os abrirán los ojos y *seréis como Dios*, conocedores del bien y del mal" (Gn 3, 4-5). Como todos los grandes pecadores –que son sus esclavos y de quienes es la Cabeza- la serpiente se *proyecta* a sí misma; sus palabras son, así, el acto propio de la *negación del Negador*. Primero la duda y la insidia, luego la negación y por fin, la *rebelión*: "tomó de su fruto y comió y dio también a su marido ... y él comió también" (Gn 3, 6).

He ahí la Caída de la pareja primordial. Sus ojos, en verdad, no "se abrieron" (supremo engaño del que "miente desde el principio") sino que fueron enceguecidos en el acto de autoponerse como único "discernimiento" de lo que es bueno y de lo que es malo. Ahora, rota su relación constitutiva con Dios, son *como Dios*; no como siendo por sí mismos (como sólo Dios es) sino como *autosuficientes*: soberbia de la vida, orgullo esencial, inmanencia absoluta.

Si se piensa un instante que el hombre (verbo creado) es la culminación del cosmos, su rebelión originaria produce una catástrofe, una *fractura abismal* en el universo y aquel campo fértil se convirtió en un *desierto*. Cuando Yahvé "sopló" en la nariz del hombre, su "insuflación" equivalía a la *recapitulación*, en el hombre, de todo el universo físico. La rebelión primera (pecado originante) despojó al cosmos de su logos e hizo del hombre un exiliado en perpetuo estado de desequilibrio interior (pecado originado). Como tan bellamente dice Frank-Duquesne, el pecado del hombre manifiesta una "epifanía de tinieblas": deja de ser embajador de Dios y su dominio del cosmos se convertirá en tiranía exterminadora⁶⁴.

⁶³ *Op. cit.*, VIII, 5, 9.

⁶⁴ *Cosmos et Gloire*, p. 65 y ss.

Semejante estado se desarrolla en la duración sucesiva (tiempo tridimensional): el acto de rebeldía suprime la gracia, intenta invertir la *imago Dei*, pero no quita la naturaleza ni la libertad del hombre. En el tiempo finito, el pecado originado *no es irreversible* y el mismo texto, tanto el elohísta como el yahvista, deja entrever la posibilidad del rescate. Enseguida me referiré a esta inmensa com-pasión que comienza con el pecado del hombre; por eso "toda la creación está en dolores de parto" (Rom 8, 22) porque espera a Quien reconcilie y recapitule todas las cosas Consigo (Col 1, 20). Por ahora, el pecado original es recibido como propio (por generación) en cuanto cada uno de nosotros es miembro del género humano.

3. Y se dieron cuenta de que estaban desnudos. Varón y varona, al instante de su Caída, no lograron ser "como Dios", sino que, por el contrario, pusieron con Él una suerte de "distancia": su propia miseria equivalente al naciente *desorden interior* que la tradición llama "concupiscencia". En efecto, al transgredir "se le abrieron los ojos" (Gn 3, 7); paradójicamente, dejaron de *ver* el *quid* de las cosas a las que *antes* habían "puesto nombres" (Gn 2, 20). La Caída es *ceguera* porque el mediador traslúcido entre Dios y el cosmos se ha vuelto opaco y sólo pone a las cosas nombres falsos. Así "se les abrieron los ojos" y "sintieron", se dieron cuenta "que estaban desnudos". San Agustín lo dice: "sintiéndose en su interior completamente desnudos al apartarse de ellos la gracia⁶⁵; rechazaron, se "desnudaron" de lo que debían gloriarse.

Hemos dicho que en el estado pre-lapsario estaban desnudos y que no se avergonzaban de ello: es la desnudez positiva y originaria, aquella transparencia propia de la luz de Dios y sobre la cual hemos meditado anteriormente. Ahora, se nos habla de una desnudez negativa, post-lapsaria, descubierta o "sentida" a la sombra (o tiniebla) del primer pecado. De esta "desnudez" sí tienen vergüenza, y el reconocimiento de su miseria se simboliza en las "hojas de higuera" a las que acudieron para "cubrirse" u ocultar su degradación a los ojos de Dios. La "imagen y semejanza" no ha sido destruída, pero sí "ofuscada", opacada, rebajada. Y de esto, ambos "se dieron cuenta".

El relato yahvista es dramático y profundamente humano: Yahvé, más que llamar, clama. Como un padre que al comprobar alguna iniquidad obrada por su hijo, le pregunta: ¿qué has hecho? Enamorado de la "imagen y semejanza" del Verbo increado, como el amante dolorido, clama: "¿Dónde estás?" (Gn 3, 9). Había que esperar a la plenitud del tiempo (Gal 4, 4) para rescatar a la oveja perdida. Mientras tanto, la historia será una resonancia de aquella dramática pregunta de los orígenes: *¿Dónde estás?*

4. Me escondí. Adán ha visto su miseria. Por eso responde al llamado de Yahvé: "Oí tu paso por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí" (Gn 3, 10). En el fondo de su interioridad, el hombre no puede no "oír el paso" de Dios; por eso, porque ha roto la

⁶⁵ De *Genesi ad litteram*, XI, 31, 41.

armonía de la justicia original, "tiene miedo" e intenta lo radicalmente imposible, estar "escondido".

Nuestra lengua puede expresar elocuentemente este estado de escondido: esconder (de *abscondere*) es encubrir, ocultar, encerrar. Cuando yo era niño, fui a arrancar y comer unas mandarinas sin permiso de mis padres. Con su buen humor, mi padre me llamó simulando que no me veía: *¿dónde estás?* Entonces me puse de cara a un muro con una mandarina en las manos y cerrando los ojos ... porque me escondí y creía que mi padre no me veía. Volviendo al texto sagrado, por él sabemos que Dios "ve en lo secreto", en lo escondido (Mt 6, 4).

En el centro de sí mismo –desde donde ha expulsado la amistad con Dios– Adán se ha escondido. El hombre, varón-varona, se ha escondido y degrada y oscurece el misterio nupcial que deberá redescubrir trabajosamente en el tiempo del exilio. El Verbo por quien, en quien y para quien ha sido creado, le recordará después que "no hay nada encubierto ... ni oculto (escondido) que no haya de saberse" (Mat 10, 26; Mc 4, 22; Luc 8, 17; 12, 2). Al fin, como anticipa el salmo 78, 2, "publicaré lo que estaba oculto desde la creación del mundo" (Mt 13, 35). Nuestro primer padre como el siervo malo y perezoso, escondió su talento porque tuvo miedo (Mt 25, 25); nuestros padres quisieron *esconder* su caída. Imposible. Sólo cuando el Verbo Encarnado los haya rescatado, dejarán su escondrijo falso, para ocultar amorosamente su vida con Cristo en Dios (Col 3, 3).

5. El dolor de Yahvé. Como unos padres que sorprendieran a su hijo usurpando su autoridad en la familia y se dijeran a sí mismos "nuestro hijo se ha hecho uno de nosotros", así se muestra Yahvé: "Y dijo Yahvé Dios: 'He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros'" (Gn 3, 22); el hombre pondrá la norma y discernirá lo bueno y lo malo en lugar del Creador; "ha venido a ser uno de Nosotros". Con analogía de distancia infinita, podemos hablar del "dolor" de Yahvé. No hay ironía en sus palabras, como quizá algunos han creído, sino misericordia y compasión, amor dolorido porque el hombre ha pecado y ha pretendido "escondarse"; porque el Verbo-creado quiere invertir la imagen que él mismo es. Con su caída, el hombre varón-varona inaugura el "sentido de la tierra" de que hablará Zaratustra.

La *muerte* ya está presente en la pérdida de la gracia figurada en las "túnicas de pieles" (Gn 3, 21)⁶⁶. Yahvé expulsó al hombre del paraíso (Gn. 3, 23); se debe entender también que el hombre, en aquella opción original, se auto-expulsó y no podía continuar "alimentándose" del árbol de la Vida porque, en éste, "se encerraba, dice San Agustín, el sacramento visible de la Sabiduría invisible"⁶⁷. En aquel instante, el hombre perdió los dones preternaturales y, por él, "entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte" (Rom. 5, 12). El mismo San Agustín nos dice que en ese momento, el hombre y después de Adán, todos y cada uno "comenzaron a

⁶⁶ Cf. San Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 21, 32; 27, 41. *De Gen. ad litt.*, XI, 39, 52.

⁶⁷ *De Gen. ad litteram.*, XI, 40, 54.

morir” por la progresiva decadencia de la vejez⁶⁸. La primera unión conyugal estuvo afectada desde el principio, por haber querido ser como uno de Ellos. Continuaron siendo “dos en una sola carne”, pero afectados por la decadencia, el desequilibrio interior y la muerte.

La justicia original, que debía pasar por generación a los hijos, fue descalabrada, y así “como el efecto cesa por la destrucción de la causa”, después del pecado, “todos los hombres nacen privados de la justicia original” y deben padecer los efectos propios de la falta⁶⁹. Santo Tomás, en el *Compendio de Teología* resume de modo admirable las grandes exposiciones de la *Summa* (I, II, q. 81-84; II, II, 163-165), de la *Contra Gentiles* (IV, 50-52) y de la cuestión *De Malo* (qs. 4ª y 5ª).

Basta para nuestro fin, recordar que aquella falta es pecado de la naturaleza (plenamente voluntario en Adán) y así pasa a los descendientes que reciben la naturaleza de los primeros padres en cuanto miembros suyos. Por eso, el pecado original afecta directamente la naturaleza y nuestros pecados actuales solamente a la persona⁷⁰. Luego: la primera unión conyugal consumó la mutua donación, total, indivisible, sacra y gozosa, pero no podía impedir la transmisión, en el mismo acto, del originario pecado de naturaleza. La penitencia y los méritos de ambos no servían para reparar la justicia original, que no se adquirió por méritos por ser gratuita; de ahí la necesidad de la restauración de la naturaleza caída y, a la vez, la evidencia de que sólo Dios podía hacerlo. Los textos del Génesis 1 y 2 son, por eso, proféticos: por un hombre (varón-varona) entró el pecado y la muerte; por otro hombre, el Verbo Encarnado, se restaurarán la gracia y la vida. En el misterio nupcial, por la Encarnación viene como a acabarse la obra de Yahvé pues, tal como enseña el Aquinate, “el hombre, que es el último que fue creado, vuelve por una especie de círculo a su principio, mediante su unión con el principio de todas las cosas por la obra de la Encarnación”⁷¹.

Cuando el Señor de la historia diga en la Cruz que “todo ha sido cumplido”, se habrá consumado el rescate de la unidad-dual varón-mujer. En cada uno, quiero decir en cada matrimonio cristiano, se habrá iniciado la agonía *interior* y *mutua* de la santidad conyugal *en la cual* hallará “consuelo” Dios Omnipotente.

b) y pondré enemistad entre ti y la mujer

1. El proto-evangelio y el misterio nupcial. Después de la Caída, Yahvé dijo a la Serpiente antigua: “pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y su linaje: éste te aplastará la cabeza y tú le acecharás el calcañar” (Gn 3, 15).

El pecado ha despojado al cosmos de su inteligibilidad; como decía Frank-Duquesne, hay ahora una suerte de anti-creación porque “reduce a

⁶⁸ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 16, 21.

⁶⁹ *Comp. Theol.*, c. 195.

⁷⁰ *Op. cit.*, c. 196.

⁷¹ *Op. cit.*, c. 201.

la nada" la obra de los seis días, trocando el Edén en desierto⁷². Pero, principalmente, ha despojado a la unión conyugal de Adán y Eva, de su orden interior, transmitiendo el desorden a su descendencia. La penitencia de nuestros primeros padres no podía restaurar la naturaleza caída; Santo Tomás enseña que aunque Adán hubiese recobrado el estado de gracia, no habría podido restaurar su inocencia primitiva, más aún si se tiene en cuenta que aquella justicia original era un don gratuito⁷³.

Por eso Yahvé *anuncia* el Redentor e, implícitamente, la gracia sanante y elevante del matrimonio. Los grandes escrituristas nos enseñan que el texto señala la *enemistad personal* porque se trata de personas: entre la serpiente (el demonio) y la mujer⁷⁴: "entre tu linaje y su linaje" dice el texto: el linaje puede ser colectivo (moral) o singular. Referido a la Serpiente tiene el primer sentido: indica por el anti-Cuerpo místico cuya cabeza es el demonio; referido a la mujer, señala una persona singular que es Cristo. El Mesías, el Verbo Encarnado quien "te aplastará la cabeza" cuando el tiempo se haya cumplido. Inmediatamente, "la mujer" es Eva; mediatamente el texto se refiere a María. Detrás de Eva está la Madre del Redentor y Madre de los hombres. Volvamos al texto: "éste (el Descendiente) te aplastará la cabeza" (Cristo vence a Satanás, al pecado y a la muerte). Con la muerte de Cristo, el Enemigo creerá haber alcanzado la victoria cuando haya sido, precisamente, vencido: "y tú le acecharás (sólo le acecharás) el talón". Refiriéndose a este "doble plano" del texto, dice el P. Pozo: "hay una conexión, a nivel superficial, entre Eva y su linaje colectivo, uno de cuyos miembros, descendiente mediato de Eva, vencerá a la serpiente; a nivel profundo, María, la Segunda Eva, está en conexión directa con su Hijo (incluido, a nivel profundo, en la colectividad de 15b), el cual aplastará la cabeza de la serpiente"⁷⁵.

Por consiguiente, esta promesa inicial se dirige ante todo al matrimonio originario y, en él, al género humano. Si el hombre varón-varona, es constitutivamente sponsal, el proto-evangelio anuncia y penetra el misterio nupcial. Y anuncia también lo que más importa: que en la nueva Eva, en María, "concebido por obra del Espíritu Santo", vendrá el Mesías Salvador, el Hijo procedente de la fecundidad del Padre. Este amor infinito que circula y constituye el misterio de Dios Uni-Trino, será participado en el misterio de la unión sponsal y en la familia. El Descendiente restaurará y elevará a la familia: el marido, al modo del nuevo Adán, será la cabeza; la esposa será "su cuerpo" y, ambos, "una sola carne". Reflejarán, en sí mismos, el gran misterio de Cristo Esposo unido a la Iglesia Esposa.

2. He adquirido un varón con el favor de Yahvé: epifanía de la familia originaria. "Adán conoció a Eva, su mujer" (Gen 4, 1). Ciertamente es que, después de la pérdida de la justicia original entró en la unidad-dual el desorden interior (la desnudez post-lapsaria); pero la Caída *nada quitó a la*

⁷² *Cosmos et Gloire*, p. 75-76.

⁷³ *Comp. Theol.*, c. 198.

⁷⁴ Cfr. la excelente exposición del P. Cándido Pozo S.I., *María en la obra de la Salvación*, p. 148-164, B.A.C., Madrid, 1974.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 164.

naturaleza en cuanto naturaleza; Por eso, aunque perdidos los dones preternaturales, la unión sexual de la pareja primordial había de realizarse en el tiempo del exilio, en nuestro tiempo: la unión *vir-virago* es conocimiento inmediato e inefable, mutuo don en el cual la dualidad-unidad tiende a ser sólo unidad, fusión sin confusión; aquella unidad buscada tiene su unidad trascendente en el hijo. No insistiré por ahora en un tema ya considerado (parte I, cap. III, parágrafo. II, c.3); en el Génesis, el término "conocer" significa donar-se en la unión sexual: ambos, separados y afectados por la Caída, llegan sin embargo a la unidad total: "Adán *conoció* a Eva, su mujer" y esta unión fecunda equivalía a la transmisión de la *imago Dei*, aunque afectada por el pecado original.

La generación del primer vástago equivalía a la epifanía de la familia originaria por el don del hijo. Así lo comprende Eva cuyo corazón canta enternecido: "He adquirido un varón con el favor de Yahvé" (Gn 4, 1).

La unión conyugal es la fuente de la familia. En ella se desarrolla el drama comenzado con la Caída y desarrollado en el "desierto" de este mundo.

3. Se levantó Caín contra su hermano Abel y lo mató. Eva dio otra vez a luz y tuvo a Abel (Gn 4, 2). Su hermano mayor era labrador. San Agustín creía adivinar una alegoría porque el labrador se *afinca*; Abel era pastor de ovejas y, por tanto, *peregrino*⁷⁶. Quizá aquí esté preanunciado el des-ligamiento autosuficiente de Caín respecto de Yahvé, razón por la cual el Señor "no miró" su ofrenda (Gn 4, 5). La irritación de Caín lo pone " a la puerta del pecado" (Gn 4, 7) al que se entrega libremente cuando invita a su hermano "al campo", como si dijéramos al "desierto" del mundo; allí "se levantó... contra su hermano Abel y lo mató" (Gn 4, 8).

En el seno de la familia originaria entró la iniquidad. Primero, dice San Agustín en el mismo texto antes citado, "nació el ciudadano de este siglo". Llama la atención esta prioridad de tiempo; después nació el pastor peregrino: como un cordero llevado al sacrificio, derramó su sangre. Por eso es figura de Cristo. Caín es *typo* del pueblo *infidel* que mató al segundo Adán en la Cruz. Abel, peregrino, da curso en el tiempo a la Ciudad de Dios que no ha comenzado en el tiempo y peregrina hacia su fin allende el tiempo; Caín, en cambio, *funda* la Ciudad del mundo, enemiga del hombre y de Cristo y se *afinca* en el mundo⁷⁷.

El desorden interior ha entrado en la primera familia. El dolor de nuestros primeros padres habrá sido verdaderamente insondable y en ellos comenzó la espera del Descendiente. Hay una dramática *tensión* entre el alborozo de haber "adquirido un varón con el favor de Yahvé" y el inmenso dolor del fratricidio en el seno de la familia originaria. Tanto el misterio de la gracia como el de la iniquidad, inextricables, se hacen presentes en la vida íntima de la primera familia. Las consecuencias de la Caída afectan el amor conyugal y la familia, desde el principio.

⁷⁶ *De Civit. Dei*, 15, 1, 2.

⁷⁷ Cfr. S. Agustín, *De Civ. Dei*, 15, 7, 2 y muchos textos paralelos; pueden verse en mi obra *El hombre y la Historia*, p. 119-124, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1959. 2ª ed., p. 181-189, Folia Universitaria, Guadalajara (México), 2005.

c) Consecuencias de la Caída para el amor conyugal y la familia

La pérdida de los dones preternaturales, aunque nada quitó a la naturaleza en cuanto naturaleza, la dejó desprotegida y sometida al poder de la Serpiente antigua. Por la autosuficiencia del primer hombre, el pecado que *ya existía* en el que miente desde el principio, penetró en el mundo. Desde aquel momento comenzó la agonía del hombre en el tiempo.

Después de la Redención por Cristo, aunque por el Bautismo se borra el pecado original, los bautizados transmiten por generación la falta original "porque no engendran –enseña Santo Tomás– en cuanto son renovados por el bautismo, sino en cuanto les queda algo de la 'vejez' del primer pecado"⁷⁸.

Parecería que los dones se invirtieron: el de gracia en la *enemistad* con Dios, el de integridad, en el desequilibrio y *desorden interior*; el de dominio en la *esclavitud* al pecado, el de inmortalidad en la *muerte* y el de impasibilidad en la sujeción al *sufrimiento*. La unión conyugal padeció el acecho constante de la enemistad, la concupiscencia, la esclavitud, el sufrimiento y la muerte.

En relación directa con el amor conyugal (analogado principal de toda forma de amor) Adán perdió la luz de la ciencia para sumergirse en la tiniebla de la ignorancia y el desorden interior, especialmente manifestado en el asimiento desmedido de los bienes de este mundo (concupiscencia). Este desorden interior se revela en la *separación* entre sexualidad y fecundidad; no olvidemos que el Arconte de este mundo es el gran Separador, radicalmente opuesto a la Fecundidad del Padre. En ese sentido es opuesto a la vida.

Si la unión conyugal se integra al ritmo cósmico y el todo es "recapitado" con cada mutua entrega nupcial, adquiere enorme profundidad la contra entrega, el acoplamiento extrínseco en que consiste el concepto de *fornicación* que puede asimilarse a la idea bíblica de "prostitución". Frank-Duquesne habla de cierta conjunción sexual "material" que parece no diferir de la unión conyugal. Sin embargo, es su opuesto porque mientras el matrimonio se consuma en el acto sacramental (unión sexual) que sella el *sí* mutuo, quien se acopla a una prostituta o a otra persona que no sea su cónyuge, "forma un sólo *cuerpo* con ella", jamás una sola carne; de ahí que si glorificamos a Dios en el cuerpo (I Cor 6, 13-20) este acoplamiento es una suerte de *anti-logos*⁷⁹.

Este estado no difiere esencialmente de la *poligamia* que es como un anti-logos extendido y sucesivo. Con la estirpe de Caín comienza la poligamia: los descendientes directos son Enoc, Irad, Mehuyael, Metusael y Lamec; este último "tomó para sí dos mujeres" (Gn 4, 17-19). Simultáneamente, con Lamec se amplía, profundiza y multiplica el odio

⁷⁸ *STh.*, I, II., 81, 3, ad 2.

⁷⁹ *Création et procréation*, p. 152-3.

homicida de Caín: "Caín será vengado siete veces, mas Lamec lo será setenta veces siete" (Gn 4, 24). Terribles palabras que tienen su opuesto en el mandato del Nuevo Adán surgido de la infinita misericordia divina: "No te digo (que tienes que perdonar) hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete" (Mt. 18, 22, Lc. 6, 35 ss.).

En el Génesis, el Enemigo del Verbo-Vida se opone a la fecundidad, que tiene su plenitud en la vida intra-Trinitaria. Consecuencia de la Caída es la *anti-concepción*, que podemos tipificar en Onán: casado con la viuda de su hermano en virtud del levirato, "siempre que se llegaba a la mujer de su hermano, derramaba en tierra, para no darle prole a su hermano" (Gn 38, 9). Aunque se ha dado en llamar onanismo al pecado solitario, sería aún más propio aplicarle este adjetivo a la avasalladora corriente anti-natalista que ha invadido el mundo. La antigua Serpiente es la fuente y la madre de la anticoncepción y del *aborto*, este último como el homicidio – que querría ser perpetuo- de la *imago Dei* que se transmite a pesar de la envidia del gran Opositor.

Después de la Caída, el enemigo de la vida no se ha conformado con incitar al hombre a la progresiva violación de la ley natural o del mero orden natural de cuanto existe; intenta ir más lejos mediante un fraude grotesco y vil, repugnante y nefando, por la violación de la biología y de la fisiología: la *sodomía* (Rom. 1, 24-32; I Cor 6, 9, Tim I, 10). La *sodomía* perfecta como ayuntamiento entre personas del *mismo* sexo (homosexualidad, lesbianismo y otras perversiones) y la *sodomía* imperfecta como ayuntamiento o comisión de actos antinaturales entre personas de diverso sexo; sólo habría que agregar el *bestialismo* para asomarnos al fondo abismal al que es capaz de llegar la degradación del hombre.

Este análisis supone un carácter negativo común, la *infidelidad* radical del hombre caído con la *alianza* esponsal que, desde el principio, había sellado con Dios. Infidelidad con la sabiduría creadora por la autosuficiencia inicial; infidelidad con el orden interior de su propia naturaleza, infidelidad sexual en el centro de la unión conyugal, infidelidad con el orden de la naturaleza y hasta con la misma biología. Como radios convergentes, estas infidelidades confluyen en la única Infidelidad esencial que conforma un "cuerpo de muertos" (un *sómatos sarkós*). Habrá que pensar ahora en el carácter y el sentido de la infidelidad a la alianza esponsal originaria establecida entre Yahvé y su pueblo.

d) Al principio no fue así

1. Yo te amé. Desde el principio, la relación entre Yahvé y su pueblo fue una relación nupcial, tensada frecuentemente por la dicotomía fidelidad-infidelidad. En su excelente libro sobre los símbolos matrimoniales en las Sagradas Escrituras, el P. Luis Alonso Schökel recuerda que "Dios pide prestados al amor humano sus símbolos para revelar su amor y la capacidad del hombre de responder a dicho amor"⁸⁰.

⁸⁰ *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, p. 42, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1997.

Toda la historia comienza con una pareja primordial y termina con la Boda del Cordero. Pero me atrevería a dar un paso más. No se trata solamente de pedir prestados los símbolos del amor humano, sino de revelar el carácter esponsal del hombre como participación del amor paterno-materno de Dios Uni-Trino. Y esto es así desde el principio.

Después de la Caída comienza la historia de la salvación anunciada en el proto-evangelio (Gn 3, 15); podría decirse que toda la historia hasta la llegada del Mesías en la plenitud del tiempo (Gal 4, 4) es el *tiempo de los esponsales* del Señor con su pueblo.

No puede pensarse que Israel haya buscado y encontrado a Dios. Fue el Señor Yahvé quien, gratuitamente, lo "eligió". Desde el principio "yo te amé" (Os 11, 1). El Señor es quien salió al encuentro, no porque Israel tuviera algún mérito (por el contrario era de "dura cerviz" y muchas veces le fue infiel) sino porque Yahvé tuvo la iniciativa. Dios lo hace "suyo", lo ha escogido sólo porque "se ha prendado (enamorado) de él" (Deut. 7. 7). Este hecho histórico ha comenzado con la vocación de Abrahán (Gn 12, 1-3) de algún modo pre-anunciada en la alianza de Dios con Noé (Gn 9. 9), con Sem y su descendencia (Gn 11). No es necesario penetrar en los detalles de la historia sacra y sus cuestiones exegéticas. Me basta con señalar el carácter esponsal de la relación entre Yahvé y "su pueblo" al que el Deutero-Isaías llama repetidamente "mi elegido" (Is 43, 20)⁸¹. Simultáneamente, la elección esponsal tiene carácter soteriológico y se extiende a *todo* hombre; por eso mismo, mira hacia el fin de la historia cumplido en las eternas Bodas del Cordero; en cuanto relación esponsal, así como la esposa puede ser infiel al esposo, Israel será fiel (especialmente en los profetas) e infiel frecuentemente, y cuando llegue el Esposo Esperado, su infidelidad clavará al Esposo en la Cruz.

La fidelidad esponsal de Israel es, *inicial*, como lo fue en Abrahán (y quizá esta fidelidad inicial se prefiguró en el justo Abel); es *progresiva* porque deberá convalidarse a través de las generaciones hasta el testimonio directo del Bautista; es *final* en el desposorio eterno de la Nueva Jerusalén con el Cordero (Ap. 21, 9 ss). La fidelidad inicial, progresiva y final ha comenzado también "al principio" y se identifica con la edificación del Cuerpo Místico hasta su plenitud".

El diálogo amoroso, tan bien expuesto por el P. Schökel –cuya obra me sirve de guía en este tema- puede encontrar su prototipo en el Cantar de los Cantares que es el himno del amor humano; es el diálogo del Logos con su pueblo y también el coloquio de amor del alma con Dios: "Ella: ¡Voz de mi amado!, ya está llegando: (traduce el P. Schökel escogiendo algunos versos): /Oigo a mi amado que me dice: /Levántate, amada mía, hermosa mía, ven a mí./ Él: Déjame ver tu figura, déjame escuchar tu voz,/ porque es muy dulce tu voz y es hermosa tu figura" (Cant., 2, 8, 10, 14)⁸².

La Voz del Esposo fue al principio (Jn 1, 1); también la voz de Adán-esposo en el primer himno nupcial (Gn 2, 23). Podemos entrever la analogía simbólica con las nupcias varón-varona que se reconstruirán en el

⁸¹ Véase la exposición detallada del P. M. García Cordero, *Teología. de la Biblia, Antiguo Testamento*, vol. I, p. 124-125, BAC, Madrid, 1970.

⁸² *Op. cit.*, p. 38.

matrimonio-sacramento; éste remite, a su vez, a las nupcias Cristo-Iglesia. En el diálogo de amor esponsal, Yahvé anuncia la llegada del Mesías-Salvador: "En aquellos días y en ese tiempo/ suscitaré a David un vástago" (Jer 33, 15); "no faltará a David un descendiente/ que se sienta sobre el trono de la casa de Israel" (Jer 33, 17). El Esposo vendrá en persona (Is 33, 22). Durante este tiempo pre-cristiano, tiempo de los esponsales, la humanidad lo desea; el esposo tarda. Y la humanidad herida, espera: "aguardando está/ mi alma al Señor,/ Más que los centinelas la aurora" (Sal 129, 5-6).

Yahvé ha dado el primer paso: "yo te amé" (Os 11, 1). Este amor nupcial que es la misma elección divina, establece una *alianza*. Más acá de la primitiva alianza, o alianza "cósmica" como muchos le llaman, la alianza ha comenzado con Abrahán, una suerte de *pacto* eterno. Esta elección-alianza exige la fidelidad del amante: el Esposo viene e Israel lo espera. El P. Schökel, refiriéndose a esta relación fidelidad -infidelidad, dice: "la fidelidad es una exigencia de esponsales y boda: tal exigencia se manifiesta muchas veces en forma de denuncia de infidelidad; también es factor determinante de los celos. La infidelidad se puede llamar fornicación, prostitución y adulterio. La infidelidad aparece muchas veces como correlativa de la reconciliación. Tras la reconciliación, la fidelidad es una exigencia renovada"⁸³. La alianza seguirá hasta el fin y el tiempo de esponsales concluirá cuando llegue el Novio y Señor.

El matrimonio es roto por la infidelidad, hasta tal punto que muchas veces pareciera que la ruptura es definitiva. Ya no queda casi nadie y el amor parece extinguirse cuando apenas hay unos pocos: es el "resto de Israel" (Is 10, 20 y 21, 22), algo así como "los residuos" (Amós, 5, 11) del amor conyugal casi extinguido. Este "resto" es anterior al destierro (como en Isaías); es propio del cautiverio babilónico (como en Jeremías) o posterior al destierro (cf. Zacarías, 8 y ss) y es el que permanece *fiel* a la alianza y expectante de la promesa; es tipo de la "pequeña grey" (Luc 12, 32) que mantendrá la fe en los últimos tiempos, cuando falte poco para las Bodas del Cordero (Ap. 19).

El amor conyugal es el analogado principal. De él se dice intrínsecamente todo cuando puede saborearse en el Cántico de los Cánticos. Hasta la Encarnación del Verbo por la cual el Esposo se unirá "carnalmente" con la humanidad, el tiempo es el tiempo de los esponsales. Entre el nacimiento del Mesías del seno inmaculado de María y su Muerte es el más breve tiempo del noviazgo. Desde la muerte de Cristo se celebra la Boda sacra con la Iglesia Esposa a la espera de la pronta Boda eterna del Cordero.

2. El Linaje de la mujer. Ahora vemos con claridad, que después de la Caída que ha desordenado no sólo la relación de Yahvé con la pareja primordial, sino a la misma unión conyugal en cuanto tal, el "linaje de la mujer" es Cristo. Él es el Novio enviado por el Padre y su encarnación en el seno de María, la hija de Sión, tendrá inmensa importancia en la restauración y transfiguración del matrimonio.

⁸³ *Op. cit.*, p. 131.

El Padre Alfredo Sáenz, al comentar la parábola de los invitados a la bodas (Mt 22, 2-14; Lc 14, 16-24) enseña que el rey simboliza al Padre y las bodas son las de su Hijo. Las bodas del Verbo implican tres interpretaciones integrables: son las bodas del Verbo con la naturaleza humana cuyos preparativos comenzaron con la creación del hombre: "el Padre eterno casó a su Hijo cuando lo desposó con la naturaleza humana en el seno de María". Son las bodas del Verbo con su Esposa la Iglesia: "la carne del Hijo-Esposo se une con la carne de la Iglesia-Esposa, en virtud del Espíritu"; y por fin, son las bodas del Verbo "con todos y cada uno" de los miembros de la Iglesia; es decir, con cada alma cristiana⁸⁴. Me animaría a dar un paso más: si se integran las bodas del Verbo con la humanidad, con la Iglesia y con las almas, la Encarnación del Verbo asume y transfigura la unión conyugal precisamente porque el misterio nupcial es el analogado principal. El Padre invita a las bodas de su Hijo con aquella naturaleza unidual, sexuada, varón-varona; por eso su boda con ella, transfigurará inconmensurablemente el amor conyugal. La unión sponsal *esperaba* al Descendiente prometido en el Proto-evangelio; Cristo es el Linaje y la mujer es María. Todo linaje humano está a la espera del Descendiente. Cristo es el Novio y, cuando llegue, el último profeta de la antigua Alianza lo señalará con el dedo. El Mesías *viene a renovar la alianza matrimonial con Israel*, la esposa. San Juan Bautista da su testimonio: "No soy yo el Mesías, sino que 'he sido enviado delante de Él'. Quien tiene la esposa, ése es el esposo; mas el amigo del esposo (o sea el mismo Bautista), el que asiste y oye su voz, se goza en gran manera por la voz del esposo. Así, pues, este gozo mío me ha sido cumplido. Conviene que Él crezca, yo que disminuya" (Jn 3, 29-30).

El descendiente, el Linaje de la mujer, ha llegado. El Bautista lo señala: *Ése es* (Jn 1, 29).

3. Don, perdón y misterio nupcial. El Novio está aquí. El tiempo del "noviazgo" es la vida terrena de Cristo desde el seno de María y las bodas son los tres días de la Pasión porque entonces se casó con la Iglesia⁸⁵. En el tálamo virginal de María el Verbo divino se unió con la naturaleza humana; en el seno de María "le puso el sol su tabernáculo y él mismo como esposo va saliendo (radiante) cual de Tálamo" (Sal. 18, 5-6). El Bautista le ve y da testimonio de Él, del que era antes que él (Jn 1, 15); por eso Juan es como nada y sabe que no es "digno de desatar la correa de su calzado (Jn 1, 27).

En efecto, el Bautista es *como nada*. Sin embargo, el mismo Señor dijo de él: "no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor" (Mt 11, 11). Es imposible un más alto elogio, pero la creatura, aunque sea el mayor de los profetas, es *puro don* ante el que Es (Ex 3, 14). La creatura, aún la más digna, por sí misma, no-es. Sólo Dios no "recibe" nada y cada creatura de Él recibe su mismo acto de ser. Es lo que llamamos *creación* en cuanto

⁸⁴ *Las parábolas del Evangelio según los Padres de la Iglesia, La figura señorial de Cristo*, III, p. 323-329, Ediciones Gladius, Buenos Aires, 1997.

⁸⁵ Resumen en dos líneas la exposición del P. Schökel, quien recoge los testimonios de Filón Carpacio, San Cirilo de Alejandría y Teodoreto: *Op. cit.*, p. 106.

donación del *esse* sin resto alguno. Por eso, la creatura es pura donatividad, gratuidad total. No me refiero ni a la materia ni a la forma que, en lenguaje tomista constituyen el sujeto singular, sino al acto de ser *del todo* o "acto de todos los actos" como lo designa Santo Tomás⁸⁶. Puedo, por tanto, decir que no es semejante a la relación recipiente - recibido porque la creatura es *puro recibido*. Todo cuanto existe, fuera de Dios, es *don*.

A la luz del Génesis 1 y 2 y en el estado pre-lapsario, la creatura era puro *don*; en cuanto al hombre varón-varona, era puro don en la naturaleza (que jamás se dio ni se dará en estado puro) y era puro don en cuanto a la gracia y a los dones preternaturales. En el estado post-lapsario, la pérdida de la gracia y de los dones, comienza la transmisión de una naturaleza humana que se mantiene como tal, pero *privada* de la santidad y de la justicia original. Profundísima e inconmensurable desgracia cuya consecuencia para la unión conyugal ya hemos visto. Tal era nuestra naturaleza herida, que, aunque caída sigue siendo puro *don*, Por eso, porque aun recobrando el estado de gracia por la penitencia, Adán y Eva no podían recobrar el estado de inocencia pre-lapsario. Por tanto, era simultáneamente *necesaria* la restauración de la naturaleza humana y sólo realizable por Dios mismo, único capaz de reparar y satisfacer. Éste es el motivo y el misterio de la Encarnación del Verbo que *liberó* al hombre de la esclavitud al pecado: la sangre del Cordero "paga", rescata al hombre del dominio del Arconte de este mundo (I Cor 6, 20; I Ped 1, 18). Como dice Santo Tomás, por amor, sólo Dios "podía ofrecer para el hombre una satisfacción suficiente, revistiéndose de su carne"; *tomó* ("no recibió") voluntariamente sus defectos⁸⁷ sufriendo lo que nosotros deberíamos sufrir, especialmente la muerte. Así como nuestros primeros padres se habían rebelado, comiendo del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2, 17) pretendiendo ser autosuficientes, Cristo les *salvó* y *restauró* al ser clavado en el Árbol de la Cruz que es el Árbol de la reconciliación.

Las resonancias son inmedibles: la creación *ex-nihilo* (puro *don*) por la muerte del Esposo (el Descendiente) es, ahora, supercreación porque ha recibido un don *nuevo*: ha sido, *per-donada*. Como lo expresa Frank-Duquesne, "transpuesta al plano moral y espiritual ... esta relación (creador-creatura) se llama entonces, no simplemente *creación* sino creación *sobre-natural*, *supercreación*, 'técnicamente': *Gracia=Supercreación*". Este *don absoluto* se dirige al hombre, creatura *caída* y lleva el nombre de *per-don*. Por eso, el redimido por Cristo, cuando perdona, trasciende el don y dona algo más -inconmensurablemente más- pues super-dona, que es lo que quiere significar San Pablo cuando enseña que allí donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (Rom 5, 20)⁸⁸.

Por Cristo, el Nuevo Adán, tiene el hombre acceso a un ser-nuevo: lo donado al principio y por él *caído*, ha sido per-donado o re-creado. Este "ser nuevo" pertenece también al orden ontológico. Verdaderamente es una

⁸⁶ *STh.*, I, 4, 1 ad 3; *De Ver.*, 3, 3, ad 8.

⁸⁷ *Comp Theol.*, c. 226 y 228.

⁸⁸ A. Frank-Duquesne, *Seul le chrétien pardonne*, p. 194, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1953; puede verse aún con mayor profundidad la relación entre la creación y la Trinidad, en su hermoso libro *Le Dieu Vivant de la Bible*, p. 179-184, Éditions Franciscaines, Paris, 1950.

“creatura nueva” (II Cor 5, 17;Gal 6, 15;Jn 3, 3) porque tiene una nueva existencia *en* Cristo, el Nuevo Adán. De su costado herido surgieron los sacramentos y elevaron a un orden nuevo la unión conyugal.

En el *nuevo* estado de la “nueva creatura”, la trans-fusión yo-tú del matrimonio como prototipo del amor humano, se *transfigura* convirtiéndose en el misterio nupcial. Varón y varona, re-creados por el agua bautismal, se han “revestido” de Cristo (el Novio esperado desde el principio) y su peregrinaje está marcado por aquel proceso que he resumido en tres palabras: don, per-don y misterio nupcial. Atraviesan y vivifican el “sacramento grande”.

Capítulo II

El misterio nupcial

I

LA ENCARNACIÓN HUMANA Y LA ENCARNACIÓN DEL VERBO

a) *La encarnación humana como misterio*

Contemplemos ahora la creación como creación sobrenatural, como super-creación porque lo creado ha recibido un don *nuevo* que es el *perdón*. Toda creación es expectación del Descendiente y el hombre, varón-varona, es él mismo *re-creado*, "revestido" de Cristo. Por lo tanto, conviene volver a pensar la encarnación humana que ya consideramos a la luz natural de la argumentación filosófica (Parte I, cap. I y II): se trata ahora de contemplar la existencia encarnada a la luz de la fe, lo cual tendrá consecuencias admirables para comprender el matrimonio y la familia en el ámbito del misterio. La "encarnación" ha sido identificada, sin más, con el cuerpo; de hecho, yo no puedo ponerme "fuera", ni "más acá" ni "más allá" de mi cuerpo, como diría Gabriel Marcel, quien, quizá extendiendo ilegítimamente el término, llamaba a la "encarnación", el "misterio radical"¹. Pretendo aquí insinuar que en el plano de la fe, la encarnación humana es un misterio, pero en sentido teológico, porque anuncia un misterio infinitamente mayor. Por eso, el don *mutuo* indisoluble y absoluto en el matrimonio como estado, es ya ciertamente, un misterio.

Quisiera volver, por eso, al punto de partida. Tanto en la narración elohísta como en la yavista (Gn 2 y 1) el hombre (existente *encarnado*) es "macho y hembra" como resultado de un *mismo* acto creador; existencia una y dual, idéntica sin diferencia esencial; así es iluminado y ratificado por San Pablo: no hay varón y mujer, porque "todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús" (Gal 3, 27); el mismo sentido tiene el texto que, al referirse al hombre nuevo, recuerda que "no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, ni bárbaro ni escita, ni esclavo ni libre, sino que Cristo es *todo y en todos*" (Col 3, 11). Implícitamente dice también que no hay varón y mujer, porque ambos son unidad dual en Cristo que es todo en todos y *ambos son* "conforme a la imagen del que lo creó" (al hombre nuevo) (ib., 3, 10).

Para que el hombre (vir) sea conforme a la idea que Dios tiene de él, ha de ser varón-varona, sexuado, pues no existe "encarnación" que no sea sexuada. El varón no puede ser él mismo sin la varona, la mujer no puede ser ella misma sin el varón. A inmensa distancia del animal, Dios creó al hombre "apenas inferior a Elohim" (Sal 8, 6); los Setenta traducen "un

¹ *Du refus à l'invocation*, cap. 2, Gallimard, Paris, 1940.

poco inferior a los ángeles". Ese "apenas" o este "un poco" lo distingue de las formas puras y lo distingue, precisamente *en virtud de la encarnación*. Antes del pecado "le ornaste de gloria y de honor. Le diste poder sobre las obras de tus manos, y todo lo pusiste bajo sus pies" (v. 7). Después del pecado, el hombre se transforma en una suerte de tutor infiel. Pero tanto antes como después, tanto en el estado de justicia original como en el triste estado lapsario, la encarnación es un misterio, sombra de Yahvé, creado a imagen y semejanza de Dios. Como dice San Pablo "preconoció" al hombre y lo predestinó a "ser conforme a la imagen de su Hijo" (Rom 8, 29). El Apóstol está hablando del misterio de la predestinación pero supone que el hombre varón-varona, es *imago Dei*. Esta *imago* "encarnada" está destinada, en la unión nupcial, a la una y dual "deificación" progresiva.

b) La encarnación humana anuncia un misterio infinitamente infinito

Esta *imago Dei* "encarnada" es el hombre sin más. Y el hombre es *imago* sexuada, varón-varona. Tocamos aquí el más insondable misterio que será aún más sorprendente cuando lo meditemos en relación con el matrimonio en cuanto estado existencial sobrenatural. Habría que preguntarse en qué sentido la naturaleza humana unidual es *asumible* por el Verbo, segunda Persona de la Trinidad. Como un eco de la tradición, Santo Tomás responde a la cuestión al interrogarse por la *aptitud* de la naturaleza para ser asumida: si tal aptitud existe, sólo puede ser concebida como *congruencia* para semejante unión absolutamente gratuita. No podemos pensarlo de las creaturas irracionales a quienes, por ser irracionales, les falta la conveniencia en virtud de su menor dignidad ontológica; no podemos pensarlo de los ángeles por no serles necesaria la asunción. De ahí que, sin olvidar la resonancia cósmica de la Encarnación, solamente la naturaleza humana, racional y corpórea, es capaz de alcanzar, en cierto modo, al mismo Verbo; y precisamente la naturaleza humana necesitaba ser reparada o salvada de la Caída original. Por eso, "sólo la naturaleza humana es asumible"².

No hay que olvidar que la semejanza de imagen (*similitudo imaginis*) procede en el hombre de su capacidad de Dios (*capax Dei*); es decir, de su aptitud de llamarLo por el conocimiento y el amor; en cambio la semejanza de vestigio (*similitudo vestigii*) se refiere sólo a la "huella" que Dios Creador ha dejado en la creatura; esta última semejanza es la única que encontramos en las creaturas por debajo del hombre que no pueden conocer a Dios por su operación³. Esta no-congruencia del cosmos subhumano no sólo no suprime la huella impresa por el acto creador, sino que, al asumir el Verbo la naturaleza del hombre, lo creado recibe el influjo de la Encarnación hasta la última intimidad de su acto de ser. El misterio de la Encarnación es también la misteriosa *consagración* del cosmos en el instante de la concepción de María; *toda la realidad es consagrada* -como

² *STh.* III, 4, 1c y ad 4.

³ *STh.* III, 4, 1, ad 2.

un gran templo- al asumir el Verbo la naturaleza humana. Cuando hablamos con San Pablo de segunda creación, nos referimos no sólo al hombre unidual sino a todo el universo. El pecado original es una suerte de desconsagración, una verdadera profanación del cosmos. Y siendo el pecado original un pecado de naturaleza, se transmite a los descendientes de Adán y Eva. Debido al pecado –y después de la Redención al reato del pecado- el mutuo don de varón y varona reitera o reactualiza muchas veces la profanación del mundo visible; por lo mismo, la unión santa de los esposos en Cristo es *también*. una nueva consagración del mundo. Hasta tal extremo llega el influjo inconmensurable de la Encarnación del Verbo.

Aunque no encontraremos un texto explícito en la obra de Santo Tomás, creo que su doctrina de la congruencia de la naturaleza humana para la asunción por el Verbo, implica, como es lógico, la bisexualidad del hombre; es decir, la existencia “encarnada” en cuanto tal, no sólo forma parte de la *imago Dei*, sino que *el* hombre unidual es congruente en cuanto varón y en cuanto varona, para su unión con el Verbo. La asumtibilidad de la naturaleza humana es totalmente sobrenatural; en ese sentido *ninguna* naturaleza es naturalmente asumible. Sólo puede hablarse de congruencia o conveniencia de la más asumible de todas que es la naturaleza humana considerada como potencia pasiva obediencial. Como había sido prometido en el proto-evangelio. (Gn 3, 15) la Encarnación asumió la naturaleza humana de la estirpe del primer Adán, venciendo al Enemigo del hombre por medio de un Hombre de la misma raza caída y así elevarla a altísima dignidad⁴.

Es de enorme importancia tener presente que el Verbo no asumió la persona humana sino la naturaleza humana individua, concreta: ni asumió la naturaleza de *un* hombre; como dice Santo Tomás, “el Hijo de Dios no es el hombre que asumió, sino el hombre *cuya naturaleza* asumió⁵. Por eso, el Verbo “se hizo carne” (Jn 1,14); es decir *hombre*, tomando un cuerpo verdadero, concreto, juntamente con un *alma* racional, verdadera y concreta, unidos sustancialmente.

Al asumir la naturaleza humana Cristo asumió un *cuerpo concreto*. Después de la Resurrección decía a los Once: “mirad mis manos y mis pies: soy Yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que Yo tengo (Lc 24, 39). Al asumir la naturaleza humana, asumió un *alma* racional pues la expresión “se hizo carne” significa “se hizo hombre” y no hay hombre sin alma⁶; asumió la inteligencia humana pues la carne humana no sería carne *humana* si el hombre no tuviese inteligencia; de análogo modo, si Cristo no hubiese tenido inteligencia tampoco habría poseído carne humana⁷.

Si ahora contemplamos el misterio de la Encarnación desde el hombre (lo que apenas es posible) podemos concluir que el hombre mismo y su originaria constitutiva “encarnación” anuncia, como en penumbras, un misterio infinitamente infinito. Antes de bucear en la nupcialidad humana,

⁴ *STh.*, III, 4, 6.

⁵ *STh.*, III, 4, 3 ad 3.

⁶ *STh.*, III, 5, 3 y ad 1 y 2.

⁷ *STh.*, III, 5, 4.

hundiremos la reflexión en ese misterio, como paso previo a la cuestión del matrimonio cristiano.

II

LA ENCARNACION DEL VERBO COMO MISTERIO ESPONSAL

a) *Los esponsales del Verbo con la naturaleza humana*

El Verbo "se hizo carne", es decir, hombre. Enseña Santo Tomás: "Por la Encarnación... la obra de Dios queda en cierto modo acabada en su universalidad, en cuanto el hombre, que es último en ser creado, *vuelve* por una especie de círculo a su principio, mediante una unión con el principio de todas las cosas por la obra de la Encarnación"⁸. Hay en Cristo un solo *suppositum* increado, dos naturalezas, divina y humana, dos generaciones: una eterna pues recibió la naturaleza divina del Padre, otra temporal en cuanto recibió la naturaleza humana de María, de quien es verdaderamente Hijo. Tal es la unión esponsalicia del hombre con Dios: semejante unión inefable se realiza por el *amor* que unifica al hombre con Dios, con quien es uno (I Cor 6, 17); y se realiza también, dice el Aquinate, "por unidad de hipóstasis o de persona" de modo que la misma persona sea *Dios y hombre* como es propio de Cristo⁹: unión esponsal de la naturaleza humana con Dios de la cual fluye la gracia infinita de la misma unión ("El Verbo se hizo carne"); del sujeto singular ("el Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad") y de la Cabeza del Linaje nuevo.

El Verbo se une con la humanidad y habita *corporalmente* en ella: la penetra inefablemente; como dice Scheeben "llena a la humanidad con la plenitud de la divinidad" elevándola "a la dignidad más alta que pueda pensarse"¹⁰. Mientras el primer Adán, antes del pecado, no tenía *ex se* su ser sobrenatural, el segundo Adán lo tiene en virtud de su persona. Aunque el segundo Adán, por su participación subsistente en la naturaleza divina tiene la bienaventuranza y la gloria plena, infinita, inconcebible para nosotros, en cierto modo se negó esa gloria *anonadándose*, renunciando a ella por amor al hombre y a Dios; siendo su naturaleza la de Dios (...) "se despojó a sí mismo (se vació)" (Fil 2, 6-7) asumiendo "la forma de siervo" y haciéndose hombre, "se humilló a Sí mismo". Enseña Santo Tomás que este anonadarse alude a la Encarnación y la humillación hasta la muerte a

⁸ *Comp. Th.*, c. 201.

⁹ *Comp. Th.*, c. 214.

¹⁰ Mathias J. Scheeben, *Los misterios del Cristianismo*, I, p. 354, tr. de A. Sancho, Herder, Barcelona, 1950. Deseo dejar en claro que, en los párrafos *a* y *b* que dedico a la Encarnación del Verbo me apoyo casi literalmente en la obra de Scheeben, el gran renovador de la mejor tradición teológica y que tanto iluminó mi reflexión cuando compuse *Él hombre y la historia* en 1954-5, hace cuatro lustros. La posterior erudición teológica sobre el tema, realmente enorme, no ha agregado una línea a la obra de Scheeben, en la cual se unen el saber, la penetración sobrenatural y una unción fervorosa y santa, hoy casi inhallables.

la Pasión; el vaciarse no significa que no tuviera la plenitud de la divinidad: "porque tomó un ser nuevo en la tierra, antes se anonadó a sí mismo, no deponiendo la naturaleza divina sino asumiendo la naturaleza humana"¹¹. El nombre Jesús alude a su misión en favor de los hombres; el nombre Cristo a su función de Redentor. Por eso expresamos mejor el todo del Verbo Encarnado llamándole Jesucristo.

La Encarnación crea una relación de tal profundidad con el Verbo que el hombre se hace Cristo. Quienes son en Él, como los esposos cristianos, deben saber que la relación esponsal se apoya y depende de la unión esponsal de Cristo con la naturaleza humana; por ello esta relación de amor como dice Scheeben, diviniza, *cristifica* a los dos que son *uno* en Él¹².

Jesucristo es la expresión visible, corpórea, del Padre que mediante el Hijo *une a la vez* la naturaleza divina y la naturaleza humana, y extiende la paternidad al hombre; el Padre engendra así a su Hijo no sólo en su seno, sino también *ad extra* en la naturaleza humana creada. Scheeben, fundado en esta doctrina, muestra que todas las creaturas Le rinden adoración: las creaturas finitas (como tú y yo) de modo finito, pero también pueden hacerlo infinitamente en el Hijo consustancial al Padre. El proceso misteriosísimo de la Trinidad se "prolonga", por así decir, en el nuevo Adán, cabeza del nuevo linaje¹³.

b) Adopción, filiación divina y unión en Cristo

Los esponsales del Verbo con la naturaleza humana han introducido la humanidad en el seno del Padre: "Yo y mi Padre somos uno" (Jn 10, 30). Por eso a la pregunta de Felipe por el Padre, el Señor contesta "el que me ha visto ha visto a mi Padre" (Jn 14, 9). Allí donde Padre e Hijo amorosamente se unen por el Espíritu, en el seno mismo de la Trinidad *ha sido introducida la humanidad* por obra de la Encarnación del Hijo. La antigua unidad del linaje en su primera cabeza (el Adán terrenal) por obra de la Encarnación adquiere una unidad nueva, infinitamente más fuerte en la nueva Cabeza, el segundo Adán. Gracias al segundo Adán que asumió nuestra naturaleza, la humanidad existe misteriosamente en el dinamismo inconcebible de la Trinidad. No podía la humanidad alcanzar una dignidad más alta. No podía Dios-Amor, amar más al hombre.

El desposorio del Hijo con la naturaleza humana ha engendrado un *linaje nuevo*, que es el antiguo *transfigurado* por la nueva Cabeza. En las lenguas neolatinas "linaje" de *lineaticum* (línea) significa ya la ascendencia o descendencia de una familia, ya, de modo más universal, todos los descendientes de Adán. A la luz de la fe, hablamos ahora de una ascendencia y una descendencia *de Cristo y en Cristo* gracias a la Encarnación. Por ella los hombres son *hijos por adopción*; no según el mero significado jurídico que tiene esa expresión en el mundo, sino en cuanto es

¹¹ *In omnes S. Pauli Ap. Epistolas Com., Ad Philippenses, Lectio II*; cito por ed. 7ª, II, p. 42, Marietti, Taurini, 1925.

¹² *Op. cit.*, I, p. 353-354.

¹³ *Op. cit.*, I, p. 381-382.

verdadera participación de la naturaleza y vida divinas; la adopción significa que tú y yo, nosotros todos, miembros del Hijo, adquirimos una real *relación filial* con el Padre. Podríamos llamarla gracia de filiación y concebirla como una verdadera *prolongación de la paternidad trinitaria* a todos los hombres; es decir, a todo el linaje humano.

Si es así, no es posible no adivinar esta misteriosa presencia trinitaria en el amor cristiano; es decir, en el amor mutuo de quienes son "hijos en el Hijo"; de ahí que, cuando meditemos sobre la familia cristiana encontraremos en la filiación divina su último fundamento. Por ahora bástenos saber que la adopción del hombre es "una extensión y continuación –dice Scheeben- de aquella comunicación de vida, que en Dios pasa del Padre al Hijo"; esto podría realizarse perfectamente "si nosotros, como cuerpo del Hijo de Dios, entramos con él en una relación continuada"; siguiendo a los Padres, Scheeben sostiene que ese río que pasa del Padre al Hijo, penetrará, "mediante el Hijo y con el Hijo, en nuestro linaje"¹⁴.

En el matrimonio cristiano, que guarda analogía con la unión esponsal de la humanidad con el Verbo, aquella vida (que "diviniza" o cristifica al hombre nuevo) es comunicada ministerialmente por los padres a los hijos. En Dios pasa subsistentemente del Padre al Hijo; en los hombres renovados por el Bautismo, pasa (gracias a Cristo y en Cristo) a los nuevos miembros del Cuerpo Místico; luego, Cristo es el vínculo y los esposos cristianos participan de algún modo en la *unidad* que Cristo tiene con el Padre. Este es el sentido más profundo de la oración del Señor que pide al Padre no sólo por los Apóstoles sino para que *todos* los que escuchan su palabra, crean en Él "a fin de que todos *sean uno*, como Tú, Padre, en Mí y Yo en Ti" (Jn 17, 20- 21). Esta unidad es simultáneamente *unión* dinámica, que veremos florecer y fructificar en la familia como efecto misterioso de la unión esponsal del Verbo con la naturaleza humana.

III

VARON Y VARONA EN EL MISTERIO DEL LINAJE NUEVO

a) *La Encarnación y los dos sexos*

La unión del Verbo con la naturaleza humana es unión y asunción de la naturaleza total, individua, concreta. Al recordar el texto de Gn 2, 23, Juan Pablo II sostiene que "a la luz de este texto, comprendemos que el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y feminidad, que son como dos 'encarnaciones' de la misma soledad metafísica (del hombre) frente a Dios y el mundo"¹⁵. Por eso, el cuerpo (sexuado) es "el elemento constitutivo de su unión cuando se hacen marido y mujer" a través de la

¹⁴ *Op. cit.*, I, p. 415.

¹⁵ *Varón y mujer*, p. 79.

elección recíproca. Más aún: "el hombre, al que Dios ha creado 'varón y mujer', lleva impresa en el cuerpo, 'desde el principio' la imagen divina"¹⁶.

La encarnación del Verbo asumió la naturaleza sexuada del hombre, *imago Dei*, "desde el principio". Por consiguiente, tiene lógica la pregunta a la que debió responder San Agustín: ¿Por qué el Verbo, al asumir la naturaleza humana, se hizo varón y no mujer? El Verbo no tuvo padre humano carnal: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti -le dice el ángel a María -y el poder del Altísimo Te cubrirá con su sombra" (Lc 1, 35); el varón había pecado en Adán y el Verbo, explica San Agustín, "quiso tomar para sí el sexo masculino", pero si Cristo hubiese sido varón desechando el sexo femenino, no habría salvación para las mujeres. Ella proporcionó el veneno al varón: entonces el Verbo "honró el sexo femenino en su Madre". El Verbo "honró a los dos, mostró amor a los dos y tomó de los dos. Nació varón de mujer". San Agustín concluye categóricamente: "a la salud por Cristo concurren uno y otro sexo"¹⁷.

San Agustín tiene plena conciencia que al nacer de mujer, el Hijo de Dios se proponía revelarnos un grande misterio; enseñó, simultáneamente, que constituyendo al hombre los dos sexos (no es posible pensar al hombre sino siendo varón o varona) reafirmaba la revelación primera: que Dios había creado al hombre varón-mujer y no venía ahora a contradecir su obra; por eso "nazco varón y nazco de mujer". En otro sermón, San Agustín insistió: "estime cada sexo su dignidad, confirmen ambos la propia iniquidad (la rebelión primera) y ambos esperen de Mí la salvación". Así como Eva indujo al pecado al primer Adán, es conveniente que sea por la mujer, la nueva Eva, que le venga al hombre entero la salud, engendrando a Cristo¹⁸.

El sexo es perfección no específica constitutiva del hombre. Asumiendo el Verbo la naturaleza humana individua, asumió al sexo masculino (varón) y al sexo femenino (varona) al tomar la naturaleza humana como un todo.

b) El sexo y la inserción del hombre en Cristo Cabeza

Estas dos "encarnaciones", como dice Juan Pablo II, son el *modo* de inserción del hombre en el Cuerpo Místico. Sabemos que sería una grosera falsedad imaginar a Dios como sólo varón y Padre; Él está infinitamente más allá de los dos sexos; en Cristo no hay mancha ni sombra (Gal 3, 28); pero creó al hombre a su imagen y lo creó varón y varona (Gn 1, 27); es decir, tanto la mujer como el varón tienen en Él su modelo y fuente.

Por el bautismo, varón y mujer ingresan al Cuerpo Místico; siendo "miembros los unos de los otros" (Ef 4, 25), adquieren uno y otro la gracia santificante y obran bajo la moción del Espíritu Santo. Desde el principio se esboza la unión esponsal de Cristo Cabeza (varón) y la Iglesia Esposa (varona). Volveré sobre este misterio al considerar en detalle el texto

¹⁶ *Op. cit.*, p. 97.

¹⁷ *Sermo* 25, 4.

¹⁸ *Sermo*, 87, 3.

paulino de la carta a los efesios (Ef 5, 22-32). Por ahora recordemos que en el "el principio" Dios vio como una anomalía que el hombre estuviera solo (Gn 2, 18); "concibió" al hombre bisexuado, no como la mitad de sí mismo: *vir* y *virago* son el *homo* y, a pesar del pecado con el cual rompió Adán el estado de la justicia original, ya la Cabeza del linaje humano era el Verbo Encarnado. En la Nueva Alianza, lo será actualmente en un estado *nuevo*. Y el sexo masculino-femenino, que en el Génesis se orientaba hacia "el Descendiente", ahora nos implanta vitalmente en el Cuerpo de Cristo. Cuando el Descendiente recibió la herencia y asumió la naturaleza sexuada del hombre caído, la insertó en el Cuerpo Místico.

Semejante asunción nos pide, como paso previo a la consideración del misterio nupcial, alguna reflexión sobre el amor divino-humano que iluminará la naturaleza y el sentido del misterio.

IV

EL NUEVO LINAJE Y EL AMOR CRISTIANO

a) Las especies del amor transfigurado

La unión esponsal del Verbo con la naturaleza humana es la expresión del amor absoluto, subsistente, que es Dios mismo. La Encarnación significa que "Dios es amor" (I Jn 4, 7 y 16); amor que *desciende*, se "manifiesta en nosotros" porque Él "nos amó (primero) a nosotros y envió a su Hijo" (ib., 10), hasta *su* total anonadamiento; desde el abismo de su anonadamiento *asciende* a su Fuente. Esta expresión de San Juan (*ὁ Θεός ἀγάπε ἐστίν*) revela su radical novedad; tanto en sí mismo como en sus múltiples manifestaciones, se sitúa a una inconcebible distancia del *eros* de la cultura antigua y del *eros* degradado y vil de la anti-cultura contemporánea. El *eros* platónico es, sí, deseo del bien y cierto "desequilibrio" (*Fedro*, 245 bc), una tensión "intermedia" entre sabiduría e ignorancia (*Banq.* 203 d); por tanto, "ascenso" hacia la impersonal Belleza imparticipada (ib., 211 bc); aquí y ahora, mediedad, posesión de bienes (205 a) en todos sus grados (cuerpos, alma, ciencias) (ib., 210 a y ss) y, como dije, tensión entre dos términos (ib 222 a). Nada más radicalmente diverso de la *agapé* cristiana: es *descenso* de la Persona cálida que es amor difusivo; no es nunca "posesión" sino *don*; no es intermedio sino *extremo* (el amor cristiano no tiene límites); no es ni siquiera posesión (mera posesión) de bienes sino contemplación operante. No es tensión entre dos términos sino donación inefable entre Tres Personas, *ab intra* de Dios mismo como eterna circumincisión trinitaria y *ab extra* de Dios como analogía del amor trinitario entre los hombres que se donan. De este amor subsistente trinitario hablamos aquí.

De este amor habla San Juan cuando dice que "nosotros somos de Dios" (I Jn 4, 6), es decir del Dios-Amor encarnado y en cuya virtud nos amamos: "amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios" (ib, 4, 7).

Su amor infinito "se ha derramado en nuestros corazones (en nuestro centro interior mediante el Espíritu Santo que nos ha sido *dado*" (Rom 5, 5). Por eso, el hombre nuevo, si no tiene amor es nada (I Cor 13, 2). No mira por sí, sino por el prójimo, el tú concreto (I Cor 10, 24; Fil 2, 4), a través suyo, el *agapé* regresa, *asciende* a su Fuente Trinitaria y aquí, en el tiempo, es una remotísima pero real analogía del amor subsistente, intratrinitario.

No encontraremos explícitamente revelado en el Antiguo Testamento este infinito e incandescente Amor; pero es el amor del Descendiente prometido en el proto evangelio (Gn 3,15) y que, en la madurez del tiempo (Gal 4, 4) se ha desposado con la naturaleza humana. Sin embargo, es falso de toda falsedad, que el Dios del Antiguo Testamento sea el Dios del temor con quien tenía el hombre una distancia infranqueable, como sostenía Hegel¹⁹.

Un atisbo, una suerte de semilla en estado germinal, se percibe en el primer mandato: "amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas (Deut 6, 4); más aún en la figura del Mesías anodadado de Isaías (42, 1-9; 54, 8.16), o en la del amoroso Pastor de Israel (Os 1, 2; 4, 16). Pero la revelación de Dios-Amor desposado con la naturaleza humana caída, es novedad absoluta de la Alianza Nueva. A su luz y en su incandescente fuego, se iluminan y vivifican todos los grados de amor divino-humano y humano-divino.

San Agustín no pudo menos que confesar: "¿quién puede enumerar todos los amores?"²⁰. No se puede. Lo que sí podemos es hacer lo que él mismo hizo, sabiendo que la enumeración no sólo es insuficiente sino que las especies del amor, transfigurado por y en el *agapé* trinitario, podrían reducirse al amor *ab intra* y al amor *ad extra* de Dios. San Agustín enseña que ha de amarse lo que es sobre nosotros (*supra nos*), lo que nosotros somos (*quod nos sumus*), lo que es junto a nosotros (*iuxta nos*) y lo que es por debajo de nosotros (*infra nos*)²¹. Por encima de nosotros, Dios, nosotros mismos creados a su imagen y semejanza, junto a nosotros (la esposa, el esposo), los padres, los hijos, los hermanos, todos los hombres; por debajo de nosotros, la naturaleza (participación sensible de la Palabra creadora), los entes artificiales en cuanto referidos al bien del hombre, la patria en cuanto todo de orden que asume los bienes temporales de esta comunidad humana. Es claro, por fin, que todo grado de amor divino-humano y humano-divino, sólo es posible porque Dios es amor, el único amor subsistente por el cual existen "todos los amores", como dice San Agustín.

b) El amor en Dios, el amor de Dios y el amor a Dios

¹⁹ Cfr. *L'esprit du Christianisme et son destin*, 175 pp., esp. p. 3-25, trad. de J. Hyppolite, Vrin, Paris. 1948.

²⁰ *Sermo* 96, 1.

²¹ *De Doct. Chr.*, 23, 22.

Creo que debemos distinguir el amor inmanente *en* Dios que es Él mismo, fuente de todo amor; el amor *de* Dios que crea, se encarna, redime y vuelve al Padre y el amor *a* Dios que inhabita en el centro mismo del hombre exiliado en el tiempo y destinado a fundirse con Él en la definitiva "llama de amor viva".

El amor *en* Dios (que tiene sus primeros grandes doctores en San Pablo y San Juan) es *con-sustancial* con las Personas: Dios Uni Trino es amor del Padre, todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo, así como éste es todo en el Padre y en el Hijo. Parafraseo de este modo el texto del Concilio de Florencia (1442)²² porque me permite destacar que las procesiones en Dios, generación del Hijo y espiración del Espíritu que procede del Padre y del Hijo (procesiones inmanentes) y la *creatio ex nihilo* (procesión transeúnte) son consustancialmente *amor*: Dios es amor (I Jn 4); es el Dios de la caridad" (2 Cor 13, 13). En Él, como enseña Santo Tomás siguiendo a San Agustín, se distinguen realmente las Personas "por sus relaciones de origen" siendo idéntica su naturaleza divina²³. Como nos dice el Catecismo, citando el IV Concilio de Letrán (1215): "El Padre es quien *engendra*, el Hijo quien es *engendrado* y el Espíritu Santo es quien *procede*"²⁴. En las procesiones inmanentes, los términos engendrado y espirado no salen de la divinidad originante, distinguiéndose por su origen y subsistiendo la Unidad divina. Las mismas procesiones son Personas co-eternas, co-subsistentes: hay comunicación por identidad real de la única naturaleza divina; guardan entre sí sólo orden del origen (por esto realmente distintas) y simultáneamente, el término producente y el término producido tienen el mismo ser divino imparticipado. En Dios, el acto de amar no es, como en las creaturas racionales, una apetición del amado por parte del amante, sino *su mismo ser* infinitamente *fecundo* que *engendra* al Hijo que "procede del Padre" (Jn 1, 14); pero uno y otro son idéntica sustancia: "El Padre y Yo somos una misma cosa" (Jn 10, 30; 38; 17, 21-26).

En el seno del Padre (memoria infinita) la procesión del Verbo es perfectísima *generación* que es como entenderse Dios a Sí mismo (intelección infinita)²⁵; a su vez, el Verbo engendrado es de la misma naturaleza divina en cuanto individuo. La procesión del Espíritu es perfectísima *espiración* procedente del Padre y del Hijo (voluntad infinita) en un abrazo de *amor*; el Espíritu salió como *don*, no como nacido; por eso, dice San Agustín que "el Espíritu Santo se dice Espíritu del Padre y su Hijo, que lo dieron y también nuestro, pues *lo recibimos*"²⁶. Sin desarrollar el tema percibimos por qué San Agustín veía en el Padre (memoria), en el Hijo (inteligencia) y en el Espíritu (voluntad) una analogía remotísima con las facultades del alma humana; también nos enseña que, respecto de las tres Personas, una ama al que procede de ella, otra ama a aquel de quien procede y otra es el amor que las une. Por eso decimos con San Juan que

²² Denzinger/Hünemann, *Enchiridion Symbolorum*, nº 1331, cito por ed. esp. sobre la 37ª ed. alem., 1991, Herder, Barcelona, 1999; en adelante, DSH.

²³ *STh.*, I, 28, 1 c.

²⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 254; DSH, 804.

²⁵ *STh.*, I, 27, 2.

²⁶ *De Trin.*, V, 14, 15.

Dios Unitrino es *amor*²⁷. Contemplado el universo en su dinamismo, se trata de la co-eterna, intimísima, presencia de una Persona en cada una de las otras, en inefable circumincisión.

Las procesiones introducen al contemplador en el tema de las *relaciones reales* de las Personas entre sí: *paternidad, filiación y espiración activa*; esta relación –enseña San Agustín– no se predica de la sustancia (cada una no dice *habitud a sí misma*) aunque no son accidentes pues es eterno el ser del Padre y del Hijo; se dicen según una relación subsistente e inmutable²⁸. En el capítulo siguiente esta doctrina nos servirá para iluminar la mutua y fecunda entrega de los esposos y las relaciones (ya no subsistentes) de paternidad, filiación y amor como don.

Las procesiones son actos inefables que los teólogos llamaron *orígenes*, porque en ellos tienen “origen” las personas y sus relaciones como última fuente de toda paternidad y de toda filiación. No es necesario avanzar más en este tema, salvo recordar el carácter *misivo* del Verbo y del Espíritu Santo, doctrina cuya luz iluminará nuestro tema esencial. En efecto, como dice San Juan; “no soy solo, sino yo y el Padre, que *me envió*” (Jn 8, 16); “enviar” (*mittere*) tiene el significado, quizá proveniente del griego *néo*, de ir o pasar de un lugar a otro; este sentido es trasladado al orden del misterio, como hace Santo Tomás cuando explica cómo puede decirse que una Persona es enviada; en este caso no hay inferioridad del enviado respecto de quien envía porque en Dios sólo “implica procesión de origen” la que supone la igualdad²⁹; no corresponde al Padre el ser enviado porque Él “no procede de nadie”³⁰; pero es propio del Hijo y del Espíritu el carácter misivo. Santo Tomás distingue: “la ‘misión’ y la ‘donación’ en Dios son exclusivamente temporales. La ‘generación’ y la ‘espiración’ son solamente eternas. Pero la ‘procesión’ y la ‘salida’ son en Dios eternas y temporales; y así el Hijo procede desde la eternidad para ser Dios y temporalmente para ser hombre por misión visible, o también para estar en el hombre por misión invisible”³¹. La Misión del Verbo acontece por la Encarnación (asunción de la naturaleza humana) y la misión del Espíritu Santo acontece en Pentecostés, en el Cuerpo Místico que es la Iglesia y en el alma de los justos por la inhabitación o presencia sustancial habitual. Pero como una Persona está en la otra, la Trinidad inhabita en el hombre cristiano. Este misterio de los misterios es el mismo dinamismo circumincisivo del *agapé* infinito de las tres Personas. A esto me refiero al utilizar la expresión “amor *en* Dios” (origen fontal intratrinitario de todo amor); es, en este caso, lo mismo que volver a decir con San Juan: Dios es amor.

El amor *en* Dios implica, para nosotros, el amor *de* Dios. Es el mismo, pero ahora se trata, como distingue Santo Tomás, de la misión temporal del Hijo para ser hombre (misión visible) y estar en él (misión invisible). No se trata ahora del Amor intratrinitario de Dios, aunque sea el mismo, sino

²⁷ *De Trin.*, VI, 5, 7; IX, 5, 8; XI, 3, 6.

²⁸ *De Trin.*, 5, 5, 6.

²⁹ *STh.*, I, 43, 1, ad 1.

³⁰ *STh.*, I, 43, 4

³¹ *STh.*, I, 43, 2.

del amor "expansivo" de Dios que "desciende" hasta el anonadamiento. Trátase, pues, del Amor que "se hizo Carne" (Jn 1, 14); de Dios-Caridad que es con nosotros (2 Cor 13, 11). Dios Unitrino ama al hombre y tanto le amó que se desposó con la naturaleza humana y dio su vida por él restableciéndole, en un plano infinitamente superior, en la justicia original. Por eso sale el Verbo "enviado" por el Padre y "vuelve" al Padre: "salí del Padre y vuelvo al Padre" (Jn 16, 28, 17, 13). La ternura inconmensurable del Redentor no "vuelve" simplemente sino que, en cierto modo, ya *nos lleva* Consigo: "voy a preparar lugar para vosotros" "a fin de que donde yo estoy, estéis vosotros también" (Jn 14, 2 y 3).

El "descenso" y la "vuelta al Padre" implican un quedarse sacramentalmente con nosotros. Santo Tomás, cuando expone el misterio de la misión de las Personas, enseña que en la misión invisible del Verbo es menester tener en cuenta la *inhabitación de la gracia* y la *renovación* producida por ella³², que es como un "aumento" o "extensión". Desde este punto de vista la gracia está en los sacramentos a modo de instrumento³³ Esto significa que el Señor nos amó "hasta el fin"; es decir, infinitamente. En cualquier estado de nuestra vida, Él *se dona* (aunque podemos nosotros rechazar el Don) porque sólo Él es el "agua viva" (Jn 4, 10) que sacia nuestra sed.

Por fin, supuesto el amor inmanente *en Dios* y el amor transeúnte *de Dios*, resta, en nosotros, el amor *a Dios*. El amor *a Dios* supone en el hombre, imagen y semejanza, la inhabitación de la gracia y por eso, la misteriosa participación en la vida trinitaria; es decir, se lo sepa o no, no hay amor *a Dios* que no sea participación en el amor *en Dios* y *de Dios*. Quien tiene a Dios por Padre, no puede no amarLe (Jn 8, 42); Él nos conoce uno por uno y sus ovejas conocen su voz y Le siguen (Jn 10, 3-4); por eso, todo acto nuestro supone explícita o implícitamente el amor *a Dios*. Todo estado tiene sus funciones y actos propios (orden sagrado, matrimonio, celibato) y, uno por uno, hasta el más insignificante, es amor a Dios como adoración al Padre "en espíritu y en Verdad" (Jn 4, 23-24).

c) El amor al prójimo, preanuncio y fuente del amor conyugal

El amor a Dios, que implica el amor de Dios y el amor en Dios, tiene su primera condición en el *tú*, *el otro sujeto* como yo imagen y semejanza, por quien el Verbo Encarnado ha dado su vida. A ti, a mí, a nosotros, nos amó y nos escogió antes que nosotros lo escogiéramos a Él, según enseña en el Sermón de la última Cena (Jn 15, 12-17). El Verbo se desposó con la naturaleza humana y a punto de ser crucificado, dijo a sus discípulos: "Éste es el mandamiento *mío*". No porque los demás no lo sean, sino porque éste es *suyo* de modo particular: "que os améis unos a otros, así como os amé" (v. 12)

El Señor acude a la interioridad dispuesta, al "centro muy interior" del hombre, como dice Santa Teresa; al "corazón hasta cuyo fondo penetra la

³² *STh.*, I, 43, 6.

³³ *STh.*, I, 43, 6, ad 3 y ad 4.

palabra tajante como espada de dos filos" (Hech. 4, 12); el amor al prójimo no se distingue del amor a Dios (Mt 12, 30-31) que prende su chispa en el centro. Sólo el cristiano puede comprender en toda su dimensión, aunque sea también comprensible en el plano natural, que no existe un amor más grande "que dar uno la vida por sus amigos (Jn 15, 13); precisamente por eso es menester "que os améis los unos a los otros" (v. 17). El cristiano, aún en el hombre más abyecto, ve el rostro del Amigo que ha muerto por él. Este amor es engendrado por el Espíritu que nos hace a unos y otros miembros del mismo Cuerpo (Rom 12, 5; Ef 4, 25).

Parece que San Pablo distinguiera una modalidad especial de amor al prójimo, cuando al finalizar la Carta a los Romanos, saluda a los "hermanos" (Rom 16, 23), o recomienda, en la Carta a los hebreos, perseverar "en el amor fraterno (Heb 13, 1). Esto nos permite pensar en modalidades diversas del amor al prójimo que es siempre cristológico y, por eso, trinitario. Una modalidad muy especial es el amor conyugal que, en Efesios 5 se presenta como analogía del amor de Cristo y la Iglesia. Volveré especialmente sobre este texto paulino; pero no olvidemos que el amor al prójimo, en este caso, no sólo pone de relieve la dualidad del hombre, sino, especialmente, su total donatividad que también se funde con el amor de sí mismo en Cristo: "el que ama a su mujer, a sí mismo se ama" (Ef 5, 28). En todo *tú* (prójimo) servimos a Cristo: pero en este *tú* único Le servimos especialmente. Por eso digo que el amor al prójimo es preanuncio y fuente del amor conyugal; o que el amor conyugal es una especie muy especial del amor al prójimo.

d) El amor a sí mismo

A esta altura de mi exposición parecería casi innecesario hablar del amor a sí mismo. Cuando consideré el tema en el orden natural, me referí a la comunicación intersubjetiva como comunicación conmigo, contigo y con Dios, lo cual condujo al descubrimiento del amor de sí, del prójimo y del *tú* infinito (cf. parte I, cap. III. parág. I y II). Ahora consideraremos el tema en un plano infinitamente superior que nos permita comprender que no existe amor de sí mismo que no sea amor del Verbo Encarnado. San Agustín, con su agudeza acostumbrada, hace notar que en el plano natural, la mera dilección de sí y del más próximo no necesita precepto alguno porque el hombre ama espontáneamente su existencia y su cuerpo³⁴. En la economía de la fe sobrenatural tampoco hay un precepto especial porque el amor al prójimo y a Dios conllevan el verdadero amor de sí mismo; algunos creen entrever cierto anuncio difuso del buen amor de sí mismo cuando Jeremías, refiriéndose al justo que se conoce, pone en boca de Yahvé: "¿No es eso conocerMe?" (Jer 22, 16).

En San Agustín se percibe claramente la distancia entre el mal "amor de sí" (en realidad el pecado) y el buen amor de sí, porque, inhabitando Cristo (y la Trinidad) en el justo, éste se ama de veras a sí mismo. La triple negación de Pedro fue compensada por la triple confesión; en la primera,

³⁴ *De Doct. Christ.*, 1, 23, 22.

Pedro, en realidad se anula; en la segunda, al negarse a sí mismo, se ama de veras: "quienes apacientan las ovejas de Cristo con ánimo de hacerlas suyas propias y no de Cristo (creyendo reafirmarse a sí mismos) claramente manifiestan que se (mal) aman a sí mismos y no a Cristo"³⁵. Por eso, en el mismo lugar dice el Santo Obispo: "quien se ama a sí mismo y no ama a Dios, no se ama a sí mismo; y, en cambio, quien ama a Dios y no se ama a sí mismo, se ama a sí mismo". Esto acontece en el centro más interior de la interioridad del hombre y se aplica no sólo al amor a Dios sino al amor al prójimo: no puedo decir a mi mujer que la amo con amor cristiano (que ve en ella al Verbo inabitante) si antes me *mal* amo a mí mismo con dilección excluyente. Ciertamente es que el *agapé* cristiano supone que el amor-don es amor a Dios primero y al otro como a sí mismo no más que a sí mismo. Pero este "como a sí mismo", si es verdadero, encuentra al Dios vivo en el *tú* amado. Y Él está primero y como indistinguido con él.

e) El dinamismo trinitario del amor cristiano

El lector habrá observado que he seguido un orden diverso al primer tratamiento de la comunicación y del amor del hombre consigo, con el *tú* y con Dios (el *Tú* infinito). Parecía natural comenzar por el auto conocimiento y la auto comunicación para develar en ese acto el *tú* (el otro sujeto como yo) y descubrir el *Tú* infinito subsistente en cuanto *tú* y *yo* "tienen" el *ser* participado y, por tanto, causado. Ahora, transpuesto el orden de la "nueva creación", he comenzado por Dios vivo (en unión esponsal con la naturaleza humana), seguido por el prójimo asumido por el Verbo y concluido por el auto-conocimiento como indistinto con el amor de Dios. Desciendo del Verbo hasta su anonadamiento en *tú* y *yo* y asciendo del Verbo al Padre a través del *tú* y *yo* en cuanto salvados y transfigurados en Cristo. Misterio inalcanzable para la razón que viene a descubrirnos un dinamismo trinitario en el "centro" del corazón del hombre nuevo.

Los que se aman en Cristo "entran" en la "intimidad" de Dios Uno y Trino y a medida que más se aman en Él, más progresan en la intimidad de Dios. Penetran así en el amor infinito del Padre que ha celebrado las nupcias eternas con la naturaleza humana, llegando al sublime extremo de darnos a su Hijo (imagen Suya) y abrazándose con Él y junto con Él, nosotros en el Espíritu Santo. Trílogo de amor que incorpora a su "seno" la humanidad asumida por el Hijo y que es, como dice San Pablo, amor del Espíritu (2 Cor 13, 13). Por tanto, el amor cristiano con el cual se aman los que se aman es como un círculo que *viene de Dios-amor y vuelve a Dios-amor* pasando por el centro intimísimo de *tú y de mí*, de nosotros y vosotros. Dinamismo misteriosísimo y trinitario que ilumina y vivifica cada momento y cada modalidad del amor cristiano. A él alude el Señor cuando dice que si de veras nos amamos unos a otros, precisamente por eso se revelará que somos discípulos Suyos (Jn 13, 35). Este dinamismo intra-trinitario del amor será la luz que me permitirá penetrar un poquito en el misterio nupcial.

³⁵ In Ioannis Ev. Trac., 123, De Trin. XIV. 18.

V

EL MATRIMONIO, ESTADO EXISTENCIAL SOBRENATURAL EL MISTERIO NUPCIAL

Al escribir San Pablo a los corintios sobre el matrimonio y la virginidad, les dice: "hermanos, cada uno permanezca ante Dios en la condición en que fue llamado" (1 Cor 7, 24). Rescatado, cada uno, por un "precio" infinito (la sangre de Cristo), es, cada uno, "llamado" a existir en ésta o aquella condición (o estado). Así como la reflexión filosófica nos ha descubierto un estado existencial especial, intransferible, al que llamamos matrimonio, la *analogia fidei* nos anuncia que el matrimonio, en el plano del nuevo Linaje, es resultado de un "llamado" que instauro un *estado* o condición existencial *nuevo*.

La natural tendencia a la trans-fusión *yo-tú* (que estudié en el plano filosófico) conlleva tanto la apetencia ego-céntrica del bien (*eros*) como la dilección que exige reciprocidad (*filía*); ahora hablamos de la misteriosa tendencia a la trans-fusión *yo-tú* en el hombre Nuevo en cuanto asumido por el Logos Encarnado, en cuya virtud el amor es *don total* que nada pide para sí (*agapé* cristiano). Aquel joven que rezaba por su futura esposa a la que aún no conocía, de antemano transfiguraba, en el amor de Cristo, toda forma posible del amor humano.

La exhortación de San Pablo supone que cada uno ha sido "llamado" a un estado existencial, desde el cual se dispone siempre a "entrar" en la intimidad divina, es decir a ofrecer una respuesta de compromiso total. El P. Spicq demostró en su gran obra sobre el *agapé* cristiano, que esta disponibilidad quiere darlo todo, sin límites y constituye una elección radical³⁶.

Entonces, debemos pensar que el "llamado a ingresar vitalmente en el misterio nupcial es un *don* sobrenatural que, por medio del Espíritu Santo, gratuitamente se nos concede para hacer crecer el Cuerpo Místico. Este don (*Xárisma*) es una gracia que Dios confiere a quien quiere (1 Cor 12, 19), no sólo como *gratis data* (toda gracia lo es) sino como *gratia faciens* si se entiende que varón y varona unidos en Cristo procuran la edificación del Cuerpo Místico. El matrimonio es un carisma, como lo señala el P. Larrabe en su excelente libro³⁷; contribuye activa y misteriosamente al bien del Todo, siempre matizado por las circunstancias concretas.

a) Descubrimiento, aceptación, ensimismamiento

³⁶ *Agapé dans le Nouveau Testament*, 3 vols., Librairie Lecoffe, J. Gabalda, Paris, 1950/9: para el tema que trato, cf. vol. I, p. 20-21, 28-37, 175-179.

³⁷ *El matrimonio cristiano y la familia*, p. 42-44, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

Es frecuente, en conversaciones familiares y amistosas, contar mutuamente, cómo, en qué circunstancias, cada uno conoció a su mujer o a su marido. Quizá sea menos frecuente la reflexión acerca del encuentro que, de no darse ciertas circunstancias, no se habría producido. Ahora se trata de la necesidad de poner el tema a la luz de la fe, sabiendo que la providencia divina llega hasta donde llega el acto creador y conservador y que, por tanto, nada escapa a ella ni en el orden del ser ni en el orden del operar. Esto vale para todos los actos de nuestro peregrinar, siempre amenazado por los "baches", roturas y obstáculos que pueden frustrar nuestro destino.

Descubrir el único *tú* en quien ha de actualizarse la unidual totalidad del matrimonio, puede, de hecho, pasar casi inadvertido. Ya es un anuncio cierto de la *gratia faciens*, la conciencia del descubrimiento. Cuando yo conocí a mi mujer, después de una larga conversación, volví lentamente a mi casa casi temblando de estupor: ¡he conocido a mi mujer! me dije a mí mismo; descubrir es un manifestarse o darse a conocer lo que permanecía oculto; pero es apenas una *pre* condición todavía muy lábil. Esta suerte de intuición primera, conlleva la *aceptación* del *tú* único; es decir, recibir a quien se nos da como el prójimo más próximo; aceptación que puede seguirse después de mucha reflexión y vacilaciones y que supone la disposición de la auto-donación que podría calificar de absoluta. Descubrimiento-aceptación-donación es pre-disposición a la progresiva renuncia de sí mismo para donarse en la *mismidad* del otro. A este acto fundamental llamo *ensimismamiento* de uno en el otro.

Empleo el término "ensimismamiento" en el sentido de don en la mismidad *del* otro: es decir del mismo que, en el fondo, es el *ipsissimus* de los clásicos. En este caso, el "ensimismamiento" será "en el Señor" (1 Cor 7, 39). Cuando este proceso nos instala en un estado nuevo, la mujer ya no tendrá potestad sobre su cuerpo y el marido sobre el suyo (1 Cor 7, 4). Se pre-anuncia en el primer encuentro y en la aceptación de una *gratia* como descubrimiento del Verbo Encarnado, en el otro. Es lo radicalmente "nuevo" del Nuevo Adán revelándonos; de ahí que la expresión *novio* (de *novus*) esté aquí espontáneamente bien utilizada. El "noviazgo" cuando es verdadero, confirma que siempre te amé, aún *antes* de haberte conocido.

b) Asentimiento

El tránsito al estado *nuevo* que es como la médula del misterio nupcial, es el acto mutuo del consentir.

El Padre Mario Righetti nos cuenta en su monumental *Historia de la liturgia*, que en un sarcófago del siglo V excavado en Albano "Cristo está de pie entre los dos esposos que se estrechan la mano derecha sobre un libro abierto, el evangelario"³⁸. Ambos consienten, prometen *donarse*; quizá en castellano sea mejor utilizar el término *asentir* (de *ad* y *sentire*) que indica que lo afirmado por uno es co-afirmado por el otro; es equivalente a

³⁸ *Historia de la Liturgia*, vol. II, p. 1003, 2 vols., trad. de C. Urtason Erisarri, B. A. C., Madrid, 1956.

consentir en cuanto conformidad de voluntades. El "sí" no se produce aislado: es *sí quiero* (equivalente a *volo*). El co-asentir es asentimiento en Cristo como lo simboliza ese Cristo de pie entre ambos. Los dos ponen en acto la alianza de Cristo y de la Iglesia constituyéndose en un estado nuevo, único, misterioso: ponen en acto el mandato universal "amaos los unos a los otros" (Jn 13, 34 y ss); el mandato adquiere un carácter especial que me atrevería a expresar así: "amaos el uno al otro", uno en el otro, en la unidualidad radical, sólo posible en Cristo. Decimos: "Sí quiero" como "hijos en el Hijo", como sarmientos del Cuerpo Místico cuyo Esposo y Cabeza es Cristo. Por eso dije con San Pablo, que este mismificarse en el *tú* es acto inicial del proceso de co-sentirnos "en el Señor" (1 Cor 7, 39). De modo que la expresión "sí quiero" equivale *también* a declarar: sí quiero lo que Cristo quiere de ti y de mí. El Testigo es Cristo. Por eso Él está *entre* los dos y *en* los dos.

El asentimiento es el co-asentir de dos miembros consagrados del Cuerpo Místico para *acrecentar* el Cuerpo donándose y engendrando nuevos hijos en el Hijo. Volveré sobre el tema al considerar el matrimonio-sacramento. Salvadas las inmedibles diferencias y la infinita distancia, existe cierta analogía entre el "hágase en mí" de María (Lc 1, 38) y el "sí quiero" de los esposos cristianos. María no quiere sino el mismo querer de Dios: por eso se proclama a sí misma "esclava del Señor". *Tú y yo* no queremos, en la voluntad de ambos, sino el mismo querer de Dios. María acepta que su vientre sea la cámara nupcial del Logos en la naturaleza humana "fecundada" sobrenaturalmente por el Espíritu Santo (Lc 1, 35). Los esposos cristianos aceptan y quieren con el querer de Cristo, engendrar otros Cristos. El modelo no puede ser otro que la unión esponsal de Cristo y la Iglesia.

Adán y Eva, antes del pecado, también recibían la fecundidad del Espíritu que "estaba sobre ellos" y sus hijos habrían sido también hijos de Dios. Pero, como señala Scheeben, en el matrimonio cristiano la unión nupcial ha sido elevada a una dignidad altísima, muy por encima del matrimonio prelapsario³⁹.

c) La unión conyugal

1. La libertad inicial sobrenatural. Este asentir inicial constituye, en los bautizados, un acto inicial de libertad sobrenatural. Puede ser considerado en dos sentidos: si se da por supuesto el estado de gracia de ambos, en cuanto el asentir o consentir inicial es movido por Dios, es gracia *operante*; en cuanto no es sólo movido por Dios, sino que nosotros dos cooperamos al asentir, es gracia *co-operante*. Santo Tomás recuerda la doctrina agustiniana: Dios "*obra* para que queramos y, cuando queremos, *coopera* con nosotros para que continuemos la operación"⁴⁰ y agrega: en nosotros se dan ambos actos, uno interior y otro exterior (en cierto modo) pero *toda* la obra (nuestro asentir en este caso) pertenece a la gracia⁴¹. Y

³⁹ *Los misterios del Cristianismo*, vol II, p. 634.

⁴⁰ *De gratia et libero arbitrio*, 17, 33.

⁴¹ *STh.*, I. II, 111, 2 ad 2.

tanto la gracia operante como la cooperante "son la misma gracia aunque se distinga según sus efectos"⁴².

La gracia es la auto comunicación de Dios Uno y Trino, absolutamente no-debida, para incorporar al hombre a la vida intratrinitaria; esta inaudita participación obra su libre aceptación. De modo que mi asentimiento es también gracia; puedo decir "no" (y puedo hacerlo cuando pecco) mas cuando digo "sí", el asentir *libre* es gracia. Misterio inasible, que sobrepasa los pobres compartimientos de la razón humana que no ve, pero que la luz de la fe le permite *ver* como coordinación entre la gracia Increada y la libertad humana.

Este misterio (operante y cooperante) se revela y se vela en el co-asentir de los esposos. Este acto *inicial* e *inaugural* comienza a "soldarlos": pone a ambos en comunidad con Dios. Es la gracia salutífera *santificante* que debe ser *habitual* en los esposos; es la gracia mediante la cual *uno* coopera para que el *otro* se oriente a Dios y que Santo Tomás llama *gratis data*⁴³. Reservo para el tratamiento del matrimonio-sacramento, la referencia a la gracia *sacramental*, pero recuerdo aquí lo que ya he dicho antes y puedo repetir ahora. Supuesta la gracia santificante y las gracias sacramentales, aquélla funda y hace posibles las gracias especiales o carismas; precisamente una de ellas es el matrimonio, es decir, el movimiento gratuito (operante y cooperante) que se manifiesta en el "sí quiero" que inaugu un *estado nuevo*. Es lo que comúnmente llamamos "gracia de estado"; en este caso es el "estado matrimonial" o, mejor dicho, es el *misterio nupcial*.

La caridad de Cristo y la espiración amorosa del Espíritu, desencadenan, desde el co-asentimiento sponsal, el proceso misterioso de progreso invisible de los esposos. En el co-asentimiento, la Trinidad es causa de la gracia en ellos y, en verdad, co-asiente con ellos.

2. La alianza de amor. El "sí, quiero" y el co-asentir inicial del misterio nupcial, guardan estrecha analogía con la *alianza* de Dios con el hombre redimido. La alianza nupcial aparece ante nosotros como una participación íntima de la alianza redentora entre la Trinidad y el hombre nuevo: en este caso, la alianza de puro amor salvífico, tiene un carácter esencialmente consagratorio, hasta tal punto que la violación de la alianza conyugal es siempre sacrílega. Las "alianzas" (los anillos) simbolizan esta alianza de amor *constitutiva del misterio conyugal*.

En el Nuevo Testamento se cumple y se "suelta" una Alianza nueva en la sangre del Cordero (1 Cor 11, 25): "Este cáliz es la nueva alianza *en mi sangre*, que se derrama por vosotros" (Lc 22, 20); de tal modo que el Verbo Encarnado "es mediador de un acto nuevo" para que los redimidos "reciban la promesa de la herencia eterna" (Heb 9, 15); así se cumple y supera la Alianza antigua (elección absolutamente gratuita) como puede comprobarse en las alianzas con Noé, con Abrahán, con David, hasta que el Bautista señaló con el dedo al Cordero del Sacrificio. Cuando *tú* y *yo* nos dimos uno al otro, pusimos en acto vivo, la Alianza nueva del amor eterno

⁴² *ib.*, ad 4.

⁴³ *STh.*, I. II., 111, 1c.

de Cristo, porque ambos testimoniamos la Alianza nueva y el misterio nupcial la selló en nosotros, no en ti y en mí aisladamente, sino *en ambos*. No como una gracia especial para mí y otra para ti, sino –si se me permite expresarlo así– donándonos *la gracia una*, la Alianza de amor análoga a la Alianza de Cristo con el hombre salvado. El Espíritu Santo opera en ambos con su fuerza engendradora, fecunda, y los dos que son uno, fundan, actualizan y desarrollan la alianza de amor que quiere engendrar nuevos hijos en el Hijo y darnos mutuamente nada menos que la vida trinitaria. Misterio inaudito, sacra tiniebla de luz.

3. Los dos, una sola carne. Misterioso mutuo descubrimiento, aceptación y deseo de ensimismar-se uno en otro; asentimiento para la unión, libertad inaugural y alianza de amor. Este proceso inaugura e instaura el *nuevo estado* en el acto de la mutua donación sexual. No hay misterio nupcial sin unión sexual. Este momento esencial puede ser contemplado, ante todo, como “conocer” concreto; inmediatamente, por su efecto, como “una sola carne”.

En los textos se advierten dos tonalidades diversas de un mismo sentido. En Gn 4, 1, se dice que “Adán conoció a Eva, su mujer”, entendiéndose el término *conocer* por ese casi inaudito percibir concretamente al otro por la unión sexual. Después de la aparición del Ángel a José, se narra que “sin haberla *conocido* (a María) dio ella a luz un hijo y le puso por nombre Jesús” (Mt 1, 25); nueve meses antes, durante la Anunciación del ángel, al saber María que iba a ser la Madre del Mesías, preguntó: “¿Cómo será eso, pues no *conozco* varón?” (Lc 1, 34).

Ya expliqué el sentido originario del verbo “conocer” (Parte I, cap. III, a. 3). Pero lo hice sólo en el orden natural. Ahora debemos excavar más hondamente las implicaciones misteriosas de esta expresión. Como recuerda Frank-Duquesne, el término hebreo *jadah'* significa percibir sensorialmente, pero de modo más general, la unión sexual⁴⁴. Son equivalentes el *gignósko* griego y el *cognosco* latino; también *jadah'* significa “ocultar” algo secreto aunque su sentido esencial sea mucho más profundo que un mero “descubrir”.

El “sí quiero” anticipa la consumación del acto sexual como mutuo don y conocimiento “experimental”; ambos comenzarán, en un plano inefable, a ser “transparentes” uno-para-el-otro y uno-en-el-otro. No olvidemos que el hombre es quien confiere sentido al cosmos y que el cosmos tiene sentido en el hombre en quien alcanza su plenitud. Así como el hombre “humaniza” el cosmos cuando lo hace suyo al conocerlo, de análogo modo, en la entrega mutua de Pedro y Luisa, Pedro se “lusifica” y Luisa se “pedrifica”; en cuanto ambos son “cristiformes” desde su renacimiento por el Bautismo, su mutua entrega equivaldrá a una *consagración* en y por Cristo. Es una verdadera culminación del cosmos; renovados por el Verbo, el acto de amor tendrá resonancia cósmica y consagración mística: verdadero conocimiento traslúcido que, con el progreso de la vida espiritual, puede llegar a ser transparente. Por eso, la

⁴⁴ *Création et procréation*, p. 261.

unión sexual prometida en el asentimiento prefigura todo el cosmos y es el acto mismo del sacramento.

El Verbo Encarnado ha devuelto a la unión de los esposos la transparencia que tenía antes de la Caída original y la ha dignificado mucho más. Después del pecado, como señala Frank-Duquesne, el "amor" conyugal, pudo llegar negativamente a ser no un éxtasis recíproco y luminoso, sino una suerte de *in-stasis* extrínseca respectiva, un lado-a-lado, "un vampirismo engatusador" en el cual los cuerpos se oprimen y las almas sólo se rozan⁴⁵. El pecado volvió difícilísimo el verdadero amor conyugal; y la Encarnación del Verbo (sanante y elevante de la naturaleza caída) abrió el camino del "conocer" nupcial; hizo posible la mutua transparencia como prefiguración de la visión facial. Pedro y Luisa se *verán* y Le verán cara-a-cara; ya "revestidos de Cristo" se encaminan a la mutua visión final en *Él*. Aquí y ahora reconstituirán la unidad perdida en aquella "dispersión" de la Caída. El Nuevo Adán los in-corpora al Linaje nuevo.

"Adán conoció a su mujer"; también puede decirse: "Eva conoció a su marido", porque *el* hombre no es concebible sino como varón-varona, varona-varón. Los dos constituyen *el* hombre; el "hombre primordial" se vislumbra en la unión-unidad, en la cual en cierto modo cada uno deja de ser sí mismo, ensimismado en el *tú* amado.

La expresión "una sola carne" equivale a ser una sola persona, no ontológicamente, sino por una suerte de intususcepción mística. No son un solo "cuerpo" sino una sola "carne". Es la unidad dual en acto; en el consentimiento inicial se pone en movimiento el proceso de ser cada vez más, *ad infinitum*, "una sola carne". Por tanto, como dice el texto genésico, "y vendrán a ser una sola carne" (Gn 2, 24): es un *proceso*. Ambos desencadenan, a la vez, un *ex-tasis* que no termina "fuera" sino que "interioriza" más y más la *transfusión* yo-tú. Es decir que el "sí quiero" como voluntad y signo del *don de sí* es punto de partida de un comenzar y "ser (progresivamente) una sola carne".

El Señor se refiere al texto del Génesis (2, 24) al responder a los fariseos cuando éstos invocan la licitud del repudio: "el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne" (Mc 10, 7-8). Todo queda atrás, todo debe ser "dejado" (no negado) no sólo para *unirse* uno al otro, sino porque así *llegarán a ser* una sola carne.

Es como una doble "encarnación" en el Verbo encarnado. A infinita distancia de la unión natural (siendo ella misma sacra) pero *transfigurándola* en su ser *nuevo*: "ya no son *dos*, sino *una* carne" (Mt 19, 6: también I Cor 6, 16, Ef 5, 31).

4. El acto uno y único. La "consumación" del matrimonio es el acto sexual. Su profundísimo sentido debería hacernos llegar a él con *temor* y *temblor*, contradictorio de la ciega frivolidad que entenebrece el acto luminoso de conocimiento carnal. No es solamente un acto con placer

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 264.

"localizado" sino que el mismo acto físico en todo su desarrollo y culminación es signo y símbolo de una totalidad. En cuanto signo (por sí mismo conduce al conocimiento de otra cosa) se orienta al hombre primordial: signo sobrenatural que intenta restaurar la unidad original perdida en la Caída. Restaurada la naturaleza caída en virtud del Nuevo Adán, el acto sexual de dos miembros Suyos, re-constituye la unidad-dual en Él y gracias a Él.

En cuanto símbolo, el acto sexual expresa bien su significado como acto de "juntar" o de "reunir". Lo que hay en él de profundamente sensible significa también algo suprasensible y *uno*. Cada acto sexual es *uno* y al mismo tiempo *único*. Uno porque expresa la unidad de dos; único, porque cada acto es insustituible, es sólo él y solamente él; la sucesión de actos es el desarrollo sucesivo de la unidad-dual. Cada acto santifica, transfigura y sobreleva a los esposos a la unidad-unicidad sobrenatural, porque cada uno es canal de gracia para ambos. Al donarse Cristo los hace *uno* y *unos* con Él. Así los esposos van aprendiendo a conocerse.

Estamos hablando del amor sobrenatural; el *amor* nupcial perfecciona el amor natural y hace de cada acto de amor, vía de gracia. Por cada acto, uno tiene real acceso al otro en el Espíritu que hace desaparecer toda división, toda enemistad; como dice San Pablo en un texto aplicable al acto nupcial: "por Él unos y otros tenemos el acceso al Padre, en un mismo Espíritu" (Ef 2, 18). Uno y otro, en cada acto de amor, es "coedificado" en el Espíritu "para morada de Dios (Ef 2, 22). Así, los esposos que se aman *en* Cristo, "crecen" hacia adentro de Cristo (Ef 3, 15).

Imagino a esposos cristianos leyendo estas líneas y diciéndome: "pero nosotros no pensamos todo esto cuando nos amamos, no es posible". Respondo: así es. Pero así como existe la oración implícita (que puede extenderse a todas las horas del día) análogamente este misterio vive en ustedes de modo inefable, y por ello, intransmisible. En cada acto de amor uno y otro son co-edificados para ser morada de Dios. No poder pensar todo esto actualmente, no impide a Dios Amor su misterioso y secreto trabajo interior.

5. La alegría esencial. Así como la relación esponsal entre Dios y el hombre es expresada por múltiples símbolos de alegría (el agua, el vino, la luz, el aceite, el incienso), así también el acto nupcial es precedido, acompañado y sucedido por símbolos de alegría: gestos, miradas, palabras clave, silencios... Ambos saben al menos implícitamente, que toda alegría depende de Dios y el acto mismo, gozosamente sacrificial, es siempre alegre. Más allá de nuestras debilidades y miserias, en la medida en que realmente Dios Unitrino inhabita en ellos, pueden decir con el salmista: "rebozaré de gozo y alegría" (Sal 31, 8). En cuanto se-conocen y vienen los dos a ser-una-sola-carne, en cada acto desborda la misma alegría con la cual Dios ungió a su Hijo (Heb, 1,9) y que anuncia en el Sermón de la Montaña a todos los que le sigan.

Puedo legítimamente concluir que también a los esposos que se aman en Cristo les están dirigidas estas palabras: "gozaos y alegraos" aunque seáis perseguidos por ser fieles al Esposo (Mt 5, 12). El misterio nupcial

actualizado (por así decir) en cada acto participa de la *alegría* del misterio de la unión de Cristo y la Iglesia, aunque esta alegría brote en medio de las tribulaciones

La alegría nupcial se opone a la falsa "alegría" del mundo, al regocijo orgiástico del acoplamiento sólo "corporal" que enmascara la tristeza. Nada más triste que la ruidosa pseudo alegría del "vampirismo" (diría Frank-Duquesne) que sólo se busca a sí mismo; como en la orgía dionisiaca descrita por Eurípides en las *Bacantes*, ese anti-amor se cumple en ritos secretos nocturnos (nocturnidad del alma) que conducen al frenesí como "locura"; simbólicamente es la anti-alegría orgiástica de la "liberación total" de prohibiciones⁴⁶. Succión del otro, nadificación de todo, estridencia aturdidora que reemplaza la donación al *tú* amado. Nada más triste ni más ominoso que el aturdimiento orgiástico del *eros* homofágico y, en cierto modo, antropofágico. Nada más opuesto al acto único y uno y a la alegría del acto de amor en Cristo. Luisa y Pedro se aman "con alegría y sencillez de corazón" (Act 2, 46). A los dos incluye la oración del Hijo al Padre cuando ruega que sus amados "tengan en sí mismos el gozo cumplido que tengo Yo" (Jn 17, 13). Aquí y ahora, Luisa y Pedro se abrazan y se alegran en el Señor (Fil 4, 4).

6. Acto sacro y cultural. A Pedro y Luisa se han dirigido también las palabras del Verbo Encarnado: "Yo soy en mi Padre y vosotros en Mí, y Yo en vosotros. El que tiene mis mandamientos y los conserva, ése es el que me ama; y quien me ama, será amado de mi Padre, y Yo también lo amaré, y me manifestaré a él" ... "si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre lo amará, y *vendremos a él y en él haremos morada*" (Jn 14, 20-23). De ahí que cada unión sexual sea un acto *sacro*.

Es sacro y es, *cultural*: uno es para el otro símbolo de la presencia divina; es el *arca* antigua transfigurada en la Nueva Alianza. Ambos, que fueron Templo arruinado por la Falta original, han sido renovados por Cristo (el verdadero Templo) (Act 6, 13 y ss). El pecado entenebrece el Templo que cada uno es, arroja de él a su Habitante. Por eso, es bueno que los esposos estén *en gracia cuando se donan*; la penitencia es la llave del templo que hace re-inhabitar en ellos a Dios Trino. Acto sacro y cultural que, en el tiempo nupcial, debe hacerse digno de la sangre del Cordero.

7. Sentido ablativo del don mutuo. El estado sobrenatural del matrimonio es participación de la unión esponsal del Verbo con la humanidad. No pensamos constantemente en tan insondable misterio cuando nos amamos, pero el amor nupcial debe ser un recuerdo implícito habitual co-presente en cada acto. Cada uno es pacto de amor, alianza perpetua, *ablación total*; "ablación" es acción de quitar, separar o extirpar. Cuando nos amamos, quitamos y dejamos todo; es una "extirpación" perpetua de lo que no sea tú misma, tú mismo. Ser "dos en una sola carne" es también ablación de mí mismo en ti y en Cristo Encarnado. El verdadero amor cristiano es dejación, un como "olvido" del yo en el tú-amado. El

⁴⁶ . Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, p. 379-383, trad. de J. Valiente Matta, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

amor nupcial se transfigura en el *agapé* divino: cuando Pedro y Luisa se aman, Cristo *co-ama en ellos* y los une entre sí. Cada alegría, cada dolor, cada perdón, cada cosa en común por mínima que sea, es ablación de uno en otro, en la indecible y misteriosa unión-unidad. Cristo lo ve y es Testigo. Simbólicamente asiste desde el Crucifijo que pende ante la cama matrimonial. Él es el Testigo.

d) El don mutuo y el tiempo

1. Lo que Dios unió no lo separe el hombre. La expresión "sí quiero" como signo inaugural de la mutua entrega, no tendría sentido si no implicara *todo el tiempo de la vida*. Los re-nacidos por el Bautismo saben que este "todo el tiempo" ha tenido su "plenitud" cuando el Verbo se hizo carne en el seno de María (Gal 4, 4); no hay tiempo que no sea *crístico*, por así decir y su unión es, por tanto, cristocéntrica. No es sólo indisoluble por naturaleza sino sobrenaturalmente como la unión esponsal de Cristo con la Iglesia.

Volvamos a los textos de los Evangelios sinópticos sobre este tema, principalmente Mt 19, 3-12; Mc 10, 1-12; Lc 16, 18. Recordemos que el Evangelio de San Marcos (o petrino) está dirigido a los judíos. Eran precisamente los fariseos los que quisieron tentar al Señor preguntándole si era lícito repudiar a la mujer por cualquier causa. A lo que Él respondió: "¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y varona?" (v. 4); por eso, dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre" (v. 5-6).

Los fariseos replicaron apelando a la ley antigua pues Moisés ordenó dar libelo de divorcio por diversas causas, incluso muy leves. El Señor replicó: "por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero *al principio no fue así*" (v. 8). Alude aquí no a la "dureza física sino a la *esclerokardía* o esclerosis del "centro" del hombre endurecido por el pecado o la falta de fe; y agregó las palabras que muchos tomaron como una excepción y en el fondo, una contradicción: "Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, comete adulterio" (v. 9). Dejo la discusión erudita de los escrituristas y me valgo del excelente resumen del P. Manuel de Tuya O.P. quien, siguiendo a Bonsirven, explica el significado de *porneia* que corresponde al hebreo *zanuth* utilizado para designar un matrimonio inválido por error, por malicia o por el modo. Por eso, podría darse un matrimonio no-válido aunque fuese legal. Esta interpretación se ve reforzada porque la lengua griega utiliza otro término (*moixeia*) para decir "adulterio". El P. Tuya propone la siguiente traducción del versículo 9: "El que repudia a su mujer –excepto en caso de *zanuth* – y se casa con otra, adultera". En nuestro lenguaje corriente, podríamos decir: "el que repudia a su mujer –excepto el caso de

matrimonio nulo - y se casa con otra, comete adulterio"⁴⁷. El Señor no hizo una excepción ni se contradijo: confirmó la indisolubilidad de la unión nupcial, tal como fue "desde el principio".

2. Fornicación y adulterio. Cuerpo de muertos y carne de vivos.

La unión sexual es sponsal o no existe. Ser "*una* sola carne" equivale a cierta "impregnación" yo-tú; de dos personas, una: varón-varona, vir-virago, se funden en el hombre integral. Como el Padre es fecundo y engendra al Hijo (Imagen Suya) enlazados eternamente por el Espíritu como amor subsistente de ambos, marido y mujer son fecundos al donarse y se "funden" en el amor que los sustenta. Dos personas sexuadas, por la mediación genital se hacen *una* (una sola carne) y constituyen los-dos-a-la-vez, cierto icono de Dios Uno y Trino. Por eso la donación nupcial es sacra.

No existe unión verdadera fuera del misterio nupcial. Cuando existe intercambio genital fuera del misterio nupcial (y del orden natural) se hace lo contrario: es el acoplamiento ilícito cuyo placer es puramente sárquico; la fornicación no difiere "materialmente" de la unión nupcial, pero es formalmente su opuesto. Mientras la unión nupcial es acto sacramental, el acoplamiento de la fornicación constituye, decía Frank-Duquesne, un "canibalismo sexual"; en realidad, es antisexual. Como enseña San Pablo, "el cuerpo (el tuyo y el mío) no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo". Este cuerpo, el tuyo y el mío, que resucitará y que es miembro de Cristo (I Cor 6, 13-15).

Ahora distingamos con el Apóstol. El que fornicación constituye "un cuerpo con ella o con él" que es lo contradictorio de "una sola carne"; atenta contra el cuerpo porque contra su mismo cuerpo peca; por eso, los dos que fornicación constituyen un *cuerpo de muertos* pues de ellos desalojan a Quien les da vida. El erotismo, la pornografía, el pseudo amor de los que padecen "esclerocardia", sólo engendran muerte, una suerte de anti-Logos. Quienes se aman en el misterio nupcial conforman una *carne de vivos* porque al alcanzar la unidualidad, el Espíritu vierte en ellos la Vida trinitaria: "¿o no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en vosotros, el cual habéis recibido de Dios, y que ya no os pertenecéis a vosotros?" (v. 19). Pedro y Luisa, esposos cristianos, deben, en su mismo acto de amor, "glorificar a Dios en sus cuerpos" (v. 20).

La unión sponsal es una nueva "arca" de la Alianza fiel; *ambos* simultáneamente son templo del Espíritu. El "divorcio" es profanación de lo sagrado, porque expulsa a Quien inhabita en el templo-de-dos; es también verdadero *sacrilegio*.

Profanación de lo sagrado, sacrilegio tenebroso, acto que "separa", que "divide" y fractura, reiterando así la obra del Tentador que odia en el hombre la Imagen del Padre. Es el demonio el patrono y arconte del divorcio, Cabeza del "cuerpo de muertos" que extiende su "reino" atacando con su insidia el misterio nupcial.

⁴⁷ *Biblia comentada*, vol. V, p. 277-283, B.A.C., 2ª ed., Madrid, 1971; la obra de Joseph Bonsirven, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai-Paris, 1948.

VI

MISTERIO NUPCIAL Y CUERPO MÍSTICO

a) *El texto paulino sobre el misterio nupcial: Ef 5, 21-33*

A esta altura de la reflexión sobre el misterio nupcial, es necesario detener la marcha para fijar la atención en el principal texto de San Pablo sobre la unión conyugal. Será imposible eludir algunas repeticiones.

He escogido la traducción del P. Luis Alonso Schökel:

“21 Someteos los unos a los otros en el santo temor a Cristo.

22 Someteos: las mujeres a los maridos como al Señor / 23. pues el marido es cabeza de la mujer / como Cristo es cabeza de la Iglesia, / él que es el salvador del cuerpo. 24 Pues como la Iglesia se somete a Cristo, / así las mujeres a los maridos en todo.

25 Hombres, amad a vuestras mujeres, / como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, / 26 para limpiarla con el baño del agua y la palabra, / y consagrarla, / 27 para presentarse una Iglesia gloriosa, / sin mancha ni arruga ni cosa semejante / sino santa e irreprochable.

28 Así tienen los maridos que amar a sus mujeres, / como a su cuerpo. / Quien ama a su mujer se ama a sí; / nadie ha odiado nunca su cuerpo, antes lo alimenta y cuida, / como Cristo a la Iglesia, /

30 ya que somos miembros de su cuerpo.

31 Por eso abandona el hombre a su padre y su madre, / se pegará a su mujer y serán los dos una sola carne. / Este símbolo es magnífico y yo lo aplico / a Cristo y la Iglesia.

32 Así vosotros: ame cada uno a su mujer como a sí / y la mujer respete al marido”⁴⁸.

El texto está precedido por un mandato que compromete a todos los miembros del Cuerpo: “someteos los unos a los otros”; también podría decirse, por el sentido del contexto: “servid” los unos a los otros. El término *ipotásso*, que la versión latina traduce por *subjicio* (pongo debajo, acerco) transmite la idea de estar “sometidos” unos a otros (*subiecti invicem in timore Christi*); no sometidos en sentido negativo sino como quien dice poneos al servicio unos de otros, en virtud del amor de Cristo. No se trata ahora (como en el mundo “viejo”) de la sujeción al modo de una “cosa” sino de mutua sujeción de personas *por amor a Cristo*.

El versículo 21 sirve de pórtico para la comprensión del texto paulino. Supone que el matrimonio es el reflejo de la alianza entre Yahvé y su pueblo ya prefigurada en el Génesis. Dios mismo es el autor del matrimonio (realidad “terrestre” y ha creado a *Adam* en la unidad dual varón-varona). Son el uno *para* el otro y los dos son *Adam*. Por eso Yahvé, al instituir el matrimonio, les dice que serán “una sola carne” (Gn 2, 24).

El “orden” original fue descalabrado y requiere ser re-creado como *promete* Yahvé (Gn 3, 15); de modo que la promesa constituye una *alianza*

⁴⁸ Luis Alonso Schökel, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, p. 86-87, Ed. Verbo Divino, Pamplona, 1997

que tiene como figura el matrimonio. La esposa –Israel- debe esperar como una novia y ser fiel: muchos días tendrás que esperarme; no cometerás fornicación, ni te entregarás a ningún hombre, y Yo haré lo mismo respecto de ti (Os 3, 3). El Novio es Yahvé a quien Israel será tantas veces infiel, a quien tantas veces reclamará el Señor: “Conviértete ... a tu Dios ... y espera siempre en tu Dios” (Os 12, 6) pues “tú no has de reconocer a otro Dios fuera de Mí: no hay otro Salvador sino Yo” (ib., 13, 5). La historia de la salvación es la historia de las infidelidades a la alianza sponsal con el Novio enamorado que está pronto a perdonar: “Yo sanaré tus infidelidades; los amaré por pura gracia” (ib., 14, 5).

En la unión conyugal se revela la alianza entre Dios y la humanidad; a la vez, la unión conyugal tendrá su modelo en la Alianza nupcial entre Dios e Israel. Este doble movimiento como de ida y vuelta se expresa a través de todos los profetas y de todos los libros del antiguo Testamento; de modo que por *el matrimonio se revela la Alianza* y anuncia como en penumbra a qué altísima nobleza será elevada la unión conyugal; es decir, la Alianza anuncia el misterio nupcial que pondrá en acto la comunidad de gracia entre Dios e Israel. Velado, escondido, se mueve hacia la “plenitud del tiempo”. Tal es el “gran misterio” (Ef 5. 32) o el “símbolo magnífico” (como traduce Schökel) que se aplica a Cristo y la Iglesia; pero también al misterio nupcial en cuanto tal.

La Alianza entre Yahvé e Israel se revela en el matrimonio, y el matrimonio verá su modelo en la unión nupcial de Cristo y la Iglesia. Aquella larga espera en la cual se escucha de diversos modos la “voz del Esposo” equivale a la promesa del envío del Hijo para celebrar Su Boda con la naturaleza humana. Puede decirse que este gran acontecimiento se sintetiza en la Carta de San Pablo.

b) El marido, “cabeza” y el “sometimiento” de la esposa

La carta a los Efesios supone el matrimonio entre cristianos, es decir, entre quienes (varón-varona, Pedro y Luisa) han *renacido*, han sido *creados de nuevo* por el Bautismo. Su matrimonio es símbolo de la alianza indisoluble entre el Verbo Encarnado y la Iglesia. Por eso, Pedro y Luisa fundan su nuevo estado de unión nupcial “en el Señor” y su matrimonio es interno al misterio de la salud. Más allá de los condicionamientos concretos (culturales e históricos) la esposa ve en su marido (como en espejo) el rostro de Cristo y el marido ve en su mujer (como en espejo) el rostro de la Iglesia. Así como Eva salió “del costado” de Adán (Gn 2, 21), la Iglesia Esposa nació del costado herido de Cristo (Jn, 19, 34). El nuevo Adán ama a la Esposa con amor infinito y la Esposa ama a Cristo con amor infinito: Él es su Cabeza y Ella su Cuerpo. Análogamente y por lo mismo, dice San Pablo: “someteos: las mujeres a los maridos como al Señor pues el marido es cabeza de la mujer” (v. 22).

He dicho que esta sujeción o “sometimiento” “en el amor de Cristo” encubre una riqueza aún mayor. Para vislumbrarla es conveniente considerar el texto nuevamente. Schillebeeckx ha creído necesario distinguir en el mismo texto paulino, al lado de la tradición divina (la

revelación) una tradición humana muy remota y ha puesto en duda el carácter "bíblico" de la afirmación paulina sobre la capitalidad del varón: la misma distinción y la misma idea de *sometimiento* debe leerse en todos los textos paulinos sobre el tema (Ef 5, 23; I Cor 11, 3; I Tm 2, 14)⁴⁹.

Schillebeeckx sostiene que la intención primera de Ef. 5. 25-33 no es enseñar que el matrimonio es una representación simbólica de la unión de Cristo y la Iglesia, sino, más bien "mostrar que la mujer debe estar sometida a su marido"⁵⁰. No sería más que el "elemento cultural e histórico" (androcentrismo); el texto de San Pablo supone una "situación de hecho" *teologizada* por el Apóstol; luego, la dependencia de la mujer cae fuera de la revelación propiamente dicha y es sólo "la interpretación teológica de un dato puramente sociológico". Schillebeeckx sostiene que "l'homme est chef de la famille" pero sólo como "un anhelo cultural de vida familiar existente de hecho", al cual San Pablo de un modo quizá inconsciente, ha querido dar un fundamento teológico. En este tema, "la revelación deja el campo libre"⁵¹.

En francés, como en castellano, la expresión "chef de la famille", jefe de la familia, es de uso corriente; pero en el caso del texto paulino es preferible hablar de "cabeza de la mujer" o de "cabeza" (*kephalè*) de la familia, para evitar el sentido peyorativo como significando "despotismo" sobre la mujer. Allende esta ligera alusión a los términos, hay dos cuestiones de fondo que se deben considerar. La primera se refiere a lo que Schillebeeckx llama la "situación de hecho" histórico-cultural, que el Apóstol asume. La verdad es que en modo alguno es una mera situación histórico-cultural extraña a la esencia de la revelación puesto que alude al orden natural (sin el cual la gracia carecería de sentido). Dios (*auctor* del ser finito) es la *auctoritas* imparticipada, causa del ser mismo del efecto; por eso, no sólo en el orden trascendental sino en el de la operación libre, Él es la fuente y causa de toda autoridad participada. No se da ni puede darse comunidad alguna –y la primera es la sociedad conyugal– sin la *auctoritas* como principio formal constitutivo cuyo sujeto natural es el marido, el padre de la familia. Por tanto, la autoridad no sólo es un principio natural, sino que debe ser ejercida (rectamente ejercida) por modo de *ministerio* y de *servicio* al todo; en el caso del matrimonio para el *tú* amado y, por tanto, para ambos. Y como esta comunicación-unió que es el estado existencial del matrimonio, es comunión de amor *yo-tú*, la autoridad del varón es ministerio *amoroso*: trátase de una potestad vicaria de representación y gobierno, pero siempre ha de ser autoridad de amor o de *autoridad amorosa*. Luego, el dato natural es la legitimidad de la autoridad del marido, contradictoria a todo "mando" despótico. Porque tal es la *naturaleza* de la unión nupcial; *por eso* Dios se sirve de ella para simbolizar la relación nupcial de Yahvé con su pueblo –después del pecado– y la unión sponsal de Cristo y la Iglesia –después de la Redención del hombre.

El hombre post-lapsario, precisamente a causa del pecado, ha "cohibido la verdad": su "corazón insensato fue oscurecido" (Rom 1, 18 y

⁴⁹ *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 176 y ss, les Éditions du Cerf, Paris, 1966.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 185.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 190-198.

21) y ha trocado la verdad (natural) por la mentira; Dios dejó permisivamente que el hombre, arconte de sí mismo, cayera en la depravación (Rom 1, 28) aunque ésta no alcanzara a anular o destruir el conocimiento del orden natural. La corrupción de la autoridad del esposo en mera "jefatura", en "sometimiento" de esclavitud y tiranía constituye *sólo* la situación del hombre caído, que San Pablo no puede ignorar; no se trata de una mera situación histórico-cultural, sino de asumir una verdad natural (el varón cabeza de la mujer y de la familia) que la gracia sana y eleva al plano sobrenatural. Pretender que no debería haber autoridad o jefatura participada es rebelarse contra la naturaleza, y por tanto, contra la misma posibilidad de la revelación sobrenatural.

Volvamos a San Pablo: "Las mujeres sométanse a sus propios maridos como al Señor; pues el marido es cabeza de la mujer..." (v. 22, 23). Esta aceptación (y sujeción) que se sigue de la capitalidad del marido es, naturalmente, aceptación subordinada y compartida, de la autoridad amorosa y ministerial; sobrenaturalmente, es sometimiento amoroso "en el Señor"; en el fondo es sometimiento a la autoridad de Cristo; *por eso* es el sometimiento "como al Señor". No hay sociedad conyugal sin la capitalidad del marido (aunque Schillebeeckx pueda invocar con razón ejemplos terribles tomados de diversas culturas); sobrenaturalmente, no hay misterio nupcial si el marido no es (como Cristo de la Iglesia) cabeza de la esposa.

El marido que sustituye la autoridad y capitalidad por un descarnado despotismo, hiere gravemente y hasta mortalmente a la sociedad conyugal; hiere también mortalmente su misión de *alter Christus* en el misterio nupcial. Si se diera la situación inversa: que la esposa hiciera suya la autoridad nupcial y familiar, se trataría de una grave *usurpación*, como si el Cuerpo místico se rebelara contra la cabeza. Por eso dice San Pablo: "el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la Iglesia, él que es el Salvador del Cuerpo" (v 22, 23).

La capitalidad de Cristo inunda con su amor a la Iglesia que así se somete a Él; de análogo modo "las mujeres (las esposas) a los maridos en todo" (v. 24). Nada se evade del amor de Cristo y nada se evade del amor de la Iglesia a Cristo; por eso la esposa se somete al marido *en todo*: Son "una sola carne"; nada escapa a esta unidad-dual y siendo el marido la cabeza de este pacto de amor, lo es *en todo*. El lector más sencillo percibe que no se trata de las naturales diferencias cotidianas, sino de lo esencial esencialísimo del misterio nupcial.

c) El amor del Esposo y la espera de la Esposa. Los esponsales preparan la boda

Agrega el Apóstol: "Hombres, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella" (v. 25).

Lo esencial del misterio nupcial está contenido en el presente versículo de San Pablo; cuando el Apóstol afirma que Cristo *amó* a la Iglesia, se refiere a todo el tiempo pasado al que remite en su cita del Génesis (v. 31). El proto-evangelio (Gn 3,15) en realidad señala el

comienzo de este amor esponsal, de esta preparación que alcanzará su culminación en las bodas del Cordero con la naturaleza humana. Así como los esponsales son *promesa* y *espera*, la boda es la *unión* misma; todo el tiempo de espera constituye los *esponsales* de Yahvé con su Esposa.

La voz del Esposo resuena a lo largo de las Escrituras desde la exclamación gozosa de Adán "hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2, 23) y la alegría de Eva al dar a luz a su hijo (Gn 4, 1), hasta las bodas definitivas con la Iglesia total. Contemplamos un delicioso diálogo de amor en el Cantar de los Cantares, que tiene como símbolo el amor esponsal humano: "Bésame de los besos de tu boca, pues mejores que el vino son tus amores" (1, 1): la esposa pide el beso de la buena nueva de parte de Cristo, aunque por la infidelidad de los judíos no pueda "guardar la propia viña" (1, 5). La esposa anuncia que él le condujo "a la casa del vino" (el "centro" de Cristo) y está, por ello "enferma de amor" (2, 5). Cuánto amor destila la repetida expresión "¡la voz de mi amado! que estalla a cada paso, mientras la que espera proclama "mi amado es mío y suya yo: él apacienta su ganado entre los lirios" (2, 14) Preanunciando al Cristo total, al Verbo, con sus ángeles y santos, "apacienta su ganado". Y tanto, tan infinito es el amor enamorado del Esposo que canta anticipadamente a la belleza de su Esposa: "¡En verdad que eres hermosa, amada mía; sí, eres hermosa!" (4, 1); "no existe defecto en ti" (4, 7) hasta tal punto que "me robaste el corazón, hermana mía esposa" (6, 9) "huerto cerrado" (castísima) (4, 12). La esposa espera en el tiempo de esponsales, ella "dormía, pero (su) corazón velaba" hasta que su Amado "toque a su puerta" (5, 2). Que las almas justas corran y se apresuren ("hijas de Jerusalén") y le anuncien al Amado "que estoy enferma de amor" (5, 8). La descripción del Amado (al modo como una esposa enamorada describiría a su esposo) (5, 10-16) reafirma el eterno diálogo de amor: "Yo soy de mi amado y mi amado es mío: el que apacienta entre los lirios" (6, 3-4; 7, 10-1).

El coro de las mujeres anuncia a la Iglesia ("esa que aparece resplandeciente como la aurora" (6, 9-10) que nacerá al pie de la Cruz: "bajo el manzano te desperté" (8, 5) y la Esposa -todos nosotros sus miembros- casi no soporta tan ardiente amor: "ponme como sello sobre tu corazón, cual sello sobre tu brazo; pues fuerte como la muerte es el amor" (8, 6). Él vive, Él inhabita enamorado en cada corazón enamorado de Cristo; por eso la Esposa dice de sí misma: "la que mora en los huertos" (8, 13).

No se trata de anunciar al "varón de Dolores", al Cristo de la Pasión y Muerte (Is 53, 3) sino al glorioso Verbo enamorado, cuya imagen brilla esplendorosa en el Salmo 44: "Eres más hermoso que los hijos de los hombres; la gracia se ha derramado en tus labios, pues Dios te ha bendecido para siempre" (Sal 44, 3).

Tal es la espera de los esponsales. Viene el Esposo.

"He aquí el Cordero de Dios" (Jn 1, 29; 34; 36). Tres veces el Bautista señala al Novio enviado por el Padre. Juan, el amigo del Novio, es su testigo (Jn 1, 15) y le precede sólo en el tiempo de su aparición ("viene

después de mí”) porque “Él existía antes que yo” (Jn 1, 16). Los términos “al día siguiente” indican claramente que el día anterior lo ha anunciado (“en medio de vosotros está uno...”); al siguiente lo señala a los discípulos con mayor precisión: “testifico que Él es el Hijo de Dios” (v. 34) y lo repite nuevamente el tercer día. Tres veces el Bautista ha señalado al Novio, al Esposo enviado por el Padre a quienes une el amor subsistente del Espíritu Santo que Juan ha visto descender sobre Él “como paloma del Cielo (v, 32).

El desposorio de Dios Trino con la naturaleza humana ha preparado la boda de la encarnación del Hijo en el *seno* de María que es la *cámara nupcial* del desposorio divino; ahora los esponsales han comenzado a transitar el camino de su plenitud en la próxima Pasión de Cristo en la cual se habrá cumplido el designio salvador de Dios (Jn. 19, 30). Se entregará por la Esposa en esta boda sangrienta hasta las Bodas eternas en la gloria. La “voz del Esposo” se confundirá con las alabanzas al ser Uno con Ella, “porque han llegado las bodas del Cordero” (Ap 19, 7) como anuncia San Pablo en la Carta a los Efesios (5, 25-27).

Leamos nuevamente el texto paulino: “Amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella”. El amor de Cristo Esposo es la *promesa* en “la voz del Esposo” desde el principio; es la *salvación* que nos libera del pecado; es *escatológico* puesto que prepara a la Esposa y a sus miembros para las Bodas eternas. Por eso ama a su esposa y se entrega por Ella. También en el matrimonio terreno el esposo se entrega por la esposa: no es el amor nupcial una “posesión” sino una total “entrega”; con el divino modelo por delante, San Pablo exhorta a los esposos: “amad a vuestras mujeres”.

El tiempo de la promesa mutua (esponsales) está llegando a su fin. Llama inmediatamente la atención que “el comienzo” o “principio” de los signos (milagros) de Jesús tenga lugar en unas bodas en Caná de Galilea (Jn 2, 11). Como lo señala el P. Schökel, Cristo pasa al primer plano: “Él es el verdadero novio, capaz de transformar el agua de purificaciones externas en el Vino del amor y la alegría. Vino nuevo de la nueva Alianza, que no se echa en odres viejos (Mt 9, 15); de la nueva boda que se celebrará cuando ‘llegue la hora’, en la cruz; vino del Espíritu (Hech 2, 15-16). La madre del novio, María, está junto a Él en esta prefiguración y estará junto a Él en la hora de la consumación”⁵².

Sabemos que las bodas duraban varios días. Al tercer día, María ya “estaba allí” (Jn 2, 1). Ella prepara y media. *Prepara* pues está antes; después llega Jesús que “también fue invitado” junto a sus discípulos (Jn 2, 2). El P. Przywara cree que los tres días son como “tres escalones de la manifestación” en la cual “el convivio nupcial es ... el principio de los milagros”⁵³. María no sólo prepara: *media* porque se limita a suplicar “no tienen vino” (Jn 2, 3); es, al mismo tiempo, prueba de su fe absoluta en su Hijo: “haced lo que Él os diga” (Jn 2, 5). El agua, que San Francisco llamará “útil, y humilde, y preciosa, y casta” debe ser echada primero en las

⁵² *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, p. 80.

⁵³ *El Cristianismo según San Juan*, p. 88-89, trad. de B. Unrueta, Ediciones Dinor, San Sebastián, 1961.

tinajas; con esa audacia que le caracteriza, San Agustín enseña que la profecía era agua, sólo agua mientras en ella no se veía a Cristo; pero, "en el agua está oculto en cierto modo el vino"⁵⁴. El agua de la espera, el agua de los esponsales, se convirtió en vino cuando vieron al Esposo; es decir, cuando en las Escrituras reconocieron a Cristo como su autor cumpliendo las seis edades simbolizadas en las seis tinajas: "el agua, dice San Agustín, se convierte en vino y saboreamos a Cristo"⁵⁵. Ahora sí, Esposo y Esposa serán "una sola carne".

San Pablo agrega: el Esposo se entregó por Ella, "para limpiarla con el baño del agua y la palabra" (v. 26). El P. Schökel señala que "el baño bautismal es nupcial" y coinciden bautismo y boda, nacimiento y matrimonio⁵⁶. El vino nuevo, el mejor vino, que es también signo de la sangre redentora, llega cuando el tiempo de los esponsales está alcanzando su plenitud: "Tú has conservado el buen vino hasta este momento" (Jn 2, 10)*.

d) Las bodas del Cordero

Los esponsales preparan las bodas. Como el matrimonio terreno, requieren fijar una fecha, un lugar y la consumación santa: ser "una sola carne". Las bodas del Cordero implican tres instancias: el analogado simbólico, las propiedades esenciales del misterio nupcial y las perfecciones que surgen de la unión-unidad.

1. De la figura deficiente a la realidad eminente. Las bodas de Cristo con la Iglesia están entre el matrimonio *originario* de Adán y Eva (que sufrió el profundo deterioro de la Caída original) y el matrimonio *cristiano* que pone en acto, que participa e imita el matrimonio Cristo-Iglesia. Reiterémoslo de otra manera: Dios se ha servido de los símbolos del amor esponsal humano, para expresar sus nupcias con la naturaleza humana; a la inversa, estas santas nupcias redentoras sirven de modelo al matrimonio cristiano. Es un movimiento de ida y vuelta en el cual la *analogía fidei* nos muestra que no se trata de una alegoría meramente literaria sino que los términos de la misma, aunque con distancia infinita, son *reales*. Real y concreta es la relación analógica que el matrimonio de Pedro y Luisa tiene con Cristo Esposo-Iglesia Esposa.

La *fecha* de las bodas es el día de la Encarnación del Logos, pues el "sí" de María (Lc 1, 37) coincide con la plenitud del tiempo (Gal 4, 4): deja a su Padre y a su Madre (la Sinagoga de la antigua ley) y mediante la semilla del Espíritu (que cubrió a María con su sombra) se hará con la humanidad "carne de su carne y hueso de sus huesos" como el primer Adán exclamó gozoso cuando Yahvé le presentó a su mujer (Gn 2, 23). El *lugar*

⁵⁴ *In Ioannis Ev. Tractatus*, IX 3.

⁵⁵ *Op. cit.*, IX, 6.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 88-89.

* Retomo y amplío la reflexión sobre las bodas de Caná desde el punto de vista sacramental, en esta parte II, cap. IV, b.

de las bodas es el seno de María: "he aquí que una virgen concebirá" anunciaba Isaías (Is 7, 14) y ahora "viene el Espíritu" y fecunda a María (Lc 1, 35). Puede decirse que la boda prefigura los tres días de la Pasión, al cabo de los cuales, del "costado" herido del Esposo (como del costado del primer Adán) nació la Iglesia "carne de su carne y hueso de sus huesos". De estas bodas surge el Cristo-total itinerante que espera las bodas eternas del Cristo-total en el Cielo.

De la consumación de esta inefable unión nupcial nacen los fieles, los sarmientos que tienen vida abundante que fluye del matrimonio fecundo de Cristo y la Iglesia. San Pablo alude precisamente a esta realidad cuando le llama "gran misterio" o "símbolo magnífico" (Ef 5, 31).

El matrimonio de Pedro y Luisa, de Luisa y Pedro, no es, por lo tanto, una mera "invitación extrínseca": sus esponsales son la preparación durante la cual Luisa escucha y espera la "voz del esposo"; el "sí" del Logos Jesucristo y el "sí" de María se repiten en el "sí quiero" que ambos se dicen en la fecha prefijada y se entregan en el seno maternal de la Iglesia, *lugar* verdadero de sus bodas. Como el primer Adán transfigurado en el segundo Adán, Pedro puede decir de Luisa que "es hueso de mis huesos y carne de mi carne"; Luisa puede decir de Pedro las mismas palabras que canta la Iglesia a su Esposo: "yo soy de mi amado y hacia mí tiende su deseo. Ven, amado mío; salgamos al campo, pernoctemos en tus aldeas. Madrugaremos para ir a las viñas..." (Cant. 7, 11-13). Y así, el amor humano herido en los comienzos, recupera la diafanidad que tenía antes del pecado, para que Pedro y Luisa, en quienes el Logos se entrega con amor infinito, "revestidos de Cristo" vayan encaminándose a su divino Modelo nupcial. Más allá del tiempo, más allá del matrimonio terreno.

2. Una sola carne. Indisoluble, fecundo, fiel. "Por eso, dice el Apóstol, abandona el hombre a su padre y a su madre, se pegará a su mujer y serán los dos una sola carne. Este símbolo es magnífico y yo lo aplico a Cristo y la Iglesia" (v. 31). Precisamente al comentar este texto de San Pablo, enseña Santo Tomás: "como por la unión de marido y mujer se designa la unión de Cristo con la Iglesia, es menester que la figura responda al significado. La unión de Cristo con la Iglesia es de uno con una y para siempre, según aquello del Cántico: 'una es mi paloma, mi perfecta' (Cant. 6, 8); pues él mismo nos dice: 'he aquí que yo estaré con vosotros hasta la consumación del tiempo' (Mt 28, 20); y también: 'estaremos siempre con el Señor' (I Tes. 4, 16)"⁵⁷.

Esta unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia es tan perfecta que uno y otra son indiscernibles en el Cristo total: todo Cristo está en toda Ella y toda Ella está en todo Cristo; por eso es *fecunda* porque este misterio participa (como los esposos en el acto procreador) de la infinita fecundidad divina. Esta fecundidad restaura aquella fecundidad original de Adán y Eva y la proyecta a la fecundidad eterna de las Bodas del Cordero. Es absolutamente fiel. La relación fidelidad-infidelidad es una constante de todo el tiempo de la antigua Alianza. La fidelidad profética del Cantar de los Cantares que tiene su opuesto en la prostitución como traición al marido-

⁵⁷ C.G. IV, 78

Yahvé⁵⁸ resuena en Efesios 5, 27 cuando el Apóstol proclama la fidelidad de la Iglesia "santa e irreprochable". Como Cristo y la Iglesia son "una sola carne", Pedro y Luisa, unidos en Cristo, se "funden" en una unidad indisoluble, fecunda y fiel.

3. Consagrada, gloriosa, sin mancha, sin arrugas, santa e inmaculada. Por "el baño de agua (bautismal) y la palabra" (por la que el Esposo se revela), la Iglesia es consagrada. Uso el término en su sentido etimológico: proviene de *cum* y *sacro* (de ahí *consecrare*) que es consagrar y también ofrecer, dedicar. Cristo, al entregarse por la Iglesia Esposa, la consagra al Padre a quien le presenta "una Iglesia gloriosa". La gloria de que habla el Apóstol es la gloria de Cristo manifestada en sus milagros, en su Transfiguración, en su Pasión, que es su gloria y la gloria del Padre (Jn 13, 31; 21, 12); es *luz* de la que participan los que le sirven (Mt 13, 43); es su Iglesia en sus miembros porque nuestro cuerpo (nuestro ser total) "no es para la fornicación (la infidelidad) sino para el Señor, y el Señor para el Cuerpo" (I Cor 6, 13); sus miembros (la Iglesia) son para su gloria y ella misma es gloriosa por su Esposo amante. La gloria de la Iglesia Esposa, al final del tiempo, es el brillo y la luz de las "Bodas del Cordero" (Ap 19, 7). Por todo esto San Pablo dice que él aplica este símbolo nupcial "a Cristo y la Iglesia".

La Esposa consagrada no puede tener mancha y en cuanto ha sido asumida por el nuevo Adán eternamente "nuevo", no tiene "arrugas"; es santa. Ciertamente es sólo Dios es santo (Lc 1, 35) y "Él ha querido, por su muerte de Cruz, que los hombres sean santos; es decir, que participen de su santidad (Ef 5, 2) que no tiene mancha. Por eso, sus miembros deben *llegar a ser santos* "porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación" (I Tes 4, 3).

La categórica afirmación de San Pablo, "este misterio es grande; mas yo lo digo en orden a Cristo y a la Iglesia" (v. 32), no es analogía retórica sino *real*. Renacidos "con el baño del agua y la palabra", el amor del marido consagra a la esposa pues ella misma es "ofrecida". La unión nupcial que la consagra, la presenta "gloriosa" al Padre porque, en virtud de la gracia, participa de la gloria de Cristo. La esposa no tiene mancha y aunque hayan pasado muchos años, está "sin arrugas". No me refiero a los pliegues de la piel por efecto de la edad; quiero decir que el amor esponsal en Cristo, a medida que se parece más a la unión nupcial de Cristo y la Iglesia, rejuvenece, pierde las "arrugas" del hombre viejo; anuncia la juventud de la santidad aunque Pedro y Luisa, en este tiempo, tengan ya muchas arrugas ... El amor purificado va pareciéndose al de la Iglesia "santa e inmaculada". La vejez somática va dejando paso a la juventud pneumática.

⁵⁸ Cf. los apartados 6 y 7 del libro de L. A. Schökel *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, p. 131-178.

Capítulo III

EPIFANÍA DEL MISTERIO FAMILIAR

I

La familia, misterio

a) *El acto de engendrar*

“Dos, una sola carne”. La expresión revela su fecundidad esencial e ilumina el sentido del acto de engendrar. La penetración física, somática de uno en el otro, signada por un placer intenso y gozoso, por un “fundirse” mutuo, es expresión visible y sensible de un misterio que sobrepasa nuestra comprensión. La fusión *somática* se transfigura en unión *carnal*. Cuando Pedro y Luisa se funden en el abrazo (fusión somática), Pedro y Luisa *son también* el abrazo sobrenatural Cristo-Iglesia (unión carnal). El acto fecundo tiene un doble sentido: 1). En cuanto *acto pro-creador* tiene analogía con la fecundidad intradivina: el Padre engendra al Hijo (es Imagen Suya) y el Hijo es en la *relación* que le une y le distingue del Padre, ambos unidos subsistentemente por el Amor. De modo análogo, el abrazo engendra al hijo, verdadera participación en la fecundidad trinitaria. No olvidemos que por el Bautismo, los esposos co-participan de la fecundidad divina. 2) El acto de engendrar acentúa el poder de réplica de la *imagen divina* (Gn 1, 26) y, a la vez, tiende en el matrimonio cristiano, a hacerse *imagen* trinitaria¹.

Engendrar es función actuada *entre dos*, porque los esposos son creaturas que manifiestan la multiplicidad o “dispersión” de lo creado: en cambio en Dios Unitrino, la fecundidad engendradora es infinita. El Hijo es *Unigénito* y el Padre es fuente inagotable y *una* de toda relación genética; como si dijéramos que el Padre engendra al Hijo Unigénito de modo infinito; desde Sí mismo, desde el Principio: “En el Principio era el Verbo” (Jn, 1, 1) Quizá pueda hablarse figuradamente de un “vaciamiento” de Dios-Amor, de una suerte de *kénosis* in-concebible; podríamos atrevernos a pensar que el amor conyugal en su acto de engendrar, es, con distancia infinita, una *kénosis* como “vaciamiento” y don de los esposos, uno en el otro, preparación de la fecundidad divina.

A la luz de la fe, el acto generador es de una profundidad asombrosa. En cada unión, los esposos “toman el pulso” al cosmos a cuyo ritmo se integran, como una prolongación, como una sombra de la fecundidad intratrinitaria. En el Instante en que el acto es “carnalmente” fecundo, son uno; ambos en cierto modo se integran al todo sin confundirse con él y revelan, al mismo tiempo, una sombra de circunmcesión trinitaria remotamente análoga en la paternidad, la maternidad y la filiación, momentos todos implicados en el hijo. La distancia analógica nos hace comprender en qué sentido Dios Uno y Trino *crea* y en qué sentido (también misterioso) los esposos *pro-crean*. Lo que en los esposos está separado (maternidad,

¹ A. Frank-Duquesne, *Création et procréation*, ed. cit., p. 48.

paternidad, filiación) en Dios es subsistentemente uno; en ese sentido y sólo en ese sentido, podemos balbucear diciendo que Dios es paterno-materno.

Sólo hay familia cuando hay tres. Hay tres desde el instante de la concepción. El hijo puede ser considerado vertical y horizontalmente. En el primer sentido es *don* venido de lo alto, *kénosis* divina como "vaciamiento" y don de Dios Trino; quizá en ese sentido el hijo pueda denominarse *uiós*, que en el Nuevo Testamento se aplica a Cristo designado muchas veces "hijo del hombre" (o *uiós tou ántropou*) (Mt 24, 30; 25, 31 ss; Lc 22, 69; Jn 3, 13; 6,62; 17, 5; I, 1,14, etc.). La expresión alude indudablemente a la Encarnación del Verbo desposado con la naturaleza humana. En el segundo sentido se contempla temporalmente al nuevo hombre engendrado por los esposos, el que se inserta *en el tiempo*; de allí la expresión "hijo" (*filius*) que indica el "hilo" de la temporalidad (*filum*).

b) Del alumbramiento al Bautismo

El embrión humano (cf. supra, Parte I, cap. III) es desde el instante inicial, uno, per-sistente en el acto de ser, idéntico, ontológicamente distinto de la madre, cuyo útero es el cobijo que lo "lleva consigo". Es pues, nueva *persona humana* resultado del encuentro de eternidad y tiempo. Los nueve meses de vida intrauterina son una "noche" cálida en la cual se van cumpliendo las etapas de su desarrollo hasta el momento de la "luz".

El útero materno cobija al niño y le da a luz. Un hijo del Padre –no sólo de los padres- está en camino y la embriología describe con precisión sus etapas de maduración. En un excelente libro hoy olvidado, el Dr. Hans Wirtz dice: "el cosmos –este pensamiento amoroso de Dios, hecho forma y movimiento en el espacio y en el tiempo- vuelve a ser pensado y vuelve a ser amado en el misterio de la formación del hombre en la cuna viva del cuerpo materno. Cada madre que se encuentra en estado interesante se ve como incorporada a su amplitud y altura sidéreas del Universo"; "la actitud interior de la madre durante la preñez influye también en el espíritu y en el alma del que va a nacer"². Cuando el fruto está maduro se prepara para desprenderse del seno materno. Los nueve meses transcurridos implican interacción corporal, psicológica, moral y espiritual entre madre e hijo y, mediatamente, también con el padre cuya actitud y amor cotidianos ejercen un influjo poderoso. De la "noche" cálida del cobijo originario sale a la "luz", signo de fuerza creadora, destello, irradiación de un foco o centro luminoso. Cuando mi mujer dijo de la niña que acababa de nacer "es luminosa", dijo una verdad de enorme valor. La expresión "alumbramiento" alude también al amor que, luminoso, une a quienes se aman; esta luz es, en la liturgia, signo sagrado, como nuestro ojo que ve la luz, dice Romano Guardini, "forma una sola cosa con ella (aunque) no la ha tocado"; una suerte de "unión respetuosa y casta"³. A veces pienso que debería encenderse un cirio en el momento del "alumbramiento" de un niño.

² *Del eros al matrimonio*, p. 240-241, trad. de A. Sancho, Ed. Studium, Madrid, s/f.

³ *Los signos sagrados*, p. 82, trad. de E. Rau, Surco, La Plata, 1946.

Su primer alimento es la leche materna a la que se ha llamado "preciosa medicina". Análogamente, los Padres de la Iglesia nombraban a la Palabra divina "leche materna", porque el Verbo que revela es la medicina esencial que da la salud.

El instante de la concepción es simultáneo con el "sello", es decir, con la *imagen* que reproduce en el hombre concebido, la "huella" del Verbo; a pesar de la falta original de nuestros primeros padres, la imagen y semejanza es indeleble como su mismo acto de ser: "hagamos al hombre..." (Gn 1, 26). Imagen herida gravemente pero subsistente, cuya aparición coincide con el acto fecundo; desde éste hasta el "alumbramiento" contemplamos el desarrollo de la *imago Dei*. Después, los padres cristianos llevan a bautizar al niño. La *imago Dei*, libre de la culpa, renace como *alter Christus*.

Este renacimiento es total. Es el acto de *lavar* y también de *sumergir* en el agua que es símbolo de purificación. Como dice Clemente de Alejandría, quiere Dios que seamos como niños reconociéndole como nuestro Padre quien nos regenera por el agua⁴. El Logos cura y dona la vida sin fin al niño que bautizamos porque "antes erais tinieblas, ahora sois luz en el Señor" (Ef 5, 8). Con el agua redentora se *lava* toda culpa (Hech, 2, 38) y es, por eso, dado en su Nombre: "bautizad (a todos los hombres) en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28, 19). Si se me permite la expresión, el bautismo es re-nacimiento de valor ontológico por el cual nuestro hijo alcanza una *existencia nueva*; recibe "el baño de la regeneración" (Tit 3, 5) por el cual queda el niño "revestido de Cristo" (Gal 3, 27). Clemente ve esta regeneración como luz por la cual *somos* nuevos: "bautizados, somos iluminados; iluminados, somos adoptados como hijos; adoptados, nos volvemos perfectos; llegados a ser perfectos, recibimos la inmortalidad"; sacra operación que se llama gracia, iluminación, perfección, baño⁵.

En este baño interior y re-creador, la preparación obediencial de la *imago Dei* alcanza un ser absolutamente *nuevo*: el *alter Christus*; como Simeón con el Niño en brazos en el templo, ahora los padres sostienen en sus brazos otro Cristo-niño que puede volver al Padre.

c) Los hijos adoptivos son también "hijos en el Hijo"

Los esposos cristianos que no han podido tener hijos pero los han adoptado en nombre de la Iglesia Esposa y Madre, han hecho renacer al niño en la pila bautismal, "matriz del Cuerpo Místico"; el niño se incorpora misteriosa y realmente a la Iglesia doméstica en la cual ha sido engendrado en el Hijo. Los hijos adoptados son también "hijos en el Hijo" y sus padres

⁴ Stromata 3, 12, 87.

⁵ Pedagogo, L I, VI, 26, 1; cito por la ed. de H. I. Marrou y M. Harl, Ed. du Cerf, Paris, 1960..

participan activamente (aplicando la *analogia fidei*) de la adopción del Padre. Cuando el Redentor expiró cargando sobre Si nuestra culpa original y nuestros pecados, cada hombre, uno por uno, fue "adoptado" por el Padre. Los padres adoptivos participan de la adopción divina en el niño que hacen "suyo".

d) La Iglesia pequeña en la Iglesia Universal

1. Los saludos de San Pablo.- En el baño de la regeneración del primer hijo, nace la "iglesia doméstica", copia en pequeño de la *katoliké Ekklesía*. Tal el sentido de las encantadoras palabras de salutación de San Pablo: "y salud a la Iglesia que está en su casa"; se refiere a Prisca y Aquila, sus colaboradores... "y a la Iglesia que se congrega en su casa" (Rom 16, 3-6). Es semejante al dirigido, de parte de Prisca y Aquila, a los fieles de Corinto ... "junto con la Iglesia que está en su casa" (I Cor 16, 19); e idéntico en la Carta a los Colosenses en la que envía su afecto a los hermanos de Laodicea, a Ningas, "y a la Iglesia que está en su casa" (Col 4, 15). Con el mismo sentido deben leerse sus saludos a Prisca "y a Aquila y a la casa de Onesíforo" (II Tim 4, 19) y lo que dice a Filemón recordándole a Arquipo "nuestro compañero de armas, y a la Iglesia que está en tu casa" (Filemón, 2).

Los textos paulinos, tan llenos de afecto y caridad, tienen dos sentidos, uno directo y sobrenatural y otro implícito. El primero se refiere a quienes se congregan en una casa; es decir, se dirigen a la familia en su casa; el mensaje lo hace extensivo a quienes se congregan con ellos, como en Roma, para celebrar la Eucaristía dominical (*sinaxis*) sobre el esquema básico de lectura, homilía, canto, oración y conclusión del presidente⁶. Sabemos que en los primeros tiempos, los lugares de culto fueron las *casas* de algunos fieles: los templos físicos o *tituli* que están en las raíces del arte paleo cristiano. También sabemos que los judíos no se destacaron por ser constructores, salvo el templo de Salomón -destruido por los romanos- que era un gran palacio de estilo oriental.

Cuando el Apóstol envía sus saludos alude, ante todo, al Cuerpo Místico en pequeño e implícitamente, al lugar físico de la Iglesia visible doméstica, a *la casa*; de ese modo, la casa es *templo* que mira hacia el Oriente; pero ahora no de Oriente según la mitología pagana, sino hacia Cristo que es "la luz del mundo" (Jn 8, 12).

Inmediatamente después de su bautismo, alcé a mi primer hijo y al llegar a mi casa lo puse en brazos de su madre; quizá no pensé que inaugurábamos nuestra "Iglesia doméstica" que nos tenía como los apóstoles primeros de la fe, es decir, predicadores a partir de "la Iglesia que está en casa". El Concilio Vaticano II en la Constitución *Lumen Gentium*, así lo enseña recogiendo esta tradición esencial: "En esta como

⁶ Cipriano Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia*, p. 653, 834, trad. de M. Garrido Bonaño, B.A.C., Madrid, 1959.

Iglesia doméstica los padres han de ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe..."⁷.

2. Familia y Cuerpo Místico. La expresión "copia" no es retórica, no es jurídica ni filosófica: La familia es copia *real* de la orgánica unión de Cristo con sus miembros, porque, en efecto, "este misterio es grande" "en orden a Cristo y a la Iglesia" (Ef 5, 32). Padre, madre, hijo, tienen acceso al Padre en un mismo espíritu en virtud de Cristo (Ef 2, 18) que los ha re-creado por su Pasión y Muerte; *por eso* dice San Pablo que este misterio es grande. La familia cristiana proclama desde su constitución, el Cristo-Total: la "expansión" o "prolongación" vital de Cristo Cabeza. La unión nupcial y la familia emergente expresan la comunicación a sus miembros de la *preexistente* unión mística sponsal de Cristo con la naturaleza humana. Como bien dice el P. Mersch en uno de sus clásicos libros: "Ella (la Iglesia) llega a ser en su comunión con el Verbo, la forma trascendente y el Typo de la sociedad conyugal, y esta sociedad es formalmente, al modo de una célula que vive del organismo entero, una reproducción y una participación de la sociedad eclesial que es, ella misma, una participación, en Cristo, de lo que podría llamar la sociedad absoluta: la unión de las tres personas divinas entre ellas. También, así como el cristiano es a la manera de un miembro, todo lo que es la Iglesia entera, a la manera de un todo, la unión de los esposos es, a la manera de una unión de miembros, lo que es a la manera de un todo, la unión de toda la Iglesia a todo Cristo en la total unidad de la Trinidad: *unum sicut et nos*; y la sociedad humana elemental es, en el orden sobrenatural, pero a la manera de un elemento y un modo derivado, lo que es en plenitud la sociedad humana sobrenatural perfecta que es la Iglesia"⁸.

Se comprende que no sólo el matrimonio es canal de gracia, sino que el sacramento santifica, diviniza, "cristifica" a los esposos *en cuanto esposos*; no como uno más uno, sino *ambos* divinizados "en Cristo" pues *son* "una sola carne". La familia, por tanto, es ese pequeño-Todo, *corpus mysticum*, fundado en la caridad (*agapé*), en la fidelidad sobrenatural (*pistis*), en la esperanza (*elíis*) de la plenitud del Reino; tal es, simultáneamente, el sentido escatológico de la Iglesia doméstica.

En la Iglesia "que está en la casa", los padres participan de un sacro sacerdocio y magisterio; sacerdocio común, es verdad, pero esencial y en dependencia de la *katoliké Ekklesía* pues la familia es congregación parcial, delegación, participación orgánica de la Iglesia. Por eso es "copia" y por serlo, nos puede auxiliar para comprender el gran misterio del Cuerpo Místico.

Puede decirse de la Iglesia doméstica, de cada uno de sus miembros, lo que San Pablo dice de sí mismo: "Y yo vivo, pero ya no soy el que vivo; sino que Cristo vive en mí" (Gal 2, 20); constituyen, pues, no un mero cuerpo natural, tampoco un mero cuerpo físico, sino un misterioso y sobrenatural *cuerpo místico*, porción particular del Cristo total. Cuando

⁷ *Lumen Gentium*, nº 11.

⁸ Émile Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, vol. II, p. 309-310, 2ª éd., Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1946.

Pedro y Luisa bautizaron a su primer hijo (y después a cada uno de los siguientes) fueron instrumentos y testigos del nacimiento de nuevos miembros de la Iglesia. No sólo uno es canal de gracia santificante para el otro, sino también para los nuevos miembros y éstos entre sí. A su vez, así como el Espíritu inhabita en el alma bienaventurada de Cristo como en su templo amadísimo, así se dona y vivifica el cuerpo, como enseña Pío XII: "mientras Cristo recibió este Espíritu sin medida (Jn 3, 34) a los miembros de su Cuerpo Místico se les da en la plenitud de Cristo, sólo en la medida de la donación del mismo Cristo (Ef 1, 8; 4, 7)"⁹. El Espíritu mantiene unidas todas las partes porque está íntegramente en la Cabeza, en cada uno de sus miembros (uno por uno), en toda la Iglesia doméstica como un todo; así como el alma, en el orden natural, ejerce su función vital en todo el cuerpo, cuando bautizamos a nuestro hijo, el Espíritu es el "principio de toda acción vital y saludable" de cada uno en cuanto parte del Cuerpo. Se aplica también a la familia lo que se dice del Cuerpo Místico: no se trata de una Iglesia "invisible", ni tampoco de una creación humana puramente extrínseca; no es "ilusoria" ni menos "jurídica", sino un cuerpo sobrenatural fundado por Cristo como "una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales para perpetuar en este mundo la obra divina de la Redención"¹⁰.

La pertenencia de cada miembro a Cristo es infinitamente más que moral y jurídica porque es ontológica: somos partes de la Persona de Cristo como los miembros lo son del Cuerpo. El P. Joseph Bonsirven, antes de meditar los textos paulinos I *Cor* 12, 12-27 y *Rom* 12, 4-5, no duda en señalar que, para concebir la unidad de Cristo y sus miembros debemos servirnos de su asimilación a la unión matrimonial; podemos hablar de una "identificación" (*Ef* 5, 28-30) siendo "un solo espíritu"¹¹. Esta "unidad de identificación" nos permite sostener que son idénticos esposo y esposa como Cristo con la Iglesia, su cuerpo. Esposo, esposa e hijos, todos a la vez, son un todo *nuevo* que, como tal, tiene acceso al Padre "en un mismo Espíritu" (*Ef* 2, 18), edificados en Cristo y co-edificados "en el Espíritu para morada de Dios" (*Ef* 2, 22). Todos juntos ya formamos el Cristo-total. Por eso, no sólo la Iglesia Universal sino la pequeña Iglesia doméstica es una verdadera "expansión" de Cristo puesto que la familia cristiana nace como una Encarnación "dilatada", continuada en el tiempo. Cuando Pedro y Luisa se aman *constituyen* como una "dilatación" de Cristo; fundidos en "una sola carne", Cristo los une y los hace uno *en Él* y *con Él*. Cristo es el vínculo sustancial y por eso, a los esposos les alcanza la *unidad* que el Verbo tiene con el Padre. En virtud del misterio de la Encarnación, Cristo está realmente en nosotros mediante su carne; los esposos se incorporan al sacrificio latréutico y el misterio nupcial, no visible, no-aparente, los constituye, los inunda y los colma.

Los esposos cristianos, al unirse con el sacrificio de Cristo, sacrifican a Dios no sólo sus almas sino también sus cuerpos santificados por el Espíritu; esta "cristificación" no es de Pedro más Luisa, sino de la *unidad-*

⁹ *Mystici Corporis*, I, 3, b.

¹⁰ *Mystici Corporis*, ib., 4

¹¹ *L'Évangile de Paul*, p. 220, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1948.

dual entera, simultánea, total. Sé que no siempre es posible y sabemos, también que el Cuerpo Místico tiene miembros suyos enfermos, escindidos y hasta gangrenados, pero la Voluntad del Verbo Encarnado quiere la santificación de *la unión misma* en cuanto tal. La liturgia de la Misa de Esponsales lo expresa bellamente.

Es muy gratificante que una monja benedictina, Theophora Scheider, después de recordar que los esposos son de tal modo sagrados que el matrimonio alcanza una participación óptica en la duo-unidad humano-divina existente entre Cristo y la Iglesia, nos diga: "el matrimonio, que brota del amor humano perecedero, queda transformado en un misterio de permanente *agapé* divino. De nuevo se le otorga el carácter que tenía en el Paraíso"¹². La pequeña Iglesia "que se congrega en casa", es copia de la *Mater Ecclesia*, y ésta es Cuerpo de Cristo; en cierto modo, es Él mismo; por eso, otra benedictina, Emiliana Löhr, ve en la Iglesia "la imagen manifiesta de lo maternal en Dios, bajo el gran signo de la que da a luz a la vista de todos, Israel, María, Ecclesia: tres veces una misma figura, tres veces un mismo símbolo, que desarrolla progresivamente su sentido, su realidad"¹³. Los esposos engendran el hombre total preformado en Adán y Eva que alcanzó su madurez en Cristo; cuando los hijos son bautizados, la pila bautismal es seno materno en el cual Dios los inunda con su vida más íntima, despertándolos a la vida

Padre, madre, hijos: *ecclesiola in Ecclesia*, la Iglesiasita en la Iglesia. Los primeros cristianos "partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón" (Act 2, 46). El hogar es templo, tanto para la "fracción del pan" como para la predicación: "no cesaban todos los días de enseñar y anunciar a Cristo tanto en el Templo como por las casas" (Act 5, 42).

La célula viva primera, la grey pequeñita, copia de la *Ecclesia*, también la anuncia y es, como Ella, una, indisoluble y santa. Arquitectónicamente se confirma porque los primeros lugares de culto fueron casas de familia como la de Clemente Romano, que se transformó en templo. Se produce un doble y simultáneo movimiento: la *katoliké ekklesía* (el Cuerpo Místico) permite iluminar el universo de la familia y, a la vez, la familia en cuanto Iglesia doméstica nos aclara hasta cierto punto el misterio de la Iglesia Universal. En ese sentido, puede considerarse a la familia con analogía metafórica: en cuanto cuerpo místico en pequeño, el padre es cabeza por modo de ministerio puesto que ha recibido de Cristo-Cabeza la presidencia del *corpus* familiar; se comporta realmente como vicario delegado del Logos Encarnado. Su potestad, al mismo tiempo, es inconcebible sin la esposa con quien es "una sola carne". Pedro es cabeza de Luisa, como Cristo es cabeza de la Iglesia; Luisa le está "sujeta" por el amor mutuo, por el *agapé* transformante y santificante. Los hijos que han engendrado en el amor y que han sido re-creados y revestidos de Cristo en

¹² "Lo integran Cristo y la Iglesia. La mujer en el matrimonio", p. 102, en el vol. AAVV, Abadía de María Laach, *La mujer en la Salvación*, ed. del P. Th. Bogler, OSB, trad. de A. P. Sánchez Pascual, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1964.

¹³ "Salvación por la madre", *ibidem* nota anterior, p. 136.

el Bautismo, son los miembros sin los cuales no habría cuerpo, es decir, Iglesia doméstica. Aquí pueden citarse las palabras del Apóstol: "maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó Él mismo por ella" (Ef 5, 25). Pedro debe ser canal de gracia para la santificación de Luisa y Luisa, "corazón" o centro de la Iglesia doméstica, medio vivo de santificación de Pedro. En ese sentido, verdaderamente Pedro ama a Luisa como a su propio cuerpo, como Cristo a la Iglesia y Luisa se dona a Pedro, gloriosa, sin mancha y sin arrugas. Tal es no sólo el casto matrimonio, como le llamó Pío XI (*Casti connubii*), sino la casta Iglesia familiar que es un misterio grande. Cuando el padre bendice la mesa familiar, es como Cristo Esposo que unido a la Iglesia Esposa y en virtud de la savia vital sobrenatural del Espíritu, ofrece el Cristo-total al Padre. En la Iglesia doméstica, *el padre le ofrece al Padre* de Quien salimos y a Quien volvemos.

3. María, Madre de la Iglesia doméstica. El ofrecimiento cotidiano no sería posible sin otra Presencia misteriosa, constante y tierna: la de la Madre de la Iglesia, que es María. Es ella el miembro excepcional del Cuerpo Místico, doblemente predestinada a la *maternidad divina* y a la *maternidad espiritual* de los redimidos; los teólogos hablan de la doble maternidad de María, aceptada en la plenitud del tiempo (Gal 4, 4) porque quiso lo que Dios quería (Luc 1, 38); cuando escuchó de su Hijo moribundo "mujer, he ahí a *tu hijo*" (Jn 19, 26), María se constituyó en Madre de Dios (maternidad divina) y madre nuestra (maternidad espiritual). Los padres transmiten nuestro ser natural cuando su acto de amor coincide con el amor creador de Dios; María, en cambio, nos da el ser sobrenatural de la gracia; es decir, en virtud de la Encarnación del Verbo en su seno y de su muerte salvadora en la Cruz, María *nos engendra* sobrenaturalmente, dándonos y comunicándonos el ser divino que poseemos. El bautismo del niño *coincide* con el acto de la maternidad de María, pues Ella es Madre de Cristo Salvador (que asumió nuestra naturaleza) y por eso, es *madre nuestra*. Si es así, por ser Madre del Primogénito –el segundo Adán– es Madre de los segundogénitos hermanos del Primogénito y Madre de la totalidad del Cuerpo Místico. Este misterio estaba virtualmente contenido en el Protoevangelio (Gn 3, 15) y, por María (la nueva Eva) nos incorporamos al Linaje de Cristo.

Desde la Cruz su Hijo moribundo *nos* señala a todos en San Juan: "Mujer, he ahí a tu hijo (Jn 19, 26); después, dirigiéndose a nosotros en la persona del Apóstol: "He ahí a tu *madre*" (19, 27). Pese a la opinión disidente de algunos "investigadores" actuales, aquel instante es el acto por el cual María se constituye en *corredentora* que universalmente *engendra* la gracia en los hombres y los "da a luz" a la vida de la gracia. Y si todas las gracias están contenidas en la Cabeza del Cuerpo Místico (que asumió nuestra "carne" en el seno de María) todas las gracias nos vienen *por medio* de María. Como decía San Luis María Grignon de Monfort, Ella es la Mediadora del Mediador.

María es Madre mediadora con capitalidad secundaria y subordinada con respecto a Cristo Cabeza, como enseña Santo Tomás¹⁴. El P. Emilio Saurás O.P., en su obra sobre el Cuerpo Místico de Cristo, dice "el oficio de María respecto a nosotros es fontal o de principio; nos comunica la vida espiritual, es principio o fuente de nuestra santificación"; y agrega "María nos da la gracia con un mérito *de condigno*, o lo que es lo mismo, tiene derecho a nuestra gracia, pues la mereció; es suya"; por tanto, si la capitalidad perfecta compete a Cristo y la imperfecta a María, el Verbo es Cabeza incorporándonos a sí, María como Madre, engendrándonos¹⁵.

Por las mismas razones, María es Madre de la Iglesia doméstica: padre, madre e hijos reciben el influjo de su capitalidad subordinada (maternidad tanto divina cuanto espiritual). En cuanto a su maternidad divina, es madre del *todo*: es decir, de la Cabeza y de los miembros; en cuanto a su maternidad espiritual, *nos engendra* en Cristo y derrama sobre padre, madre e hijos, su amor maternal. Este lenguaje analógico-metafórico en modo alguno significa que su maternidad no sea *real* y concreta. Nos ama con el mismo amor materno con el que amó a su Hijo agonizante y a Juan que tenía a su lado; el mismo amor con el que ama a Pedro, a Luisa y a sus hijos: *a su familia como un todo*.

En cuanto Madre de la Iglesia, es Madre de la *ecclesiola in Ecclesia*; quien es vicariamente cabeza de la familia (el esposo) la tiene como mediadora inmediata; quien es "cuerpo" de la familia (la esposa), la tiene como modelo y los hijos como Madre común porque es Madre del todo familiar. Ella preside, por su gracia maternal, la vida cotidiana. Los consejos de San Luis María son válidos para la familia: hacer todo *por medio* de María (pues su espíritu es el Espíritu de Dios); hacer todo *con* María, porque es el modelo; hacer todo *en* María pues Ella es el paraíso del Nuevo Adán, árbol de la vida y hacer todo *para* María, como siervos suyos, porque es el camino para ir a Él¹⁶. Y Ella pide también a los miembros de la familia, lo que pidió en las bodas de Caná: "haced todo lo que Él os diga" (Jn 2, 5).

II INHABITACIÓN DE DIOS TRINO EN LA IGLESIA DOMÉSTICA

Lo que se dice del gran templo de Dios que es la Iglesia, debe decirse de la pequeña Iglesia que es la familia. Padre-madre-hijos son también los destinatarios, *en cuanto todo familiar*, de las palabras del Apóstol: ¿No sabéis acaso que sois templo de Dios y que el Espíritu *habita* en vosotros?" (I Cor 3, 16); más aún: "santo es el templo de Dios, que *sois vosotros*" (v. 17). Al hombre regenerado por el Bautismo, el Señor Uno y Trino le dice "en él *haremos morada*" (Jn 14, 23). Muy a comienzos del siglo II, en la

¹⁴ *STh.*, III, 64, 4, ad 3.

¹⁵ *El Cuerpo Místico de Cristo*, p. 524-525, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

¹⁶ *Tratado de la verdadera devoción*, c. VIII, art. II, nº 258-265, en *Obras*, ed. de los PP. N.. Pérez y C. N. Abad, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.

Carta de Bernabé se lee: "Después de recibido el perdón de los pecados, y por nuestra esperanza en el Nombre, fuimos hechos *nuevos*, creados otra vez desde el principio. Por lo cual, Dios *habita* verdaderamente en nosotros, en la *morada* de nuestro corazón"; es decir, "mora Él en persona *dentro* de nosotros"¹⁷. San Agustín, al comentar el versículo 3 del Salmo 33, "busqué al Señor y me oyó", se pregunta ¿en dónde oyó el Señor? Dentro (*intus*). ¿En dónde (se) da? Dentro (*intus*) pues este diálogo se realiza con las Personas que hacen su morada aquí: "en lo secreto" (*in occulto*), es cada uno que es su aposento¹⁸. El santo doctor tiene in mente el texto de San Mateo: "cuando ores, *entra* en tu recámara"; "haz la oración a tu Padre, que está en lo secreto" (Mt 6. 6). Este habitar en la interioridad inescrutable, en la noche luminosa, en lo oculto, es la presencia de las tres Personas en los miembros *actuales* del Cuerpo Místico; por eso, si pensamos en la familia, si sus miembros están vivos, en cada uno y en ambos como un todo vivo (los esposos), y si se dan las mismas condiciones, en el cuerpo familiar, la pequeña Iglesia repite, "copia", el misterio del gran templo que es la Iglesia Universal. Cuando los esposos se unen, cuando ellos y los hijos oran juntos, cuando el padre bendice la mesa, significan la misteriosa inhabitación de las Personas. La familia se nos revela así como el grande misterio que es, "en lo secreto" inescrutable y real.

Los teólogos, siguiendo en esto al inagotable San Agustín, han distinguido con cuidado entre la inhabitación y la omnipresencia: ésta es problema metafísico y consiste en la presencia de Dios en todos los entes como creador y conservador de su ser y de su obrar; es inmanente al orden ontológico y a la vez trascendente porque no constituye unidad con el ser creado. Por tanto, *nada* queda fuera de la omnipresencia divina. En cambio, la *in-habitación* es un misterio. Dios está presente en todos; pero no inhabita en todos pues sólo inhabita en los justos: Pedro inhabita en Dios (si está en gracia) y Dios Trino inhabita en él; si Luisa inhabita en Dios, Dios Trino inhabita en ella y sólo así se unen como Cristo-esposo e Iglesia-Esposa. Como enseña el Hiponense, "habitan uno en otro, el que contiene y el contenido. Habitas en Dios, pero para ser contenido; habita Dios en ti, pero te contiene para que no caigas"¹⁹. Por eso, la pequeña Iglesia, la familia, es ella misma, testimonio de Cristo a quien anuncia y predica por el solo hecho de existir. Cierto es, porque somos pecadores, que no Dios sino nosotros podemos "retirarnos" (como dice San Agustín en el mismo lugar); pero Dios Trino queda "íntegro", intacto; y sigue íntegro cuando regresamos; no nos necesita; nosotros Le necesitamos para *existir* sobrenaturalmente. Cuando Pedro, Luisa y sus hijos inhabitan en Dios y Dios en ellos, constituyen como un foco luminoso, aunque sea inescrutable para ellos mismos; en la "noche", en lo escondido, en el fondo inaparente de su abismo interior, "le conocéis, pues con vosotros *mora* y en vosotros

¹⁷ *Carta de Bernabé*, XVI, 7; ed. de D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, ed. bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950.

¹⁸ in *Ps* 33, II, 8.

¹⁹ *In Ep. Joannis ad Parthos*, tract. 8, 14 sigo el excelente estudio del P. Argimiro Turrado, *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1971; cf. pp. 41-51; 51-63; 146; 202-206, 208; 256-7.

estará" (Jn 14, 17). Esta inhabitación de las Personas es también escatológica porque prepara el día futuro de la unión plena con Dios: "conoceréis ... que estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros" (Jn 14, 20). De ahí que la proclamación de la Iglesia como "templo" de la divina inhabitación del Verbo, valga absolutamente para la familia pues también (y ante todo) sus miembros deben ser *uno*, "como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que sean uno como nosotros somos uno" (Jn 17, 21).

La inhabitación es común *a las tres* personas, aunque por apropiación se atribuye frecuentemente al Espíritu Santo. San Agustín es elocuente en este sentido: "El Espíritu Santo, dice, no mora ... dentro de nadie sin el Padre y el Hijo, como tampoco el Hijo sin el Padre y el Espíritu Santo, o el Padre sin ellos por ser tan inseparables su inhabitación como su operación"; aunque se los enuncie separadamente porque no podemos hacerlo sino en el tiempo, "nunca pueden ellas estar sino juntamente"; sin embargo, la remisión de los pecados y el mismo Cuerpo Místico "es por ser el Espíritu Santo, en cuanto modo, el lazo especial del Padre y del Hijo. El Padre, concluye el Hiponense, no es común al Hijo y al Espíritu Santo, por no ser Padre de ambos; el Hijo, a su vez, no es común al Padre y al Espíritu Santo, por no ser Padre de ambos; el Hijo, a su vez, no es común al Padre y al Espíritu Santo, por no ser Hijo de los dos; el Espíritu Santo, en cambio, es común al Padre y al Hijo, por ser el espíritu del Padre y del Hijo"²⁰. ¿Nos hacemos cargo de que este insondable misterio re-circula en el fondo de la Iglesia doméstica como en el Cristo-Total? No. Creo que no. Pero allí está generando en nosotros un vértigo amoroso.

Padre, madre, hijos, son las "piedras vivas" de la Iglesia doméstica. El P. Turrado, siguiendo el comentario de San Agustín en el sermón 354, 1, señala: "la caridad es ... la que une, con una especie de inmanencia mística mutua, a los miembros del Cuerpo de Cristo con su Cabeza"²¹. El Espíritu Santo, mediante la caridad, une esas *piedras vivas*, pues "hace en toda la Iglesia lo que hace el alma en todos los miembros de un mismo Cuerpo". Así también puede decirse de la familia, en la cual, cada uno *vive* en la medida de su unión con la Iglesia o se "seca" como la rama que se separa del tronco²². Hablo de una vida y de una unidad inefables, casi diría infinitamente misteriosas. Los miembros de la familia cristiana deberíamos tenerlo siempre presente. Sabemos de los riesgos, de los peligros mortales; pero también sabemos que la des-habitación de Dios Trino es exclusiva obra humana; Él no se va, nos vamos nosotros, haciendo del templo (de la Iglesia "que se reúne en casa") una suerte de anti-templo o contra-Iglesia.

III

NUEVOS HIJOS EN EL HIJO

a) El misterio del niño

²⁰ *Sermo* 71, 33; cf. también *De Trinitate*, I, 9, 19; *Epist.*, 187, 5, 16.

²¹ *Op. cit.*, p. 240.

²² *Sermo* 267, 4.

Acabo de decir que padre, madre e hijos son las "piedras vivas" de la Iglesia doméstica. Ahora es conveniente volver sobre nuestros pasos y concentrar la atención en el niño. Para los padres cristianos, los nueve meses son espera de un doble nacimiento: el parto por el que Luisa "da a luz" (primer nacimiento) y el Bautismo por el cual la Iglesia "da a luz" al niño (segundo nacimiento). El tiempo de la espera del parto natural, es también expectación de Cristo. Creo que nadie lo ha dicho mejor que San Agustín cuando explicaba a los fieles: "prima naturitas ex masculino et femina; secunda nativitas ex Deo et Ecclesia": "el primer nacimiento es de varón y mujer; el segundo, de Dios y la Iglesia"²³. Y continuaba preguntándose: ¿De dónde nos viene este segundo nacimiento? Del hacerse *carne* el Verbo y *habitar* en nosotros; fuimos rescatados a altísimo precio pues el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre para que los hijos de los hombres fueran hijos de Dios. Mientras el Verbo Encarnado "debe" su vida humana a la fe de la Virgen María, los hombres debemos nuestra vida a la unión de nuestros padres: "todos los hombres han nacido de hombre-padre y hombre-madre; Cristo nació del Espíritu Santo y de la Virgen María"²⁴. Concluía en el mismo lugar: "hízose hijo del hombre sin dejar de ser el Hijo de Dios. Y así es el Mediador, por estar en el medio". En el niño que viene *vemos* cómo el Verbo "no dejó al Padre" y cuando se fue de entre nosotros *no nos dejó*: inhabita por el Bautismo en el niño .

La generación carnal por el acto de los esposos es *única*; análogamente es *única* la regeneración por Cristo. El Hiponense lo dice comentando a San Juan: "así como en el nacimiento carnal las entrañas de la mujer valen para dar a luz una sola vez, así en el nacimiento espiritual las entrañas de la Iglesia valen para dar a luz por el bautismo una sola vez"²⁵. Este misterio se revela a los padres cristianos y se vela en el niño que tienen en sus brazos. Nicodemo que no comprendía las palabras de Cristo, preguntaba: "¿Cómo puede un hombre nacer, si ya es viejo? ¿Acaso puede entrar segunda vez en el seno de su madre y nacer?" (Jn 3, 4); decía esto porque no conocía otro nacimiento que el de Adán y Eva e ignoraba la existencia de dos nacimientos, uno terrestre, otro celestial, uno carnal y otro espiritual: "uno de hombre y de mujer y otro de *Cristo y de su Iglesia*"; ambos únicos e irrepetibles; este niño ya nació de Adán al ser concebido; ahora ha nacido de Cristo²⁶. Los padres que se aman *in Christo*, al engendrar a sus hijos son miembros activos de la Vid que, con el Viñador, dan *hijos en el Hijo*.

El nacimiento virginal de Cristo no guarda ninguna analogía con la generación natural. El ángel dijo a María: "el Espíritu Santo descenderá sobre Ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc 1, 35); alude a un misterio inalcanzable para nuestra inteligencia aunque sea, simultáneamente, alusión a la gloria y al poder divinos. Pero es precisamente el nacimiento virginal del Hijo de Dios (el Niño Dios) el que

²³ *Sermo* 121, 4.

²⁴ *Sermo* 12, 5.

²⁵ *In Ioannis Ev.*, tract. XII, 2.

²⁶ *Op. cit.*, tract. XI, 6.

hace posible el nuevo nacimiento de los niños en Él. Los padres cristianos lo saben y adivinan la inhabitación del Salvador en el hijo "de sus entrañas". En el pecho de nuestro niño adoramos a la Trinidad divina como San Leónidas en su hijo Orígenes, según cuenta Eusebio de Cesarea: "muchas veces, poniéndose junto al niño mientras dormía, le desnudaba el pecho como si dentro de él habitara un espíritu divino, lo besaba con reverencia y se consideraba dichoso de su noble retoño"²⁷.

San Leónidas sabía que el Padre "nos re-engendró ... mediante la resurrección de Jesucristo" (I Pe 1, 3); por eso en su niño adoraba el misterio que él mismo, amando a su mujer, había ayudado a revelar.

b) Encontraréis un niño envuelto en pañales (Lc 2, 12)

El misterio de la familia revela, en su trasfondo, otro misterio más profundo. El sacro proceso de la concepción al bautismo supone la vida y la Pasión del Descendiente prometido en el principio (Gn 3, 15). La promesa, como explica el Apóstol, fue hecha en Abrahán a su Descendiente; el texto del Génesis no dice "a las descendencias", como hablándose de muchos, sino "de uno solo que es Cristo" (Gal 3, 16). Los pastores "encontraron a María, a José y al niño (Lc 2, 16); los Magos, siguiendo a la estrella hasta el lugar donde estaba el niño (Mt 2, 9) vieron y adoraron al niño que estaba con María (Mt 2, 11). Porque este Niño había llegado, cada niño engendrado por sus padres podrá nacer nuevamente, adquirir un "ser nuevo" "revestido de Cristo". El Cristo Niño está, pues, en el centro mismo del misterio familiar.

Cuando el niño fue bautizado, puso el sacerdote sobre su cabeza un paño blanco. La falta original ha sido borrada, el niño está límpido y rebosa en él la gracia sacramental. Es modelo como el Modelo, como el divino Descendiente que ha hecho posible su re-generación; por eso, Jesús adulto pone al niño como modelo: "Si no os tornareis e hicieseis como los niños, no entrareis en el reino de los cielos" (Mc 18, 3). Cristo-Niño sustenta la limpieza sobrenatural de este niño; es menester "hacerse pequeño como este niño" (v. 4). Cristo, por medio de este niño, espejo Suyo, se pone como modelo; de modo que "quien recibiere a uno de tales niños en Mi nombre, a Mí me recibe" (v. 5). San Leónidas recibe a su hijo Orígenes en nombre de Cristo y, por eso, a Él le recibe y postrado, Le adora.

Es verdad que cuando crecemos, comenzamos a empañar la pureza bautismal y hasta es posible llegar al extremo de expulsar de nosotros al divino Habitante. Precisamente por eso, la vida espiritual es una progresiva re-constitución de nuestra vida en Cristo con Quien podremos unirnos totalmente sólo cuando "seamos como este niño". Jesús les dice a los mayores: "no les impidáis (a los niños) que vengan a Mí" (Mt 19, 14; Mc 9, 37; Lc, 18, 16). El Reino que es Él mismo, debe ser recibido "como niño (Mc 10, 15; Lc 18, 17) para llegar a la plenitud del Reino.

²⁷ *Historia Eclesiástica*, VI, 2, 11; cito por la ed. de A. Velasco Delgado, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

CAPITULO IV

EL MATRIMONIO, SACRAMENTO Y LITURGIA

I

El matrimonio, sacramento

a) El misterio de la Iglesia y los sacramentos

San Pablo, al referirse al matrimonio, dice: "Tò mystérion touto méga estín" (Ef 5, 32), "sacramentum hoc magnum est". El término *mystérion* significa símbolo, misterio, secreto sagrado, que equivale al latín *sacramentum*; agrega que a este misterio lo declara de Cristo y de la Iglesia: el carácter misterioso del Cuerpo místico se revela en las acciones de Cristo que prolongan temporalmente su obra salvífica. Estas acciones re-presentan la salvación, donan la gracia, son el *opus operatum*, es decir, los sacramentos nacidos del Costado de Cristo: "uno de los soldados con una lanza le traspasó el costado, y salió al punto sangre y agua" (Jn 19, 34). La sangre redentora anuncia la Eucaristía y el agua es símbolo del bautismo. De este costado herido (del corazón de Cristo, el nuevo Adán) nace la Iglesia (la nueva Eva). Santo Tomás observa que el Evangelista dice que la lanza no "hirió" sino que *abrió* el Costado de Cristo "porque a través de ese costado nos fue abierta la puerta de la vida eterna" (...) "Esta es la puerta abierta del costado del arca en la cual entraron los animales destinados a salvarse del diluvio (Gn 7)"¹. La puerta abierta del Costado de Cristo logra la ablución completa, tanto de los pecados como de las manchas más pequeñas; por eso, la sangre y el agua se refieren a dos sacramentos: la Eucaristía y el bautismo; pero ambos y todos los demás se ordenan a la Eucaristía. Más aún: así como del costado del primer Adán dormido fue engendrada Eva, del segundo Adán "dormido" en la Cruz (el árbol de la Vida eterna) fue engendrada la Iglesia, Esposa de Cristo. Es Cristo mismo el primer sacramento, idéntico a lo que simboliza, donador de la gracia y la gracia misma, fuente o "puerta" de todos los demás. Los teólogos lo han llamado por eso el *Sacramento originario* manifestado en la unión esponsal del Verbo con la naturaleza humana. Y como en virtud de esta unión esponsal los hombres son miembros de su Cuerpo, el Cristo Total, la Iglesia es también Sacramento. Se corresponden de modo perfecto Cristo esposo-Sacramento e Iglesia Esposa-sacramento.

El Verbo Encarnado, en cuanto es el Hijo donado en naturaleza humana, es fuente viva de todos los sacramentos: "así amó Dios al mundo: hasta dar su Hijo único, para que todo aquel que cree en Él no se pierda, sino que tenga vida eterna" (Jn 3, 16); a todos los que creen en Él "les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios" (Jn 1, 12). El profeta Simeón Lo identifica cuando dice: "Éste es puesto ... para ser un signo de contradicción" (Lc 2, 34). Es pues, no sólo *el* sacramento, sino la forma *visible* de la gracia salvífica *invisible*; produce lo que significa y, como explica San Agustín, los sacramentos no serían tales si no tuvieran, realmente, una semejanza con las realidades de las que son sacramentos;

¹ In Ev. Joannis Comm., L. V, nº 2458.

por esa semejanza-proporción "reciben el nombre de las mismas realidades. Así como a su modo peculiar el sacramento del Cuerpo de Cristo es el Cuerpo de Cristo, así también el sacramento de la fe es la fe"². Lo mismo debe decirse de los demás: la confirmación por el Espíritu, la penitencia que nos reconcilia con Dios, la unción que nos cura pues viene con ella el Médico del hombre, el orden sagrado por el cual algunos obran "in persona Christi", el matrimonio que sella la unión conyugal.

Mathias Scheeben, a quien tanto debo desde hace mucho tiempo y cuya presencia se mantiene firme a través de inmensa bibliografía, recuerda que "pertenece a la esencia del misterio sacramental el que siga el misterio siendo misterio también en el sacramento. Y no sería éste el caso si en el sacramento se pusiera sencillamente de manifiesto: precisamente debe haber algo oculto –y oculto debe quedar- en el sacramento, en su interior"; por eso añade, "únicamente la *esencia* del misterio sobrenatural es la que no ha de hacerse visible en el sacramento; ella ha de ser siempre objeto de la fe, que ve debajo del sacramento, en el fondo del mismo, lo que no pueden alcanzar ni los sentidos exteriores ni la razón que indaga"³. El misterio sobrenatural *invisible* (como es el caso de quienes se unen nupcialmente "en el señor") y el elemento natural *visible*, (los novios se toman de la mano y dicen que se aman) suponen la voluntad divina que quiere santificar también el mundo visible. Él, pues, se hace presente (aunque oculto) y se oculta misteriosamente cuando está presente. Así se glorifican gracia y naturaleza y la corporeidad es más glorificada ahora que en Adán antes del pecado; citando nuevamente a Scheeben, al humanarse, el Verbo "lo hizo sustituyéndose al alimento corporal, transformando el mismo en su carne y sangre"; la naturaleza visible fue elevada tan alto que, en adelante, cooperará "en la elevación sobrenatural del espíritu"⁴. Además, la carne es convertida en vehículo del Espíritu Santo. Al producir la gracia que significan, lo que acontece en cada sacramento es más profundo que el milagro: las acciones de Cristo (los sacramentos) son vías que transmiten la Vida (sobrenatural) a los miembros del Cuerpo. Se trata de una relación mística que tiene modo diverso en cada sacramento.

Scheeben, siguiendo en buena medida a San Agustín, distingue cuatro sacramentos *consecratorios* (bautismo, confirmación, orden sagrado y matrimonio) y prescindiendo de la Eucaristía a la que todos se ordenan, dos *medicinales* (penitencia y unción)⁵; es evidente que el matrimonio es sacramento consecratorio (no jerárquico) porque por él varón y mujer se *unen* para amarse y engendrar nuevos Cristos; no se trata sólo de la imagen "de una alianza misteriosa existente entre Cristo y la Iglesia", sino de un *órgano real de ésta*; es una consagración sobrenatural en la cual lo santo que se tiene como objetivo principal no son las personas de los cónyuges, sino *la unión misma* en cuanto tal.

² *Epist.* 98, 9, a Bonifacio.

³ *Los misterios del Cristianismo*, ed. cit., vol. II, p. 590-591.

⁴ *Op. cit.*, II, p. 597.

⁵ *Op. cit.*, II, p. 604-605.

Esta breve reflexión sobre los sacramentos está dirigida a prepararnos para la meditación acerca del matrimonio en cuanto sacramento. También nos prepara para contemplar en toda su profundidad la liturgia nupcial.

b) Las nupcias del Verbo con la humanidad y el simbolismo de las bodas de Caná

Dios se revela y habla al hombre al modo humano, por medio de signos cargados de sentido y no "puede" hacerlo de otro modo, no por impotencia divina sino por amor al hombre, para que su autorrevelación sea contemplada *desde el hombre*. La figura de las bodas cumple una misión esencial e ilumina toda la con-descendencia divina: desde las nupcias del Logos con la Humanidad y las bodas del Verbo con la Iglesia hasta el misterio nupcial de los esposos.

Retomo el relato de las bodas de Caná: marca el comienzo de la manifestación del Verbo; es el primer "signo" (la conversión del agua en vino) que culmina en las Pasión y Muerte donde derramará su sangre, el vino de la salvación. El milagro comienza en una boda que pre-anuncia la "copia" de la boda del Logos con su Esposa. Creo que esta realidad profunda ilumina al mismo tiempo el misterio nupcial de los hijos de Dios en este mundo.

Concentremos la atención en la narración de San Juan: El Señor ha sido reconocido por el Bautista ("He aquí el Cordero de Dios", Jn 1, 29); ha llamado a Pedro (Jn 1, 42) y regresa a Galilea donde -después de grande duda- fue reconocido por Nathanael (Jn 1, 49) "un verdadero israelita" que era de Caná; *tres días* después se celebraron las bodas (Jn 2, 1-11). Él y sus discípulos (Andrés, Pedro, Juan y Felipe) fueron invitados a las bodas probablemente de un amigo de Nathanael;. Al acudir a las bodas, el Verbo Encarnado anticipa y honra la *santidad* del matrimonio; allí encuentra a su Madre, quien comienza a desempeñar su misión de *anticipación* de la gracia, al notar que el vino se está terminando. Podemos imaginar que mirando a su Hijo le dijo quedamente: "no tienen vino"; el Señor respondió "¿a mí y a ti, qué Mujer?". Si se tiene en cuenta que "mujer" equivalía a la respetuosa expresión "Señora" o "mi Señora" -expresión que repitió Jesús dirigiéndose a su Madre desde la Cruz- quiso decirle algo así como esto: "¿qué quieres que yo haga?". María ha pronunciado, en realidad, una súplica: "no tienen vino". En su hermosa *Vida de Jesucristo*, el P. Ricciotti explica: "el diálogo entre María y Jesús no ha terminado aún: sus palabras más importantes no fueron pronunciadas con los labios y sí transmitidas de mirada a mirada (...). La madre, en el diálogo mudo que siguió al diálogo verbal, se cerciora de que su hijo consiente, y así, sin perder tiempo, se vuelve a los que servían y les dice: *haced todo lo que Él os diga*"⁶.

El milagro de las bodas de Caná, a la vez que ilumina el misterio de las nupcias eternas de Cristo y la Iglesia, ilumina el misterio de las nupcias temporales de los miembros (varón-varona) de su Cuerpo Místico. El P. Przywara llega a decir que María, "como principio de la carne del Logos

⁶. Giuseppe Ricciotti, *Vida de Jesucristo*, p. 314, trad. de J. G. de Luaces, L. Miracle, Barcelona, 1951.

Jesucristo, está colocada en el centro del milagro de las bodas"; es el milagro de "una Encarnación del intercambio entre el vino de la divinidad y el agua de la creatura"; de este modo, es "el principio (arché) antonomástico de toda la manifestación del Logos Jesucristo". Remite, así "a la transformación concluyente del vino en la sangre derramada del Esposo"⁷.

San Agustín, en realidad, había ido mucho más lejos, pues, además de confirmar la verdad de que "él hizo las bodas (todas las bodas), guardó para el final el buen vino que es su Evangelio; la profecía era *agua*, pero en ella estaba como oculto el *vino* que no sólo tiene sabor sino que embriaga"⁸. Así como los discípulos de Emaús se embriagaron cuando Él se les mostró en las profecías, de análogo modo los esposos, cuando reciben el sacramento del matrimonio, ven a Cristo donde antes no Le veían; para ellos el agua se ha convertido en vino y saborean a Cristo en las seis tinajas que simbolizan las edades de la vida interior. El vino les permite penetrar en el "gran misterio".

El sacramento es "grande" porque se refiere a Cristo y a la Iglesia (serán los dos una sola carne). Cristo deja a su Padre y se *anonada* asumiendo la forma de esclavo; deja a su madre, la sinagoga, "de la que nació según la carne" para hacerse uno con la Iglesia Esposa que es unidad de todos los hombres. Cristo Esposo muere para que de su costado fluyan los sacramentos⁹. De análogo modo los esposos se anonadan y ensimisman para hacerse *unos* "en Cristo" en virtud de la gracia sacramental que fluye de su Costado "abierto".

Como observaba Santo Tomás, a la Madre se debe la impetración del signo; a Cristo su cumplimiento, a los discípulos su comprobación; María cumple su función de mediadora¹⁰. Por la analogía de la fe sabemos que nuestra unión ha sido impetrada por María al pie de la Cruz; Cristo la cumple inhabitando en los esposos fieles y ellos mismos lo comprueban en cuanto *testigos* Suyos. Y todo este misterio tiene el sabor de la mediación de María. Los esposos cristianos no sólo se donan "en Cristo" sino que se donan "por María".

Cuando el maestra sala probó el agua convertida en vino llamó al esposo y le dijo: "todo el mundo sirve primero el buen vino, y después, cuando han bebido bien, el menos bueno; pero tú has conservado el buen vino hasta ahora" (Jn 2, 10). En el agua de las profecías (de la Antigua Alianza) viene el vino (de la Nueva Alianza) que es Cristo: mezclado el vino con un poco del agua antigua, nos dona Cristo a Sí mismo en la Eucaristía. Por eso "*ha conservado el buen vino para el final*"; este fue, precisamente, "el principio" de los signos de Cristo; así manifestó su gloria "y sus discípulos creyeron en Él" (v. 11).

En "el principio" se manifiesta el misterio esponsal de Cristo y la Iglesia; pero también se revela el misterio nupcial. Sí así no fuera ¿por qué el Señor eligió una boda para comenzar su vida pública? Los esposos

⁷ Erich Przywara, *El Cristianismo según San Juan*, p. 89-92, trad. de B. Unrrrueta, Ed. Dinor, San Sebastián, 1961.

⁸ *In Ioannis Ev. Tract.* 9, 2-4.

⁹ *Op. cit.*, Tract. 9, 12.

¹⁰ *In Ev. Ioannis Comm.*, c. II, Lect I, nº 344.

cristianos saborean el buen vino –el mejor, el vino eterno- y en la Misa de esponsales Le reciben juntos. En adelante, la función del Vino-sacramento será como una Comunión “reduplicada” pues cada uno Lo consume, una Hostia para cada uno, pero Él (el buen vino) santifica ante todo *la unión misma* de los esposos.

c) Signo sacramental y matrimonio sacramento

Casi sin proponérselo, hemos seguido un camino “de ida y vuelta”: la unión esponsal es figura de la relación nupcial del Verbo Encarnado y la Iglesia; la misma esponsalidad Cristo-Iglesia es modelo de la unión conyugal, de modo que el matrimonio es una verdadera extensión, un místico despliegue de la unión Cristo-Iglesia. En ese sentido no vacilaría en afirmar que las “moradas” de la vida interior –para expresarme en el lenguaje de Santa Teresa- son las moradas del despliegue y crecimiento del misterio nupcial. No se trata de una mera comparación sino de una *relación real* o de una verdadera *copia* de la unión Cristo-Iglesia que explica y funda la sacramentalidad del matrimonio. Esto supone que el mismo Verbo Encarnado es el fundador de la Iglesia y de los sacramentos; supuesto el estado existencial nuevo que es el matrimonio (orden natural), Cristo-Sacramento ha instituido el matrimonio-sacramento como “copia” verdadera de la unión Cristo-Iglesia; por eso, en virtud de la gracia infinita de Cristo, el matrimonio cristiano como estado misterioso nuevo (orden sobrenatural) produce su gracia específica con una causalidad instrumental cuando la significa.

La expresión “cuando la significa” implica varios sentidos. Significar es el acto de recurrir a un signo y el signo es aquello que siendo *distinto* de la potencia cognoscitiva, ésta lo representa por medio de algo que hace las veces de él; dicho de modo más simple, signo es toda cosa que hace conocer a otra; con la precisión que le caracteriza, Santo Tomás enseña que signo es aquello por lo cual se puede conocer lo *ignoto* por lo *conocido*¹¹. Esto es natural y, en realidad, no podríamos vivir sin los signos, tal como enseña la lógica; el signo es natural cuando representa por imitación de la naturaleza; a su vez, el signo natural es *arbitrario* o convencional, por institución arbitraria del hombre (una flecha que señala el sentido de un camino); el signo natural es *imagen* cuando representa algo distinto de sí en razón de conveniencia o similitud; si no es imagen, puede ser instrumental o *formal in quo* que, si es cognoscitivo, es el concepto o signo formal (forma intencional)¹².

En cambio, cuando hablamos de los sacramentos, hablamos de *signo sagrado* que conserva su naturaleza de signo (*per nota ad ignota*) pero cuyo término significado trasciende y sobreabunda *ad infinitum* al significante. El signo del bautismo, la aspersion del agua en la cabeza del niño pronunciando la fórmula “yo te bautizo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, produce lo que significa; es decir, que este niño,

¹¹ *STh.*, III,60, 2 c.

¹² I Gredt, *Elementa Philosophiae*, nº 9, ed. 8ª, Herder, Barcelona, 1946; cf. Santo Tomás, *De Ver.*, 9, 4, ad 4; IV Dist 1, 1 a. 1, sol. 1 ad 5; *STh.*, 1, 35, 1 ad 1.

regenerado totalmente por Cristo es un *alter* Christus. Lo significado es un misterio al cual se refiere el gesto litúrgico y por el cual tiene sentido. Aunque no todo signo sea símbolo, el sacramento es simbólico en cuanto el símbolo es una suerte de divisa que representa algo por cierta correspondencia analógica con él: un misterio. Así hablamos del simbolismo del agua, del fuego o de la luz.

En el inagotable texto de la Epístola a los Efesios (5, 22-32) el simbolismo existe por voluntad divina instrumentalmente conferido por el rito del matrimonio. En su minucioso y profundo libro *Teología de San Pablo*, el Padre José M. Bover enseña: "desde el momento en que Dios quiere eficazmente que este gran simbolismo se haga real y efectivo en la vida conyugal de los esposos cristianos, el contrato matrimonial entre cristianos se convierte en título que da derecho a la gracia, en cuya producción o concesión ejerce, por tanto, verdadera causalidad moral. Simbolismo eficaz o eficacia radicada en el simbolismo: en esto consiste, y no en otra cosa, la sacramentalidad. Y esta sacramentalidad se halla, según san Pablo, en el matrimonio cristiano"¹³.

El simbolismo revela una relación nueva y objetiva; es decir, el matrimonio-sacramento es válido y eficaz sólo a causa de Dios mismo (*opus operatum*) y no a causa de la subjetividad de los esposos (*opus operantis*). Es verdad que la necesaria disposición subjetiva de los esposos es *condición* para que sea eficaz la gracia ofrecida en el sacramento; de ningún modo el sacramento depende de la subjetividad de ambos. Amándose y co-operando en la creación de nuevos "hijos en el Hijo", harán crecer más y más la gracia sacramental; pero el vínculo objetivo establecido a partir del "sí quiero", no depende ni ahora ni nunca de sus estados subjetivos; en adelante, es menester crecer interiormente en Cristo.

II

El matrimonio, liturgia

a) La liturgia y el matrimonio

La reflexión intensiva sobre la liturgia del matrimonio revela una riqueza sorprendente. Conviene recordar la doctrina esencial ordenándola, desde el principio, hacia la comprensión de la celebración del misterio nupcial.

La liturgia (dejo de lado cuestiones etimológicas e históricas), es, como dice el P. Righetti, "el ejercicio del sacerdocio de Cristo por medio de la Iglesia"; o bien, "el culto integral del Cuerpo Místico de Jesucristo", "Cabeza y miembros, a Dios"¹⁴. Son casi las mismas palabras empleadas

¹³. *Teología de San Pablo*, p. 640-641, 4ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.

¹⁴ Mario Righetti, *Historia de la Liturgia*, vol. I, p. 9; 2 vols., B.A .C., Madrid, 1955.

por Pío XII en la *Mediator Dei*¹⁵; así lo enseña la Constitución *De Sacra Liturgia* del Concilio Vaticano II: "En ella (en la liturgia) los signos sensibles significan, y así el Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro"¹⁶.

Los signos sensibles de lo sagrado, como dice el Concilio, *significan*; re-envían a un sacrificio interno, invisible y eficaz; en consonancia con la naturaleza humana, toma los signos de *todo* cuanto existe "visiblemente": agua, aceite, luz, árbol (seres de la naturaleza), lenguas de fuego, niebla, noche, tinieblas (fenómenos naturales orgánicos o inorgánicos), obras y acciones de los hombres (casa, mesa, pan, vino, abluciones, circuncisión) y acciones de Dios mismo como los milagros; en su gran libro sobre el sentido teológico de la liturgia, el P. Vagaggini distingue cuatro causas del signo litúrgico: formal (palabras, gestos), material (el alma como sujeto suprasensible y las disposiciones morales), eficiente instrumental (Cristo mismo) final (la gloria futura) y ejemplar (que es el mismo Redentor)¹⁷. Estas distinciones muestran la unidad introducida y el sentido de todos los gestos litúrgicos; más aún, en la realidad (sacra) apenas si podemos distinguir los gestos de lo que significan: la liturgia está *constituida* ante todo por los sacramentos y también por los sacramentales, las oraciones, las ceremonias.

También el sacramento del matrimonio *vela* (y a la vez revela) un *actp de Cristo* que, supuesta la buena disposición subjetiva, santifica a los esposos. Conviene meditar todos los gestos seguidos por el Ritual Romano y la tradición.

b) La liturgia del matrimonio

Antes de reflexionar sobre los gestos litúrgicos nupciales, es muy importante tener presente que el ritual expresa la vida interior del *corpus*, no de los singulares aislados; podría decir, con Romano Guardini, que la liturgia es "el tipo perfecto de una vida espiritual ... objetiva"; no es el culto debido a Dios por el singular sino por la comunidad creyente, o sea, por la Iglesia; cuando concurrimos a una boda, deberíamos pensar que cada uno de los asistentes tiene la obligación de ajustarse a las normas y debe saber "que de su propia participación depende la marcha hacia adelante de la acción colectiva suplicada"; por eso la "mínima trasgresión está cargada de consecuencias"¹⁸. Se impone, pues, el pensar objetivo, la verdad dogmática integral (función docente de la liturgia), la medida en la emoción y cierto equilibrado pudor en todo. Guardini enseña que *siempre* se trata de una "comunidad litúrgica" orante, de modo que en ella se vive "la vida de los otros miembros del Cuerpo místico ... como si fuera nuestra vida propia"; por eso "aleja de la liturgia cualquier trivialidad, cualquier vulgaridad

¹⁵ *Mediator Dei*, I, 8 y ss; cito por Colección Completa de Encíclicas Pontificias, 4ª ed., 2 vols., vol. 1, 1709-1753, ed. F. Hoyos, Guadalupe, Buenos Aires, 1967.

¹⁶ *De Sacra Liturgia*, nº 7.

¹⁷ *Sentido teológico de la liturgia*, p. 74-78, trad. de M. Garrido Bonaño, B.A.C., Madrid, 1959.

¹⁸ *El espíritu de la liturgia*, p. 27, trad. de B. Márquez Bretón, Difusión, Santiago, 1943.

espiritual"¹⁹. Vida espiritual singular y vida litúrgica no se oponen sino que se integran; me atrevería a agregar que la vida religiosa singular moriría de esclerosis espiritual sin la vida litúrgica del todo.

Aunque hoy haya desaparecido, recuérdese que el matrimonio iba precedido por los esponsales que consistían en una ceremonia en la cual el esposo *prometía* desposarse con su novia (su prometida); el P. Righetti narra cómo esta ceremonia era expresada por el beso y el anillo (*anulus sponsa litius*) colocado en el cuarto dedo de la mano izquierda²⁰. Esta costumbre era anterior al Cristianismo y *anticipaba* la fidelidad mutua que los futuros esposos se comprometían a guardar: era el "compromiso".. Mi novia y yo nos comprometimos seis meses antes del casamiento. El "compromiso", celebrado formalmente, implica cierto *don* previo o promesa de mutuo don, lealtad, aprobación mutua de la concepción del mundo y de la vida, seriedad, alegría anticipada, expectación y plena firmeza en la decisión.

Todo comienza con el rito de *entrada*. Los novios entran y el sacerdote va a su encuentro. Entrar al templo para darse mutuamente el sacramento es acto grave y simbólico; "entrar" (de *intro*, adentro) significa pasar de fuera adentro; aquí anticipa el "entrar" para alcanzar un estado interior nuevo en el Cuerpo Místico. Así como el sacerdote se prepara para celebrar la Misa, y su marcha medida y noble "representa la entrada del Salvador en el mundo"²¹, de modo análogo los fieles entran en el templo dejando atrás el "mundo" para participar de la liturgia; los novios *entran* (con sus padres y testigos), simbolizando y anticipando que dos miembros del Cuerpo Místico "entran" para unirse "in Christo". El celebrante, revestido de sobrepelliz (pureza de corazón) y estola blanca (símbolo de la alta dignidad primitiva perdida por el pecado de Adán) les recibe y les da la bienvenida, no sólo a ellos sino a toda la comunidad que participa. El saludo no es cosa trivial, porque les desea a todos y en especial a los novios, la *salud* "in Christo". Y este saludo da lugar a un espíritu de fiesta, de alegría: no se trata, es claro, de "diversión" ligera o mundana, sino alegría en Cristo, que es la verdadera *fiesta*. Por eso en el saludo, el sacerdote alude a Jesucristo deseando que Él esté presente y sea el Centro y la Causa de la fiesta.

Reunida la comunidad, alza la Iglesia la breve oración llamada "colecta" (expresión que puede provenir de *congregare*, de *cum* y *grego* = juntar o reunir) en la que se resumen los deseos de la Iglesia y de toda la comunidad; por ejemplo: "Oh Dios, que has consagrado la alianza de bodas por el sacramento que significa la unión de Cristo con la Iglesia. Concede a estos hijos tuyos dar a la vida de esposos el sentido que ahora descubren en la fe". La siguiente *pausa* es silencio expectante, preparación atenta para participar de la liturgia de la Palabra.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 41, 45.

²⁰ *Op. cit.*, vol. II, p. 1000.

²¹ Alfredo Sáenz, S.J., *El santo Sacrificio de la Misa*, p. 29, Ed. del Cruzamante, Buenos Aires, 1982.

El celebrante invita a tomar asiento y hace una pausa. Los novios han contribuido previamente a la elección de las lecturas que el Ritual ofrece en el Leccionario. Las lecturas pueden ser tres y en ellas siempre se advierte un *proceso* querido por la Iglesia: la primera, del Antiguo Testamento, que anuncia, allana y conduce al misterio de Cristo; en este caso, al misterio de Cristo en Quien van a unirse los esposos; después del Salmo responsorial (por lo común se prefiere el Salmo 127), la segunda lectura tomada de las Cartas apostólicas. Si tuviera que elegir ahora mismo (después de cincuenta y tres años de casado) podrían ser éstas: Cantar de los Cantares: 2, 8, 9b-14,16 a; 8, 6-7 a: "¡La voz de mi amado! Ahí viene". etc; "levántate, amada mía, y ven, hermosa mía!". (...) "¡Mi amado es para mí, y yo soy para mi amado!", etc. Ya sabemos que el Señor habla y revela al modo humano y la unión nupcial se transfigura en la relación sponsal de Dios y su pueblo. Sí. Pero es *también* prototípico del matrimonio cristiano.

El salmo responsorial preferido es el 127. También es preferido por nosotros: "Como brotes de olivo / en torno a tu mesa, Señor, / así son los hijos de la Iglesia" canta la liturgia. Cuando alrededor de la mesa contemplábamos reunidos los ocho hijos, no podíamos menos que recordar el salmo: "tus hijos, como retoños de olivo / alrededor de tu mesa".

Después del Salmo responsorial, seguramente habría escogido la Epístola a los Efesios 5, 21-33, texto del que me he ocupado in extenso. Todos los que propone el Leccionario son bellos: Rom 12, 1-2, 9-13; I Cor 6, 13c-15 a, 17-20; 12, 31-13. 8 a; I Pedr. 3, 1-9; I Jn, 3, 18-24.

La tercera lectura es la "buena nueva" precedida por la exclamación jubilosa del *aleluya*, transcripción del hebreo "load a Yah" (Yahvé), repetido en el Nuevo Testamento sólo en el Apocalipsis como grito de júbilo de los ángeles (Ap 19, 1-5).

El celebrante se inclina profundamente, traza la señal de la Cruz sobre el libro y sobre sí mismo. Los presentes, todos de pie en señal de veneración y disposición para sostener y defender la Palabra, se disponen a escuchar el Evangelio. El leccionario del Ritual nos ofrece cinco posibilidades: edificó su casa sobre roca (Mt 7, 21, 24-25), que el hombre no separe lo que Dios ha unido (Mt 19, 3-6), permaneced en mi amor (Jn 15, 9-12), amaos lo unos a los otros (Jn 15, 12-16) y que sean consumados en la unidad (Jn 17, 20-23); elijo el específico (Mt 19, 3 y ss), el que expresamente se refiere a la unión nupcial: "dos, en una sola carne", que medité más arriba y que el Papa Juan Pablo II ha hecho especial objeto de su docencia²². Los novios, los testigos y toda la comunidad son aleccionados con las homilia.

Ahora comienza la liturgia del sacramento, que refleja, tanto en la monición como en el interrogatorio la totalidad de la teología del matrimonio y la familia. En la monición, el celebrante recuerda a los novios que ya vienen consagrados por el bautismo y que Cristo les dona otro sacramento para constituir la nueva vida nupcial; el sacerdote destaca que Dios consagra el amor de los esposos *en* la Iglesia y *ante* la comunidad cristiana. Así queda abierto el interrogatorio, que no es necesario repetir en detalle; su acto inicial es plenamente libre y asume el compromiso total:

²² *Varón y mujer*, ed. cit., esp. cap. I.

esto se significa en el gesto de estrecharse las manos. ¡Qué gesto tan lleno de sentido! La mano, el "instrumento de los instrumentos" de que habló Aristóteles, después del rostro, expresa toda la riqueza de la vida interior. Toda mi alma y todo mi cuerpo, todo yo mismo, junto mis manos para orar y para adorar, o las abro para ofrecer y recibir. Como advierte Guardini: "Toma en serio este lenguaje sagrado. Dios lo escucha. Es un lenguaje que habla desde las profundidades de nuestro ser"²³. Los esposos se estrechan la mano derecha: gesto a la vez de lealtad, de mutua entrega, de claridad interior, de firmeza y compromiso. Las manos, las manos delgadas, firmes, expresivas de la vida interior, de las que me enamoré un día de mayo de 1948. Las manos que ahora más que nunca expresan el amor sin condiciones: que bendicen trazando el signo de la Cruz cuando uno de nuestros hijos parte, que se posan suavemente sobre la cabeza de los nietos. Las manos que en gesto final cruzarán sobre mi pecho cuando muera.

En la Edad Media era ya ceremonia muy importante la *dextrarum iunctio* que simbolizaba nuestro compromiso en Cristo. Cuenta el P. Righetti que en uno de los sarcófagos cristianos encontrado en Albano "Cristo está de pie entre los dos esposos, que se estrechan la mano derecha sobre un libro abierto, el evangelario"²⁴. Estrecharse la mano derecha equivale a un juramento.

Después, la liturgia penetra en el momento esencial. La expresión de la voluntad de entrega total de los ministros: "sí, quiero", es la fórmula misma del sacramento. El gesto visible marca el instante invisible en el cual Dios los une para todo el tiempo de la vida; desde el instante esencial, no puede el hombre separar lo que Dios ha unido. La ruptura equivale a una profanación. "Sí, quiero". Todo ha sido dicho.

Sigue la bendición y entrega de los anillos. Cada anillo es signo nupcial (*anulus sponsalitius*). Antiquísima costumbre pagana transfigurada por la liturgia cristiana y elevada al símbolo de la unión en Cristo; como dice el Ritual, aludiendo a la Cruz que traza el celebrante sobre los anillos, es "imagen de nudo y atadura". El oro de los anillos, transfigurando también una antigua tradición, simboliza el bien espiritual, la luz del sol (el mismo "sol" es símbolo de Cristo) y quizá el "tesoro escondido" que nos comprometemos a buscar y develar. La Iglesia los bendice y ambos anillos se "funden" en el dedo anular. el anular, el dedo menos útil, el más ocioso, que, en el paganismo tiene un largo pasado mítico²⁵; en la economía cristiana se lo podría considerar signo de la vida contemplativa. El sacerdote los bendice: "El Señor bendiga estos anillos, que os entregáis el uno al otro como signo de amor y de fidelidad".

A la oración de los fieles sigue una plegaria más extensa del celebrante, síntesis doctrinal del misterio nupcial. Continúa la liturgia de la Eucaristía, hacia la cual se ordenan todos los sacramentos y en la cual encuentran su coronación; así pasamos por la oración sobre las ofrendas, la monición al prefacio y el Padrenuestro que dispone a los esposos a recibir la

²³ *Los signos sagrados*, p. 40, trad. E. Rau, Ed. Surco, La Plata, Buenos Aires, 1946.

²⁴ *Op. cit.*, vol. II, p. 1003.

²⁵ Jean Brun, *La mano y el espíritu*, ed. cit., p. 142.

bendición nupcial; ésta recuerda que son imagen del Padre Santo, signo de la alianza esponsal con el pueblo de Dios, símbolo de las bodas de Cristo con la Iglesia, que esperan *ambos* participar del gozo del banquete eterno. Ahora sí, bajo las dos especies los esposos reciben a Cristo-Sacramento y Cristo *los recibe*. Ellos están en Él y Él está en ellos. Por eso digo que los esposos comulgan "reduplicativamente" Desde ahora el peregrinaje es dual y uno, uno y dual en Cristo-Sacramento.

Los esposos reciben la bendición final que precede la bendición de los hijos futuros, la bendición de la familia y de la comunidad que los acompaña. Como en la bodas de Caná, el agua se ha convertido en el vino de la salvación y ambos escucharán siempre la dulce voz de la Madre que les dice "haced todo lo que Él os diga".

PARTE III

CAPITULO I

MISTERIO NUPCIAL, FAMILIA Y VIDA ESPIRITUAL

I

Misterio nupcial y reciprocidad de la vida espiritual

a) *El matrimonio cristiano y la vida de la gracia*

Cuando nos acercamos a recibir la Comunión, Celia me precede y frecuentemente pongo mi mano derecha sobre su hombro y ruego: "Señor, colma a mi Celia de tu gracia" y agrego al llegar: "y de mí, ten misericordia".

Con el transcurso del tiempo he comprendido que el camino de nuestra vida espiritual es un camino *uni-dual*, como lo es para todo matrimonio cristiano: un camino con estaciones llenas de misterio como son los hijos, miembros de nuestra Iglesia doméstica. Este acontecimiento maravilloso me ha dado la audacia suficiente para atreverme a meditar sobre la naturaleza y el desarrollo de la vida espiritual del matrimonio *en cuanto tal*. ¿Es esto posible? ¿No intento lo imposible, puesto que la vida espiritual, quiero decir la vida de la gracia, es aparentemente singular?

He dicho que es aparentemente, pues, el misterio nupcial está constituido por *dos* bautizados que se aman y se donan *en Cristo* hasta ser "una sola carne". El sacramento que recíprocamente se han dado, les ha conferido la gracia sacramental, que es *mutua*. El auxilio gratuito, real participación de la vida de Dios en ambos, no se refiere a uno y a otro, como si fueran momentos separados o simplemente adicionados. Supuesta la gracia santificante en quienes van a darse el sacramento, la gracia nupcial es simultáneamente dual. No de uno más el otro, sino de los dos al mismo tiempo. Este cautivante pero delicado tema exige una reflexión más cuidadosa y sostenida.

La participación gratuita en la vida de Dios, en la intimidad de la misma vida trinitaria, es la gracia. Como enseña San Agustín, por ella "se hace cristiano el hombre desde el momento en que comienza a creer; la misma por la cual el hombre unido al Verbo (...) fue hecho Jesucristo"¹. Cristo es la gracia, es su fuente y es donada por mediación Suya. Este bien del que participan los esposos, estricta y absolutamente sobrenatural, no puede ser poseída por naturaleza alguna ni exigido por ella; hasta tal punto es gratuita la gracia sin mérito precedente, que Scheeben recuerda la doctrina común de los teólogos que sostiene que Dios "es incapaz de crear un ser al que corresponda la gracia por su misma naturaleza"². Es, como

¹ *De praedestinatione sanctorum*, 15, 31.

² *Las maravillas de la gracia divina*, p. 31. Ed. Palabra, Madrid, 1978.

dice Santo Tomás, participación en el alma de la vida divina, “per quamdam regenerationem sive recreationem”³. Esta re-generación o re-creación nos introduce realmente en la intimidad trinitaria y sobrepasa infinitamente la capacidad de nuestra inteligencia; los esposos cristianos deberíamos tener una mayor conciencia cotidiana de este hecho inaudito que *nos posee* y nos constituye.

Sería muy conveniente para nuestro fin, repensar la clásica “de divisione gratiae” como enseña Santo Tomás (I, II, q. 111); antes, es bueno recordar como lo hace Schmaus, que la gracia “representa y es una totalidad unitaria”, aunque su misma plenitud “puede hacerse más patente abstrayendo y destacando aspectos parciales de esta totalidad”; por tanto, “tenemos que distinguir lo que normalmente no está separado para lograr una comprensión mejor y una idea más viva de la realidad amplísima y multiforme de la gracia”⁴.

Sin perder de vista aquella totalidad unitaria, dirigiremos la atención a un aspecto particular de la gracia referido al misterio nupcial. El hombre cristiano se une a Dios por la gracia; por eso los novios deben llegar al matrimonio en estado de gracia santificante, que Schmaus llama también *individual*⁵. En el texto del Aquinate se subraya lo esencial, expresado por San Pablo, pues quien vive en Cristo “es una creatura nueva” (I Cor 5, 17). Tal es el supuesto esencial, tanto de las gracias actuales (cuando se trata de intervenciones divinas ordenadas a la conversión, o momentos propios del proceso de santificación) cuanto a la gracia habitual que es una disposición permanente (don habitual); esta última es gracia operante cuando es sólo Dios el motor, o co-operante cuando en la operación interviene también nuestro libre albedrío⁶. Aunque siempre se trata de la misma gracia⁷ Para nuestro fin no es necesario detenernos en las demás divisiones tomistas de la gracia santificante; en cambio, nos conduce al centro de nuestro tema, aquella gracia que “se ordena a que el hombre coopere con otro para encaminarlo a Dios” y que se denomina *gratia gratis data*⁸; Schmaus la llama gracia *colectiva*, manteniendo en claro que la gracia santificante es más digna que la *gratia gratis data*⁹. Cuando el Catecismo de la Iglesia Católica se refiere a los sacramentos y a su gracia propia, supone esta doctrina pues distingue los sacramentos de la iniciación cristiana (Bautismo, Confirmación, Eucaristía), los de “curación” (Penitencia, Unción) y los de “servicio” a la comunidad (Orden Sagrado, Matrimonio). Estos últimos corresponden a la *gratia gratis data* que Schmaus denomina colectiva.

Me atreveré a dar un paso más. La gracia del sacramento del orden, coopera para que el sacerdote encamine a los hombres a Dios; en ese sentido, su gracia propia puede llamarse colectiva pues inmediatamente se ordena a todos. La gracia del matrimonio, aunque mediatamente también

³ *STh.*, I, II, 110, 4.

⁴ *Teología Dogmática*, vol. V, p. 31, ed. L. García Ortega/ R.Drudis Baldrich, Ed. Rialp, Madrid, 1959.

⁵ *STh.*, I, II, 111, 1.

⁶ *STh.*, I, II, 111, 2.

⁷ *ib.*, ad 4.

⁸ *STh.*, I, II, 4.

⁹ *STh.* I, II, 111, 5.

difunde el bien sobrenatural a todos, inmediatamente (*per se primo*) es gracia *respectiva*; digo esto en el sentido estricto del término "respecto" que significa relación o proporción de una cosa a otra o de una persona a otra. La gracia nupcial es respectiva porque implica los dos. La idea de respectividad cae dentro de la extensión de colectividad, pero es más comprensiva; la gracia nupcial es respectiva en los esposos porque es *mutua*. Coincido con el P. José Luis Larrabe, quien dice: "La gracia sacramental del matrimonio no es directamente una consagración individual de cada una de sus personas (que ya estaban consagradas por el bautismo) sino una gracia de relación mutua: es gracia de comunión matrimonial, una comunión que no se cierra entre sí, sino abierta también hacia Dios y hacia los hijos: una gracia familiar. El sacramento del matrimonio es gracia de relación interpersonal: del amor masculino de este hombre para con esta mujer, del amor femenino de esta mujer para este hombre. Y este amor de ambos queda inscrito en la alianza de salvación, es decir, impregnado de fe, esperanza y caridad: de esta manera el amor mutuo se hace cristiano y eclesial: salvífico¹⁰.

La gracia que he llamado *respectiva* conlleva una vida sacramental mutua, simultánea; es un "gran misterio" porque, sin dejar de ser ontológicamente "uno" y "otra", son sobrenaturalmente "una sola carne", unidad dual que co-edifica la Iglesia doméstica. La gracia es, como dice la tradición, *incohatio vitae aeternae* y ambos deben y pueden recorrer los grados progresivos de la vida interior en Cristo; desde el "baño" purificador del Bautismo, todo cristiano está llamado al conocimiento experimental de Dios; los esposos cristianos, *en cuanto esposos* son llamados a la vida mística que sólo queda colmada en el matrimonio espiritual con Cristo. Uno de los esposos puede ser santo (como Santa Mónica) y no serlo de ningún modo el otro (Patricio); los padecimientos provocados por el cónyuge pueden ser instrumentos misteriosos de santificación; pero la naturaleza misma del misterio nupcial pide que la santificación sea mutua, aunque distinta, respectiva, recíproca, simultánea.

Los esposos cristianos saben, desde el principio, que *ambos* reciben de Dios la gracia sacramental y que deben estar *preparados* para ella; también deben saber, como enseña Santo Tomás, que la misma voluntad dispuesta es preparada, gratuitamente, por Dios¹¹. Lo digo de otro modo: la misma buena disposición y apertura obediencial, es *absolutamente gratis*.

Regresamos al comienzo: ¿cómo explicar la "captación" de los esposos por Dios Trino? Todos los hombres son llamados a esta unión y, para los esposos, es como el restablecimiento de la unión que Adán y Eva tenían con Dios antes del pecado, aunque la intimidad con Dios ya no es la misma que tuvo Adán. Será para los esposos, un modo totalmente nuevo: un verdadero e inaudito "descenso" gratuito de Dios y, también en ellos, la progresiva purificación de los sentidos y del espíritu.

a) Las moradas de la vida conyugal

¹⁰. *El matrimonio cristiano y la familia*, ed. cit., p. 336.

¹¹ *STh.*, I, II, 112, 2.

Hemos comenzado la vida conyugal inicialmente *dual*; pero se trata de una dualidad-una que, si progresa verdaderamente, empalidece la "dualidad" hasta convertirse en *unidad*. Para alcanzarla, es menester un progreso interior, que puede ser denodado y con muchas pruebas. Semejante progreso –que va edificando "una sola carne"- debe ser *total*: es físico, sexual, espiritual, moral, sobrenatural, de modo que nada puede escapar a esa totalidad dinámica. Nada escapa a ella, ni los grandes hechos (como la mutua donación) ni los más insignificantes (un gesto, una mirada, un silencio) porque todos se van insertando en el todo vivo que es el pequeño Cuerpo Místico.

Ambos deben estar preparados –en expresión de Santo Tomás- como recipientes aseados de toda impureza; deberán ser ambos a una, pura receptividad para el "descenso" cotidiano del Amado. Este "descenso", por lo mismo que es amor trinitario (I Jn, 4, 19) que diviniza el amor conyugal (Ef 5, 23-32) no se opone a ninguna actividad humana: al contrario, como tan bien lo dice San Francisco de Sales, la santa devoción al Amado "no sólo no daña vocación, ni ocupación alguna, sino antes, por el contrario, perfecciona y hermosea" (...); "Cada uno se hace más perfecto en su estado"¹². Aunque, per se, no se oriente a la pura contemplación, mediatamente, a ella se orienta y debe ir despojándose de "todas las obras muertas e inútiles".

La primera purificación es la de los pecados mortales y la segunda, el desprendimiento total del "afecto al pecado" pues, como indica San Francisco de Sales, aunque se esté fuera del pecado, puede estarse como enredado en el afecto de él"¹³. Claro es que tratándose del misterio nupcial –entre dos cristianos- lo dicho debe estar supuesto pues ambos deben recibir o darse el sacramento en gracia. Por eso la Iglesia pide una preparación que incluye, centralmente, la Penitencia.

Apenas estamos en los comienzos. Sólo idealmente, imaginándome un equilibrio espiritual, por así decir, entre ambos esposos, equilibrio que es imposible de conocer salvo por modo de conjetura, podría insinuar los grados de progreso interior. Como es propio de toda alma cristiana, lo es también para los esposos, especialmente desde el acto inicial de la vida conyugal. Este acto primero los constituye en "una sola carne"; es cierto que ser "una sola carne" no es un momento estático que permanece fijo para siempre; como vínculo es indisoluble, pero susceptible de *progreso*.

Pienso en San Isidro Labrador y en su esposa Santa María de la Cabeza, que en su sencillez, habrán sentido –sin explicarlo- el "dormir" de sus potencias y la "muerte sabrosa" de que habla Santa Teresa; la oración de *unión* en la cual Dios quiere que el alma le goce "en su mismo centro", los unía más profundamente¹⁴. A Isidro y a María, dejó el Señor que el diablo les azotara con grandes tentaciones y sufrimientos; pero tuvieron la santa alegría del embarazo y el nacimiento de su hijo que repitió con ellos el modelo de la Sagrada Familia. Sabemos que San Isidro estuvo, en cierto

¹² *Introducción a la vida devota*, cap. III, trad. P. de Silva, San Pablo, Buenos Aires, 1943.

¹³ *Op. cit.*, cap. VII.

¹⁴ *Moradas*, 5, 1, 9; y 14.

momento, "muy fuera de sí mismo"; que sintió el "vacío" y los tormentos espirituales. Cierta día, debido a su trabajo, llegó tarde al templo para oír su Misa diaria. Se arrodilló ante la puerta y fue arrebatado en éxtasis como el que de sí mismo narra san Pablo (II Cor 12, 1-10); así participó de la Misa celestial y, como el Apóstol, podría haber dicho que fue "arrebatado al Paraíso y oyó palabras inefables que no es dado al hombre expresar" (v. 4).

Este es el camino de los santos. ¿Puede alguien dudar que es el camino de los esposos? San Isidro y Santa María jamás fueron más perfectamente "una sola carne" que cuando alcanzaron la unión con Dios.

II

Vida sacramental y vida cotidiana

a) Los sacramentos y la vida conyugal

La vida de la gracia de los esposos cristianos, a la que me he atrevido a llamar gracia respectiva, puede alcanzar los más altos grados de perfección espiritual. Lo he ejemplificado con dos santos del siglo XI; enseguida me detendré en dos beatos contemporáneos (Luigi Beltrame y Maria Corsini). Mientras tanto, es conveniente reflexionar acerca de la vida sacramental en los esposos cristianos.

El misterio nupcial supone la unión de dos hijos adoptivos del Padre en virtud de Cristo y, por tanto, hermanos verdaderos del segundo Adán. Desde la gracia sacramental respectiva del matrimonio, Dios con-desciende en los esposos y *vuelve* al Padre (Mt 25, 40): es una verdadera cristificación de los esposos, *de la misma relación sponsal*. Este misterio supone la donación y crecimiento de la gracia respectiva; su ocasional pérdida debe ser sanada y recuperada por la Penitencia que es, siempre, una "segunda conversión" que recupera toda la gracia anterior y agrega la nueva. Por eso la vida conyugal, como la de todo bautizado, está llamada a la mutua santidad: el amor nupcial es "copia" de la comunicación de amor subsistente interior de la Trinidad. No puede ser de otro modo porque ambos son miembros del Linaje al cual "sellan" cuando se entregan uno al otro; podría decirse que el crecimiento de la gracia respectiva *va reactualizando* en ellos el matrimonio del Verbo con la naturaleza humana; como este misterio fue realizado en el seno de María, ambos, marido y mujer, son hijos de María y hermanos del segundo Adán *en cuanto cónyuges*.

Esta unión sobrenaturalmente fecunda alcanza su culminación en el sacramento de la Eucaristía. Todos los otros sacramentos se ordenan a Cristo-Sacramento, que adquiere en los esposos cristianos, un sesgo especial.

Cuando San Isidro y su esposa Santa María recibían la Comunión, a los ojos de la carne, exteriormente, eran como los demás pues su vida estaba "oculta en Dios" (Col 1, 11; Gal 2, 20; 3, 3); en cambio en aquel trasfondo in-aparente del misterio nupcial, se produce una transformación

aunque el Pan de Vida siga oculto todavía. Así como el alma vivifica todo el cuerpo, Cristo Sacramento –enseña Scheeben– “penetra indiviso también según la sustancia, en todos los miembros de su Cuerpo Místico. Y así como para tal fin está presente –íntegro e indiviso– en muchas y diversas hostias, no podrá estar sujeto en cada una a los límites del espacio y de la extensión, tanto menos cuanto que él precisamente en *cada uno de aquellos con los cuales se une en la hostia, ha de ser principio de la unidad, y por consiguiente, ha de penetrar y abarcar todo el ser*”¹⁵.

Por todo esto creo que la sunción de la Eucaristía por los esposos es una suerte de *comunión reduplicada*: ambos a la vez Le reciben y Él los recibe, penetra en los dos, los une, los abarca en todo su ser. Tú y yo le tenemos; tú y yo *somos poseídos*, mora en nosotros.

Por analogía con la comida natural, nos alimenta no según su carne natural sino por la divinidad que inhabita en él. El Espíritu va en la sunción del Cuerpo de Cristo y lo enciende como el fuego al hierro; atrevidamente dice Scheeben que el Espíritu, que es espiración del amor del Hijo, después de la transubstanciación “está con su ardor y su fuerza de vida, como saliendo del Hijo en la Carne y Sangre de éste, llenándolas de su ser, santificándolas y glorificándolas”¹⁶. Así como el matrimonio, en el plano natural es un estado existencial nuevo, en el orden de la gracia es un estado sobrenatural *nuevo* con la novedad de Cristo Sacramento; en la sunción de la Eucaristía, se vivifican alma y cuerpo de los esposos; allende la fecundidad biológica, Dios la completa infinitamente con la suya de la cual participan. Al recibirLe y ser recibidos por Él, comulgan reduplicativamente no sólo porque cada uno es *in-corporado* a Cristo Sacramento sino porque, *ambos se unen más estrechamente en virtud de Cristo-Hostia*.

b) El sentido de las oraciones cotidianas y la bendición paterno-materna

En la Iglesia doméstica, tal como se adivina en los saludos de San Pablo a los destinatarios de sus epístolas, los miembros de la familia oran, deben orar siempre desde su “morada” interior; el Catecismo de la Iglesia Católica, recogiendo toda la tradición patristica, enseña que en la oración (sea llamado, sea petición) el que llama primero es Dios¹⁷. Para poder “escuchar” hay que estar *preparados*. Sin la inspiración del Espíritu nadie puede orar, aunque la oración sea una súplica o una petición de pocos segundos. Cuando Pedro, en el secreto de su corazón al despedirse de Luisa, murmura: ¡Dios mío, protégela! esa oración sería imposible sin la moción del Espíritu. Bueno es para los esposos contemplar cotidianamente a Cristo como Quien ora siempre; Él es el orante ejemplar hasta el último momento de su vida terrena; oración de ofrenda que fue (y es) también de intercesión, de alabanza, súplica y don: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23. 46). Los miembros vivos de la Iglesia Doméstica, si de

¹⁵ *Los misterios del Cristianismo*, ed. cit., vol. I, p. 542; el subrayado es mío.

¹⁶ *Op. cit.*, vol I, p. 559.

¹⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2567.

veras lo son, oran siempre porque alaban, dan gracias, suplican e interceden por el *tú* amado, por sus hijos, por todos.

La oración nupcial-familiar tiene lugares y tiempos: he mostrado (Parte I, Cap. IV) que sólo el hombre *habita*, que el habitar es condición ineludible de la existencia humana; de ahí la íntima relación entre el *habitare* y el *domus* que es "habitación", domicilio, retiro, morada; *domus* significa también templo y, frecuentemente, familia. De ahí la relación entre *domus* y *habitare*; la casa es lugar de oración, *oratio*; *oro* es sinónimo de boca: se ora, por la boca, ya de la carne (oración vocal) ya del corazón (oración interior).

La familia cristiana es "lugar" físico y espiritual, de oración constante, no necesariamente formulada en palabras exteriores (aunque la oración vocal sea esencial) sino en silencios adorantes. Por eso requiere tiempos adecuados. Esos tiempos no tienen, ni pueden tener, nada extraordinario; se trata del recogimiento interior (frecuentemente significado de modo exterior) a ciertas horas del día. El día mismo (*dies*) es *lux*; los paganos atribuían a Zeus la creación de la luz (que es claridad, vida) y para el cristiano el día es participación de la *lux* divina ya que Dios mismo es la luz verdadera "que ilumina a todo hombre" (Jn 1, 9); de modo que el tiempo (y los tiempos) son participación y analogía de la Luz. Por eso la oración es diaria, cotidiana, ya que el adverbio *quotidie* alude explícitamente a *dies*. Cada momento del *día* es siempre buen momento para la oración: Santa Teresa lavando las cacerolas, San Isidro desmenuzando los terrones; pero algunos períodos del día son aún mejores: la mañana cuando nuestros ojos se abren a la *lux*; la oración de gracias sobre las comidas, la re-presencia viva de los misterios de Cristo en el Rosario cotidiano; cuando nos disponemos a dormir, preludio simbólico del "sueño" después del cual despertaremos en la eterna Vigilia.

Es muy conveniente meditar sobre la oración de gracias por las comidas, santa costumbre olvidada, hoy apenas practicada por ínfima minoría. La oración de la familia ante la mesa servida está cargada de simbolismo y participa de todos los modos de la oración: es vocal por lo que exteriormente decimos; es interior-meditativa, porque nos detenemos un momento en su significado; es por un instante contemplativa porque, en ella, *vemos* su fin que es Dios dador de los dones. Por eso, es preferible que el esposo-padre (cabeza de la pequeña Iglesia) sea el orante principal.

La oración en la mesa, como en toda oración, comienza por la invocación de Dios Trino cuyas personas nombramos al signarnos con la Cruz. Desde esta disposición primera pedimos la bendición de los alimentos; la pedimos porque, desde el Principio, toda la obra divina es bendición; entre el acto creador y la palabra no hay distancia sino identidad: lo "dicho" (la palabra) es lo hecho. Por eso, todo cuando Dios había *hecho* (o sea *dicho*) "vio que era bueno" (Gn 1, 4, 10, 12, 18, 25): *bene-dicere* es no solo "hacer" algo bien sino hacer algo *bueno*. Ahora, en los tiempos *nuevos*, Quien bendice es Cristo "en nombre del Padre"; Él, como recuerda San Pablo a los efesios, *nos* bendice (Ef 6, 23). Bendice las cosas que ha preparado para nosotros: los panes antes de su milagrosa multiplicación (Mc 6, 14); el pan de la Eucaristía en la Última Cena (Mt 26,

26; Mc 14, 22). Nosotros también *Le* bendecimos y nuestra bendición es sólo acto de adoración y alabanza. Pedimos la bendición de quienes los han preparado, de aquello que los constituye y, en él, de todo el cosmos consagrado por la redención de Cristo; todo es regalo, *don*; por eso decimos: "bendice Señor los dones de tu largueza que vamos a tomar en alimento, por Cristo nuestro Señor". La oración va mucho más lejos, porque contempla en la mesa familiar el anticipo de la Mesa Celestial donde nuestro apetito de Dios Unitrino será saciado: "Que el eterno Rey de la Gloria –concluimos– nos haga participantes de la Mesa celestial". Recordamos a quienes no tienen pan y a veces agregamos algunas palabras o alabanza por una visita que nos acompaña.

La mesa familiar no es una mera suma extrínseca de individuos que necesitan nutrirse. Claro que biológicamente, es eso también. Pero, si fuese sólo eso, sería una suerte de pequeña Viña devastada, un lugar "desierto" y hostil, aislado y frío como un local de *fast food* inhumano y cruel. Hagamos pues, de la mesa familiar un lugar sacro y bendito, la ocasión justa para el diálogo amoroso; en la mesa familiar del alimento diario, se prefigura la Mesa del Alimento eucarístico y como se trata simultáneamente de una detención transitoria de nuestro peregrinaje, la mesa de la Iglesia doméstica es el tránsito de nuestro tiempo histórico; es decir, de la *tradición*. La disgregación de la familia y, con ella, la dispersión o destrucción de "la mesa" doméstica, es el seguro aniquilamiento de la tradición y la cultura.

Esta oración tan espontánea, tan "casera" como se dice comúnmente, tiene ya los caracteres propios de toda oración: es vocal, es meditativa, es contemplativa y supone en nosotros cierto silencio interior ... aunque afuera resuenen el bullicio, los sonidos y la algarabía de los niños ... y de los mayores.

Basta lo dicho para comprender el valor efectivo y sobrenatural de la bendición de los padres sobre los hijos. En nombre de Dios Trino, el padre o la madre o los dos al mismo tiempo, bendicen a sus hijos o a éste o a aquél en el momento de partir. También trazamos el signo de la Cruz sobre la frente del niño pronto a dormir. La bendición del padre (que hace las veces de Cristo Cabeza) y la de la madre (que es "copia" de la Iglesia Esposa) es sobrenaturalmente efectiva.

Cuando yo era niño y a la noche nos íbamos a la cama, pasaba mi padre y yo debía decirle: "la bendición, papá". Y mi padre respondía: "¡Que Dios te bendiga! hasta mañana".

El Padre Deolindo Dosso S.J. quien fue nuestro director espiritual durante algunos años, nos recomendó bendecir en toda ocasión a nuestros hijos. Así lo hacemos. Después de visitarnos, alguno de ellos parte. Cuando se va, invocando a María Santísima le bendigo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y esperamos seguir haciéndolo *después*.

c) Para el misterio nupcial son grandes las cosas pequeñas

El Señor dirige a los discípulos estas palabras que parecen expresamente referidas al misterio nupcial: "Quien es fiel en lo mínimo, también en lo mucho es fiel: y quien en lo mínimo es infiel, también en lo mucho es infiel" (Lc 16, 10). En el contexto, en el que ha expuesto la parábola del administrador astuto, la frase parece referirse, primeramente, a las riquezas y hace las veces de conclusión; pero, profundamente, tiene un significado universal y se refiere a la vida cotidiana en la cual se nos revelan "riquezas" insondables y llenas de misterio en las cosas y en los actos mínimos.

En la vida familiar cristiana existe un heroísmo de lo pequeño del cual fue grande maestra Santa Teresita. Y así como he intentado mostrar que también los esposos recorren las "moradas" de la vida interior, del mismo modo pueden donarse al Amor subsistente al donarse en lo pequeño. Este camino espiritual, que tanto se parece al *Caminito de infancia espiritual*, despojado de hechos extraordinarios y, sobre todo, de "grandes cosas", es siempre amor fiel en lo pequeño, frecuentemente en lo mínimo. Una sonrisa, un gesto apenas percibido por el otro, un ceño apenas fruncido, unas mirada atenta, una mirada que envía un mensaje; un leve toque o el brillo distinto de las pupilas. Sólo Pedro y Luisa conocen esas secretas cifras que su amor mutuo instantáneamente descifra. Ellos saben que es Cristo el Amor que aman y que, *en Él*, se aman: por eso, si son totalmente fieles en lo pequeño, esto mismo, tan pequeño y cotidiano se convierte en grande. El mismo acto de amor supone un estado orante de donación: *antes*, preparación de la entrega con palabras y gestos secretos; *durante*, entrega gozosa; *después*, entrega de gracias y ofrenda. Unidos en Cristo Jesús, canal de gracia de uno para el otro, aumento progresivo de lo que he llamado la gracia respectiva, una "extensión" de la gracia sacramental. Siempre, pues, donación reduplicada.

Pondré algunos ejemplos: Pedro *renuncia* a un bien determinado (que responde a un gusto personal) por un bien mayor de Luisa o de los hijos; Luisa, en silencio, ofrece un dolor por el bien de la familia. Pedro aparta sus ojos de una mujer que pasa porque esa mirada es una forma inicial de infidelidad; en las grandes pruebas, ambos comprenden el sentido del "hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo"; es decir, tu voluntad, no la nuestra; en los grandes gozos, un silencioso grito al cielo de alabanza y gracias. Cuando llegan las horas de las lágrimas, *entrega*; cuando llega la *alegría*, entrega; cuando Pedro y Luisa se miran, *entrega*. Siempre la entrega en lo pequeño porque si ambos son fieles en lo mínimo, también en lo mucho serán fieles. En el misterio nupcial vivido en Cristo, son inconmensurablemente grandes las cosas pequeñas.

d) Los beatos Luis y María, un matrimonio ejemplar

Ahora se me ha venido a las mientes (porque es la primera lectura de la Misa de hoy, (3.XI.2003) un texto elocuente de San Pablo: "¿quién le ha dado primero (a Dios), para que en retorno se le dé pago? Porque de Él, y por Él, y para Él son todas las cosas" (Rom 11, 35). El Apóstol subraya a fondo la *gratuidad* ab-soluta, no ligada a nada. También en el matrimonio

cristiano todo es *don*; nada "recibió Dios por lo que pida retorno o "pago": nada recibió, todo lo dio: nuestro amor esponsal, cada instante, uno por uno, es de Él, es por Él y es para Él. Si esta realidad no se vive día por día, el misterio nupcial se debilita hasta desaparecer.

La familia, en cuanto Iglesia doméstica, es de Cristo, es *por* Cristo y es *para* Cristo. Así lo vivieron y enseñaron Luis Beltrame Quattrocchi y María Corsini, beatificados por Juan Pablo II el 21 de octubre de 2001 *en cuanto esposos*. Trátase de una beatificación *simultánea* cuya fiesta litúrgica, por primera vez en la historia de la Iglesia, se celebra el 25 de noviembre, *aniversario de sus bodas*. En verdad, no podrían ser dos fechas, la de la muerte de Luis y la de la muerte posterior de María, porque se santificaron en cuanto matrimonio: por lo tanto, no podía ser sino *una*, recíproca y simultánea¹⁸.

Luigi Beltrame (1880-1951) y Maria Corsini (1884-1965) se enamoraron hacia 1904; luego de un santo noviazgo se dieron el sacramento del matrimonio el 25 de noviembre de 1905 en Santa Maria Maggiore. Él, eximio jurista; ella, pedagoga y autora de notables libros de educación y vida espiritual. Tengo a la vista la obra de los autores Danese y Di Nicola y los dos volúmenes de la correspondencia entre Luigi y Maria y de ambos a sus hijos: Filippo (don Tarcisio, sacerdote diocesano), Stefania (Madre Maria Cecilia, benedictina, fallecida en 1993), Cesare (Padre Paolino, monje trapense) y Enrichetta, laica, que los acompañó hasta el último día. No es mi propósito hacer una narración, sino señalar contenidos esenciales que coinciden con mi propia reflexión y la enriquecen.

Deseo retener lo expresado por Juan Pablo II en la homilía de beatificación: son esposos que "han vivido *una vida ordinaria de modo extraordinario*". Cada uno siendo sí mismo: él, severo, sereno, prudente y afectuoso; ella, fogosa, "toscana", penetrante y reflexiva; llegaron íntegros al matrimonio, y como narra María, la recíproca fe, la fidelidad fue absoluta¹⁹. Enriqueta, quizá sin pensar que estaba mostrando *in vivo* el misterio nupcial, decía: "Su vida de esposos se caracterizaba por una emulación de respeto, de dedicación, de recíproca amorosa dependencia y obediencia, en una búsqueda común de 'lo mejor' para el otro, a nivel eminentemente espiritual, en una sintonía de almas en la cual el mismo acuerdo de *obediencia* era superado por una trascendente exigencia de caridad, proyectada, de una y otra parte, a la realización de cuanto podía ser de mayor agrado y de mayor bien para el otro, también en el amoroso ejercicio de la corrección fraterna, o de la consulta sinceramente humilde"²⁰.

Esta mutua obediencia y entrega no sólo no obstaculizaba sino que era vehículo de un *amor apasionado*. Al recorrer el epistolario, Maria llama

¹⁸ Para los datos personales y la vida de ambos beatos, véase el libro de Attilio Danese y Giulia Paola Di Nicola, *Un'aureola per due. Maria Corsini e Luigi Beltrame Quattrocchi*, 2ª ed., 323 pp., Città Nuova Editrice, Roma, 2002; la correspondencia mutua y con los hijos, en los volúmenes *Lettere d'amore, Dal Campo base alla vetta*, 391 pp., Introduzione di Tarcisio, Paolino, Enrichetta Beltrame Quattrocchi, Città Nuova, Roma, 2001; *Dialogando con i figli*, 464 pp., Presentazione del Card. Carlo M. Martini, *ib.*, 2001.

¹⁹ Attilio Danese/Giulia Di Nicola, *op. cit.*, p. 76.

²⁰ A Danese/G.Di Nicola, *op. cit.*, p. 132-133.

a "su Gino" "Gino mío adorato", "amore mio santo", "amore mio bello" o, simplemente, "Gino mio"; Luis no le va en zaga pues la llama "Maria mia adorata", "amore mio santo", o simplemente "Maria mia". Cuando querían transmitirse mensajes de amor más íntimos, se escribían en inglés; el lector no puede contener una afectuosa sonrisa al comprobar el recatado pudor de un amor apasionado. He aquí una muestra: la tarjeta que María envió a Luis inmediatamente después de su partida, en uno de sus viajes por motivos profesionales: "Tivoli, 28.8.06 ... Te pido disculpas, amor mío querido, y tú me debes perdonar, porque soy tu mujercita que tanto te ama; y si ayer estaba triste y mala, era por la terrible soledad en la que me dejabas con tu partida. Tú sabes cuánto te deseo. ¿Cuándo volverás a tu María? Ven pronto, ámame como yo te amo y sé bueno con tu María, aunque ella no sea buena contigo. Te beso un millón de veces, beso tus manos, tus labios y tus ojos, tu frente, todo. Hoy mamá y papá y el abuelo han viajado a Roma y regresarán a Tivoli a las cinco. Siempre más sola. Me faltan tu compañía, tus besos, tus caricias: te mando toda mi alma a través de esta tarjeta, que te verá antes que yo. Tuya para siempre, tu María"²¹.

Este amor apasionado y casto, hacía del matrimonio un santuario, fundado en una "reciprocidad asimétrica"; creo que lo esencial es lo que los autores de la biografía de ambos llaman "el sacerdocio bautismal de los cónyuges", una viva actuación del ministerio ordinario o común de los fieles²². Trátase, pues, de una vocación típicamente laical. Este sacerdocio común era, a la vez, bautismal y mutuo: uno era "sacerdote" para el otro y ambos encarnaban ese sacerdocio en su trabajo: él en sus casos jurídicos, ella en la educación de los hijos; uno en el consejo prudente, el otro en el ejercicio de la "pluma apostólica", ambos en las penas y en los gozos, toda esta vida ejemplar alimentada *diariamente* por la Eucaristía y el Santo Rosario.

El mejor ejemplo de ese sacerdocio fiel en el amor mutuo y en el amor a Dios, fue la última gravidez de María, que se presentó muy mal²³. El médico, ginecólogo de gran prestigio, recomendó (para "salvar al menos la vida de la madre") la interrupción del embarazo. Luis y María, mirando el Crucifijo, rechazaron el aborto, absolutamente. Gino lloraba pensando que "su María" podría dejarlo muy pronto; pero nada quebrantó su decisión. Llegado el momento del parto, abril de 1914, nació Enriqueta, quien los acompañó hasta su último día... y asistió a la beatificación de sus padres.

La Iglesia doméstica de Luis y María fue el almacigo fértil de la vocación sacerdotal de dos de sus hijos y de la consagración religiosa de una hija. La correspondencia de Luis y María muestra, al mismo tiempo, el *dolor humano* de la separación y el *intenso gozo sobrenatural* por tener dos hijos sacerdotes. María no renunció a seguir ejerciendo su "sacerdocio materno" y don Paolino recuerda que el día de su ordenación sacerdotal, la brava toscana que era su mamá le escribió: "Tú eres ahora sacerdote. Desde ahora en adelante tú no sólo podrás bendecirme, sino también absolverme. Pero yo soy y sigo siendo siempre tu madre: recuerda bien

²¹ *Dal Campo base alla vetta*, p. 167-168.

²² *Op. cit.*, p. 265 ss.

²³ Cf. A. Danese/G. Di Nicola, *Op. cit.*, p. 49-54.

que si ¡Dios me libre! un día te mostraras infiel, nadie te libraría de un par de bofetones de tu mamá”²⁴.

Asoma aquí una profundidad inmensamente mayor: la vida y el progreso espiritual de los *dos que son uno* en el misterio nupcial. La obra de Danese/Di Nicola lo muestran: apoyados en el libro de María *Il fuoco à da ardere*, perciben desde la catarsis respecto de todo pecado (vía purgativa) y la docilidad habitual al Espíritu Santo (vía iluminativa) hasta la constante presencia de Dios (vía unitiva)²⁵. María, dicen sus biógrafos, “sólo se siente obligada (respecto de Gino) a transmitirle los dones que recibe del Espíritu”²⁶. Podemos decir que la inversa es verdadera: Luis quiere ser, al mismo tiempo, vehículo dócil de los dones.

En ese libro, he leído los casos de conversión de dos juristas masones, colegas de Luigi Beltrame durante años; nuestro beato nunca les “predicó” nada: a aquéllos, les bastó haber contemplado su altísimo (y humildísimo) ejemplo de vida santa²⁷.

Con verdadero temblor puede el lector con-vivir con el inmenso dolor de María por la muerte de Luis, su mitad y, en cierto modo, su todo. No es el hombre el que nos “separa”, sino Dios mismo “que llama al paraíso al esposo o a la esposa”. Pero la unidad de aquí y ahora se ha roto y María clama como Cristo “¿Por qué me has abandonado?”. Sangra su corazón humano: “Ahora no está más su voz. Pero de él me hablan todas las cosas: las que él ha amado, las que le han servido, que lo han rodeado y alegrado, asumen su presencia invisible”: después de este “espacio vacío”, “nos encontraremos todos allá (les dice a sus hijos) con vuestro santo papá, los abuelos, los bisabuelos ¡qué alegría!”²⁸.

Juan Pablo II, que en su propio hogar contempló también el amor generoso de sus padres, dijo en la homilía de la beatificación: “queremos poner en evidencia *un ejemplo de respuesta afirmativa al llamado de Cristo*. La respuesta ha sido dada por *dos esposos...*” y dirigiéndose a las familias, les dijo: “queridas familias, hoy tenemos una singular confirmación que el camino de santidad seguido juntos, en cuanto matrimonio, es posible, es bello, es extraordinariamente fecundo y es fundamental para el bien de la familia, de la Iglesia y de la sociedad”. Y allí, escuchando la voz de Pedro, estaban los hijos de Luigi y Maria: Tarcisio, Paolino, Enrichetta. Maria Cecilia asistía desde el cielo.

e) Las virtudes y los dones en la familia

María Corsini había sostenido que, en cuanto esposa, se sentía obligada a transmitir a Luis los dones del Espíritu Santo y Luis sabía que, en cuanto esposo, era canal de gracia para su mujer y, ambos, para sus hijos. Por eso me parece oportuno que los esposos cristianos, que son “lugar” de unión inefable de naturaleza y gracia, tengan conciencia de que todas las potencias naturales son elevadas al orden de la gracia; del mismo

²⁴ *Op. cit.*, p. 65.

²⁵ *Op. cit.*, p. 294.

²⁶ *Op. cit.*, p.129.

²⁷ *Op. cit.*, p. 270-271; también cf. p. 137, 142.

²⁸ *Op. cit.*, p. 196, 197, 199, 200.

modo, a las virtudes cardinales naturales corresponde un hábito sobrenatural (fe, esperanza y caridad) en el entretejido misterioso de los dones del Espíritu Santo. La familia, Iglesia en pequeño, no es extraña a la organicidad de virtudes y dones: es "lugar" privilegiado.

En efecto, Santo Tomás enseña que mediante las virtudes adquiridas, el hombre se perfecciona en orden a la naturaleza y que "las virtudes infusas le perfeccionan para proceder congruentemente a la luz de la gracia"²⁹; Dios infunde formas sobrenaturales accidentales en aquellos a quienes mueve a conseguir el bien sobrenatural; aunque esta participación sea de modo imperfecto, es más noble que la misma naturaleza del alma, porque es participación de la bondad divina: es, verdaderamente, "cierta regeneración o creación"³⁰. Luego, si se tiene presente que las virtudes cardinales tienen como su sujeto la inteligencia, la voluntad y la sensibilidad (todo el hombre) y que las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) a toda el alma (y por tanto a todo el hombre) debemos concluir que *todas* las potencias del hombre son elevadas al orden sobrenatural; más aún: los dones del Espíritu Santo que inhiere en la inteligencia y la voluntad (en todo el hombre) nos permiten hablar de un armonioso organismo de todas las virtudes y todos los dones en el hombre cristiano verdaderamente *deificado* por la gracia. Ahora podemos preguntarnos acerca de este "organismo" misterioso en el seno del matrimonio ("copia" de la sponsalidad Cristo-Iglesia) y de la familia (la Iglesia doméstica).

Como enseña el P. Antonio Royo Marín en su libro sobre el Espíritu Santo y sus dones, "en cada potencia, y con relación a cada objeto específicamente distinto, hay un hábito sobrenatural que dispone al hombre a obrar conforme al principio de la gracia y desarrollar con esa operación la vida sobrenatural"³¹. En ese sentido, Pedro y Luisa, sobre todo Pedro en cuanto cabeza, deberá considerar los medios en orden al bien de la Iglesia doméstica (prudencia): sean los espontáneamente puestos en acto en el amor mutuo, sean los ordenados a la educación cristiana de los hijos. Pedro y Luisa, no solamente ejercitarán la recta razón en los medios, sino que otorgarán a cada uno lo suyo (justicia) sea en la donación mutua, sea en la distribución de los bienes espirituales y materiales, sea en la donación que cada miembro de la familia debe al todo. La experiencia, una larga experiencia, nos enseña la extrema delicadeza de la actuación de todas las formas de la justicia en la familia. A la vez, la fortaleza irá templando los ánimos en las pruebas y la templanza moderará el goce de los bienes sensibles y encauzará los hábitos de la castidad y la continencia.

Las virtudes cardinales -que ya por sí mismas constituyen un órgano vivo- son perfeccionadas al recibir la regeneración de la gracia y elevadas a un grado de nobleza verdaderamente inaudito. Como acabamos de leer en Santo Tomás "las virtudes infusas se perfeccionan para proceder congruentemente a la luz de la gracia"; es decir, las virtudes infusas dan a

²⁹ *STh.*, I, II, 110, 3.

³⁰ *STh.*, I, II, 110, 2, ad 2 y 4 c.

³¹ *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones*, p. 92-93, B.A.C., Madrid, 1972; recomiendo además, las obras de los P.P. Ignacio Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Cons. Sup. de Inv. Cient., Madrid, 1948 y el clásico libro de M. M. Philippon, *Los dones del Espíritu Santo*; utilizo la 4ª ed. esp., 407 pp., Ediciones Palabras, Madrid, 1997.

las potencias la capacidad de actuar sobrenaturalmente. Y hay mucho más si seguimos contemplando el misterio nupcial: así como el alma vivifica y unifica a todo el hombre, así el Espíritu Santo (siguiendo la clásica analogía) vivifica y unifica el Cuerpo Místico, el mismo que une desde toda la eternidad al Padre y al Hijo; *reside* en los miembros del Cuerpo y, por eso mismo *reside* en los esposos: “está en vosotros, el cual habéis recibido de Dios” (I Cor 6, 19).

En la Iglesia doméstica, el Espíritu nos une porque es Amor (que le atribuimos por apropiación, aunque sea común a las tres Personas) e *in-funde* a esposa y esposo su misión en la Iglesia por medio del sacramento que ambos se han dado.

Esposo y esposa y sus hijos en el Hijo, *existen* sobrenaturalmente en íntima relación con las tres Personas; tal como lo dice el P. Alexis Riaud en su libro sobre el Espíritu Santo: “pone a cada uno de nosotros en relación *directa* con las tres divinas Personas y en relación *diferente* con cada una de ellas. Somos *miembros* de Cristo, *Templos* del Espíritu Santo e *hijos* del Padre; y vamos *al* Padre, *en* el Hijo, *por* el Espíritu Santo”³². Tan íntima relación con la vida intra-trinitaria explica la organicidad de las virtudes cardinales sobreelevadas y de las virtudes infusas; pero no es todavía suficiente para un pensar y un actuar totalmente a la luz de la fe; son como “fortalecidas” aquellas virtudes por *gracias actuales* del Espíritu que son los *dones*, que los teólogos han llamado siempre “instintos sobrenaturales” de los cuales gozan a veces sin advertirlo, los esposos cristianos; muchas veces advertimos en personas sencillas estas gracias actuales, ausentes en “doctos” y “sabios” de este mundo. En el seno mismo del misterio nupcial y en situaciones domésticas, uno de los esposos juzga como por instinto a la luz de la fe: es el don de *ciencia* que, frecuentemente es “olvido de sí” y, en el mismo acto, búsqueda del bien del tú amado; como dice el P. Riaud “nos hace apreciar como conviene los acontecimientos de este mundo”³³. Pedro acaba de ser cruelmente humillado en su trabajo por ser católico y está entristecido; se confía a Luisa, y ésta se alegra y le insta a dar gracias a Dios por sufrir por Él. Pedro comprende y se abraza pleno de gozo como los apóstoles después de haber sido apaleados por causa de Cristo. Aunque los dones son individuales, gracias a Luisa, el don de ciencia adquiere cierta dualidad, una como misteriosa reciprocidad.

Con frecuencia la prudencia infusa es perfeccionada por el don de *consejo*. Pedro ha preparado un discurso académico-religioso en cierta circunstancia y ha decidido leérselo a Luisa; cuando concluye, Luisa mueve su cabeza negativamente porque, como por instinto (sobrenatural) discierne que no debe decir lo que dice ni cómo lo dice en esa circunstancia. Este don, que no es resultado del estudio ni de la reflexión, ilumina a su marido ... que cambia totalmente ese discurso. Don preciado, muy necesario a los padres católicos para la formación y dirección de los hijos. No se trata sólo de un acto prudente natural (que también lo incluye) sino de un discernimiento sobrenatural dócil a la fe en la pequeñas cosas cotidianas.

³² *La acción del Espíritu Santo en las almas*, p. 184-185, 11ª ed., trad. de M. Morera, Ediciones Palabra, Madrid, 1998; los subrayados son míos.

³³ *Op. cit.*, p. 49-50, 54.

Si las almas de los esposos cristianos han llegado al desasimiento de todo pecado y están *dispuestas* a aceptar todo deseo divino, es posible que el Espíritu se digne donarles cierta disposición sobrenatural para captar y penetrar, como por "instinto, algunos misterios de la fe o el sentido de palabras o actos de Cristo"³⁴. Este don, para nuestro asombro y oportuna humillación, se da en almas sencillas, sin ciencia teológica pero mucha fe; es el alma serena y simple de esa señora que ve a Cristo en el sagrario (tanto en el del templo como en el de su corazón) y dice que siempre *Le dice lo mismo*. Cuando se trata del aumento de lo que he llamado la gracia *respectiva* de los esposos, ambos *ven*, ambos *aceptan*, ambos *aman* lo que "ven".

Los dones que se ordenan especialmente a la inteligencia, alcanzan su culminación en el don de la *sabiduría* cuando se inclina a no saborear más que a Dios y a todo cuanto se refiere a Él. Para el alma, todo lo que no se ordena a Dios, enamorado suyo, es como nada; o mejor dicho, es efectivamente *nada*: los honores, los halagos de este mundo, el bullicio y aún los verdaderos bienes transitorios; cierto es que estas almas están expuestas a terribles "sequedades" y hondísimos sufrimientos y tentaciones permitidas por amor del mismo Dios (noche pasiva del espíritu) y, después de las pruebas, son recompensadas por el incandescente y dulcísimo fuego del matrimonio espiritual. ¡Dichosos los esposos, como Luis Beltrame y María Corsini, que desde su matrimonio, pueden llegar al Matrimonio que no concluye!

Los otros dones, piedad, fortaleza, temor de Dios, inhiere en la voluntad. El primero se entiende en relación con nuestra filiación divina, pues su objeto es Dios en cuanto Padre que es quien nos amó primero: instinto sobrenatural que nos convierte en niños a imitación del Hijo que clama "¡Abba!", Padre³⁴; el segundo nos permite realizar los actos más difíciles y superar las más duras pruebas; cuando Luis Beltrame y María Corsini en su cuarto embarazo, fueron exhortados a realizar un aborto "para salvar la vida de la madre", ambos se miraron, miraron al Crucifijo y respondieron "¡jamás!". Uno de sus hijos cuenta que Luis se retiraba a llorar por la inminente posible muerte de su amada María; pero el afecto del don de fortaleza impulsaba a ambos. Dios les premió enviándoles a Enriqueta que fue su amorosa compañía hasta el día de la muerte de uno y de otra; por fin, el don de *temor* de Dios, esa suerte de "instinto" que siente vivo horror por todo lo que pudiera ofender a Dios, aun la más pequeña falta; infinitamente lejos del temor servil, el don de temor es fruto de perfecta caridad.

Podemos detener un instante nuestra atención en la misteriosa organicidad de todas las virtudes (cardinales sobreelevadas e infusas) con los dones y referirla al misterio nupcial. El matrimonio cristiano alcanza aquí un estado de indecible perfección. No podremos conocer nunca ese grado de perfección que apenas vemos como en penumbras, aunque el misterio esponsal derrame una clara luz sobre la familia y la Iglesia.

³⁴ Alexis Riaud, *Op. cit.*, p. 68; M. M. Philipon, *op. cit.*, p. 167.

³⁴ Cf. M.M. Philipon, *op. cit.*, p. 304; las fuentes, en Santo Tomás, *STh.*, I, II, 121, 1.

La Iglesia doméstica es vivificada por todos los dones del Espíritu que es la fuente de la santidad: por eso se llama *Santo*. Y sus frutos los conocemos por la enumeración (seguramente no exhaustiva) de San Pablo: "El fruto del Espíritu es el amor, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza" (Gal 5. 22-23). Cuando el gran Separador, que odia al hombre varón-varona y en ellos, al Verbo Encarnado, logra envenenar y destruir a la pequeña Iglesia, sobre sus ruinas reinan entonces el odio, el dolor, el conflicto, la amargura, la maldad, la infidelidad; la familia se convierte en un infierno o en el infierno anticipado.

En la pequeña Iglesia, en cambio, se anticipa el *sabor* del amor eterno de Cristo Esposo y la Iglesia Esposa: "Mi amado trajo a su vergel, a las eras de las balsameras,/ a pastorear su ganado en los huertos / y a coger lirios./ Yo soy de mi amado y mi amado es mío:/ el que apacienta entre los lirios" (Cant. 6, 1-3).

CAPITULO II

MISTERIO NUPCIAL Y FAMILIA EVANGELIZADORA

I

El misterio nupcial, como ejercicio privilegiado del sacerdocio común de los fieles

a) La familia cristiana, un estado típico del laico

Reflexionemos ahora sobre la Iglesia doméstica como un estado *típico* del laico: empleo el término en su acepción estricta. Proviene de *tipikós* y éste de *tipos*, que además del "golpe" (como el que doy al poner un sello) significa huella, cuño, signo, imagen, copia. La familia es signo, pero también implica, aquí y ahora, la cosa significada: es "copia", signo, de la unión esponsial de Cristo y la Iglesia, pero es *real* como copia y, a la vez, signo de otra realidad infinitamente mayor; es figura de ella, la representa, y, simultáneamente es *copia real*; es *típica* porque revela de modo pleno el estado propio no único del cristiano laico.

Mientras algunos fieles han sido "tomados de entre los hombres" (Heb 5, 1) para actuar en nombre de Cristo y en su propia persona (in persona Christi) como sucesores de los apóstoles, todos los demás son los fieles laicos, es decir, el *laós* o pueblo de Dios: sus miembros no son ministros de Cristo, no consagran por sus manos la Eucaristía, no tienen jerarquía ni jurisdicción. En cuanto no han sido "separados" (Rom 1, 1) de entre los hombres, existen en el mundo. El término "mundo", en este caso, no significa todo el ámbito de los entes, el cosmos físico que tantas veces alaba el rey David. Es el imperio del pecado propio de la humanidad caída: el Señor anuncia el "juicio de este mundo" y, en él, el del "príncipe de este mundo" que será "expulsado" por los méritos de Cristo (Jn 12, 31; 14, 30); ninguno de los "príncipes de este mundo" conoció la sabiduría del Padre: por eso La crucificaron (I Cor 2, 8); el "dios de este mundo" ennegreció sus entendimientos (I Cor 4, 4); tal era nuestra situación antes de Cristo (Ef. 2, 2; Tit 2, 12). Pero ahora, nosotros sabemos "que somos de Dios, en tanto que el mundo está bajo el Maligno" (I Jn 5, 19).

El agua purificadora del Bautismo nos lava; es "el baño de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo" (Tt 3, 5) por el cual renacemos como "nueva creatura" (I Cor, 5, 17; Gal 6. 15)¹. Los cristianos laicos, por tanto, han sido liberados del "espíritu del mundo" y del "dios de este mundo"; no pertenecen más a él sino a Cristo. Ellos no son del mundo pero son ineludiblemente en el mundo aunque el mundo como "mundo" seguirá hasta la Parusía. El trigo y la cizaña estarán mezclados hasta que llegue la Siega.

Antes de ser cristiano, ya el hombre está en el mundo. Recreado por la "inmersión" bautismal, es "revestido" de Cristo que, en cuanto Verbo

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 1214, 1215.

Encarnado, ha asumido (en cierto modo cristificado) todo cuanto existe. El fiel laico no puede, por tanto ser cristiano sin el mundo, será "además" del mundo; en cuanto hijo en el Hijo ha de "cristificar" al mundo. En este primer acercamiento reflexivo, comprendemos que debe consagrar al mundo para Cristo; si no es "separado" por Dios para ejercer el sacerdocio ministerial, ésta es su misión primera, originaria, constitutiva de su laicidad: consagrar todo lo existente, tanto en su ser como en su operar.

Esto supuesto, sin repetir cuanto he dicho (Parte I, cap. II) sobre la encarnación humana, la sexualidad y el matrimonio, deseo recordar que el matrimonio es un estado existencial nuevo: una institución natural constituida por la unidad total de varón-varona en cuyo seno se produce la epifanía de la familia. Como oportunamente señalaba el P. Yves Congar en su gran obra sobre la Teología del laicado, "el matrimonio es el único caso en que una institución natural es asumida y sacralizada, en sí y por sí misma, dentro del orden de la gracia"². Por eso he comenzado este párrafo recordando que la familia, copia real de la unión esponsal de Cristo y la Iglesia, es estado típico del laico. Los padres cristianos coadyuvan a la conversión del mundo en Cuerpo de Cristo e Iglesia de modo tal, como dice el P. Congar en el mismo texto, que "las familias son de veras y literalmente células de la Iglesia".

En cuanto institución natural asumida por el orden de la gracia (sacramentalizada), la familia detenta un triple sacerdocio, como señala Congar: el sacerdocio natural identificado con la autoridad paterna que es una suerte de "episcopado", el sacerdocio de santidad y el sacerdocio bautismal, verdadera "consagración" que le confiere una "potencia cultural"³. Tal es la situación típica de la familia cristiana llamada a impregnar al mundo con sus carismas; aunque los carismas espirituales de ningún modo son exclusivos de la familia, muy propiamente puede decirse que por y desde Dios distribuye dones, ministerios y operaciones que el Espíritu obra en todos. Toda realidad terrena, toda operación temporal espera ser consagrada al Verbo encarnado; los laicos cristianos y sobre todo la familia, han sido llamados a esta misión esencialmente suya. La familia no podría cumplirla jamás si perteneciera al mundo, pues sería propiedad del arconte del mundo; puede cumplirla porque sólo está en el mundo y no es del mundo. Para la familia no existe término medio: o es del mundo y se convierte en una suerte de pequeña anti-Iglesia, o no es del mundo (estando ineludiblemente en él) y consagra el mundo a Dios Uno y Trino.

b) La familia en la Iglesia, como misterio, como comunión y como misión

² *Jalons pour une Théologie du laïcat*, p. 261, Éditions du Cerf, Paris, 1954.

³ *Op. cit.*, p. 262.

El planteo del tema me ha conducido a la relectura y meditación de la exhortación *Christifideles laici* de Juan Pablo II, cuyos principios esenciales iluminan la teología de la familia⁴.

La exhortación considera al laico en el Cuerpo Místico como misterio, como comunión y como misión. Nosotros podemos (y debemos) estudiar la familia como misterio, como comunión y como misión. En cuanto misterio, la exhortación concluye recordando las palabras de San León Máximo en su Sermo XXI: "Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam"⁵, que podríamos parafrasear diciendo: "Conoce, oh familia, tu dignidad". Lo que se predica de todos puede predicarse de miembros más calificados (esposa y esposo): no son simples obreros de la Viña sino que forman parte de la Viña que es Cristo; si Cristo mismo es la Viña, "Él es la vid y nosotros ... somos los sarmientos" (Jn 15, 1). La familia considerada como cuerpo vivo, implica una constitutiva respectividad en la Vid verdadera. Redescubrimos así la familia como misterio, según ya vimos. A excepción de los miembros del orden sagrado, en ella, son llamados simultáneamente y respectivamente esposa y esposo o, mejor aún, esposa/ esposo; además de "hijos en el Hijo", como todos los laicos, son llamados de modo especial a engendrar hijos en el Hijo.

Ambos, "una sola carne", participan del triple oficio de Cristo: sacerdotal, profético y real; participan, enseña la exhortación "según el modo que les es propio": en el trabajo, en las pruebas, en sus obras, en la vida conyugal; en ésta, los cónyuges se ofrecen a sí mismos en su mutuo amor y en sus hijos (oficio sacerdotal); anuncian el Evangelio por medio de su vida cotidiana, en sus alegrías, en sus penas y en sus obras (oficio profético); vencen al pecado en ellos mismos y se ponen al servicio de Jesucristo en sus hermanos (oficio real)⁶.

El sacerdocio común de los fieles es intrínseco al misterio nupcial: los esposos son del "linaje elegido" (I Pe, 2, 4-5). Podría decirse que son un núcleo privilegiado del sacerdocio de los fieles.

La exhortación permite calar más profundamente en el misterio nupcial. Los laicos, sarmientos de la Vid, revelan la íntima comunión entre Cristo y sus discípulos: el Señor ruega por anticipado para que "todos sean uno, como Tú, Padre, en Mí y Yo en Tí a fin de que también ellos sean en nosotros" (Jn 17, 21). En el texto se revela la *comunión* fraterna como participación en la vida íntima de la Trinidad⁷. La Iglesia-comunión se refleja en la familia; por el misterio nupcial, el Padre participa a los esposos su fecundidad infinita que ellos reciben *en Cristo* y en el amor subsistente del Espíritu: los esposos *son uno* como el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre. La unión conyugal sobreelevada a misterio nupcial sacramental participa del modo más íntimo de la Iglesia-comunión.

⁴. Recuerdo el ya lejano pero sugerente libro de Mons. Gustavo Thils que leí siendo yo muy joven: *Teologia delle realtà terrene*, 2 vols., trad. de G. Montasi/ G. Roatta, Edizioni Paolini, Roma, 1951; la edición francesa es de 1946/8.

⁵. *Christifideles laici* n° 17 in fine.

⁶. *Christifideles laici*, n° 14 y 15.

⁷. *Christifideles laici*, n° 18.

Por fin, la familia es el lugar privilegiado de la Iglesia-*misión*. La imagen de la vid y los sarmientos que la exhortación apostólica analiza minuciosamente, revela el carácter misional no sólo del Cuerpo Místico sino de la familia cristiana. Valen también para ella las palabras de Cristo: "no me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros, y os he destinado a que vayais y deis fruto", y vuestro fruto permanezca (Jn 15, 16). Misterio, comunión y misión se implican⁸. Fundados en esta doctrina iluminadora, podemos meditar acerca del Tiempo propio del laicado entre la Pascua y la Parusía.

II

La familia evangelizadora

a) El misterio nupcial en el "intervalo" entre el Alfa y el Omega

La familia se inserta en el centro mismo de la Teología del laicado y es el motor de lo que Congar llama el "intervalo". El ilustre teólogo dominico muestra cómo la obra de Dios tiene "dos tiempos" como el que transcurre entre la semilla y los frutos: Cristo está en el principio y está también al fin como Cabeza del Cuerpo Místico: "del principio al fin ha habido un desarrollo, por una acción del principio al cual han respondido las personas por su libre cooperación. Jesús es verdaderamente el Alfa de todo, 'Primogenitus omnis creaturae', y Él será el Omega de todo: todo es *por* Él, y todo es *para* Él (I Col 15-16)⁹. En este "intervalo", Cristo vive *en* el mundo y nosotros con Él sin poder evadirnos de esa indiscernible pero profunda hendidura entre la Iglesia (que somos) y el mundo (que no somos). Si bien esta distinción es propia del laico en general, afecta de modo especial a la familia; mientras dure esta "etapa terrena" la familia sufrirá el reato de la Caída original y los embates del "dios de este mundo"; simultáneamente, en la medida de su fidelidad a Cristo, transmitirá la buena Nueva (que es el mismo Cristo) al mundo; aparece aquí la familia-misión que es esencialmente evangelizadora, en la cual alcanza cierta plenitud el sacerdocio común de los fieles.

Padre, madre, hijos son consagrados y *ofrecen* y *anuncian*. En el "intervalo" ofrecen cuanto obran y se ofrecen como hostias vivas (Rom 12, 1); son *testigos* de Cristo. Sabemos que esto no sería posible sin la predicación y la donación sacramental del sacerdocio ministerial y jerárquico (los Pastores); la misión del sacerdocio jerárquico mira hacia el sacerdocio común: por eso enseña el Concilio Vaticano II: "el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordenan el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual"¹⁰.

⁸ *Christifideles laici*, nº 32.

⁹ *Jalons pour une Théologie du laïcat*, ed. cit., p. 99.

¹⁰ *Lumen gentium*, nº 10.

Mientras el sacerdote jerárquico ha sido "separado para el Evangelio de Dios" (Rom 1, 1), el laico está *en* el mundo, no "separado" sino como "indistinguido" de él sin ser de él; incorporado a Cristo por el Bautismo, su misión es "cristificar" el tiempo del "intervalo". Por tanto, el laico hace "presente y operante" la Iglesia en el mundo.

He dicho que la activa presencia evangelizadora de la familia cristiana es un ejercicio *privilegiado* del sacerdocio común de los laicos; precisamente la *Lumen gentium*, al considerar la evangelización por los laicos como *consecratio mundi*, sostiene: "En este quehacer es de gran valor aquel estado de vida que está santificado por un especial sacramento, es decir, la vida matrimonial y familiar"¹¹. La pequeña Iglesia tiene la posibilidad cierta de ir *impregnando* la vida social con el espíritu de Cristo. En esta misión esencial la familia cristiana es acechada por dos peligros mortales: la tentación de la no-obediencia a la Jerarquía (a la que frecuentemente considera inerte y constituida más por "funcionarios" que por pastores) y la tentación del desaliento por la carencia de resultados concretos en la soledad y el desamparo. Ante esto digo: por un lado, nada justifica la no-obediencia; por el contrario, es imprescindible la oración constante por los pastores; por otro, es también imprescindible recordar que Cristo no ha prometido a su pueblo la "victoria" en el tiempo, pero sí les ha pedido el testimonio.

b) Cómo evangeliza la familia

Con lógica cristiana, es evidente que sólo una comunidad de veras evangelizada, como enseña Pablo VI, puede ser evangelizadora; es ambas cosas a la vez¹². Esta doctrina tipifica particularmente a la familia en cuanto agente evangelizador: como la Iglesia entera, la familia es "un espacio donde el Evangelio es transmitido y desde donde éste se irradia"¹³.

La transcripción de estos textos del Magisterio ha dejado en suspenso mi propia posición: Me enfrento a la difícil pregunta sobre *cómo evangeliza la familia*; sobre todo, me pregunto acerca de las *condiciones* prerrequeridas para que esa función pueda cumplirse. Me parece que, volviendo a la docencia de Pablo VI, de la *Evangelii nuntiandi* podemos extraer algunas consecuencias importantes: para la Iglesia no es facultativa la transmisión del mensaje evangélico; es su deber recibido por mandato de Cristo a fin de que los hombres crean y se salven; esta misión "no admite indiferencia, ni sincretismo, ni acomodados"¹⁴. De ningún modo podemos confundir la Iglesia, el Cuerpo Místico y su función docente, con la familia llamada hermosamente "pequeña Iglesia"; pero su "reflejo" o "copia" es real; por eso la familia cristiana debe reflejar lo mejor posible el Cuerpo Místico. Vale también para la familia cristiana la condición prerrequerida de una unidad viva en Cristo; es decir, unidad sobrenatural de sus miembros, para que pueda cumplir su función evangelizadora. Cierto

¹¹ *Lumen gentium*, nº 35.

¹² *Evangelii Nuntiandi*, nº 13.

¹³ *Evangelii Nuntiandi*, nº 71; casi en los mismos términos, Juan Pablo II, *Christifideles laici*, nº 28; *Familiaris consortio*, nº 71.

¹⁴ *Evangelii nuntiandi*, nº 5.

es que existen grados, tanto humanos como sobrenaturales que sólo Dios conoce, pero también para la familia cristiana, ser evangelizadora no es facultativo: *debe* serlo siempre y en toda circunstancia; no puede ser indiferente, no puede aceptar –a veces por presión social u otros intereses– un sincretismo de opiniones opuestas que oscurecen su misión esencial; tampoco puede la familia cristiana adoptar “acomodos” con el espíritu del mundo. El compromiso es total: sí sí, no no. Con frecuencia, la fidelidad a este mandato esencial le traerá pruebas, contradicciones, dolores y angustias que, sobre todo papá y mamá, deberán afrontar con heroísmo.

Ahora volvamos a preguntarnos sobre *cómo* evangeliza la familia. La Iglesia doméstica, precisamente en cuanto “pequeña”, se implanta vitalmente en “la última localización de la Iglesia” que es la parroquia; así la califica Juan Pablo II quien añade: “es, en cierto sentido, la misma *Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas*”¹⁵.

Por comparación analógica con un fenómeno físico, se suele decir que una comunidad humana *irradia* su influjo en el medio: irradiar, en física, significa que un cuerpo despidе rayos de luz o de calor en todas direcciones. La primera función de la familia puede calificarse de ese modo sumamente general, como lo hace la *Christifideles laici*: “la irradiación del Evangelio puede hacerse extremadamente *capilar*, llegando a tantos lugares y ambientes como son aquéllos ligados a la vida cotidiana y concreta de los laicos. Se trata, además, de una irradiación *constante*, pues es inseparable de la continua coherencia de la vida personal con la fe; y se configura también como una forma de apostolado particularmente *incisiva*, ya que al compartir plenamente las condiciones de vida y de trabajo, las dificultades y esperanzas de sus hermanos, los fieles laicos pueden llegar al corazón de sus vecinos, amigos o colegas”¹⁶.

Las formas de “irradiación” son innumerables; Sabemos cuál es la primera: el *testimonio*. La evangelización tiene a veces un tono muy *personal* porque depende de la vocación de cada uno; en muchos casos es la *catequesis* tan necesitada de maestros fieles y comprometidos. Cada profesión, cada oficio, cada servicio, debe ser irradiante del Evangelio; siempre recuerdo a mi amigo, un prestigioso cirujano católico que, ante mi pregunta acerca de cuál era el último sentido de cada intervención quirúrgica suya, me respondió sin vacilar: “un servicio a mi prójimo”. La familia puede ser también el foco de origen de asociaciones diversas (de caridad, culturales, científicas, catequéticas, etc.) que irradien el evangelio en la sociedad; lo esencial es que cada actividad, cada operación, hasta la más mínima, sea hecha *in Christo*.

Si cada testimonio de la familia cristiana se lleva a cabo *in Christo*, si ella misma como un todo es *testimonio*, no puede serlo sino *in María*. Y lo es por dos motivos esenciales: porque María participa del carácter misivo de su Hijo y es por eso, como dice Pablo VI, “estrella de la evangelización”¹⁷; y porque María es el *prototipo del laico*. María, “esclava del Señor” cuyas revelaciones silenciosamente “guardaba en su corazón”,

¹⁵ *Christifideles laici*, nº 26.

¹⁶ *Christifideles laici*, nº 28.

¹⁷ *Evangelii nuntiandi*, nº 82.

representa desde el principio, la unión de Cristo y de su Iglesia. En el centro del misterio nupcial, está María.

CAPITULO III

DISOLUCION Y RESTAURACIÓN DE LA FAMILIA

I

Perspectiva metafísica sobre la disolución de la familia

a) El inmanentismo como progresivo "oscurecimiento" del orden natural

La extensa e intensa reflexión metafísica, teológica y mística sobre el matrimonio y la familia, no significa que ignore su progresiva disolución, hoy al borde de la aniquilación. Esta realidad dramática y lacerante es el motor y la inspiración de mi reflexión.

El estudio de este problema que se manifiesta tanto en el orden natural como en el sobrenatural, requiere, primero, volver a la reflexión metafísica que esboqué anteriormente (Parte I, cap. IV, parag. IV c) y después retomar el tema a luz de la fe sobrenatural.

Un médico ilustre, al escucharme hablar de problemas metafísicos relacionados con la libertad moral y el matrimonio, me dijo: "El orden natural no existe". Discutí ardorosamente; dado el lugar y la categoría del interlocutor, quedé anonadado. Me hizo recordar la tesis de Hume: "el deber" no se puede inferir del "ser" (falacia naturalista). Todo debe ser explicado en la inmanencia del fenómeno empírico, pues, como sostenía Moritz Schlick, hoy más actual que nunca, "no se trata de que el empirista afirme o niegue el mundo trascendente sino de que tanto su negación como su afirmación carecen de sentido"; el empirista (en este caso un empirista involuntario como lo era mi interlocutor) dice al metafísico: "lo que tú afirmas no dice nada en absoluto", simplemente "no te entiendo"¹. No puede decirse "X existe" porque la realidad no es predicado; si tengo una moneda en mi bolsillo la *realidad* de la moneda se verifica por "ciertas sensaciones táctiles o visuales", nada más. Es decir, nuestro pensamiento formal no puede captar realidad alguna porque *sólo* se refiere al modo según el cual hablamos del mundo; no existe un conocimiento "que vaya más allá de lo que hemos observado". Por eso, el mismo Schlick sostenía, al referirse a las consecuencias éticas, que los problemas morales, lejos de fundarse en un orden metafísico (o natural) deben considerarse como problemas psicológicos², no tienen más que un valor emotivo. Esta referencia a un autor ya bastante alejado en el tiempo es intencionada, porque no se ha avanzado casi nada en la negación del orden natural; sólo se han sacado consecuencias desastrosas.

Este no-sentido se sigue de la indistinción entre conocimiento sensorial y pensamiento, porque el dato primero es la intuición (sensible)

¹ "Positivismo y realismo", p. 114 en AA.VV., comp. A.J. Ayer, *El Positivismo lógico*, f.c.e.m., Mexico, 1965.

² "¿Qué pretende la ética?", *ibidem*, p. 267.

necesariamente anclada al singular; por eso, en el orden lógico sólo podemos fabricar símbolos lógicos que suponen un término por otro, como dice Occam³. No se capta entonces la esencia metafísica del singular sino sólo su *aparecer* fenoménico: lo dado es sólo un haz de apariencias o "puros hechos atómicos" (Russell y primer Wittgenstein) que sólo permiten o un puro "cientificismo" o un "juego lingüístico" en el cual *desaparecen* los problemas filosóficos. Carece de todo sentido preguntarse por un *ordo* fundamental y fundante; el mismo singular sensible se evapora o se sumerge en lo que llamo "pleroma de la Experiencia". No es posible plantearse el sin-sentido de un orden natural, lo que equivale a sostener de hecho que el orden natural no existe.

Sin embargo, si el "orden natural" no existe, no existe "lo natural"; si no existe "lo natural", sólo hay *nada*, aunque sea contradictorio decirlo, puesto que puedo decirlo. Los representantes actuales (los auto-llamados "postmodernos") de la hermenéutica de la nada, sonreirían ante mis afirmaciones, pese a que una hermenéutica *sin ser* debería dejar de existir como hermenéutica.

Las consecuencias son decisivas: con estos supuestos (que vienen de muy lejos en el pensamiento occidental) al prescindir del orden natural (declarado sin-sentido) se vuelve irrelevante todo intento de fundamentación metafísica del matrimonio y la familia. Habrá que acudir a razones físico-fisiológicas, a ciertas "afinidades" electivas, a motivos hedonísticos, a condicionamientos "culturales", conveniencias económicas y así sucesivamente: motivos puramente extrínsecos no perdurables que, desde el principio, permitirán una inevitable disolución del estado existencial nuevo (el matrimonio) porque *ningún* estado existencial tiene sentido: es inexplicable.

b) El inmanentismo, inevitable proceso de incomunicación

En el inmanentismo empirista, materialista, corporeísta, pragmatista, no sólo nos será imposible una explicación última del matrimonio, sino del hombre mismo: pasaremos de "describirlo" como un complejo de órganos, a señalarlo como "lo que come", o el ser "auto-creador de las relaciones de producción", o mentarlo como una "estructura" de asimilación, o el ser que "mira hacia ningún lado". Podremos describirlo como el vacío del mismo hombre desaparecido (como dice un estructuralista) o como la "pasión absurda". Pero no podremos explicar positivamente *quién* es el hombre y su estado de comunicación *consigo* y con el *otro*.

Mientras este inmanentismo clauso y atroz concluye maldiciendo el instante en que comencé a existir, como hizo Cioran, en el otro extremo (en el fondo el del buen sentido cotidiano) San Agustín sostiene que "nadie existe que no quiera existir"⁴; aun si me engañara a mí mismo (como creería Schlick) seguiría siendo evidente que "soy yo el que se engaña"; por eso, no sólo "conozco que me conozco", sino que soy yo mismo comunicación *conmigo*. Precisamente aquello que permite conocerme a mí

³. *Summa Logicae*, I, c. 65, ed. de Ph. Boehner, New York, 1977, reimpresión de la ed. de 1951.

⁴ *De civ. Dei*, XI, 26 in fine.

mismo *nos* es común⁵ y descubrir la ineliminable presencia del *tú*, el otro sujeto como yo. Y como "nadie existe que no *quiera* existir", el hombre no sólo es comunicación cognoscitiva consigo y contigo, sino originario *amor* de sí y del *tú*. Desde este elemental punto de partida he desarrollado la doctrina del amor de sí mismo, del amor del *tú* (proximidad) y de su último fundamento que es el amor del *Tú* infinito (deidad) (Parte I, cap. III). Este es un lenguaje inaceptable y "fantástico" para el relativismo contemporáneo que condena al hombre a la incomunicación más radical.

Si fuese imposible (como lo es en un fenomenismo puro) el inicial conocimiento y amor de sí por la presencia del ser intuido (subjetividad) y trascendente (objetividad), el hombre estaría destinado a un solipsismo ontológico impensable. El solipsismo es contradictorio en sí mismo; pero en el orden práctico genera el más radical *ego-ismo*, también contradictorio. No más transparencia de sí a sí mismo (al menos en el plano existencial) y, por lo tanto, imposibilidad constitutiva de la apertura al *tú*; el *tú*-prójimo, cuanto más, se degrada como *otro*; es decir un *otro* puro que, en cuanto tal, será siempre ajeno, impenetrable, *otro* total. La pura *otredad*, por así decir, condena a la *soledad-discorde*. Mi relación con el *otro*, en el fondo no existe porque se trata sólo de "contacto" corpóreo-sensible, próximo o lejano (la tecnología hace "milagros"): red de "contactos" (pragmáticos, informativos, eróticos, "sociales", etc.) que no logran otra cosa que acentuar atrozmente la soledad *discorde* del *egoísmo* inicial.

Para semejante "contacto" in-comunicativo *nada* hay allende este sujeto sin alma ni potencias ni interioridad; si el hombre y su razón son sólo "un producto de la organización biológica" como dice Piaget, *nada* existe allende este límite; por eso, este inmanentismo contradictorio es *ateo* porque cierra de antemano la posibilidad de un *Tú* absoluto. El hombre, ese sujeto que "mira a ninguna parte", es *egoísmo* inicial, *soledad discorde*, *desolación radical*.

c) Imposibilidad de explicar el amor humano y el matrimonio en el relativismo contemporáneo. El hedonismo como prisión perpetua

La pura inmanencia impide explicar el amor humano como don de sí en el *tú* y se degrada en *eros*; es *lógico* porque mi relación con el *tú* se desvanece al no trascender jamás las "estructuras perceptivas"; como dice Merleau-Ponty: cada uno de nosotros debe ser "un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta. y un anónimo en el sentido de generalidad absoluta. Nuestro ser en el mundo es el portador concreto de este doble anonimato"⁶. Resulta inevitable sostener que el hombre es una mera estructura de relaciones y que el amor humano no trasciende el límite orgánico-sensible. El amor se identifica con el *eros* y el *eros* es sólo placer sensorial del singular "anónimo". La actividad sexual se identifica con la actividad genital y se separa la relación sexual (mero ayuntamiento) de la fecundidad. Hoy es más actual que nunca la conclusión de Sartre: el

⁵ *De lib. arb.*, II, 7 y 8.

⁶ *Fenomenología de la percepción*, p. 490, trad. E. Uranga, f.c.e.m., 1957.2

infierno es el prójimo, porque, aunque hablemos del "nosotros" (cuidando no caer en un "paralelismo" entre gramática y pensamiento) no es ni puede ser una "conciencia inter-subjetiva"; cuando digo en mi mundo "infectado" por mi prójimo: "me miran", quiero expresar que "me experimento como objeto para el prójimo, como Yo alienado"⁷. El amor matrimonial carece de sentido, salvo como "rapiña" de uno sobre el otro, como "rapiña" *recíproca* nadificante; hablar de la familia es un contrasentido. De análogo modo, los a sí mismos llamados "postmodernos" no dicen nada nuevo ni siquiera diferente, aunque alguno, como Vattimo, lo diga con lenguaje "teológico": un "valor sagrado" (como el amor matrimonial y la familia) no tiene sentido ya que es visto como lo ve "un anarquista no violento, como un destructor irónico"⁸. En este "debilitamiento" total (*relativismo* extremo) se corrompe la sentencia de San Agustín, *dilige, et quod vis fac* que aparece ahora como expresión de la "secularización" y la incomunicación anárquica⁹. Nada de amor como don, nada de matrimonio, nada de la familia. Las relaciones humanas jamás trascienden una yuxtaposición o una contigüidad de soledades "juntas".

¿Se puede ir más lejos? En realidad, sesenta años antes ya se había ido más lejos. Émile Cioran –que parece sacar las consecuencias extremas pero lógicas– sostuvo que la realidad es "apariencia solidificada"¹⁰; nada antes, nada durante, nada después, "el ser es un jamás absoluto"¹¹, y el mundo "un Ninguna-parte universal"¹². Lo único "sólido" es que "estoy solo, pero con toda la soledad"¹³. En cuanto al amor, con terrible dureza el desesperado rumano cree que "en esa cuasi identidad horizontal" (cuando dos se "aman") no pueden estar más lejos el uno del otro¹⁴; "con el matrimonio vendemos porciones de soledad"¹⁵, "desarraigo erótico" besando la muerte en cada abrazo, pues el erotismo "lo abrumba y lo derriba"¹⁶ cual "un vampiro que me chupa la última gota de sangre"¹⁷ en la "dulzura de la desintegración". El lector dolorido, captado por la infelicidad de Cioran, cree encontrar un respiro en algún texto como aquel en el cual dice que "en un mundo donde ya no tengo a nadie solamente me queda Dios"¹⁸. Pero Dios no está; quizá por eso estalla: "¡Estoy borracho de odio y de mí!"¹⁹.

Con cierto temor se leen sus páginas: el amor propio es fácil, "lo que ya es más difícil, y en lo cual sólo sobresale el hombre, es en odiarse a sí

⁷ *L'être et le néant*, p. 591 y ss., Gallimard, Paris, 1943.

⁸ *Creer que se cree*, p. 116, trad. de C. Revilla, Paidós, Bs. As., 1996.

⁹ *Op. cit.*, p. 75-76.

¹⁰ *Breviario de los vencidos*, p. 22, trad. de J. Garrigós, Tusquets, Barcelona, 1998.

¹¹ *Op. cit.*, p. 50.

¹² *El ocaso del pensamiento*, p. 15, trad. de J. Garrigós, Tusquets, Barcelona, 1996; la 1ª ed. francesa es de 1940.

¹³ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 54.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 112-113.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 128.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 275

¹⁹ *Op. cit.*, p. 303.

mismo"; por eso, estremece leer: "Me odio; soy un hombre; me odio absolutamente"²⁰.

En la cima de la desesperación, de la soledad y del vacío, es imposible *pensar* en el amor como don de sí y menos aún en el matrimonio, puro "vampirismo". Sin llegar a esta profundidad tenebrosa, en la superficialidad del mundo cotidiano sólo nos queda el *relativismo absoluto* (que es una contradicción) y el mero *erotismo* condenado a morir en cada instante. Nada de amor, nada de matrimonio, nada de familia, nada de nada.

d) Ambigüedad histórica de la simultaneidad de familia "tradicional" y concepción relativista de la vida humana

Hasta aquí he desarrollado los supuestos doctrinales que, con todo rigor, conducen a la disolución del amor matrimonial y la familia. Este rigor, sin embargo, no existe respecto de una ancha franja de personas que han vivido, de hecho, en una situación ambigua. Particularmente en los siglos XVIII, XIX y comienzos del XX, ya sea por una suerte de impulso histórico, ya sea por un influjo mucho mayor de la Iglesia Católica en la sociedad, han convivido en el mismo matrimonio, en la misma familia, la idea de la familia "tradicional" y la concepción de la autosuficiencia del hombre y de su mundo. Podemos seguir sin dificultad (ya lo he hecho en otros escritos) el desarrollo de la idea fundamental de la *autosuficiencia* (no de autonomía en su orden) del hombre y su mundo. Se trata de la raíz de la conciencia "burguesa" para la cual –rota la relación real ontológica con Dios en el nominalismo– Dios se queda "quieto" en la eternidad y no "molesta", o simplemente no existe. Las consecuencias son inmediatas: la valoración positiva de la mundanidad del mundo (verdadero hogar del hombre) regulada por la razón, puso la médula de la *secularización de la idea de progreso* (idea de origen bíblico), luego, autosuficiencia y progreso a la "luz" de la razón. Esto tiene dos consecuencias: por un lado, no es posible conocer cuanto trasciende el límite somático del hombre (*naturalismo* más o menos "corporeísta") y, por otro, *relativismo moral* que se sigue de la anulación o incognoscibilidad del fin último. Por tanto la mundanidad del mundo dominada por la idea de progreso, pone el *poder secular* y la *economía* como factores esenciales de la vida del hombre en la historia; la utilidad se identifica con el bien (el bien útil) el que debe ser perseguido por la más rigurosa *competencia* individual. Digo individual porque la sociedad como comunión con-corde (diría San Agustín) es pensada de hecho como yuxtaposición de singulares dis-cordes (soledades juntas). Creo que esto es lo esencial del "espíritu" burgués liberal que tiene, hoy, el dominio del mundo. Estos caracteres esenciales supondrían, en buena lógica, la reducción del amor al eros, la no "racionalidad" de la unión matrimonial indisoluble y la concepción de la "familia" como mera yuxtaposición de singulares extrínsecos mediante un "contrato" positivo y aun sin él. No

²⁰ *La tentación de existir*, p. 173, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 2000; el libro de Cioran es de 1956.

existe ningún motivo para evitar la lógica desintegración de la familia "tradicional".

Sin embargo, en la sociedad "liberal-burguesa", estos factores disociadores convivieron *simultáneamente* con la familia tradicional durante mucho tiempo; quiero decir que en la misma familia, el varón "cabeza" de ella estaba completamente impregnado del "iluminismo" progresista relativista y practicista (la autosuficiencia en el mundo); al mismo tiempo, sostenía (por mera "tradicción" y sin lógica alguna) la indisolubilidad, la fidelidad conyugal (de la mujer) y la adecuada educación de los hijos. Se trata de aquel señor "muy respetable", profesional, industrial, empresario o comerciante, cuya "vida privada" era inviolable y se permitía infidelidades, "aventuras" que le "prestigiaban" ante sus amigotes (icosas de hombres!); en cambio exigía a su mujer llegar virgen al matrimonio y mantener la más estricta fidelidad. Semejante contradicción se hacía extensiva a los hijos: las niñas a colegios religiosos; los muchachos también ... hasta que llegara el momento de "entregarles las llaves" de la casa: en realidad, tenían que "hacerse hombres".

Lo más grave es que en el "mundo femenino" se aceptaba esta situación fatal: los varones no pueden vivir sin dar expansión a su libido, las mujeres, sí. Más aún: en Occidente, por el influjo (que creo indirecto pero muy real) del jansenismo, se daba por sentada la negatividad de la materia y la consiguiente "pecaminosidad" del placer sexual. Yo mismo, siendo muy joven, he escuchado a honestas y santas señoras, decir que el matrimonio es "un pecado permitido". Creo que esta ambigüedad y terrible contradicción sobrevivieron aproximadamente hasta la década del cincuenta. Resumen: convivencia de factores contradictorios (que creo opuestos tanto al orden natural como a la revelación cristiana) encapsulados en una estructura familiar tradicional. A pesar de las muchas virtudes (naturales y sobrenaturales) que en aquella contradicción existían de hecho, la familia "burguesa" era una bomba de tiempo. Esta bomba podía ir desintegrándose poco a poco, o estallar súbitamente. Las dos cosas ocurrieron.

La autosuficiencia del orden temporal (y de la vida privada), el progresismo "iluminista" naturalista, el relativismo y la "competencia", habían *reducido* a la familia al resultado de un "contrato" positivo; en tal caso no existe ninguna razón para sostener la autoridad (que es ministerial, delegada) en la familia; después de todo, Quien delega o no existe o no se ocupa de los problemas privados del hombre autosuficiente. La *rebelión de los jóvenes contra la autoridad (contra toda autoridad)* estalló y así también estalló la bomba de tiempo de la familia estructuralmente ambigua y contradictoria. El "feminismo" es como una alienación de aquella estructura. La sociedad es "represora" como sostiene Marcuse, el *eros* anula el amor... ¿qué amor? Nada de amor, nada de matrimonio, nada de familia. Hay que buscar otras "alternativas".

Al mismo resultado se llega por la desintegración progresiva de aquella bomba de tiempo. Las mismas causas (autosuficiencia, relativismo moral, naturalismo, separación entre vida privada y `pública, debilitamiento extenuante de la fe cristiana) han producido la

desintegración de la familia. Todas esas causas cuyo desarrollo podemos seguir durante siglos, han tenido idénticos efectos (en sí mismos contradictorios) para el matrimonio y la familia: egoísmo "social", relativismo "absoluto", amor como *eros* autocontemplativo (jamás don de sí), evanescencia del *tú* (transformado en "otro" hostil), infidelidad habitual, carencia de sentido del sacrificio, "limitación" contra-natura de la natalidad, divorcio como fracaso existencial, destrucción progresiva de la sexualidad... Y, por fin, el homicidio habitual porque el proceso se hunde en la ciénaga del aborto. Émile Cioran (más actual que Nietzsche o que Foucault) fue una suerte de "profeta" cuando escribía: "Parece que miles y miles de vidas desconocidas se suicidaran en mi interior y que con sus suspiros se formara un éxtasis final, que yo no fuera sino una bóveda sobre infinitos finales"²¹. Nada de don, nada de amor, nada de nada.

e) El matrimonio y la familia carecen de explicación en el naturalismo relativista y en el puro fideísmo

En los párrafos anteriores he intentado mostrar la lógica interna del immanentismo occidental que no sólo hace imposible una explicación satisfactoria de la comunicación, el amor humano y el matrimonio, sino que conduce a su desintegración. Bajo la denominación general de relativismo naturalista se incluye el proceso de secularización del espíritu de Occidente: deterioro de la naturaleza de tal profundidad, que concluye en la negación de la naturaleza en cuanto naturaleza. De ningún modo sería adecuado sino trágicamente erróneo refugiarse en la sola fe; el fideísmo (error que no es nuevo) se caracteriza, precisamente, por abrir un abismo infranqueable entre la naturaleza y la fe; conduce, indefectiblemente, al deterioro y negación tanto de la fe como de la naturaleza.

Se plantea así, nuevamente, un problema filosófico-teológico: el deterioro de la naturaleza (y del orden natural) conlleva la dramática evidencia de que no puede ser ni explicada ni "curada" desde y por la naturaleza; pero el teólogo sabe también que la gracia no existe sin la naturaleza. Por tanto, es necesaria una breve reflexión sobre este tema.

1. La naturaleza se arruina sin la gracia. En realidad, estamos hablando de la naturaleza caída. Pero aún la naturaleza *íntegra*, que fue constituida con la gracia de la santidad original, nada podía obrar sin la moción divina. Perdida la integridad por el pecado original, vimos anteriormente sus efectos en el matrimonio (Parte II, cap. I, parag. c); en realidad toda la cultura antigua que tan elocuentemente penetra en el enigma del hombre (recuérdense por ejemplo las tragedias de Sófocles) se refería sólo a la naturaleza *caída* y hasta podría pensarse en una oscura nostalgia de un estado feliz perdido. Ahora hablamos de esta naturaleza no anulada sino arruinada, profundamente dañada; "enferma", no firme ya en su ser (*in-firmitas* inicial) en que consiste la pérdida de su integridad; es decir, caída, desprendida (como las hojas de un árbol en otoño o separada de su estado original).

²¹ *El ocaso del pensamiento*, p. 109.

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín y resumiendo a los Padres, enseña que la naturaleza caída es *deficiente* no sólo respecto de lo que la excede, sino también como naturaleza: “en el estado de naturaleza caída es deficiente el hombre también en lo que puede *según su naturaleza*, de modo que no le es posible obrar el bien en su totalidad con las solas fuerzas naturales”²²; aunque podía el hombre, sin el auxilio de la gracia, conocer la verdad (aunque trabajosamente y con errores), su naturaleza “quedó más corrompida en cuanto al apetito del bien”²³. Quiere decir el Santo Doctor que el pecado perturbó la naturaleza *sólo en el orden operativo*. Pero fue una caída terrible. La gracia (que es presencia intimísima de Cristo que asumió en la Encarnación la totalidad de la naturaleza humana) cura, restaura, devuelve la firmeza de la salud; sin la gracia, la naturaleza se arruina como naturaleza; por eso, hoy, cuando frente a los ataques insidiosos y sistemáticos contra la nupcialidad y la familia, solamente se insiste en “remedios” puramente seculares o no se habla de la gracia de Cristo quizá por temor a “ofender” a los demás, se cae en una grave complicidad con la obra de la desintegración familiar y en la cobardía más condenable.

San Agustín, de vivir en nuestro tiempo, reeditaría sus obras contra los pelagianos que creían que el hombre, sin la gracia, puede cumplir los mandamientos divinos; ante la desacralización y destrucción de la nupcialidad y la disolución de la familia, habría sostenido: ved ahí cómo se arruina la naturaleza, cómo se aproxima al auto-aniquilamiento por creerse *auto-suficiente*. Habría repetido con San Pablo: “El salario del pecado es la muerte” (Rom 6, 23). Y Santo Tomás habría agregado que la naturaleza humana “no puede restablecer por sí misma ni (siquiera) el bien connatural”²⁴. Cuando Pedro y Luisa se dan mutuamente en el matrimonio, deben saber que la naturaleza de ambos –aunque haya sido restaurada por las gracia- conserva cierta infección y corrupción, cierta “oscuridad e ignorancia en el entendimiento”²⁵ que les compromete en la obligación de perfeccionarse, de ascender en las moradas de la vida interior, so pena de volver a arruinar la naturaleza y descender a una degradación mayor .

2. La gracia no existe sin la naturaleza. Hay un instante en el cual se unen naturaleza y gracia. Dice Matías Scheeben al referirse a la elevación y glorificación de la naturaleza creada por la naturaleza divina: “El misterio de su desarrollo consiste pues en la *introducción* de la naturaleza en lo sobrenatural o en la gracia. Esta introducción se efectúa por la unión de la gracia con la naturaleza. En consecuencia *la unión* de la naturaleza con la gracia es el misterio luminoso de la economía cristiana de la salud y así de todo el orden superior”²⁶. Esta unión es “palpable” en el misterio nupcial y en la Iglesia doméstica. En virtud de la Encarnación del Verbo cuya imagen *son*, Pedro y Luisa aventajan a los ángeles, como decía

²² *STh.*, I, II, 109, 2; el subrayado es mío.

²³ *Ibidem*, 109, 2 ad 3.

²⁴ *STh.*, I, II, 109, 7 ad 3.

²⁵ *STh.*, I, II, 109, 9.

²⁶ *Nature et grâce*, p. 291, Intr., trad. et notes par B. Fraigneau-Julien, Desclée de Brouwer, Paris, 1957.

San León Magno: aunque los ángeles participan de la naturaleza divina, el hombre le aventaja doblemente, porque Dios adoptó su naturaleza: "si pudieran estar celosos estos espíritus santos y puros lo estarían. Dios no asumió ni a los ángeles ni a los arcángeles, sino a la posteridad de Abrahán"; nosotros tenemos a Dios como hermano²⁷.

Así como no puede sostenerse que la naturaleza se baste a sí misma y mucho menos que exija la gracia, del mismo modo me atrevería a decir que no hay gracia redentora *sin* naturaleza, pues es la naturaleza la que es restaurada, curada y elevada. De parte de la naturaleza, antes de su elevación, sólo puedo hablar de *potencia obediencial* en cuanto abierta y dispuesta a la autocomunicación de Dios; aptitud o capacidad receptiva respecto de la cual la gracia es siempre *indebida* y lo era aún antes de la culpa. Pero, como dije antes, cuando el hombre rechaza la gracia no sólo deja a su naturaleza en des-gracia, sino que la corrompe aún más como naturaleza. El hombre no puede sin la gracia alcanzar ningún bien – pensando, queriendo, amando u operando- como dice Santo Tomás²⁸. Dios ama al hombre infinitamente y quiere que todos sean salvos (I Tim 2, 4); nosotros frecuentemente Le somos infieles, pero "Él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo" (II Tim 2, 12). La gracia, su amistad, "quiere" la naturaleza; por eso digo al modo humano, que la misma gracia no es sin la naturaleza.

Si pasamos ahora al orden estrictamente sobrenatural, desde la perspectiva de la unión de gracia y naturaleza, podemos iluminar mejor este tenebroso y misterioso tema de la disolución del misterio nupcial y la Iglesia doméstica.

II

Perspectiva sobrenatural sobre la disolución del misterio nupcial

a) El influjo del Gran negador contra el misterio nupcial

La antigüedad, al considerar la naturaleza humana, no podía menos que descubrir un enigma, cierta deficiencia inexplicable: "muchos son los misterios, decía Sófocles en *Antígona*, nada más misterioso que el hombre²⁹. No sólo señalaba la insondabilidad de la conciencia humana, sino que "tocaba", sin saberlo, el misterio del estado lapsario de la humanidad: la naturaleza caída, deficiente. Conocer el misterio de la caída original (aunque quizá "sospechado" oscuramente) sólo era posible por la Revelación.

²⁷ Tomo el texto de Matías Scheeben, *Las maravillas de la gracia divina*, p. 81, Ediciones Palabra, Madrid, 1978.

²⁸ *STh.*, I, II, 109, 2.

²⁹ *Antígona*, 332-333.

No podemos saber, porque la Escritura no lo dice, en qué consistió la prueba de los ángeles. Pero sí sabemos que el acto libre es en su esencia misma, elección y, por tanto, prueba; en este caso elección inicial. Nosotros, que discurrimos en y desde el tiempo, podemos hablar de una libertad originaria y de las elecciones sucesivas. No los espíritus puros. Por eso San Agustín sostiene que el demonio cayó "desde el principio de su creación", es decir "desde el mismo principio del tiempo" y "no permaneció en la verdad tiempo alguno"³⁰; lo que equivale a creer que "una vez creado se apartó inmediatamente de la luz de la Verdad"³¹.

El odio a Dios, expresado en las palabras "no serviré" coincide con el odio al hombre a quien mató, dice San Agustín, "antes de existir algún otro hombre" que es lo que se quiere significar en la Escritura: "es homicida desde el principio" (Jn, 18, 44): no permaneció en la verdad y fue homicida³². El demonio odió (y odia) a Dios *en el hombre* porque es imagen del Verbo y, desde el principio odia al hombre. Si como dijimos antes, *el hombre es varón-varona*, y la sexualidad pertenece a la imagen; si la unidualidad logra su plenitud en la unión conyugal, el demonio quiere, desde el principio, la desunión y la muerte del amor conyugal. Después de la Redención, odiará inconmensurablemente más el misterio nupcial por ser la copia de la unión sponsal del Verbo Encarnado y la Iglesia. Desde el principio, el demonio odia la unión conyugal: él será el gran Negador, el gran Homicida y el gran Separador.

b) El misterio nupcial y el gran Separador

1. La gran batalla contra el matrimonio. Sería teológicamente ingenuo negar el influjo que el demonio tiene en la historia y en la vida del hombre: por él entró la muerte (Ecl 25, 25); la semejanza del hombre con el Verbo llenó de envidia a Satán "desde el principio" y, por él, "entró la muerte en el mundo" (Sab 2, 24). En el Protoevangelio el Señor le dijo: "acecharás el calcañar" no sólo de la Virgen sino de todos (Gn 3, 15); San Pablo nos exhorta a permanecer firmes "contra las acechanzas del demonio" (Ef 6,11). Él quiere, pues, la muerte del hombre y sobre todo, su muerte segunda: es homicida y, como en el hombre odia la Imagen de Quien es Imagen del Padre, es deicida. Es lo opuesto de toda unión de amor, de todo don de sí. No sólo podemos sino que debemos sostener que todos los pecados desde el primero al último del último día son cometidos bajo el influjo o la instigación del demonio. De ningún modo estoy diciendo que todos los pecados sean el resultado de la instigación directa del demonio; pero sí digo que todo pecado me coloca en el "dominio", en el ámbito suyo. Siempre el hombre es libre: libre para desalojar (desinhabitar) a Cristo del alma; libre para el arrepentimiento y la penitencia por la cual vuelve el divino Huésped a inhabitar en él. Libre, pues, al principio y libre al fin. Pero cuando el hombre peca, libremente se coloca bajo el "imperium" del "dios de este mundo".

³⁰.De Gen. ad litteram, XI, 29, 26.

³¹ De Gen. ad litteram, XI, 23-30.

³² De Gen. ad litteram, XI, 16, 21.

Creo que se puede sostener que el objetivo primero del Tentador, siendo el hombre uni-dual, ha sido siempre el matrimonio en el cual aquella naturaleza alcanza cierta plenitud. En las páginas siguientes analizaremos la múltiples acechanzas que han conducido a la sociedad contemporánea a pensar si no ha llegado la hora del aniquilamiento de la unión conyugal. Un periodista "investigador", resumiendo en cierto modo, la multiplicidad de las "acechanzas" contra el matrimonio, se pregunta si no ha comenzado la "gran batalla"³³. Lo que está en juego es el significado mismo de la unión conyugal; él piensa el matrimonio sólo como un "contrato" de derecho positivo; y siendo hombre y mujer "socios igualitarios", la diferencia sexual habría sido formalmente excluida... y se puede sancionar "la legitimidad de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo". Al entender así la "igualdad" ante la ley, el matrimonio podría ser declarado como "sexualmente neutro". He ahí la "gran batalla" que comenzó "desde el principio". La "desexualización" de la unión conyugal no sólo la nadificaría, sino que intentaría destruir la "imagen y semejanza" y, con ello, al hombre y, con él, al gran Odiado que creó al hombre "a imagen nuestra (de los Tres) según nuestra semejanza" (Gen 1, 26).

2. El gran Separador intenta velar el misterio de iniquidad. El misterio esponsal es prototípico de la unión de naturaleza y gracia. Naturalmente y como estado existencial, el don de sí, si es verdadero, es total; es decir de todo mi pasado (y tu pasado), de todo mi presente (y tu presente) y de todo mi futuro (y tu futuro); por eso es naturalmente indisoluble; sobrenaturalmente es indisoluble como lo es la unión esponsal de Cristo Esposo y la Iglesia Esposa. Y es fiel, con fidelidad natural y con fidelidad sobrenatural.

El gran Separador no solamente odia al matrimonio porque es copia de la unión de Cristo y la Iglesia y a la familia cristiana porque es la pequeña Iglesia, sino que odia al matrimonio natural *en cuanto natural* porque odia la creación. Cuanto circula por el mundo contra la indisolubilidad y santidad de la unión conyugal, es también un enorme esfuerzo por "velar" el misterio de iniquidad. Tal es la "táctica" del gran Separador y así será hasta el fin de los tiempos.

c) El príncipe de este mundo, contra el misterio nupcial

1. Idolatría, homicidio y deicidio: desolación. El gran Separador es también el fundador de la idolatría y el primer Idólatra: remedo de Dios, es el iniciador y es el fin. La idolatría es la sustitución de Dios Altísimo y Único por una creatura. Esta creatura sustituye a Dios por sí misma. Las personas divinas se distinguen por las relaciones de origen (procesiones) de términos subsistentes: son *comunicación* inefable por identidad real de la única naturaleza divina; las tres son *co-eternas*, co-iguales: el Padre no procede (es Ingénito), *genera* al Hijo y el Espíritu procede del Padre y del

³³. Mario Diament, "El matrimonio, la próxima gran batalla", *La Nación*, 5.7.2003, 1ª sec., p. 5, col. 3.6, Bs. As.

Hijo por espiración (volitiva), *Amor subsistente*: luz inefable de la *recirculación mutua* de las Personas.

El demonio, criatura excelentísima (fue ángel de luz) carece de "procesiones", es *in-comunicación* tenebrosa, odia al Hijo (imagen que se grabará en la naturaleza humana), odia al Espíritu porque es amor subsistente. No le queda otro camino que imitar grotescamente a Dios Trino y Uno y odiar todo lo que Dios ama; sustituyéndose a Él quiere ser adorado como Él (tercera tentación de Cristo).

Por una suerte de *analogia fidei invertida* es imposible, en él, el buen *amor sui* y, por tanto, no existe ningún *tú* cálido y amado sino un odiado otro; en este caso, ante todo el hombre porque es el único ser creado que participa realmente de la imagen del Verbo: Satán es, pues, *homicida* desde el principio y, a través del hombre es *deicida*. Lo será concretamente "entrando en Judas" y moviendo a quienes dieron la muerte al Verbo Encarnado. Idólatra, homicida y deicida es ontológica y misteriosa *in-comunicación*; no es amor sino odio; no es libertad sino *opción pervertida*; no es unión sino siempre des-unión; no es alegría sino tristeza absoluta, insondable para nosotros por su misma profundidad casi-infinita. De ahí que tenga una "lógica" misteriosa que el objetivo de su odio desolado sea el misterio nupcial y la familia, en la cual quienes participan por la gracia del amor de Cristo se aman en Cristo.

2. La familia cristiana, el gran objetivo. Así como Cristo guarda fidelidad absoluta a la Iglesia y ésta es absolutamente fiel a su Cabeza, los miembros del Cuerpo místico participan por la gracia de la fidelidad de ambos; en la familia cristiana, esposo y esposa repiten en el amor mutuo la fidelidad de Cristo y la Iglesia. Por eso la familia cristiana es un gran misterio en el cual esposa y esposo son canal de gracia de una y de otro. Este misterio es odiado por el gran Infiel. Pocas cosas detesta más que la fidelidad conyugal e interrumpe con sus sugerencias el largo ejercicio de la fidelidad; es, por eso, el gran Separador que intenta día a día inyectar el veneno letal para la vida conyugal y la familia: *el egoísmo*. He dicho que el amor conyugal es ablativo, es desasimiento y don de sí; el "espíritu del mundo" y su arconte disfrazan el egoísmo de mil formas: desde la apariencia de "generosidad" a las más sutiles formas de insidia, de "comodidad", de "todo para mí", de abandono y olvido. Así va logrando que Pedro y Luisa se de-graden en soledades-juntas y transformen su vida en el *desierto* desde el cual actúa el gran Tentador.

El egoísmo, el desamor, la infidelidad habitual, el convencimiento de que las pasiones son irresistibles, la ceguera interior, envenenan el matrimonio y disuelven la familia. El hedonismo como "el fundamento de toda moral" (sic) permite a cierto escritor francés proponer la "insumisión" como actitud fundamental. La interioridad *vaciada* y convertida en puro activismo exteriorista, divide y disuelve; no son pocos los que proponen una realidad social distinta *sin familia*. Es el gran "velo" que encubre la iniquidad.

Uno de estos "velos" es el fenómeno de las "familias ensambladas": ese "grupo" resultante de "una nueva unión de divorciados o separados con

hijos" en un "complejo caleidoscopio de relaciones". No se trata de un nuevo tipo de familia sino de la disolución de la familia³⁴. Debido al hedonismo relativista aumenta el número de niños habidos fuera del matrimonio; los europeos, según nota reciente, en su mayoría simplemente prefieren no casarse³⁵. Las mujeres postergan la maternidad (cuando no la anulan) no por motivos biológicos sino hedonísticos y "culturales" y controlan la posibilidad de embarazo con anticonceptivos³⁶. No debe extrañarnos entonces que este egoísmo inicial produzca en las embarazadas "un alto 'estrés' emocional" ... y una "depresión post-parto"³⁷

La misma sociedad que impide los nacimientos, que destruye la unión conyugal y disuelve la familia, se alarma (farisaicamente) por el "envejecimiento progresivo" , por esa suerte de suicidio colectivo. Pero lejos de contemplarlo como un profundo problema moral, calcula que a Europa le harían falta 159 millones de nuevos trabajadores para el 2025... que hay que compensar la pérdida de 35 millones de habitantes en las próximas tres décadas; los países más afectados son los ex-católicos Italia, España, Austria, Portugal... ¿se analizan las causas profundas? No. ¿Se vislumbra solución?³⁸. No. En Italia hasta se ha ofrecido un bono de 1000 euros a los que tengan más de un hijo, ofrecimiento que, como es lógico, parece que no ha dado resultado, aunque "perjudica a la economía" (sic.)³⁹.

Se ha instalado en el mundo un inmenso fariseísmo pues mientras se proclama en todas partes en "defensa" de la familia, la "salud reproductiva (que no es saludable ni reproductiva) se reconocen "todas las formas de unión", como la de homosexuales, *equiparables* a la familia. Aunque no logró aceptación plena en la ONU (por ahora) la "Cumbre de la tierra" (1992), adelantó su programa de "contracepción de urgencia o post-coital", la "identidad de género" que es sólo "la convicción personal", borrando la bisexualidad como constitutivo del hombre: recomendó "la elaboración de una nueva ética" para "un nuevo mundo" y aceptó la proposición de Gorbachov de reemplazar los Diez Mandamientos por otros dieciocho nuevos "contenidos en esta Carta o Constitución de la Tierra". Naturalmente es necesario "contrarrestar la influencia de la Iglesia Católica" y establecer un "nuevo orden mundial" (globalización). Será también necesario revisar la Declaración de 1948 y declarar el aborto como "un derecho humano básico"⁴⁰. El gran objetivo es eliminar el matrimonio y la familia: en el plano natural como estadio existencial nuevo y como institución fundamental y primera de la sociedad; en el plano sobrenatural como misterio nupcial en el cual emerge la Iglesia doméstica. El "arconte

³⁴ "Familias ensambladas, un hogar diferente", *La Nación*, 27.4.2002, 1ª sec., p. 12, col 1-5, Bs. As.

³⁵ "Cada vez son más los europeos que eligen no casarse", *La Nación*, 25.3.2002, 1ª sec., Bs. As.

³⁶ "Las mujeres postergan su maternidad", *La Nación*, 23.9.2001, 1ª sec., p. 16, col. 1-6, Bs. As.

³⁷ "El embarazo produce alto estrés emocional", *La Nación*, 22.11.2003, 1ª sec. p. 23, col. 1-6.

³⁸ "Europa, un continente que envejece", *La Voz del Interior*, 19.6.2000, p. 3 A, col. 2-6, Córdoba.

³⁹ Cf. *La Nación*, 2.12.2003, 1ª sec., p. 4, col. 1-2; cf. también *La Nación*, 15.12.2002, 1ª sec., p. 1 y p. 4, col. 4-5.

⁴⁰ *Cumbre de la Tierra*, en AICA, doc. 402, p. 318-324, del 30.4.1997, Bs. As.; puede verse también Salvador Arguedas, *Resultados de la Cumbre de la Tierra*, AICA-Doc. 416, p. 354-356, del 27.8.1997, Bs. As.

de este mundo" quiere eliminar naturaleza y sobre-naturaleza, orden ontológico y misterio.

3. La batalla contra las fecundidad y el "dios del aborto". Se ha escrito mucho sobre la separación y hasta la oposición entre unión sexual conyugal y fecundidad. No agregaré casi nada. Quizá no esté de más recordar que semejante separación –terminante en sectas gnósticas antiguas- supone la negatividad de la materia por un lado y, por otro, lesiona gravemente el sentido mismo del acto de amor (cf. supra, Parte I, cap. 3, III, f; Parte II, cap. 2, VI d). Esta separación se relaciona también con la práctica del aborto, sobre la que se ha publicado mucho. Me limitaré a repetir las conclusiones del Primer Congreso Internacional Pro Vida realizado entre el 6 y el 8 de noviembre de 2003 en Madrid: en el mismo se denunció que "la cifra de abortos practicados en el siglo XX supera el número de víctimas de todas las guerras que actualmente se realizan en el mundo": más de 60 millones de abortos quirúrgicos provocados cada año según datos de la ONU, sin incluir los provocados por las píldoras. El profesor Pablo López mostró que desde la década de los 70, cuando el aborto empezaba a ser despenalizado en todo el mundo, el número acumulado de abortos, es decir, de niños asesinados "legalmente" hasta hoy, es de 2.000 millones⁴¹.

Puede pensarse, desde la fe, que "el dios de este siglo" (*ò theòs tou aiónos*) como le llama San Pablo (II Cor 4, 4) no sólo promueve el pecado de la infecundidad voluntaria, sino la concreta muerte del hombre no nacido, porque, en él, odia la vida que es el Verbo y porque, desde el principio, tiene "el señorío de la muerte" (Hebr 2, 14). Al ejercer este terrible "imperio de la muerte" quiere, por añadidura, poner una *barrera* a la salvación de tantos millones de almas de niños no bautizados. Esto reabre el problema teológico del número de los que se salvan en relación con la misericordia infinita de Dios. Por ahora, lo dejamos abierto.

4. El anti-Cuerpo Místico, contra la pequeña Iglesia. La inmensa guerra contra el matrimonio y la Iglesia doméstica encubre un insondable misterio de iniquidad: misterio de confusión, mentira, negación, idolatría, sufrimiento, división, separación, odio, homicidio y deicidio. San Pablo enseña que cuantos hemos sido bautizados "hemos muerto al pecado" (Rom 6, 2); fuímos sepultados con Él para re-nacer con vida nueva, "injertados" en Él (v. 5); el hombre viejo (recordemos que estaba bajo el imperio del demonio) fue crucificado en Cristo "para que *el Cuerpo del pecado* fuera destruido" (v. 6). Es decir, todos los que no son "injertados" en Él (o que Le rechazan explícitamente) constituyen un *corpus peccati* (*soma tes amartias*); reaparece aquí el paralelismo entre el "viejo" y el *nuevo* Adán; en el primero sigue actuante el Cuerpo de *el* Pecado porque se trata de un ente misterioso y personal. Así lo entiende San Agustín cuando dice: "muchas de esas cosas (tantos males de los que viene hablando) convienen al cuerpo místico de él (del demonio), que está constituido por los hombres congregados por él"; es decir, de todos los que van

⁴¹ Boletín de AICA, XLVII, nº 2451, del 10 12.2003, P. 457-458, Bs. As.

apostatando de Cristo⁴². Así como el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, se llama Cristo (el Cristo-total) del mismo modo existe un anti-Cuerpo que es de Satán: en el mismo lugar citado, el Hiponense agrega: "el cuerpo del diablo (*corpus diaboli*) cuya cabeza es el diablo" (es) "la multitud de impíos y principalmente la de aquellos que se apartan de Cristo y de la Iglesia..."; sus miembros han perdido la *luz* que tenían y se han "convertido en tinieblas".

La actividad misteriosa continúa y continuará hasta el fin de la historia; en relación con el misterio nupcial y la familia, la iniquidad *parece* encaminarse a una victoria total. Así como el Cuerpo Místico transmite la gracia a sus miembros, este tenebroso anti-Cuerpo (que en el fondo no es *cuerpo* sino adición de soledades) transmite la confusión insidiosa, "re-establece" negativamente la naturaleza caída (el "viejo" Adán); por eso, como bien lo deduce Frank-Duquesne, convierte a los hombres en "instrumentos de iniquidad" en cuanto miembros (muertos) del *Corpus peccati*⁴³. Al matrimonio le transmite el veneno de la división, de la separación, del sufrimiento sin sentido y, al cabo, el odio que ocupa el lugar del amor como don de sí; él es la fuente y el origen de la anti-concepción, del homicidio (del aborto) y del deicidio, pues quiere "crucificar" de nuevo al Verbo Encarnado en cada embrión humano.

Porque el objetivo es siempre Cristo y la Iglesia ("acecha su calcañar" hasta el fin) el objetivo inmediato y en cierto modo final, es la pequeña Iglesia. Él *odia* a la familia y quiere que sus miembros "le adoren"; se trata como advertía Pablo VI, de una presencia *efectiva* que provoca en lo posible la separación, el divorcio, la contra-natura, el homicidio. Frank-Duquesne, en su magnífica investigación, lo muestra "desbordante de iniciativa", un "parásito dominante y 'succionante'". La esclavitud del hombre a Satán "caricaturiza la unión hipostática"; concluye el gran escritor belga: "queriendo igualarse al Verbo... no ha logrado más que la caricatura deformante, la simiesca pseudo-efigie del Logos. A la Palabra de Dios, no ha podido oponer más que la Mentira, detrás de la cual no hay *nada*"⁴⁴.

III

La red del odio teológico cubre el mundo

a) No es fantástico ni irreal hablar de satanismo en relación con la batalla contra la familia.

1. La realidad del misterio de iniquidad. Cuando el Papa Pablo VI contempló y sufrió tantas apostasías, abandonos, distorsiones de la doctrina y traiciones, creyó conveniente recordar la recta doctrina sobre la

⁴² *De Gen. ad litteram*, XI, 24, 31.

⁴³ *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne*, p. 257-258, en el vol. *Satan*, "Études Carmélitaines", Desclée de Brouwer, Paris, 1948.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 302.

existencia y caracteres del "dios de este mundo". Comenzó diciendo: "¿Cuáles son las mayores necesidades de la Iglesia? No les asombre como simplista o aún más, como supersticiosa e irreal nuestra respuesta: una de las mayores necesidades de la Iglesia es la defensa de aquel mal que llamamos demonio"⁴⁵.

Pablo VI sabía lo que decía y *por qué* lo decía: precisamente bajo su pontificado comenzó a difundirse (en editoriales "católicas" como es de rigor) la opinión de teólogos "relevantes" opuestos a la "creencia ingenuo-mágica del demonio" cuyos "fenómenos" pueden explicarse por factores "psicológicos, sociológicos, parapsicológicos y antropológicos" (me refiero a Haag, Wenisch y otros); para ellos, los exorcismos del propio Señor hay que situarlos en las "categorías de la época" insertas "en el modo de pensar y de actuar de la época". Vistas así las cosas, quienes creen en el influjo efectivo del demonio, caen (Pablo VI también, es claro) bajo el dominio del "pensamiento mágico"; el "carisma, pastoral" debe ser encontrado en la psiquiatría o en la ayuda de los psicoterapeutas. Yo prefiero seguir adherido a la doctrina tradicional sobre el demonio y sostener exactamente las palabras de Pablo VI: la "intervención en nosotros y en nuestro mundo de un agente oscuro y enemigo: *el demonio*. El mal no es ya sólo una deficiencia, afirma el Papa, sino *una eficiencia*, un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Terrible realidad, misteriosa y pavorosa: quien rehúsa reconocer su existencia, *se sale del marco de la enseñanza bíblica y eclesial*"⁴⁶.

Así como Cristo quiere que creamos en Él (para eso nos dona la fe), el demonio quiere *que no se crea en él*: que se lo declare "mito", mera presencia "ingenuo-mágica". El misterio de Cristo actualmente actuante en el tiempo para la salvación de los hombres, combate día a día con el misterio del *corpus diaboli*; porque "el misterio de la iniquidad" está presente (II Tes 2, 7). Pablo VI le llama "la realidad invadente de esta *nefasta presencia*"; no sólo la de un ser único sino la de esa "terrible *pluralidad* suya"; el Papa no hacía más que citar los textos sagrados (Ef 6, 11-12; Lc 11, 21; Mc 5, 9) y sacar las consecuencias sobre la "potestad de las tinieblas" (Lc 22, 53 Col 1, 13): "sabemos así que este ser oscuro y turbador existe realmente, *y que actúa todavía con traicionera astucia; es el enemigo oculto que siembra errores y desventuras en la historia humana*"⁴⁷.

Este "encantador pérfido y astuto" (así le llama Pablo VI) penetra en todos los ámbitos de la realidad; en especial "allí donde el amor queda apagado por un egoísmo frío y cruel". Por eso sostengo que quiere penetrar y destruir aquel ámbito (el matrimonio y la familia) donde el amor pueda ser apagado o reemplazado por el egoísmo frío y cruel. Él es el enemigo perturbador del amor nupcial y de la familia. Allí donde la gracia debe crecer por grados hasta la unión perfecta con Dios Uno y Trino, allí es

⁴⁵ "Libranos del mal", Hom. de la catequesis de los miércoles, *L'Osservatore Romano*, 19, X, 1972, Vaticano.

⁴⁶ *Locus citatum*.

⁴⁷ *Op. cit.*; he subrayado las expresiones *nefasta presencia* y *pluralidad*, las tres últimas líneas las ha subrayado Pablo VI.

donde quiere lograr (y lo consigue muchas veces) una *de-gradación* abismal.

2. En lugar de la Iglesia doméstica, el homicidio, los sacrificios humanos, la antropofagia (el retorno total al "hombre viejo"). Por segunda vez debo advertir que de ningún modo sostengo que todo pecado se deba directamente a la acción del demonio; aunque sí debemos decir, nuevamente con Pablo VI, que nos expone al influjo del "misterio de iniquidad" y arriesga nuestra salvación. También me veo obligado a recordar que el demonio es homicida y deicida. Puedo dar ahora un paso más, no ya en el plano teórico doctrinal -en el cual me han iluminado San Agustín, los Padres, Frank-Duquesne y el Magisterio- sino en el plano práctico moral desde el cual puede comprenderse mejor el misterio del satanismo.

La inhabitación de Dios Uno y Trino por la gracia vuelve al hombre inmune a las insidias del demonio. Puede decirse que el demonio, además de odio, siente gran temor o terror ante un alma en gracia. Sin embargo, una vez desalojada la gracia por el pecado (que es la más grande catástrofe que puede ocurrir al hombre) comienza y se desarrolla la acción del "príncipe de este mundo". Los demonólogos tienen aquí su campo de estudio: es decir, en ese conjunto de hombres que han cedido a la tentación de re-instalar el "hombre viejo"; esto equivale al rechazo explícito de la Redención por el Verbo. Por eso el satanismo ha sido siempre homicida. Los satanólogos, como Amorth, Balducci, Allegri, Introvigne, narran cómo en las orgías rituales van de la mano la depravación sexual y los sacrificios humanos⁴⁸; esto tiene cierta "lógica" demoníaca, porque se manifiesta el odio al *hombre sexuado* pues como he dicho antes, la sexualidad (varón-varona) está inscrita en la *imago Dei*. No se trata solamente de que el demonio quiera (y lo logre) que algunos caigan en actos repugnantes, sino que lo quiere porque así denigra la *imago Dei* hasta lograr una tenebrosa *imago diaboli*. Mons. Balducci informa que las víctimas sacrificiales son preferentemente niños (los predilectos de Cristo); transcribe esta información horripilante de Alfio Bernabei en artículo enviado a *L'Unità* del 9 de agosto de 1990: "Carne de niños y de fetos humanos ha sido comida por hombres y mujeres que han tomado parte en ritos caníbales en Inglaterra en estos últimos años, dentro de una siniestra revivificación de las ceremonias satánicas. Algunos niños fueron sacrificados sobre altares luego de haber sufrido torturas y abusos sexuales, mientras que las mujeres adherentes a tales cultos han proveído la carne de los fetos o de niños recién nacidos, no registrados todavía y por lo tanto imposible de reconocer"⁴⁹. Se unen aquí homicidio, sacrificios humanos y antropofagia, lo que no es nuevo. He considerado el tema en mi obra *El Nuevo Mundo* cuando narro los testimonios de los grandes evangelizadores de América, como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, Bernal Díaz del Castillo, José de Acosta; todos narran el horror

⁴⁸ Mons. Corrado Balducci, *Adoradores del diablo y rock satánico*, p. 33-45, trad. de F. Frediano, Lumen, Bs. As., 2003.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 94.

del homicidio ritual, los sacrificios humanos y la antropofagia que consideraron satánicos⁵⁰.

No debe, por tanto, sorprendernos, que el "arconte de este mundo", "homicida" desde el principio, sea el gran promotor del *aborto*; me animaría a agregar a sus "títulos" el de "rey del aborto y de los abortistas", que es sólo una explicitación de su antiguo "imperio de la muerte" de que habla San Pablo (Hebr. 2, 14-15).

Me parece percibir en las descripciones de la "misa negra" (desde aquella narración espantosa de Joris Huysman en su novela *Là-bas*) un simbolismo invertido anti-nupcial; es lógico que siga el ritual de la Santa Misa *invertido*. No quiero describir semejante cosa: sólo recordaré que se requiere, preferentemente, que el celebrante sea un sacerdote apóstata, que se parodia la Consagración invocando una "trinidad" diabólica. Para que el rito sea "valioso", es menester una Hostia consagrada a la cual se profanará horriblemente. Esto explica los robos de Hostias en los templos; ahora se les han facilitado las cosas a los satanistas, al permitir la comunión en la mano. Dice Mons. Balducci: "Además de los casos que pueden ser noticias para la prensa, bastaría que nos acercáramos a algún obispo para darnos cuenta de los numerosos robos de hostias consagradas. Hoy en día, de todos modos, el problema de conseguirlas se ha vuelto más fácil y mucho menos peligroso con motivo del decreto de la conferencia Episcopal Italiana sobre la distribución de la comunión en la mano, entrado en vigencia el 2 de diciembre de 1989"⁵¹.

¿Por qué digo que se percibe un simbolismo anti-nupcial? Porque se propone el sexo que, como lo he dicho tantas veces, integra al hombre imagen del Verbo; al final del anti-rito, hay sólo un acoplamiento anti-nupcial; se exalta el odio hasta lo "absoluto", si esto fuese posible; porque no hay alegría ni gozo sino una desoladora desesperación. Además, porque en el amor nupcial (cuando ambos son "una sola carne") hay un Tercero que los santifica; en cambio, en este espantoso "ritual", forman un "cuerpo de muerte" con la presencia de un "tercero" ("nuestro padre que estás en el Infierno") que no une sino que *separa* y da curso al *odio suicida y deicida*. Es lo más espantosamente opuesto a la "pequeña Iglesia" en cuyo lugar quiere erigirse la anarquía de la "sinagoga de Satanás". Tal es el abismo de horror con el cual se tiente al mundo contemporáneo.

3. La homosexualidad. Un ritual tenebroso y la profanación de lo sagrado. El simbolismo anti-nupcial y la profanación del sexo alcanzan su culminación en la homosexualidad; pero aquende la agresión al misterio, *pre-existe* una agresión a la naturaleza, al acto de ser, a la realidad en cuanto tal. No es necesario que ensaye aquí una descripción de los órganos genitales *del hombre (varón-varona)*: cualquiera sabe que *se corresponden* perfectamente tanto en su anatomía cuanto en sus funciones, que alcanzan su culminación *natural* en la finalización del acto de amor; conoce tanto la función *procreativa* como la función *unitiva* del acto sexual. Por eso dije antes que es uno, único, alegre, sacro, ablativo, cultural, fiel y fecundo: con

⁵⁰ Cf. *El Nuevo Mundo*, p. 120-122, Edamex, Upaep., México, 1991.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 83.

fecundidad "carnal", cuando co-incide con el acto eterno del amor divino que es creador y conservador. El placer sexual natural manifiesta y satisface, en cada acto y progresivamente, el deseo de donación y unión de los esposos.

Los acoplamientos homosexuales en todas sus formas no son ni pueden ser jamás "uniones": constituyen una agresión gravísima al orden natural y una profanación nefanda del cuerpo humano como tal y del misterio nupcial. Como dice Bruto Bruti en un reciente ensayo, "el afecto homosexual no es verdadero amor, sino una forma de regresión al narcisismo primario pre-edípico: 'homofilia' quiere decir esencialmente 'egofilia'"; agrega: "falta una verdadera relación interpersonal y, por tanto, el breve placer ligado al orden físico no puede implicar ni satisfacer a la persona en su totalidad"⁵². Es una *caricatura*, un *remedo* de la unión sexual verdadera; es un acto esencialmente anti-sexual y, por eso, agresivo contra el amor sponsal.

Es un *vicio nefando* (hábito operativo contra el orden natural) cuyos actos son in-comunicantes, esclavizantes, tristes, egoístas, infieles (cada homosexual "pasivo" suele tener muchos *partners*), infecundos, desoladores. Cierta escritor iberoamericano se burla del tufillo "sulfúrico" o diabólico que la Iglesia atribuye a este vicio; sin embargo es lo único verdadero de su artículo porque, en efecto, sólo "este ser oscuro y turbador" como le llama Pablo VI, puede llevar al hombre (al que odia sin límites) a una de-gradación semejante. La manifestación de sodomitas del día viernes 1º de agosto de 2003 en la Plaza de San Pedro contra el documento de la Santa Sede del 30 de junio de 2003, publicado el 31 de julio, ostentaba carteles con las inscripciones: *No God. Ateismo è libertà: "No Dios. Ateísmo es libertad"*: pueden verse en los diarios de ese día⁵³.

Pero "el humo de Satanás" ha entrado por una grieta, como advertía Pablo VI; después de él, Juan Pablo II da testimonio sin descanso: desde expulsar de la Iglesia a un Obispo francés, por promover los preservativos y apoyar a los homosexuales⁵⁴, hasta soportar la insolencia del XXº Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas (Ilga) en Roma⁵⁵, expresamente defendido por el ex-Primer Ministro Massimo D'Alema⁵⁶; el Vicario de Cristo es acusado de "homofobia" (¡!)⁵⁷.

Lo que pasa es que Pedro ha puesto el dedo en la llaga. En el Documento firmado por el Cardenal Ratzinger y *aprobado* por el Papa (magisterio ordinario) expresamente se dice: "No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. El matrimonio es santo, mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural. Los actos homosexuales, en efecto, cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera

⁵² "Domande a risposte sul problema dell'omosessualità", *Cristianità*, XXX, nº 314, p. 11-12, Piacenza, 2002.

⁵³ Cf. *La Nación*, 1.8.2003, 1ª sec., la fotografía en col. 5-6.

⁵⁴ *La Voz del Interior*, 4.7.2000, p. 3 A, Córdoba

⁵⁵ *La Voz del Interior*, 7.7. 2000, p. 2 A, col. 4-5, Córdoba.

⁵⁶ *La Nación*, 11.7. 2000, 1ª sec., p. 3, col. 1-3, Bs. As.

⁵⁷ *La Nación*, 10.7.2000, 1ª sec., p. 4, col. 1-3, Bs. As.

complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso⁵⁸. Son pecados mortales contra la castidad, enérgicamente rechazados por el Apóstol como graves *depravaciones* (Rom 1, 24-27; I Cor 6, 10; I Tim 1, 10) .

Más grave es, si cabe, que el poder público reconozca legalmente (legalidad positiva) semejantes "uniones"; tal legislación es contraria a la recta razón pretendiendo "legitimar" situaciones en las que está "completamente ausente la dimensión conyugal" y son nocivas para "el recto desarrollo de la sociedad humana". Este es el contenido esencial del documento de la Santa Sede. Agreguemos que una norma contraria a la ley natural *no es ley* aunque tenga su apariencia; como decía Santo Tomás, no es ley sino *iniquidad*.

Quienes promueven y realizan estas nefandas "uniones" no cesan de imitar grotescamente el matrimonio y la familia, lo que implica un no-querido *reconocimiento implícito* del matrimonio y la familia, como el *único* orden legítimo natural; son payasos del misterio nupcial y de la pequeña Iglesia, monos del orden natural y sagrado como el diablo es "mono de Dios", según decía Tertuliano.

Esta imitación simiesca se apoya entre nosotros en una norma inicua, el "registro de uniones civiles" de la ciudad de Buenos Aires; con ocasión de aquella norma, dos mujeres coordinadoras de un Centro que se auto-designa "La Fulana", han formalizado su "unión civil" y proyectan "tener un bebé"⁵⁹. Esta "ley" entró en vigencia el 20 de mayo de 2003 y el 18 de julio "formalizaron" su "unión civil" el presidente de la llamada "Comunidad Homosexual Argentina" y otro señor: estamparon su firma por primera vez en el Registro de Uniones Civiles de la Ciudad. Los "unientes" gozarán de los "derechos" y beneficios que correspondan⁶⁰.

Profunda pena nos causan estas perversiones "legalizadas". Más aún si pensamos en los niños adoptados. Vuelvo al excelente artículo del profesor Bruti quien resume datos muy dolorosos: los niños adoptados son privados del ejemplo de la relación normal varón-mujer; más de la mitad de los que declaran (en los Estados Unidos) haber sido educados por un "progenitor" homosexual, son ellos también homosexuales. El porcentual de suicidios es mucho mayor que lo corriente y se pueden comprobar estrechas relaciones con las asociaciones de pedofilia⁶¹. ¿Para qué seguir?

No es necesaria una especulación complicada para percatarnos de que el sexo no es una "opción", un "género" que nadie define, ni cosa semejante. La bisexualidad del hombre es *constitutiva* de la humanidad. En el fondo, este vicio nefando y otros que no es necesario detallar aquí, intentan borrar, suprimir la bisexualidad del hombre que es varón-varona. Suprimiéndola, borrarían (si fuese posible) la imagen del Verbo que todo hombre es. Se trata, en realidad, del ataque más alevoso y total contra la *imago Dei*. De ahí esa especie de ritual tenebroso que implica una misteriosa "profanación" de lo sagrado.

⁵⁸ *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, p. 103, en AICA, Doc. 608, supl. del Bol. nº 2433, del 6.8, 2003, Bs. As.

⁵⁹ *La Voz del Interior*, 22.8.2003, p. 13 A, col. 1-3.

⁶⁰ *La Nación*, 18.7, 2003, 1ª sec., p. 17, col. 1-6.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 17.

b) La "in-habitación" de la "trinidad" diabólica.

Estoy completamente convencido de que el intento actual de eliminación del misterio nupcial y la familia sólo puede ser explicado desde una filosofía realista y, sobre todo, pues la filosofía es insuficiente, desde la luz de la fe cristiano-católica. Si observamos con atención hechos como la homosexualidad, el travestismo y otros, sobre todo la corrupción de los niños, comprenderemos que no se trata sólo de una evidente violación del orden natural (todo pecado lo es) sino de un ataque mortal a lo sagrado (cristiano); se nos presentan estas perversiones como una ascética invertida y hasta como una mística al revés.

El cristiano sabe que Dios tiene preparado a cada hombre, su "domicilio", su "morada" o su "estado". También sabe -como egregiamente lo enseñó Santa Teresa- que en este tiempo del peregrinaje lo vamos logrando gracias a Cristo a Quien no tenemos más que "mirar"⁶²: No debo hacer ahora una descripción de la vida mística, salvo señalar sus grados (o moradas) desde la renuncia al pecado (1ª y 2ª moradas) hasta la tercera (quietud) y desde ésta a la oración de unión, al éxtasis y, por fin, al matrimonio espiritual o unión indecible con Dios..

¿Es posible un camino inverso? Desgraciadamente, sí. Por la violación del orden natural por el pecado, se inicia el descenso de una "ascética" invertida que sigue la senda de los pecados capitales. Estas "tinieblas" (en las que se arroja el hombre por sus perversiones) inaugura una idolatría de principiantes (desierto interior) que es el pecado habitual (vía de la *impenitencia*); la de-gradación (si no hay penitencia) cae en la sordera de la autosuficiencia y pasa a lo que llamo la 4ª tiniebla que es el egoísmo pleno y el rechazo de la intervención de Dios (vía de la *obstinación*) que se caracteriza por la pertinaz "dureza de corazón" (*sklérokardía*, Mt 16, 14); la 5ª tiniebla es la discordia, una "muerte amarga" que pone al hombre casi en el pleno dominio del Tentador para hundirle aún más en una contra-naturaleza que llamo la in-stasis (una oposición al éxtasis de los santos) que es desolación interior: el fondo, la sima de este proceso atroz simbolizado en los ritos satánicos es la 7ª tiniebla del adulterio y odio a Dios, que coincide con el *adulterio con el Maligno* (vía del *aborrecimiento*)⁶³.

La batalla contra el misterio nupcial y la familia se lleva a cabo en el proceso de de-gradación de la naturaleza (regreso al viejo Adán) como "obra de las tinieblas" (Rom 13, 12); el mismo Apóstol enseña que "los espíritus malos *son* el poder de las tinieblas" (Ef 6, 12). El nihilismo actual en su batalla contra la *imago Dei* y su exaltación de las perversiones es aborrecimiento de Dios (*No God*) y adulterio con el "dios de este mundo". Existe verdaderamente una "ascética" demoníaca y, sobre todo, una *mística invertida* que quiere dar muerte al Verbo en el centro mismo del misterio nupcial.

⁶². *Camino de perfección*, XXVI, 3.

⁶³. He desarrollado el tema en mi ensayo "La mística cristiana y la desgracia del hombre actual", *Gladius*, XXII, nº 60, Buenos Aires, 2004.

Así como en la pequeña Iglesia, el amor entre Pedro y Luisa es analogía, con distancia infinita, de la vida interior de las Personas divinas, en las perversiones contra natura, por oposición inicua, se adivina el remedo de una "trinidad" maligna. La in-habitación de Dios Uno y Trino en los esposos que se aman y en los hijos habidos en el Hijo, es reemplazada por un "Vacío infinito (la des-habitación "absoluta"). Son las "tinieblas exteriores" anticipadas en el tiempo. El aborto y el odio a los niños (los preferidos del amor de Cristo) son signo inequívoco de la actual anti-morada del aborrecimiento.

IV

La restauración de la familia

a) El espíritu "pervertido y pervertidor" motor del nihilismo actual

En su dramático discurso sobre el demonio, Pablo VI se formula dos preguntas: cuáles son los *medios* de su accionar en el mundo y cual es el *remedio*. Por ahora me referiré a la primera: "podemos suponer, dice el Papa, su siniestra acción allí donde la negación de Dios es radical, sutil y absurda, allí donde la mentira se afirma, hipócrita y potente, contra la verdad evidente, allí donde el amor queda apagado por un egoísmo frío y cruel..."⁶⁴. Hoy se afirma, tras las huellas de Feuerbach, que no es verdad que el hombre sea imagen de Dios, sino Dios "imagen del hombre". El Vacío corresponde a la ausencia de fundamento ontológico del conocimiento objetivo (relativismo gnoseológico) y la ausencia de conocimiento objetivo corresponde a la total imposibilidad de una norma objetiva del obrar libre (relativismo moral). Nada al principio (si puede hablarse de principio) y nada al final; nada antes y nada después: nihilismo absoluto.

Advierte Nicolas Corté que ante esta negación radical "eminentemente satánica", no es posible neutralidad alguna; el Señor de la historia lo ha dicho: "quien no está conmigo está contra Mí" (Mt 12, 30)⁶⁵. Esta "intervención cotidiana, absurda, secreta, silenciosa, en la vida interior" seguirá hasta el fin del tiempo y procurará una estructura social *sin Dios*. El objetivo principal es el misterio nupcial y la disolución de la familia. Cuando hayan desaparecido, el "reino" del príncipe de este mundo "habrá alcanzado su plenitud".

Pablo VI afirma que esta iniquidad teológica buscará "explicación" en los estudios psicoanalíticos y psiquiátricos, en la resurrección de teorías dualistas o en la atribución de estos males a supersticiones o a ideas mágicas; pero éstas son "fisuras... a través de las cuales el Maligno puede *fácilmente* penetrar y alterar la mentalidad humana". Por eso el Discurso que he citado concluye con las últimas palabras del Padrenuestro: "¡líbranos del mal!" que literalmente traducido es: "¡líbranos del Maligno!".

⁶⁴. "Líbranos del mal", *L'Osservatore Romano*, 19.11.1972, Vaticano.

⁶⁵. *Satán, el adversario*, p. 106, trad. de F. Condomines, Ed. Casal, 1 vol, Andorra, 1958.

b) Necesidad de un exorcismo perpetuo

La segunda pregunta de Pablo VI que quedó pendiente se refiere a los medios de defensa contra tan insidioso peligro. La respuesta es "más fácil de formular, aunque sea difícil poner en práctica", dice el Papa. Y responde: "todo lo que nos defiende del pecado nos separa, por ello mismo, del enemigo invisible. *La gracia es la defensa decisiva*". El acto de "inmersión" en el agua simboliza que el catecúmeno participa de la muerte de Cristo y renace en Él como "nueva creatura"; contiene expresamente un exorcismo o unos exorcismos para significar la liberación del pecado y del demonio. La familia cristiana, en realidad, comienza con el bautismo y la gracia sacramental es la mejor y más efectiva defensa contra el "príncipe de este mundo". Quien ha sido fiel a la gracia sacramental goza de un casi infalible exorcismo perpetuo: puede leerse en el *Ritual* o en el Catecismo de la Iglesia que el catecúmeno "es ungido con el óleo... o bien el celebrante le impone la mano y el candidato renuncia explícitamente a Satanás"⁶⁶.

La gracia que implica el misterio nupcial es como transferida a los hijos que, en el bautismo, renacen en el Hijo. Los hijos no son "nuestros"; existen *in Christo* y todos juntos constituimos el Cuerpo Místico en pequeño. Nada más eficaz contra las acechanzas del Divididor. Santa Teresa se reía del demonio y manifestaba no temerle en absoluto. La gracia nos constituye en imbatibles; "nosotros, dice San Pablo, somos del día"; "vistiendo la coraza de fe y caridad y como yelmo la esperanza de salvación" (I Tes 5, 8). Esposo, esposa e hijos, por la gracia están vestidos con "la armadura de Dios" (Ef 6, 11; 13) y enfrentan con éxito seguro al enemigo del hombre.

A cuantos han caído en las más abominables aberraciones, Cristo les abre sus brazos y su corazón: por el arrepentimiento y la penitencia, aún el hombre más abyecto y depravado podrá "revestirse de Cristo" y liberarse del influjo y dominio del Enemigo; dejando las "tinieblas" de la homosexualidad o de otras perversiones podrá comenzar a habitar las "moradas" interiores.

La progresiva disolución del matrimonio, de la familia y de la sociedad contemporánea no tiene otro camino. O habrá que pensar en la proximidad del fin de los fines. Más, no podemos saber.

c) La familia cristiana, centro de la "pequeña grey"

Algo podemos saber como previo al fin, íntimamente relacionado con el misterio nupcial y la familia. A partir de una pequeña brasa es posible que se produzca un incendio. La gracia, como enseña Pablo VI, es el único remedio que, aquí y ahora, tiene dos posibilidades: desde el pequeño rescoldo (como los cristianos en tiempos de Tiberio) puede restaurarse la pequeña Iglesia e impregnar la sociedad como un todo; o bien ya no es posible y entonces tiene la palabra (sobre todo la última) el Señor de la historia.

⁶⁶ *Catecismo dae la Iglesia Católica*, nº 1237.

La familia cristiana, copia de la unión de Cristo y la Iglesia, representa la *pequeña grey*, anticipada por el *tipo* del "resto de Israel". Ciertamente es que la Teología Católica no identifica al *pusillus grex* con la familia cristiana; tampoco lo hago yo, pero creo que sí debemos sostener que la Iglesia doméstica está en el centro de la *pequeña grey* de los últimos tiempos. Equivale a decir que el "resto" –que es la Iglesia– conlleva hasta el fin a la Iglesia en pequeño.

En el tiempo presente y para siempre "ha quedado un resto según elección gratuita" (Rom 11, 5); "los demás fueron endurecidos" (v. 7): tienen ojos y no ven y oídos que no oyen. En medio de este mar tenebroso, la disolución de la familia no alcanza nunca a ser absoluta, pues, dentro del pueblo de Dios ha quedado un "resto fiel". El conocido tema del "resto de Israel" del Antiguo Testamento, prefigura el resto fiel; desde Noé, por quien "se conservó un *resto* en la tierra" (Eclo. 44, 48) podemos seguir su azarosa historia hasta que quede reducido a Uno, el Mesías, que viene a redimir a todos. Después de Él, el "resto fiel" tiene un sentido predominantemente escatológico; en su segunda venida, el Salvador no encontrará fe sobre la tierra y cada familia cristiana será como un pequeño cirio encendido, no visible para el mundo. Ni siquiera en esos (quizá debería decir *estos*) momentos el gran Divisor tendrá poder sobre la "pequeña Iglesia". Ella tendrá que dar testimonio en medio de la "gran tribulación" y ese testimonio será, *es*, su escudo.

También para la "Iglesia doméstica" han sido dichas las palabras de Cristo en su discurso escatológico: "os entregarán a la tribulación y os matarán y seréis odiados de todos los pueblos por causa de mi nombre. Entonces se escandalizarán muchos, y mutuamente se traicionarán y se odiarán. Surgirán numerosos falsos profetas, que arrastrarán a muchos al error; y por efecto de los excesos de la iniquidad, la caridad de los más se enfriará. Mas el que perseverare hasta el fin, éste será salvo" (Mt 24, 9-13). Mis amigos, los esposos Pedro y Luisa, darán testimonio desde el misterio nupcial y porque han sido odiados por dar testimonio del Verbo Encarnado, ni un cabello de sus cabezas se perderá y serán glorificados gracias a su santa perseverancia (Lc 21, 18-19)

CAPÍTULO IV

EL MISTERIO NUPCIAL Y LA PLENITUD DEL REINO

Preguntas preliminares

Por gratuita elección del Esposo de la Iglesia "ha quedado un resto" (Rom 11, 5). La familia cristiana pertenece al "resto" que peregrina en el tiempo y, en ella existe y "crece" el Reino. En verdad el Reino de Dios es lo esencial de la predicación del Señor; si bien la misión de predicarlo pertenece a los apóstoles, a través de ellos se dirige a todos los miembros de su cuerpo: "el Reino de los cielos está cerca" (Mt 10, 7). Este mandato involucra a los miembros de la Iglesia doméstica cuya fidelidad al Esposo manifiesta que ella es la "tierra buena" en la que cae la semilla del Sembrador (Mt 13, 23); la gracia nupcial es semilla que *crece* (ib v. 30) y revela que el Reino *está aquí presente*; es como un grano de mostaza destinado a "crecer" (v. 32) que permanece como "escondido" "desde la fundación del mundo" (v. 35). Debemos decir que en la familia cristiana que se esfuerza en parecerse más y más a la unión esponsal Cristo-Iglesia, el Reino está presente; aquí y ahora debe crecer, "edificarse" y dar testimonio de su Fundador.

En el misterio nupcial el Reino está presente y manifiesta incoativamente su plenitud cuando, en la eternidad "estaremos siempre con el Señor" (I Tes 4, 17); en la parábola de las diez vírgenes, el Reino del Esposo es una verdadera fiesta nupcial (Mt 25, 10) en la cual seremos semejantes a Cristo y "le veremos tal como es" (I Jn 3, 2). Entonces, tanto inmediatamente después de la muerte cuando comienza el estado intermedio o escatología intermedia (almas separadas) como después de la Parusía (resurrección de los cuerpos) no habrá ya matrimonio. Lo sabemos. Lo hemos sabido siempre. Cuando los saduceos, que no creían en la resurrección, le tendieron al Señor la trampa de los siete sucesivos maridos de aquella viuda (ley del levirato hebreo), el Señor les dijo: "en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo" (Mat 22, 30).

El misterio nupcial y la familia se establecen y crecen en el reino peregrinante; cuando Dios los separe por la muerte, cesarán; cuando acontezca la Parusía, no existirán ni como matrimonio ni como familia. He aquí la primera de mis preguntas: si el misterio esponsal es "copia" de la unión Cristo-Iglesia; si la familia es en pequeño el Cuerpo Místico, hay en ellos algo esencial que no perece; es decir ¿sigue existiendo entre los que se han unido esponsalmente en el tiempo una relación profunda para siempre? ¿si se han unido *in Christo* no seguirán unidos en Él de modo especial? ¿No participarán como cónyuges que fueron en el tiempo, en las Bodas del Cordero? El hombre varón-varona, creado en el tiempo, ¿no "se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión?". He puesto entre signos de pregunta la afirmación de Juan Pablo II, quien agrega: "efectivamente, él es 'desde el

principio' no sólo imagen en la que se refleja la sociedad de una Persona que rige el mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas"¹. En el mismo lugar afirma: "el hombre ha sido dotado de una profunda unidad entre lo que en él es masculino humanamente y mediante el cuerpo y lo que de la misma manera es en él femenino humanamente y mediante el cuerpo". Aquí se nutren mis preguntas preliminares que me obligan a retroceder un tanto para reconsiderar el matrimonio en el peregrinaje actual y meditar sobre el estado final final de la plenitud del Reino de los que se han amado en el misterio nupcial en el tiempo.

I

EL PEREGRINAJE ACTUAL Y EL ESTADO INTERMEDIO

a) Misterio nupcial y peregrinaje

Varón y mujer han sido creados para el matrimonio y éste es el "lugar" de la epifanía de la familia. Juan Pablo II al referirse al cuerpo humano, predica la sacramentalidad de la creación: "El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto "cuerpo". mediante su "visible" masculinidad y feminidad. En efecto, el cuerpo, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transformar la realidad visible del mundo al misterio escondido desde la eternidad en Dios y ser así su signo"².

La visible masculinidad y feminidad del hombre se "funden" en "una sola carne" en el misterio nupcial cuya fecundidad engendra los "hijos en el Hijo": la familia. El Cristo que los une y que "descendió del Cielo" (Jn 3, 13) es el mismo que "ha subido" al Cielo para que aquellos que vino a rescatar "estén conmigo en donde Yo esté" (Jn 17, 24). Por lo tanto, aquí y ahora, en el tiempo sucesivo, los suyos deben *seguirle*; de modo que la vida del cristiano es peregrinación y el Camino vivo es Cristo. El matrimonio y la familia cristianos emprenden la senda de la puerta estrecha sabiendo que su vida es tránsito a través del desierto, como el que "típicamente" recorrió el pueblo de la Antigua Alianza; como dice el P. Spicq: "Jesús vino precisamente a la tierra y subió a los cielos para ponerse a la cabeza del nuevo éxodo hacia esa celestial morada"³.

Pedro y Luisa que en cierto modo *son* el reino en cuanto unidos *en Cristo*, peregrinan *en cuanto esposos*; su vida conyugal y familiar, como la semilla del Sembrador, debe "crecer". El envejecimiento somático va velando el rejuvenecimiento espiritual: la visible masculinidad y feminidad (como dice Juan Pablo II) se han fundido en *uno* y así esperan el final del camino. Ambos saben que "lo que Dios ha unido "no lo separa el hombre";

¹ *Varón y mujer*, ed. cit., p. 74.

² *Op. cit.*, p. 133.

³ *Vida cristiana y peregrinación, según el Nuevo Testamento*, p. 187, trad. de J. L. Legaza, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. 1972.

pero Quien ha unido puede "separar" (no dividir) y la "separación" es la muerte. Por tanto, podemos deducir sin esfuerzo que Dios "separa" a los cónyuges con la muerte para *unirlos* más intensamente en una medida que es para nosotros inconcebible. No habrá más matrimonio como en este mundo pues hombres y mujeres no se casarán "y serán como ángeles"; pero su unión esponsal alcanzará una intensidad indecible. Dios reserva para ellos una unión esponsal nueva. ¿Cómo será? No lo sabemos. Pero pienso que estará referida al grado de fidelidad y amor que se donaron en esta vida de prueba. Pedro y Luisa se "separarán"; uno irá primero, otro después, para unirse cuasi infinitamente más a la luz de Dios.

b) El estado intermedio y las almas separadas de los que se han amado

El capítulo V de la Segunda Carta a los Corintios es un himno de amor y esperanza que el Apóstol canta: mientras vivimos en "nuestra mansión terrena" desde ella "gemimos porque anhelamos ser sobrevestidos de nuestra morada del cielo" (v. 2). A pesar de este anhelo, San Pablo (tan vigorosamente humano) parece preferir que la Parusía lo sorprendiera en vida y no tener que pasar por el estado intermedio de alma separada: "nos agradaría más dejar de habitar en el cuerpo, y vivir con el Señor" (v. 8). Éste será el caso de los hombres que vivan cuando llegue la Parusía y la resurrección de los cuerpos. No es el caso del apóstol que tuvo que pasar por la muerte (el martirio) para ingresar, *sin* el cuerpo, en el estado intermedio que los teólogos han llamado la escatología intermedia.. Ya no hay "hombre" sino un alma que seguirá *referida* a su cuerpo propio. San Pablo ha tenido nada menos que la experiencia de la gloria según manifiesta a los Corintios: "fue arrebatado al Paraíso y oyó palabras inefables que no es dado al hombre expresar" (II Cor 4). Sin embargo, anhela una vida *completa* en Cristo; la vida plena que tendremos, al resucitar nuestros cuerpos, cuando volvamos a ser plenamente *hombres*.

Mientras tanto, Pedro y Luisa, que fueron "una sola carne" en el mundo, serán "almas separadas" de su cuerpo hasta que llegue el instante de la Parusía. ¿Se reconocerán? ¿Se entenderán? ¿Se amarán hasta que llegue la resurrección final? Quiero decir: ya no habrá matrimonio pero no es contradictorio que sus almas se amen con amor esponsalicio. Santo Tomás de Aquino viene en nuestro auxilio en la cuestión 89 de la primera parte de la *Summa* donde se planteó el problema del alma separada de su cuerpo. Es lógico que el alma opere conforme a su modo de ser: en cuanto está unida a su cuerpo, le corresponde un *modo* de entender por medio de las imágenes corpóreas que residen en los órganos; pero en cuanto está "separada" de su cuerpo, le corresponde otro modo semejante al de las demás sustancias separadas, consistente en una "conversión" a aquellas que son inteligibles absolutamente" (*simpliciter*); por consiguiente, al estar el alma separada de su cuerpo, el modo de entender es como extraño a su naturaleza; sin embargo, tratándose de una sustancia inmaterial (ahora incompleta) "puede existir separada y tener otro modo distinto de

conocer"⁴, sin dejar por eso, de ser un conocimiento natural. En tal caso, así como el rico Epulón veía al mendigo Lázaro y a Abrahán (Lc 16, 19, ss), puede el alma separada conocerse a sí misma por sí misma y, a las demás, no por conversión a las imágenes sensibles (ahora imposible); el alma ve según su modo de ser y tiene un conocimiento perfecto de las otras almas, aunque imperfecto de los ángeles; es decir, desde el punto de vista de su naturaleza (destinada a estar unida a su cuerpo) es más imperfecta pero en su actual estado "es más libre para conocer"⁵; más aún: "El conocimiento de las demás sustancias separadas ... constituye una *gran felicidad*"⁶.

Así como en su estado anterior, no podía el alma conocer directamente las cosas singulares (era menester la abstracción de las imágenes sensibles), en el estado intermedio puede conocer lo singular directamente, aunque de modo confuso, si comparamos este modo de conocer con el de los ángeles; de todos modos, Santo Tomás sostiene que las almas separadas (que pueden conocer lo singular por medio de ciertas semejanzas participadas de la ciencia divina) pueden conocer aquellos singulares con los cuales tengan alguna relación: "por un *conocimiento anterior*, por algún *afecto*, por una *inclinación natural* o por disposición divina"⁷. Más aún: el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellos singulares con los cuales tiene *alguna relación determinada*" (aliquam determinatam habitudinem)⁸. Puedo por tanto concluir: aunque el don mutuo, el abrazo íntimo del amor conyugal ya no se dé más del modo como era actuado en la existencia terrena, las almas separadas de Pedro y Luisa se conocerán directamente, se conocerán en virtud del conocimiento anterior y por el afecto que se tuvieron; tal es la actualización (allende el tiempo) de una "relación determinada" que en el estado intermedio, constituye una gran felicidad. Este mutuo conocimiento sigue siendo un amor esponsal, una suerte de boda interminable a la luz de Dios, a quien verán "cara a cara".

Si esposa y esposo fueron "una sola carne", si fueron en cierto modo *uno* (unidad-dual) ¿por qué ahora, que se ven a la luz del Verbo encarnado, no han de amarse infinitamente más sin los peligros de la tentación y la debilidad? En la otra vida "serán como los Ángeles de Dios" y se reconocerán y amarán de un modo para nosotros inconcebible y, por eso, indecible. En este estado intermedio (a la espera de la resurrección) cuando ya las potencias sensitivas se hayan disuelto, en virtud de la unión alma-cuerpo de la existencia anterior, el cuerpo y sus potencias "permanecen en el alma separada *como en su raíz*"⁹; lleva el alma consigo aquellas potencias *virtualmente*; sigue el alma como referida al cuerpo, a su cuerpo; aunque la beatitud sea la misma antes y después de la resurrección final, las almas de los que bien se amaron están a la espera de la resurrección. Y su amor no deja, no ha dejado nunca, de ser amor esponsal. Dios que los unió en matrimonio cuando uno dio al otro el

⁴ *STh.*, I, 89, 1 c.

⁵ *STh.*, I, 89, 2, ad 1.

⁶ *Ibidem*, ad 3.

⁷ *STh.*, I, 89, 4 c.

⁸ *Ibidem*, ad 2.

⁹ *De anima*, 19, c y ad 3.

sacramento, los unirá esponsalmente en un estado para nosotros inconcebible.

II

EL ESTADO GLORIOSO Y EL MISTERIO NUPCIAL

a) La resurrección escatológica

El alma separada dejará de ser "separada" de su propio cuerpo y separada del mismo Cuerpo Místico; la resurrección cumple dos fines simultáneos que son, en verdad, uno y el mismo: poseer a Dios "cara a cara".

Sabemos que la clave de nuestra resurrección es la resurrección de Cristo, que no fue en modo alguno producto de la fe de los apóstoles (Bultman) sino testimonio de una concreta comprobación: es decir testimonio (valga la redundancia) de testigos oculares. Como dice Jean Daniélou en su precioso librito sobre la resurrección: "era ... de gran importancia que la certeza que los apóstoles debieran tener acerca de la resurrección para ser sus testigos indiscutibles, se apoyara no sólo en una revelación, sino en una comprobación. Solamente así su testimonio presentaba ese carácter de seguridad sin reserva que hacía decir a Pedro y a Juan: 'nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído' " (Actos, 4, 20)¹⁰. Así comprendemos la resurrección *nuestra* que, según Daniélou, tiene dos etapas: la resurrección bautismal y la resurrección escatológica, de modo que "se va realizando progresivamente la transfiguración del hombre"; nuestros cuerpos, todavía sometidos a la miseria y a la muerte, *esperan*; y esperan su hora "cuando Él venga" (I Cor 1, 23)¹¹. No será, es claro, una simple "restauración de un estado anterior", sino el paso inaudito a la incorruptibilidad no sólo del *hombre* (alma y cuerpo) sino del cosmos. Cuando Cristo ascendió a los cielos (a la derecha del Padre) fue a prepararnos un lugar, un domicilio, para exaltar a la humanidad (ya unida a Él por la Encarnación) allende Sí misma hasta el seno de Dios Uno y Trino.

Cuando llegue la Parusía (cuyo instante "sólo lo conoce el Padre") la bienaventuranza (como dice el P. Pozo) significará no un cambio, puesto que es *la misma* del alma separada, sino "un aumento intensivo de la visión de Dios"¹².

¹⁰ *La Resurrección*, p. 47, trad. A. De Miguel y Miguel, Studium, Madrid, 1971.

¹¹ *Op. cit.*, p. 67-70, 79.

¹² *Teología del más allá*, p. 74, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968; tal es el sentido del magisterio: cf. de Benedicto XII, la constitución *De Benedictus Deus*, de 1334, Denz., nº 1000.

Creo que se puede dar un paso más en favor del aumento intensivo: después de la resurrección de los cuerpos, quien alcanza la beatitud no es sólo el alma (aunque estaba referida a *su* cuerpo) sino *el hombre entero* transfigurado; en virtud de la participación actual del cuerpo, el gozo será más intenso. La persona humana verá la Faz de Cristo y será "consumida" por el fuego del amor intratrinitario. Resucitará el hombre con el *mismo* cuerpo y gozará de la visión intuitiva de Dios; Le veremos "tal como es" (I Jn 3, 2; I Cor 13, 12) y participaremos de la fiesta nupcial eterna, verdadero "banquete de bodas (Mt 25, 1-10) en las "moradas eternas" (Lc 16, 9) que el Señor nos tiene preparadas¹³. Sería para mí impensable que quienes constituyeron en la vida peregrinante el misterio nupcial no se amen, allende el matrimonio que terminó en el tiempo, con amor esponsal a la luz de Dios.

Por ahora, uno de los dos partirá primero y el otro esperará. San Juan Crisóstomo, que había comprendido a fondo lo que esto significa para el otro, le decía a una joven viuda: "Si ha desembarcado en un puerto tranquilo y ha emigrado donde su verdadero rey, no hay que llorar por ello, sino alegrarse. Porque no es muerte la muerte esta, sino una especie de emigración y desplazamiento de lo peor a lo mejor, de la tierra al Cielo"; y agregaba: "si además quieres verlo cara a cara (sé que esto es lo que más anhelas), conserva para él tu lecho sin tocar por otro hombre, aplícate a mostrar una vida semejante a la suya y sin duda irás al mismo sitio que él, para vivir a su lado no cinco años, como aquí, ni veinte o cien, ni mil o dos mil, ni diez mil o muchas veces éstos, sino una existencia infinita y eterna. Los lugares de aquel reposo corresponde heredarlos no al parentesco de sangre, sino a la semejanza de las vidas (...). Que esto a ti te sirva, como las cartas, de consuelo, o más bien, esto es más precioso que las cartas. Aquí, en efecto, sólo es posible ver letras; allí, en cambio, la imagen de su presencia, su risa agradable, su porte y sus andares. También oír su acento y reconocer su voz amadísima"¹⁴.

b) La plenitud del Reino y el estado glorioso

En la plenitud del Reino, los cuerpos "creados" o "re-creados", restablecerán plenamente la semejanza con su divino modelo. Por eso, si *el hombre* es constitutivamente sexuado (varón-mujer) y esta condición unidual pertenece a la *imago Dei*, la resurrección no sólo no anulará la bisexualidad humana sino que la incluirá eminentemente: resucitarán varones y mujeres, aunque no se casen y sean *como* los ángeles del Cielo. El texto de San Mateo no dice que serán ángeles sino *como* los ángeles; sólo *semejantes* a ellos porque serán integralmente *hombres*. Luego, estoy convencido que la comunión de los santos en la plenitud del Reino, será de varones y mujeres porque masculinidad y feminidad son –desde el acto creador– imagen y semejanza. Mons. Scola, siguiendo el libro *Varón y mujer* de Juan Pablo II, concluye: "parece bastante equilibrado y

¹³ Sigo aquí al P. Cándido Pozo S.I., *Op. cit.*, p. 139-147.

¹⁴ *A una joven viuda*; tomo el texto de la oportuna traducción de J. de Zamora, *Sobre el matrimonio único*, p. 52, 53, 55, Ciudad Nueva, Madrid, 2001.

suficientemente documentada, tanto por la exégesis como por la dogmática, la interpretación que lee en los dos versículos de Gen 1, 26-27 la diferencia sexual -la polaridad *hombre-mujer*- como esencialmente partícipe de la *imago Dei*¹⁵.

Pedro-varón y Luisa-mujer, resucitarán; se re-conocerán y en la luz de Dios (que los creó varón-mujer) se amarán eternamente con un indecible y glorificado *amor sponsal*.

Quienes resuciten para la condenación, realizarán (¡Dios nos libre!) el adulterio absoluto con el "príncipe de este mundo".

En la hora en la cual resucitarán para la vida (Jn 5, 28) desaparecerá en ellos todo lo adventicio; pero los "talentos" y las diferencias de sexo, de raza, de oficio, no serán aniquilados; como tan bien lo dice Frank-Duquesne, "en cuanto a los lazos que han atado a las almas íntimamente y que hasta han llegado a compenetrarlas en cuanto en esta vida- lazos conyugales, paternos y maternos, filiales y de amistad- guardarán sin duda, aunque en condiciones de transformación y metamorfosis, todo su valor íntimo y eterno, y participarán de la gloria de las almas unidas por ellos"; como no podía ser de otro modo, agrega: "Pero un instinto profundo, una especie de honradez y de pureza, escondido en el fondo del corazón, nos obliga a rechazar con horror la hipótesis de la Virgen `que haya cesado en el "cielo" de ser Madre, aunque se trate del que está sentado en el trono a la derecha del Padre, como si María no pudiese acordarse de su maternidad más que como un sueño, ya pasado y superado para siempre"¹⁶.

En la plenitud del Reino, María será, más intensamente si cabe, Madre de Cristo y Madre nuestra. Esposo y esposa, padres e hijos, amigos y no amigos, serán eternamente sus hijos engendrados al pie del árbol de la Cruz.

Atalaya, sábado 24.1.2004
Commemoración de San Francisco de Sales

¹⁵ *Hombre-mujer*, ed. cit., p. 86.

¹⁶ *Ce qui t'attend après ta mort*, cap. XXIII, Préfaces de Mgr. Beaussart et Albert Béguin, Éditions franciscaines, Paris, 1951; única obra de Frank-Duquesne traducida a nuestra lengua: *Lo que te espera después de tu muerte*, p. 129-130, trad. de S. de Goñi, O.F.M., Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1953.