

Carl A. Anderson - José Granados

LLAMADOS AL AMOR

Teología del cuerpo en Juan Pablo II

Editorial: Monte Carmelo

ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO DE MONS. LIMO MELINA	5
SIGLAS	7
INTRODUCCIÓN: El hombre, camino de la Iglesia; el amor, camino del hombre	8
1. En el principio, el asombro	8
2. El amor, la cuna donde nace el asombro	12
3. Para unir la fe y la vida	14
4. ¿Cuál es el camino de la Iglesia?	16
 PARTE I. – EL AMOR, REVELADO EN EL CUERPO	
 CAPÍTULO I. El misterio del cuerpo	 19
1. Una brújula para las experiencias	20
2. La soledad del principio	24
3. El cuerpo, testigo y expresión de la persona	25
4. Yo soy mi cuerpo	26
5. Cuerpo y hogar	28
6. Dios habla al hombre en su cuerpo	29
7. Dios confía al hombre su cuerpo como una tarea	31
 CAPÍTULO II. La diferencia sexual: una llamada al amor	 34
1. Encontrar el amor: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!»	35
2. El amor, una nueva creación	35
3. Identidad y diferencia	37
4. Sexo y «género»	40
5. La ascensión del amor	41
a) Sensualidad	41
b) La afectividad	42
c) Afirmer el valor de la persona	44
d) En la otra persona, el camino hacia Dios	46
6. El amor os hará libres	48
 CAPÍTULO III. El misterio nupcial: del don originario al don de sí mismo	 50
1. Para entender el don	50
2. El Dador originario	53
3. El cuerpo: un testigo del don originario	56
4. Del don originario al don de sí mismo	58
5. Maternidad y paternidad	60
6. Lo masculino y lo femenino a la luz del don originario	61
 CAPÍTULO IV. La comunión de personas, imagen de la Trinidad	 64

1. La imagen del hijo	64
2. La imagen de Dios se forma en el tiempo	66
3. La imagen se revela en la comunión	68
4. La imagen de Dios en el cuerpo: desnudez originaria	70
5. Entrar en la comunión de Dios	72

PARTE II. – LA REDENCIÓN DEL CORAZÓN

CAPÍTULO V. Un corazón herido: la fragilidad del amor.....	77
1. Un abismo empieza a abrirse entre Dios y el hombre.....	78
2. El cuerpo: el hogar que se transforma en prisión.....	80
3. Una grieta en el interior mismo del hombre.....	82
4. La grieta que separa a hombre y mujer.....	84
a) El amor esponsal, separado de la fuente primera del amor.....	84
b) Los esposos se alejan entre sí.....	85
c) El eclipse del don de sí.....	86
d) A la lógica del don se opone la del dominio.....	86
e) Cuando el amor se hace excusa para justificarlo todo.....	88
5. La grieta que pasa de padres a hijos.....	88
6. Una llamada al corazón humano.....	90
CAPÍTULO VI. Cristo: Redentor del corazón y plenitud del amor.....	92
1. Renace la paternidad.....	93
2. Cristo, el Hijo.....	95
3. Cristo, el Esposo.....	98
a) «Los que me diste» Un 17,6): Cristo recibe al hombre en sí.....	99
b) «Dios entregó a su Unigénito» (cf. Jn 3,16) - Cristo se entrega al hombre	99
4. «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (Lc 22,19).....	100
5. Somos frutos del amor de Cristo.....	103
6. La vida de Cristo y el camino de la imagen.....	105
CAPÍTULO VII. Madurar en el amor	106
1. La Ley en el corazón del hombre.....	108
2. La virtud: un amor ordenado.....	110
3. La amistad con Cristo en su Espíritu.....	112
4. La pureza, o el arte de amar	113
5. El don de piedad	116

PARTE III.-LA BELLEZA DEL AMOR: EL ESPLENDOR DEL CUERPO

CAPÍTULO VIII. Amar desde el amor de Cristo: el sacramento del matrimonio	120
1. El signo del cuerpo.....	120
2. La nueva medida del amor	121
3. Fidelidad para siempre	124

4. El don de una nueva vida.....	128
5. Educar en el amor.....	130
6. El problema de los anticonceptivos.....	132
7. Métodos naturales para regular la fertilidad.....	134
8. La caridad conyugal y la llamada a la santidad.....	135

CAPÍTULO IX. Testigos de la plenitud del amor: la virginidad cristiana y el destino final del cuerpo..... 137

1. El cuerpo: testigo de vida y de muerte.....	138
2. Más fuerte que la muerte es el amor.....	140
3. Hijos para siempre.....	141
4. Un amor resucitado.....	143
5. Ya no se casarán.....	144
6. La llamada a la virginidad.....	147
7. Hijos, esposos, padres: el camino de la virginidad consagrada.....	148
a) En Cristo, el Hijo, la plenitud de la soledad originaria.....	149
b) En Cristo, el Esposo, la plenitud de la unidad originaria.....	149
c) Paternidad y maternidad espiritual.....	150
8. Madre y Virgen.....	150

CAPÍTULO X. La familia y la civilización del amor..... 153

1. La vida en sociedad y el bien común.....	153
2. El bien común de los esposos.....	154
3. El bien común que es el hijo.....	156
4. La fuente última del bien común.....	157
5. Familia, ¡sé tú misma!.....	159
6. Misión de la familia, misión de la Iglesia.....	161

PRÓLOGO

*Tú has creado mis entrañas,
me has tejido en el seno materno.
Te doy gracias porque me has plasmado portentosamente,
porque son admirables tus obras:
mi alma lo reconoce agradecida (Sal 139,13s)¹.*

El asombro del salmista ante el propio cuerpo le conduce a la alabanza del Creador, quien precisamente se hace presente en el cuerpo; pues lo cuida con su providencia y lo conoce íntimamente. «Profetismo del cuerpo», decía Juan Pablo II. El cuerpo habla de Dios, nos desvela su bondad y sabiduría; y habla también de nosotros, del hombre y de la mujer, de su vocación al amor. Se trata de una palabra profética que el cuerpo pronuncia en nombre de Dios, revelando así un camino que recorrer, camino de plenitud humana. Es la vía del amor; en ella la imagen originaria impresa en el hombre y la mujer puede realizarse, puede brillar en una comunión fecunda de personas, abierta al don de la vida.

Durante siglos, debido al influjo de una mentalidad narcisista transida de tendencias maniqueas y puritanas, se ha despreciado el cuerpo humano o, al menos, no se lo ha valorado bastante. Se lo ha mirado con sospecha o inquietud, como si se tratara de una amenaza contra la naturaleza espiritual del hombre y su destino; se ha descuidado o negado su dimensión afectiva o sexual, como si conllevase inevitablemente tentaciones y peligros. Hoy el péndulo parece haber girado a la parte opuesta: es el culto al cuerpo, que lo exalta mientras es joven, bello, fuente de placer, para rechazarlo después cuando testimonia la decadencia inevitable, la enfermedad, la muerte. Más allá de su aparente oposición, ambas visiones comparten en realidad una idéntica perspectiva de lo humano, igualmente obtusa, que hace imposible integrar el cuerpo en la realidad de la persona y, por tanto, valorarlo adecuadamente en su subjetividad. El cuerpo termina así hecho cosa banal, y pierde su apertura al misterio.

Entre los dones más grandes que Juan Pablo II ha dejado en herencia a la Iglesia y a la humanidad está sin duda su «teología del cuerpo». Esta ha permitido redescubrir la riqueza plena de la antropología bíblica y de la gran tradición cristiana, superando visiones reducidas y marginales, para integrarla así en una visión que se armoniza con la experiencia vivida, captada mediante un vivo análisis fenomenológico.

Para valorar adecuadamente el cuerpo hay que cultivar una mirada contemplativa capaz de percibir su misterio en relación con la persona y con su vocación al amor, que encuentra luz definitiva y plenitud en Cristo Resucitado. He aquí, pues, la importancia de este volumen, que no se contenta con un entusiasmo superficial por la novedad de la teología del cuerpo, sino que ilustra sus cimientos antropológicos mediante un lenguaje a la vez simple, poético y profundo.

Los autores de la obra que prologamos han sabido hacer accesible, sin por ello banalizarlo, el contenido de las grandes catequesis de Juan Pablo II sobre el amor

¹ Las citas bíblicas están tomadas de la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española* (BAC, Madrid 2010)

humano en el plan divino, pronunciadas entre 1979 y 1984. La contribución de este libro se concentra en algunas de sus características, que lo hacen original y rico:

- 1) La presentación del contenido esencial de la «teología del cuerpo» se lleva a cabo con la ayuda de la obra poética de Karol Wojtyła, recurriendo también con frecuencia a las grandes obras de la tradición literaria, poética y filosófica; así, además de hacer sugerente la lectura, se permite al lector captar la conexión con sus propias experiencias.
- 2) Se inserta la «teología del cuerpo» de Juan Pablo II en el contexto de la «teología del amor» de Benedicto XVI, y se permite así ampliar el horizonte teológico de la antropología, fundamentándola sobre una visión cristológica y trinitaria.
- 3) Se subraya la dimensión social: la teología del cuerpo ayuda a ver la comunión de personas como constitutiva de un auténtico bien común, que sirve de fundamento a la construcción de la sociedad y hace posible edificar la civilización del amor.
- 4) A través de referencias iluminantes se deja ver el vínculo con la gran tradición patristica y teológica de la Iglesia; la novedad de la «teología del cuerpo» queda así redimensionada en el horizonte de la historia, sin dar lugar a discontinuidades ni contraposiciones. La verdadera novedad del cristianismo no es nunca la ruptura con la tradición, sino más bien la renovada frescura del principio que, en su verdad, se demuestra siempre capaz de despertar maravilla y de llevar la vida a una conversión que la haga más bella.

Estoy seguro de que la lectura de este volumen, de texto ágil y rico, fruto de la reflexión de dos prestigiosos profesores de la sección estadounidense del Pontificio Instituto Juan Pablo II para el estudio del Matrimonio y la Familia, contribuirá a mostrar la belleza humana de la propuesta cristiana que, a la luz de la fe, es capaz de hacer brillar con luz siempre nueva el amor entre el hombre y la mujer.

MONS. LIMO MELINA
*Presidente del Pontificio Instituto Juan Pablo II
para el estudio del Matrimonio y la Familia*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AR KAROL WOJTYLA, *Amor y responsabilidad* (Razón y Fe, Madrid 1978).
- CCL *Corpus Christianorum, Series Latina*, ed. E. Dekkers (Turnhout 1953ss).
- CF JUAN PABLO II, *Carta a las familias. 1994 año de la familia* (BAC, Madrid 1994).
- DCE BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (2005).
- EP K. WOJTYLA, *Esplendor de paternidad* en ÍD., *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad* (BAC, Madrid 1990).
- FC JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio* (1981).
- GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).
- HM JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino* (Cristiandad, Madrid 2000). [Esta obra se citará dando el número de la catequesis, su fecha y la página.]
- HND K. WOJTYLA, *Hermano de nuestro Dios*, en ÍD., *Hermano de nuestro Dios. Esplendor de paternidad. Ensayos* (BAC, Madrid 1990).
- MD JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (1988).
- o.c. Obra citada anteriormente.
- PG *Patrologiae Cursus completus. Series Graeca*, ed. J.-P. Migne, 162 vols. (París 1857-1912).
- RH JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* (1979).
- SCh *Sources Chrétiennes* (París 1941ss).
- SD JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris* (1984).
- TO K. WOJTYLA, *El taller del orfebre* (BAC, Madrid 1980, 2005).
- TR JUAN PABLO II, *Los poemas de Juan Pablo II. Tríptico romano. Meditaciones* (USCCB, Washington DC 2003).

INTRODUCCIÓN

EL HOMBRE, CAMINO DE LA IGLESIA; EL AMOR, CAMINO DEL HOMBRE.

«Santidad, ¿ya no escribes poesías?». Es la pregunta que alguien formuló a Juan Pablo II cuando rondaba los ochenta de su edad. No sabemos qué contestó, pero sin duda no se había agotado su vena poética. La prueba: poco tiempo después redactaría el *Tríptico Romano*, largo poema meditativo. En sus páginas el Pontífice tiende su mirada, desde la cumbre de su ancianidad, hacia el pasado y el futuro de la historia.

Las primeras líneas evocan la visión de la natura. El poeta contempla la creación en movimiento. Cada cosa busca sin descanso su lugar propio, como «la cascada argentina del riachuelo / que cae rítmicamente desde arriba, / llevado por su propia corriente» (TR 7). Y el hombre se siente envuelto en este ritmo, arrastrado él también por el flujo del tiempo, como el arroyo ladera abajo.

1. En el principio, el asombro

Hay, sin embargo, una diferencia crucial entre el descenso de la corriente y el sendero que el ser humano recorre en la vida:

¿Qué me dices, arroyo de montaña?
¿En qué lugar te encuentras conmigo
conmigo que también voy pasando –
semejante a ti...
¿Semejante a ti? (TR 7).

Sabe el poeta que su camino no puede compararse al del arroyo. La cascada cae por su propio peso, que la conduce al río, la ensancha en el gran delta, la imbuye en el océano. Pero al hombre no le es suficiente dejarse llevar, siguiendo surcos ya trillados. Necesita saber cuál es el sentido, la meta final adonde todo avanza. Y ha de averiguar cómo dirigir él mismo sus pasos hacia ella.

Y así la pregunta del hombre no se refiere solo al espectáculo de la naturaleza. La misma cuestión que dirige al mundo sondea a la vez la profundidad de su corazón. Lanza al aire una pregunta que, como un bumerán, regresa hasta él². «Mundo, ¿dónde te encuentras conmigo?», dice Karol Wojtyła. ¿Cuál es el sentido de mis pasos por la vida? Lo mismo había confesado ya san Agustín: «me había convertido para mí mismo en una gran pregunta»³.

Los versos de Juan Pablo II desvelan la inquietud perenne del ser humano.

² Juan Pablo II desarrolla estas ideas en las primeras páginas de *Persona y acción* (BAC, Madrid, 1982). La experiencia humana del mundo está siempre unida a la experiencia de uno mismo.

³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV,4,9, traducción de A. Custodio Vega (ed.), en *Obras de San Agustín*, II (BAC, Madrid 1974) 166 (en las citas que siguen de esta obra, modificamos a veces la traducción).

Conciernen en especial al hombre de hoy, que ha puesto la búsqueda de la propia identidad en el centro de sus desvelos. En el océano anónimo de la gran ciudad siente que se disuelve su yo y se encuentra sin brújula o mapa para orientarse. El único sitio que parece que le queda es su propia experiencia de la vida, donde cada uno trata de encontrar algo de luz para el camino. Y Juan Pablo II, queriendo hacerse todo a todos, ha seguido esta misma ruta de la experiencia del hombre. Le parecía la única forma de encontrarle, y de acompañarle desde dentro de su propio drama⁴. Como dijo en su primera encíclica: «el hombre es el camino de la Iglesia» (RH 14).

¿Cómo resolver el interrogante que el hombre es para sí mismo? Pronto nos salen al paso algunos escollos. En primer lugar, ¿termina esta pregunta en un callejón sin salida, en un acertijo imposible de resolver? Karol Wojtyła se planteó esta objeción en las obras de teatro escritas en Polonia, siendo un joven sacerdote. Así, en *El taller del orfebre*, publicado en 1960, donde indaga el significado del matrimonio a través de la historia de varias parejas. La primera parte narra el noviazgo de Teresa y Andrés. La chica guarda el recuerdo de un momento de crisis. Fue durante una marcha a la montaña con otros amigos. Rodeados de la armonía y belleza de la natura no eran capaces de encontrar ese mismo equilibrio en su relación mutua. Al comparar el orden del mundo con su propia inseguridad, que la acosaba desde dentro, exclama Teresa: «solo el hombre parece descentrado y perdido» (TO 11). En otra de sus obras, *Esplendor de paternidad*, el personaje Adán, símbolo de todo hombre, confiesa una sensación parecida. Es como si estuviera desterrado en lugar extraño: «Hace ya muchos años que vivo como hombre desterrado de lo más profundo de mi personalidad y, al mismo tiempo, condenado a buscarla a fondo» (EP 129).

¿Quién no ha pasado por tales momentos, en que se hace imposible dar con el curso de la vida? Acosa entonces una tentación: reducir la pregunta, estrechar su horizonte. ¿No se conseguirá así un método claro que resuelva la duda y descubra de una vez por todas la propia identidad? A mano están las ciencias experimentales, que pretenden dar leyes concisas, capaces de explicar los fenómenos hasta el fondo, sin ambigüedades ni sombras. El secreto de la vida humana, desde esta óptica, se contendría en algún tratado sobre física o química; nuestro destino lo regiría una evolución sin sorpresas. ¿Podríamos usar estos datos para descubrir de una vez por todas cuánto vale la vida humana?

Juan Pablo II entendió que tal perspectiva lleva a la abolición del hombre, reducido a objeto de experimento y medida. Podemos ilustrar su respuesta con unas palabras de Adán Chmielowsky, el protagonista de *Hermano de nuestro Dios*. Adán, artista de talento que ha dejado sus cuadros para dedicarse a los pobres, conversa con un extraño, quien le ofrece una solución científica a la cuestión social. Basta saciar a las multitudes de bienes materiales; para ello, hay que inspirarles un odio rebelde que les incite a la lucha por la justicia. Adán rechaza este punto de vista. Y no porque desprecie la necesidad que el

⁴ Cf. HM 3 (19-9-1979) 685.

hombre tiene de alimento, comida, o techo. Pero añade: esto no es bastante para colmar su deseo, de dimensiones infinitas. Y así dice: «La miseria del hombre es más grande que todos los bienes disponibles» (HND 97).

La pobreza del hombre es más profunda que todas sus posesiones. Apenas se ha comprendido esta verdad y rechazado la reducción materialista surge otro escollo en la ruta. Y es que la misma infinitud de la pregunta puede desanimar de la búsqueda. Después de todo, ¿no es la solución demasiado elevada? ¿No se encuentra a una altura inalcanzable para los cortos brazos del hombre? ¿No nos llevará a discutir sin fin sobre cuestiones bizantinas, irresolubles?

Es cierto que la experiencia humana hace surgir en el hombre la pregunta por su propia identidad. Y también que esa pregunta le supera infinitamente. ¿Cómo no desesperar entonces ante tal enigma? La pista hay que buscarla en el mismo punto de partida de la ruta del hombre. La diferencia entre el ser humano y los animales no reside primeramente en la capacidad de hacerse preguntas. Hay en el hombre, según Juan Pablo II, algo anterior al interrogante sobre la propia vida. Es algo que precede su misma búsqueda de identidad y destino y le permite estar seguro de que la pregunta no es acertijo indescifrable. Pero, ¿qué puede ser previo a la inquietud por el sentido de todo? Leemos así en el *Tríptico Romano*:

¿Qué me dices, arroyo de montaña?
¿En qué lugar te encuentras conmigo?
Conmigo que también voy pasando
semejante a ti...
¿Semejante a ti?
(Déjame parar aquí;
déjame parar aquí – déjame parar en el umbral,
he aquí uno de los asombros más sencillos).
Al caer, el torrente no se asombra
y los bosques bajan silenciosamente al ritmo del torrente
pero, ¡el hombre se asombra!
El umbral en que el mundo lo traspasa,
es el umbral del asombro.
(Antaño a este asombro lo llamaron «Adán») (TR 7s).

He aquí la respuesta: el umbral que la creación cruza en el hombre no es en primer lugar la capacidad de hacerse preguntas, sino la apertura a la admiración y asombro. Que este asombro tenga la primera palabra cambia de raíz todo el sentido de la búsqueda. Pongamos un ejemplo para mostrar la diferencia. Un alumno ha de examinarse de una asignatura que no ha estudiado. Se sienta, bolígrafo en mano, ante la página en blanco. Es un difícil problema de cálculo, cuya sola formulación suena a galimatías. El profesor, vigilante, impide las ojeadas salvadoras al pupitre del vecino... Nadie quiere encontrarse ante preguntas de este tipo, y escaparía, si pudiera, del aula de exámenes.

Imaginemos, sin embargo, un tipo de pregunta muy distinto. Alguien llega a casa y halla un regalo inesperado de un amigo o familiar. No sabe el porqué de este presente y empieza a buscar la razón. ¿Es su cumpleaños? ¿Tiene hoy algo importante que celebrar? ¿Ha hecho algo singular por su amigo? De nuevo se está ante una pregunta, tal vez de difícil respuesta. Pero en este caso el interrogante es muy diferente. La razón: hay algo que precede la pregunta. Se trata del amor del amigo, que se manifiesta en su regalo. Por eso, sin saber todavía el porqué de lo sucedido, se conoce ya el marco de la explicación: una amistad, una comunión ofrecida. La pregunta ahora no paraliza ni infunde deseos de escapar, sino que abre horizontes, nuevas posibilidades de crecer en el amor. La tarea de entender el porqué queda llena de sentido desde su origen, mucho antes de que se atine a formular una respuesta.

La pregunta de que hemos hablado hasta ahora —la pregunta por la propia vida, la pregunta por el origen y destino— se parece a la sorpresa ante un regalo inesperado. En ambos casos hay algo que precede a la pregunta: es el asombro ante un don recibido por el que se tiene la seguridad de que la existencia se nos ha regalado. Una pregunta que viniera de la nada amenazaría con paralizar la corriente de la vida, como le ocurría a Hamlet en su «ser o no ser». Pero cuando la pregunta es precedida por el asombro la cosa cambia. Es decir, al hombre le surgen preguntas no porque le falte sentido sino porque el sentido sobreabunda. De este modo puede estar seguro de que hay una respuesta, aunque sepa también que esa respuesta no puede alcanzarla solo y que siempre superará sus expectativas. En vez de obstaculizar su ruta, el asombro es una fuerza que le sostiene y mueve hacia adelante, como si marchara llevado por la corriente de un caudaloso río:

El hombre iba pasando junto a ellos
en la onda de los asombros.
Al asombrarse, seguía surgiendo
desde esta onda que lo llevaba,
como si estuviera diciendo alrededor:
«¡Deténte!» [...]
«¡Deténte; este transcurrir tiene sentido».
«Tiene sentido... tiene sentido... tiene sentido...!» (TR 7s).

Hay que introducir ahora un nuevo término. Se trata de la palabra «misterio», que aparecerá con frecuencia en estas páginas. Con ella no se quiere indicar algo oscuro, unas tinieblas que impidan ver. Al contrario: decir que el mundo es misterioso es confesar que está lleno de un sentido tan pleno que es imposible abarcarlo con nuestra mirada. El misterio se refiere a la gran riqueza de la realidad, siempre capaz de despertar el asombro: asombro ante un rostro humano singularmente querido, ante una bella puesta de sol en los páramos castellanos, ante el amor que otros nos mostraron con sus obras... Si el misterio incluye entonces preguntas sin resolver no es porque le falte claridad sino porque le sobra luz. Los ojos no lo pueden mirar de frente,

porque el resplandor excesivo los ciega.

Hemos dicho con san Agustín que el hombre se convierte para sí mismo en una gran pregunta. Ahora podemos entender mejor el sentido de la frase. El hombre es una gran pregunta porque experimenta su vida como un gran misterio, un misterio que despierta el asombro. Este asombro abre a la vez un camino: se convierte en invitación a viajar. Para saber hacia dónde y por qué senderos hay que preguntarse: ¿dónde experimenta el hombre el asombro? ¿En qué lugar se le manifiesta el misterio de su vida?

2. El amor, la cuna donde nace el asombro

Abundan hoy quienes se dan cuenta del peligro de perder un horizonte grande para su existencia. Y no quieren que la actividad sin fin de un mundo regido por tecnologías sin rostro dirija también su historia. Entienden que hay una dimensión de la experiencia humana que se abre al misterio, que esa dimensión ha quedado oscurecida en nuestra cultura y que debe ser recuperada. ¿Hay en la vida del hombre alguna ventana por la que pueda asomarse al misterio?

Asistimos, de hecho, a un renacer de la inquietud religiosa. Florecen las espiritualidades exóticas; abundan los movimientos en busca de lo divino. Sin embargo, en muchos casos, se busca en esta experiencia un rapto místico que aleje al hombre del vivir cotidiano. Se desea una iluminación súbita por la que se aprende a escapar de un mundo complicado. Para quienes piensan así, Dios no se encuentra en los trajines de esta tierra, en los vaivenes cotidianos de casa al trabajo y del trabajo a casa.

El problema de este enfoque es que convierte la experiencia del misterio en algo extraño a lo que sucede cada día. Y así se acaba estableciendo una separación: de un lado se pone la fe religiosa, y de otro la vida corriente. La fe es entonces escapatoria; camino de ilusiones, que se aleja de la ruta mundanal.

Juan Pablo II, por su parte, ofrece una respuesta distinta. Sigue el Papa a la Biblia, que dice, hablando de la palabra de Dios: «No está en el cielo, para poder decir: "¿Quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá y nos lo proclamará, para que lo cumplamos?". Ni está más allá del mar, para poder decir: "¿Quién de nosotros cruzará el mar y nos lo traerá y nos lo proclamará, para que lo cumplamos?"» (Dt 30,12s). He aquí la gran sorpresa, la buena noticia del Evangelio: la ventana al misterio se abre en la misma sala de estar, en la misma oficina de trabajo. ¿Cómo puede ser esto?

Ya se ha señalado antes uno de los lugares en que se manifiesta el asombro: el encuentro con la naturaleza. Pero la sorpresa que nace a la vista de las montañas o del océano inmenso no es la primera ni la principal. Hay otra más básica que revela con mayor claridad el misterio. Volvamos por un momento a un pasaje de *El taller del orfebre* que hemos citado hace poco. La joven Teresa recuerda la belleza de una cierta noche de montaña. Compara el orden de aquel cosmos silencioso a su relación con Andrés. El joven está con

ella, pero su amistad atraviesa ahora un momento difícil, en que les resulta complicado comunicarse. Teresa recuerda sus pensamientos de aquella velada:

Y sentí cuán difícil es vivir.
Aquella noche fue terrible para mí,
aunque tuvimos una espléndida noche carpática,
llena de belleza y de misterio
y tan en armonía con la totalidad del mundo,
solo el hombre se hallaba descentrado y perdido (TO 11).

En ese momento Teresa era incapaz de admirarse ante la naturaleza que la rodeaba. La gloriosa noche de montaña evocaba en ella solo miedo y ansiedad. Era la confusión propia de quien no acaba de hallar su camino. Todo estaba en orden: los planetas, el bosque, los animales y plantas... ¿por qué solo ella no encontraba paz? Ocurre que la gran diferencia del hombre con el resto de la creación, su capacidad de plantearse la pregunta por el sentido, está unida a la experiencia de la comunicación personal y del amor. Cuando esto última falta, como le ocurría a Teresa aquella noche, es imposible que se ilumine la gran cuestión. Más tarde, Andrés pedirá la mano a Teresa, y ella vivirá el contraste entre ese momento de felicidad y la incertidumbre angustiada de aquella noche de montaña. Ahora por fin ha encontrado el equilibrio que le faltaba. Lo ha hecho en su diálogo con Andrés, en el entendimiento con quien se convertirá en su marido. Pues aquí ha recibido la señal del amor, más poderosa que todo el simbolismo de la naturaleza. Es en la experiencia del amor donde nace el asombro, donde se abre un nuevo camino que conducirá, andando el tiempo, a la plenitud.

Se puede decir por tanto que, para Juan Pablo II, el encuentro con el misterio tiene lugar en la experiencia del amor. Si hubiera que retratar el asombro ante el misterio de la existencia, podríamos elegir el rostro de un niño cuando descubre los regalos que sus padres le han preparado el día de Reyes; o, mejor, el de una madre que sostiene a su recién nacido por primera vez entre las manos. En realidad, el asombro aparece en nuestra vida solo porque existe el amor. Incluso la maravilla que nace frente a la naturaleza cobra pleno sentido solo porque en el origen de la vida hay una experiencia de amor.

El misterio, entonces, no está lejos de nosotros, sino que lo encontramos en el existir cotidiano; se hace presente, de una forma u otra, en la vida de cada persona. Y es que brota de la experiencia del amor, que nos acompaña, en modos distintos, del nacimiento a la muerte. Por eso, solo quien experimenta el amor puede encontrar la respuesta a la pregunta por el propio ser; solo así se puede alcanzar la felicidad. «El hombre» —escribía Juan Pablo II en su primera encíclica— «permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor» (RH 10). Estas palabras son el eco de otras dirigidas a Ana, un personaje de *El taller del orfebre*. Se trata de una mujer de mediana edad, que

atraviesa problemas en su matrimonio:

Como tú, por ejemplo. No puedes vivir sin amor. He observado desde lejos cómo andabas por esta calle y procurabas despertar el interés de los hombres. Casi me parecía oír tu alma. Llamabas desesperadamente al amor, que no tienes. Buscabas a alguien que te cogiera de la mano y te atrajera hacia sí... (TO 60).

¿No es esto algo que todos intuimos, aun veladamente: que el amor es la verdadera sustancia de que se nutren nuestras vidas? El amor se muestra al hombre como una riqueza que le desborda, al tiempo que le revela lo más íntimo de sí. «El amor –dice Karol Wojtyła– posee el sabor de toda la persona. Tiene su peso específico. Y el peso de todo su destino. No puede durar solo un instante» (TO 55). Y el amor toca, en efecto, todas las dimensiones de la vida. Se le descubre en el cuerpo, moviendo los instintos y sentimientos. Y, a la vez, posee una dimensión espiritual, que hace percibir la dignidad única de la persona amada y conduce al hombre más allá de sí mismo, hacia la trascendencia, hacia Dios. De este modo el amor resulta ser el hilo conductor que puede unir todos los compartimentos estancos en que la cultura moderna ha dividido la vida humana.

La experiencia del amor es, por tanto, el punto de arranque de la visión del hombre defendida por Juan Pablo II. Aquí tenemos la clave que permite responder desde dentro a la pregunta que cada uno es para sí mismo. Desde aquí pudo el Papa dialogar con el hombre moderno en su propio terreno de juego: el de la experiencia humana, el de la búsqueda de su propia identidad. Pero a la vez, y este es el toque maestro de Juan Pablo II, partir de la experiencia del amor evita el aislamiento y subjetivismo hacia el que se desliza el pensamiento contemporáneo. Pues si la experiencia humana fundamental es la del amor, entonces esta experiencia me saca continuamente de mí mismo. El amor, en que encuentro mi identidad, me abre al encuentro con el otro, y me lleva hacia Dios, hacia su trascendencia. En suma, Juan Pablo II está dispuesto a recorrer el camino del hombre moderno, el camino de la experiencia humana, a condición de que se le permita empezar por su verdadero núcleo: el asombro ante la revelación del amor.

3. Para unir la fe y la vida

Juan Pablo II llama la atención sobre el peligro de separar fe y vida. Ocurre que, sin apenas notarlo, se tiende a ver la fe como simple añadido a la existencia cotidiana, un adorno del que se podría prescindir. Y así la experiencia religiosa se vuelve un cuerpo extraño que no encaja bien con el puzzle que el hombre se afana por recomponer en cada jornada de trabajo o familia. La vida real se desenvuelve en la tierra, mientras la fe queda absorta contemplando el cielo. Al observar esta separación, algunos críticos (entre los que destaca el filósofo alemán Nietzsche) han acusado a la revelación cristiana de destruir la felicidad, echando a perder la alegría de la vida, distrayendo la atención

hacia un paraíso de ultratumba.

Tal objeción pierde fuelle si la pregunta del hombre se plantea a la luz del amor. En primer lugar, si el amor es el punto de arranque de su búsqueda, el hombre necesita una revelación para recorrer su camino. Pues nadie puede producir el amor por sí mismo, sin el encuentro gratuito con la persona amada y su respuesta libre. La vida nuestra de cada día, de la salida del sol hasta su ocaso, está abierta a esa revelación del amor, tiende hacia ella, la aguarda expectante. Más aún, la revelación del amor ocurre precisamente en medio de las horas corrientes, allí donde cada persona encuentra su mundo y a los otros hombres. Para encontrar la luz del amor no hay que escapar del reino terrenal en que se desenvuelve la vida.

Ahora bien, si el destino vital se juega ante el amor, entonces la venida de una revelación no destruye al hombre, sino que lo abre a la felicidad. Y el cristianismo es precisamente una revelación, que coge al hombre por sorpresa y lo lleva allende sus fronteras. Más aún, la revelación cristiana, como ocurre con la experiencia del amor, sucede precisamente en nuestro aquí y ahora mundanos, pues «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» Un 1,14).

Lo que hemos dicho puede resumirse si comparamos dos textos muy importantes para Juan Pablo II. En el primero, el Papa se refiere a la experiencia humana, al vivir nuestro de cada día. Es de su primera encíclica: «El hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no se le revela el amor, si no encuentra el amor» (RH 10). El segundo pasaje se halla en los documentos del Concilio Vaticano II, y Juan Pablo II lo citó con frecuencia. Ahora se habla de la revelación de Cristo: «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...] Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22). El hombre encuentra su sentido en el amor, dice la primera frase. El hombre encuentra su sentido en Cristo, afirma la segunda. No se contradicen: es que Cristo viene a explicar al hombre quién es él, precisamente revelándole la plenitud del amor.

Y en efecto, el cristianismo se entiende a sí mismo como la cumbre de la revelación del amor. En palabras del apóstol Juan: «hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1 Jn 4,16). Tal manifestación del amor tiene lugar en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Por eso podía escribir el papa Benedicto XVI en su primera encíclica: «Y a partir de allí [la contemplación del costado abierto de Cristo], se debe definir ahora qué es el amor» (DCE 12). Así, el asombro de que se ha hablado hasta ahora llega a su culmen en el asombro ante el evangelio de Jesús:

En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso, y quizá aún más, «en el mundo contemporáneo». Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza [...] está

estrechamente vinculado con Cristo (RH 10).

Benedicto XVI ha subrayado una consecuencia importante de lo dicho: para recibir el evangelio no hay que dejar de lado todo lo bello y precioso que tiene la vida. No hay que decir «no» a la experiencia humana y a la búsqueda humana de la felicidad. Todo lo contrario: el cristianismo es el camino del amor y, por tanto, el gran «sí» a todas las preguntas del hombre y a sus deseos más hondos. Juan Pablo II expuso en su primera encíclica, *Redemptor hominis* (*El Redentor del hombre*), que el hombre es el camino de la Iglesia. Nos preguntamos: ¿en qué consiste ese camino? Ahora lo sabemos: el camino del hombre es el camino del amor. Este camino del amor es precisamente el que Benedicto XVI ha propuesto a la Iglesia en *Deus caritas est* (*Dios es amor*). Benedicto continúa así la senda abierta por su predecesor.

4. ¿Cuál es el camino de la Iglesia?.

En este libro queremos mostrar cómo unir la experiencia humana del amor y la revelación cristiana. Es decir, veremos que el amor es el camino del hombre y que la misión de la Iglesia consiste, precisamente, en manifestar al mundo la verdad del amor.

La tarea que acabamos de enunciar, simple en apariencia, no es en realidad tan sencilla. He aquí nuestro primer escollo: damos a la palabra «amor» sentidos muy diferentes, incluso contradictorios. La usamos para alabar el más noble de los sacrificios, cuando un hombre se mantiene fiel a los suyos, entregándoles su vida. Pero con ella nos referimos también al acto del marido que abandona a su esposa e hijos por otra mujer: «lo hizo por amor». En la obra de Georges Bernanos *Diario de un cura rural*, se nos pone en guardia ante esta peligrosa ambigüedad. Estas son las palabras que el protagonista, un sacerdote, dirige a una feligresa cuando esta, para justificarse, nombra el amor: «No pronuncie usted la palabra "amor". Ha perdido el derecho y, sin duda, también el poder de hacerlo»⁵

A este problema –la ambigüedad de la palabra– se añade la escasez de una reflexión seria sobre el amor. Muchos continúan pensando que el amor es simplemente un asunto privado, irrelevante para explicar quiénes somos y para ayudarnos a construir el tejido social. ¿Puede el amor ser de verdad la solución a la pregunta de mi existencia? ¿Podemos decir que el amor es la explicación última de toda la historia humana y el fundamento de la realidad? ¿O es tal proyecto solo una intentona ingenua de explicarlo todo a partir de una emoción romántica?

Estas dificultades para entender el amor explican por qué se malinterpreta tantas veces la fe cristiana. Y es que, precisamente porque la fe consiste en la revelación del amor, *la suerte del amor esta ligada a la suerte del cristianismo*. Esto quiere decir, en primer lugar, que cuando el significado y la importancia del amor

⁵ G. BERNANOS, *Diario de un cura rural* (Encuentro, Madrid 1999) 135.

se oscurecen en la vida o en la cultura, entonces es muy difícil mostrar la presencia del Dios cristiano en medio de la existencia. Dios se convierte en un intruso, ajeno a los asuntos en que se afanan los hombres, incapaz de entrar en su vida. En segundo lugar, se deduce también que, sin la luz del amor de Dios revelado por Cristo, no se puede comprender la gran riqueza y plenitud de la propia existencia. Quedamos sin brújula para orientarnos en los mapas del amor, de complicados vericuetos.

Del mismo modo, quien recupere la conexión entre el amor y el cristianismo tendrá un método para abordar las preguntas que se han suscitado hasta ahora. Es el método que usó Juan Pablo II. Se trata de poner continuamente en relación la experiencia humana del mundo y la revelación que trae Jesús. Por un lado, se va de la figura de Cristo hasta la vida del hombre: contemplando a Jesús comprendemos quiénes somos, entendemos el sentido más hondo de lo que nos pasa. Por otro lado, se parte de la experiencia vital para llegar hasta Jesús: las preguntas e inquietudes del hombre, lo que le ocurre cada día, le ayudan a captar mejor cómo Cristo es su Salvador.

Con tal método se quiere dibujar en estas páginas la carta de navegación que permita al amor hallar su ruta. Se comenzará con la primera aparición del amor en la vida. Y se perseguirán sus vueltas y revueltas, hasta la plenitud que promete y que cada hombre anhela. En la primera parte del libro (*El amor, revelado en el cuerpo*) examinaremos cómo el amor se revela, abre al hombre un camino y le invita a seguirlo. La segunda parte (*La redención del corazón*) tratará de las dificultades que salen al paso en el camino del amor para encontrar, en el amor revelado por Cristo, la fuerza que las supera. En la tercera parte (*La belleza del amor: el esplendor del cuerpo*) se verá que el amor de Jesús permite amar como él ama y, así, llevar a su meta el camino del hombre. Esta vía, sea en el matrimonio o en la virginidad consagrada, conduce hacia la plenitud final, la vida eterna en carne resucitada. Y a la luz de esta esperanza se nos permite construir la ciudad terrena, según la civilización del amor.

Parte I

EL AMOR, REVELADO EN EL CUERPO

CAPITULO I

EL MISTERIO DEL CUERPO

«Al caer, el torrente no se asombra [...] – pero, ¡el hombre se asombra!» (TR 8). Nuestra introducción ha mostrado que el asombro es el comienzo del viaje de la vida. ¿Cómo se despierta en nosotros? Ya sabemos que mana de nuestra propia experiencia cotidiana: – la experiencia gozosa de quien se convierte en padre, la experiencia estupenda del amor, la experiencia sanante de la ofensa perdonada. Pocas veces se para el hombre a pensar en esta maravillosa riqueza de vivir. Su vida es como una planta que crece en terreno fecundo. Tan fecundo que, incluso cuando las raíces se quedan en la superficie, la vegetación brota abundante. Siempre abundan motivos de admiración, incluso en las existencias más grises.

Puede pasarle, sin embargo, que le desconcierte tanta abundancia. Corre el riesgo entonces de perderse en un laberinto lleno de señales que no sabe interpretar. Como ejemplo sirva la encuesta llevada a cabo por científicos británicos entre algunos adolescentes de Southampton, en Inglaterra. Los resultados revelaron una carencia significativa entre los chicos. Aquellos muchachos solo disponían de unas pocas palabras para expresar sus sentimientos y emociones. Les resultaba por eso difícil comunicar a los demás la manera en que reaccionaban ante la vida. Al fenómeno se le ha puesto nombre: estos chavales son «analfabetos afectivos». Es decir, resultan incapaces de leer y escribir en el libro de su mundo emocional. Ignoran lo que sucede en su interior cuando entran en contacto con el ambiente y con otras personas⁶.

Esto quiere decir que no es suficiente tener experiencias. Hace falta además captar su verdadera profundidad y medir su grandeza. ¿Cómo se consigue esto? No basta, por supuesto, multiplicar el número o la intensidad de los estímulos. A quien no entiende la belleza de una melodía, de poco servirá subir el volumen de los altavoces. La pregunta es, más bien: ¿se puede distinguir entre aquellas experiencias que construyen una vida, abriendo un futuro lleno de fruto, y esas otras que bloquean la ruta? ¿Se puede descifrar en la propia experiencia la brújula que oriente los pasos? Es decir, ¿somos capaces de encontrar el significado de nuestras experiencias?

La pregunta por el significado, o sentido, de la experiencia puede parecer extraña. Y es que para buscar un sentido hay que reflexionar, y las palabras «experiencia» y «reflexión» nos parecen opuestas. Y así pensamos que una cosa es la experiencia, el encuentro con la vida: viajamos, vemos mundo, conocemos personas. Y a esta experiencia oponemos la fría reflexión del pensador, abstracta y lejana.

Pues bien, hay que abandonar este esquema simplista. En efecto, recordemos que el hombre no puede tener experiencia del mundo que le

⁶ Cf. L. MELINA, *Por una cultura de la familia* (Edicep, Valencia 2009)

rodea si, al mismo tiempo, no se experimenta a sí mismo; es decir, si no plantea la pregunta fundamental por el sentido de su propia vida: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿adónde voy? La vista de los elevados picos de montaña no solo despierta el asombro ante las maravillas de la creación; enseña también al hombre su propia magnitud: es capaz de contemplar la belleza y recrearse en ella. Por eso la experiencia, cuando es verdaderamente humana, nunca puede separarse de la reflexión, de la búsqueda de un sentido.

El poeta T. S. Eliot expresa esta idea en su obra *Cuatro Cuartetos*: «Teníamos la experiencia pero habíamos perdido el sentido / Y acercarse al sentido restablece la experiencia / en modo diferente»⁷. Teníamos la experiencia, pero no estaba completa, pues le faltaba una reflexión, una luz. Solo cuando se entiende su sentido se llega realmente a experimentar la vida y el mundo. Concluimos de esto que experiencia y significado no se oponen. Sucede más bien al revés: el significado pertenece a la experiencia y la hace plenamente humana. ¡Qué distinto es el caminante que da vueltas en círculo de aquel otro peregrino que, bajo el mismo sol y con el mismo peso a sus espaldas, conoce la casa de donde partió y piensa en el santuario que le acogerá al final de la ruta!

Este deseo de abrir a cada hombre el sentido profundo de su experiencia guió a Juan Pablo II en sus reflexiones sobre el amor humano. Hay mil experiencias unidas al amor, al encuentro entre las personas, a la unión de hombre y mujer. ¿Cómo hacer que esas experiencias sean verdaderas, que lleven la vida a buen puerto? ¿Cómo conseguir que la barca no naufrague entre la espuma de experiencias vacías? Para orientar al hombre en el laberinto de sus propias experiencias Juan Pablo II habló de las «experiencias originarias». Veamos a qué se refería.

1. Una brújula para las experiencias

El Papa invita al hombre a entrar a fondo en sus propias experiencias para encontrar su significado. Es una tarea que el mismo Cristo nos encomendó. Una vez los fariseos le preguntaron: ¿es lícito a un hombre divorciarse de su mujer por cualquier causa? (cf. Mt 19,2). La pregunta es importante, pues late en su centro una inquietud. ¿Es posible amar para siempre a una persona? ¿Cómo son de profundas las raíces del amor? ¿Permiten de verdad construir sobre ella toda una vida, hasta que la muerte nos separe? Los fariseos, sin embargo, reducen su alcance; la cuestión les parecía asunto meramente legal. ¿Cuál es la mínima razón que basta para despedir a la propia mujer? ¿Hace falta un motivo grave o es suficiente la excusa más ligera? De ahí que Jesús denuncie su dureza de corazón, su incapacidad para llegar a la raíz de la experiencia amorosa y plantear con decisión su reto.

⁷ Cf. T.S. ELIOT, «The Dry Savages», en *The Complete Poems and Plays, 1909-1950* (Harcourt Brace, Nueva York 1952) 133.

El Maestro responde: «Al principio no era así» (Mt 19,8). Y cita luego el Génesis: «Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne» (Gén 2,24). Acudiendo al principio de la historia, Jesús invita al hombre a recuperar la hondura de su experiencia del amor. El Señor no se anda por las ramas y va a la raíz del asunto: ¿es posible amar para siempre? Y es que la vida de Jesús en la tierra consistió en abrir de nuevo el camino que permite recuperar la experiencia del principio y, de esta forma, llevarla a plenitud.

Siguiendo el consejo de Cristo, Juan Pablo II vuelve al Génesis para describir este comienzo en que la experiencia del amor se ofrecía al hombre en toda su grandeza. Allí se recogen dos relatos distintos de la creación. El primero (Gén 1,1-2,3) nos cuenta la aparición del mundo. Los cielos y la tierra emergen día a día como respuesta a la palabra creadora de Dios. La Biblia muestra la riqueza de la creación, llena de colores y rica en variedad. En la cumbre de todas las criaturas aparece el hombre y, con él, una gran novedad con respecto a los demás seres: es creado a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26). Estas palabras –imagen y semejanza– abren ya la perspectiva de la alianza entre Dios y el hombre, que recorre todo el Antiguo Testamento. Desde el principio el ser humano se define como aquel a quien Dios dirige su palabra; como el único que puede escuchar su llamada y articular una respuesta, en diálogo con su Hacedor. Sabemos, en efecto, que el Señor se paseaba por el jardín al caer la tarde, y conversaba con Adán.

Ahora bien, puesto que el hombre es la respuesta a la palabra creadora del Padre, el primer capítulo del Génesis tiene un final abierto. En efecto: hemos escuchado las palabras de Dios, que crea el mundo, pero nos queda por oír la respuesta del ser humano. Esto es precisamente lo que nos ofrece el segundo relato de la creación, que comienza en el capítulo dos. Allí se nos abre el acceso a la misma experiencia de Adán.

Es decir, el segundo relato adopta un punto de vista diferente. Ahora es el mismo hombre quien habla. Escuchando su voz se aprende mucho acerca de su mundo interior. Se encuentra aquí el lenguaje de la subjetividad humana, de su propia experiencia de la realidad: Adán se sentirá solo, se alegrará ante la llegada de Eva, se avergonzará por su pecado. Esto interesa mucho a Juan Pablo II, que afirmó que el camino del hombre es el camino de la Iglesia. Pues para seguir este camino del hombre no basta contemplar al ser humano desde fuera. Hace falta atender a las palabras de asombro que crecen en él cuando se encuentra con la vida. Así, este segundo relato de la creación permite percibir y contemplar las experiencias originarias del hombre. Adelantemos ya que se trata de un trío: la soledad, unidad y desnudez originarias. En estas tres se ofrece al hombre la piedra de toque para descubrir si construye su amor sobre roca o si levanta un castillo en el aire.

Antes de pasar adelante y describir estas experiencias originarias nos preguntamos si es posible siquiera intentarlo. En efecto, ¿cómo recuperar algo que sucedió al principio de la historia? Más aún: ¿no estaban las experiencias primeras del hombre permeadas de una pureza e inocencia que ya no

poseemos, que hemos perdido a causa del pecado? ¿Cómo pueden ayudarnos a construir la felicidad en la situación tan diferente en que nos encontramos hoy?

A esto se ha de responder, en primer lugar, que Cristo recupera para el hombre la posibilidad de vivir de nuevo tales experiencias. Es él quien responde a los fariseos y les invita a mirar al principio. Abordaremos esta cuestión en el capítulo sexto de nuestro libro. En segundo lugar, hay que añadir que estas experiencias del principio no están totalmente perdidas. Todavía se puede acceder a ellas. Veamos en qué sentido es esto posible, sirviéndonos de alguna imagen.

a) El escritor inglés J. R. R. Tolkien describe la creación del mundo, en su *Silmarillion*, como si se tratara de una obra musical compuesta por Dios mismo⁸. Cuando el Creador dirigía la orquesta de sus ángeles, Melkor, el ángel del mal, celoso del poder divino, quiso introducir sus propias notas, discordes con la sinfonía divina. Esta imagen ayuda a concebir las experiencias originarias como si fueran una música cuya armonía primera hubiera quedado distorsionada por el pecado. Al principio Adán y Eva escuchaban los acordes queridos por el compositor. Pero el pecado ha introducido en el corazón del hombre notas que desafinan, ruidos de fondo que amenazan con ocultar la música. Si no se presta atención, se escuchará solo ruido sobre ruido; pero si se guarda silencio y se trata de afinar el oído al ritmo oculto de la melodía, se puede descubrir su belleza originaria.

Esto enseña a ver también que, cuando se habla de experiencias originarias, no se quiere decir solo que sucedieran en el pasado, al comienzo del tiempo. «Originario» significa también fundacional: se trata de experiencias que son la base de cualquier otra experiencia. Podríamos decir que tenemos en ellas el tema musical con que componer cualquier otra melodía que se quiera tocar en la vida. Los griegos tenían una palabra, *arché*, que designaba bien esta idea. *Arché* significa el principio en el tiempo, la primera cosa que sucede. Pero quiere decir también el fundamento, los cimientos de un gran edificio, que quedan siempre ahí, sosteniendo cada ladrillo de la construcción. Las experiencias originarias son, por tanto, la roca sobre la que podemos construir el amor verdadero y distinguirlo de sus sucedáneos.

b) Pasemos a la segunda imagen. Era en el Vaticano y se preparaba la celebración del Gran Jubileo del año 2000, convocado por Juan Pablo II. Entre las obras para limpiar el rostro a la Ciudad Eterna había una de primera magnitud: la renovación de la fachada de San Pedro. Se hacía preciso quitar la gruesa capa de polvo acumulada por el paso de los siglos y la moderna contaminación. Los técnicos emprendieron la tarea con gran delicadeza, pues manejaban piedras de antigüedad y valor. Y así, quedaron consternados cuando, tras aplicar sus productos químicos, apareció un mármol de color verde en las ventanas de la fachada central. ¿Habían equivocado el tratamiento, deteriorando para siempre tamaña obra de arte? No era este el

⁸ Cf. J. J. R. TOLKIEN, *El Silmarillion* (Minotauro, Barcelona 2007)

caso. Consultados los antiguos mapas de la basílica, se dieron cuenta de que habían dado con el color original de la piedra. Estaba cubierto por tantas capas de contaminación que hasta los antiguos del lugar perdieron la memoria de su original belleza, olvidada por todos.

Esta pérdida del color original y de su memoria nos ayuda a entender las experiencias de que habla Juan Pablo II. Todo hombre recuerda haber vivido una frescura originaria en su encuentro con las cosas. Con el tiempo, sin embargo, se va poco a poco perdiendo la viveza y la inocencia del principio, cubriendo con sucesivas capas de rutina aquel asombro originario, propio del niño, que invitaba a sonreír ante el mundo. El filósofo Gabriel Marcel dijo con acierto que nos vamos convirtiendo en burócratas de nuestra propia existencia; como hombres que tratan solo con papeleo, alejados de los asuntos reales que mueven la vida. Y así una pareja olvida el amor que les movió a empezar el matrimonio; o unos padres marchitan la ilusión con que comenzaron a educar a sus hijos. Se termina prefiriendo la seguridad de una vida rutinaria al riesgo del encuentro cotidiano con las cosas y su aventura. Sin quererlo, se va ocultando la intensidad del drama que se desarrolla ante nuestros ojos y nos perdemos la vida⁹.

Se pueden comparar las experiencias originarias a las experiencias del niño. Por eso, todo esfuerzo por recuperarlas puede llamarse también un esfuerzo de memoria. El hombre se ha olvidado de quién es, de lo grande que es su vida, de los dones de Dios que están al comienzo de su ruta. Y ha de luchar para reavivar aquella sorpresa primera ante el regalo de la existencia. Entiende así el sentido del mandamiento de Jesús: «Si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (cf. Mt 18,3). No se predica aquí, claro está, el infantilismo, sino la recuperación del contacto originario con la vida. Es una invitación a zambullirse en la riqueza del mundo, reviviendo ahora, en modo maduro, la capacidad de admiración del niño.

Ya dijimos que para Juan Pablo II esta recuperación de las experiencias originarias solo es posible en el encuentro con Cristo. El Redentor ha venido a abrir el camino de retorno. En el encuentro con Jesús podemos recuperar nuestro pasado, mirar otra vez al mundo con ojos nuevos de niño. Es que el Señor nos ayuda a recordar quiénes somos, nuestra dignidad de hijos de Dios, amados del Padre. Por eso la Iglesia, lugar del encuentro con Cristo, puede verse como el lugar de la memoria. Ella conserva viva el recuerdo de la presencia de Jesús y, de esta forma, mantiene abierto el acceso al origen. En su último libro, *Memoria e identidad*, Juan Pablo II escribió:

Lo que está aquí en juego no es solo el misterio de Cristo. En él, es el misterio del hombre lo que se revela desde el principio. Probablemente no hay otro texto sobre el origen del hombre tan simple y a la vez tan completo como el que se contiene en los tres primeros capítulos del libro del Génesis. Aquí no solo encontramos un relato de la creación del hombre como hombre y mujer, sino que su vocación particular en el

⁹ Cf. G. MARCEL, *El misterio del ser*, en ÍD., *Obras selectas*, I (BAC, Madrid 2002) 91.

universo queda abundantemente clara. [...] La Iglesia preserva en sí misma la memoria de la historia del hombre desde el principio: la memoria de su creación, su vocación, su elevación y su caída. En este marco esencial se escribe toda la historia humana, la historia de la Redención. La Iglesia es una madre que, como María, guarda en su corazón la historia de sus hijos, haciendo propios todos sus problemas¹⁰.

Estas son, pues, las experiencias originarias que Juan Pablo II invita a buscar. A través de ellas se entiende la riqueza de cuanto uno encuentra en la existencia. Son jalones que señalan la dirección que seguir en el camino de la vida. El Papa presenta estas experiencias en forma de viaje y nos anima a acompañar a Adán en sus pesquisas tras la propia identidad. El *Tríptico Romano* describe esta ruta como si se tratara de un viaje río arriba, hacia el lugar de la montaña de donde mana la fuente:

Si quieres encontrar la fuente,
Tienes que ir arriba, contra la corriente.
Empéñate, busca, no cedas,
Sabes que tiene que estar aquí –
¿Dónde estás, fuente? ¿Dónde estás, fuente? (TR 9).

La *Teología del cuerpo* de Juan Pablo II es una invitación a la ascensión, hasta empapar los labios en la frescura inagotable de esta Fuente.

2. La soledad del principio

Volvamos, pues, al relato del Génesis y tratemos de descubrir, a la luz de la revelación bíblica, el significado profundo de las experiencias humanas, su sentido. Después de haber formado a Adán del barro de la tierra e insuflado el hálito de vida, dice Dios: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gén 2,18). A pesar de encontrarse rodeado de muchos seres vivos, el hombre siente gran soledad. Es esta experiencia la que Juan Pablo II llamó «soledad originaria». ¿En qué consiste?

Podríamos pensar que Adán está solo porque todavía no ha aparecido Eva, su mujer. Esto es cierto: el hombre no encuentra ninguna ayuda adecuada en las plantas y animales. Todos ellos no son para él una verdadera compañía. Solo cuando Eva aparezca podrá gritar: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gén 2,23).

Pero para Juan Pablo II la soledad no se reduce al hecho de que Adán no haya encontrado todavía a Eva. Si fuera así, esta experiencia sería un defecto que quedaría subsanado cuando la mujer saliera del costado de Adán. Al contrario, la experiencia de soledad, tal y como la concibe Juan Pablo II, continúa tras la aparición de la mujer. Se trata de una experiencia fundamental

¹⁰ JUAN PABLO II, *Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium* (RIZZOLI, Nueva York 2005) 151; ed., Española: *Memoria e identidad: Conversación al filo de dos milenios* (a esfera de los libros, Madrid 2005).

de todo ser humano, varón y mujer, que le acompaña a lo largo de su vida. ¿Cómo hemos de entender la soledad, visto que no consiste solamente en la ausencia temporal del cónyuge?

El hombre experimenta la soledad originaria porque no encuentra en el mundo nada que sacie su inquietud. Las plantas y animales, aun en su riqueza de formas y colores, no consiguen colmar su deseo; por eso Adán se encuentra solo en el jardín. Decir «soledad originaria» es expresar esta singular condición del hombre. Hay en ella un aspecto negativo: la ausencia, el horizonte abierto e incompleto. Pero importa, sobre todo, su lado positivo: la vida humana está dirigida hacia el misterio de la trascendencia, hacia el mismo Creador. En esto consiste la soledad: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y está llamado a convertirse en compañero suyo. Entre todos los seres vivos solo al ser humano se dirige Dios de tú a tú, como un padre con su hijo, como un amigo con su amigo. «Soledad», por tanto, no quiere aquí decir «aislamiento», sino apertura hacia lo sagrado, hacia Dios.

Juan Pablo II se refiere de otra forma a esta soledad en su *Tríptico Romano*. Allí dice que para el hombre no es suficiente existir y seguir su camino; él «estaba solo en este asombro / entre seres que no se asombraban» (TR 8). Hemos visto ya cómo el asombro saca al hombre de sí y le invita a buscar su propia identidad, emprendiendo un viaje de horizontes amplios. Ahora podemos añadir que la soledad originaria es lo que se encuentra al inicio de este camino. San Agustín lo expresó con palabras bien conocidas: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en ti»¹¹.

3. El cuerpo, testigo y expresión de la persona

¿Cómo descubre el hombre su soledad originaria, la apertura de su vida hacia Dios? Se podría pensar que el método consiste en mirar al propio interior, cerrar los ojos y enclaustrarse en la intimidad, alejándose de todo lo terreno. Solo así puede el hombre darse cuenta de que supera todo lo del mundo; que él es espíritu, pensamiento, libertad. ¿No es esto precisamente lo que le distingue de los animales?

Y, sin embargo, la respuesta de Juan Pablo II es muy diferente. No descubrimos nuestra dignidad cuando nos alejamos del mundo, sino precisamente en nuestro encuentro con él por medio de nuestro cuerpo. De hecho, la primera experiencia de Adán no consiste en recluirse en su propio interior. Todo lo contrario: el primer hombre sale a descubrir el mundo que le rodea. Adán cae en la cuenta de su gran pregunta mientras cultiva el jardín y da nombre a los animales que pasan ante él. A partir de este contacto con el mundo material comienza a conocer su soledad originaria ante Dios. De aquí fluye una conclusión: la experiencia de soledad originaria se revela a través del cuerpo, por el que el hombre entra en contacto con el mundo. Para experimentar la dimensión trascendente de la vida no tiene

¹¹ S. AGUSTIN, *Confesiones*. I,1,1 (o.c. II, 73)

que alejarse del cuerpo o dejarlo de lado. El cuerpo humano es, por el contrario, un testimonio de la dignidad sagrada de la vida del hombre.

El Papa se apoya aquí en la concepción misma de la Escritura. En el Génesis, Dios modela al hombre con el barro que toma de la tierra, humedecido con el agua de los ríos del paraíso. Después, el Señor pone al hombre en medio del jardín del Edén, donde lo rodea de un jardín frondoso. La Biblia enseña con estas imágenes que el hombre pertenece a la creación material, que vive inserto en el mundo. Sin esta relación con la tierra el hombre bíblico no puede entenderse a sí mismo. La Escritura designa esta dimensión material del hombre con el término «carne» (que en hebreo es «basar»). La «carne» no se refiere solo a una parte del hombre, sino a su entera existencia. Decir que el hombre es carne es afirmar que está en relación con la naturaleza y con los otros seres humanos. El hombre es un ser corpóreo y por su cuerpo queda integrado en la creación entera.

4. Yo soy mi cuerpo

El cuerpo propio, siendo similar al resto de los objetos que nos rodean, guarda al mismo tiempo una gran diferencia con ellos. Por supuesto, hay quienes han tratado de reducir la vida del hombre al desarrollo de meros procesos naturales. En su obra *Esplendor de paternidad*, Karol Wojtyła pone estas palabras en boca de Adán, cifra de todo ser humano: «A lo largo de todos estos años me he sumergido [en busca de mi propia identidad] a costa de incesantes esfuerzos, pensando, en más de una ocasión, lleno de angustia, que la tendría que perder, que se desvanecerá en medio de los procesos de la historia en los que decide el número o la masa» (EP 129). Pero el hombre es mucho más que números y masa. Como Wojtyła añade en uno de sus poemas: «los números se retiran ante el hombre»¹².

Es verdad que alguno podría pensar que su cuerpo se parece mucho a los demás objetos materiales. Puedo decir, por ejemplo, «mi cuerpo» más o menos de la misma manera que digo «mi coche» o «mi perro». Y también puedo usar mi cuerpo como si se tratara de una herramienta: giro un tornillo con ayuda del destornillador, pero también, si ya está algo suelto, con mi mano. Ahora bien, esto no debe hacer olvidar una gran diferencia. Pueden arrebatar nos nuestras posesiones y herramientas, pero no podemos ser desposeídos de nuestros cuerpos. Y es que el cuerpo no es un objeto ni un utensilio más. Ocurre, al contrario, que gracias al cuerpo se pueden poseer cosas; que gracias al cuerpo se pueden usar herramientas y, con ellas, transformar el mundo. El hombre es capaz de usar el martillo porque tiene manos, y el microscopio porque tiene ojos.

Todo esto quiere decir: no basta afirmar que mi cuerpo me pertenece o que hago uso de mi cuerpo. Tengo que añadir: *Yo soy mi cuerpo*¹³. Esto no

¹² Cf. K. WOJTYŁA, «El lugar interior», en *Poesías* (BAC, Madrid 1982) 105.

¹³ Cf. HM 10 (21-11-1979) 102.

significa que soy mera materia o que puedo ser reducido a procesos físicos. Se trata, más bien, de que mi cuerpo es personal, de que forma parte de la definición más profunda de mí mismo. Solo si el hombre tiene en cuenta su cuerpo puede responder a la pregunta por su propia identidad.

La sociedad contemporánea corre el peligro de olvidar la importancia del cuerpo. Es verdad que hoy se habla mucho del cuerpo, de la necesidad de cuidarlo, de tenerlo en forma. En cierto sentido parece que el cuerpo se idolatra. Pero a la vez se ha convertido el cuerpo en un objeto del que se quiere solo extraer placer. Se oye decir: «yo, con mi cuerpo, hago lo que quiero». Al hacer así se está reduciendo el cuerpo a una posesión, a un instrumento. Se ha silenciado su lenguaje, un lenguaje que, como veremos, orienta al hombre en su camino. Y es que el cuerpo habla, dice cosas fundamentales para la existencia.

Se estudia hoy en día el lenguaje corporal: el hombre expresa muchas cosas sin palabras, con su postura y gestos. Cruzar los brazos es señal de que uno se quiere distanciar de su interlocutor; y mirar mucho al reloj delata impaciencia. Del mismo modo se puede decir que el cuerpo tiene un lenguaje que revela al hombre el sentido de su vida. Si no tiene en cuenta su cuerpo no puede entender su camino por el mundo. Todo intento por recuperar la experiencia originaria, por encontrar el mapa hacia la felicidad, pasa por entrenar el oído para que reconozca este lenguaje del cuerpo.

¿Qué es lo que el cuerpo dice cuando uno está atento a su lenguaje? Para responder nos fijaremos de nuevo en la gran diferencia entre nuestro cuerpo y los demás cuerpos que nos rodean. Tengo ante mí varios objetos: un ordenador, un teléfono, un cuadro que cuelga de la pared. ¿En qué se distinguen de mi cuerpo? Ocurre que, a diferencia de los objetos inanimados, el cuerpo humano es capaz de sentir el mundo. El cuadro cuelga de la pared, pero no siente que la pared está ahí; yo me apoyo en la silla y, al hacerlo, siento la silla. Los demás objetos tienen dentro y fuera, podemos romperlos y descubrir lo que hay dentro. Pero solo el cuerpo vivo tiene *interioridad*, puede sentir íntimamente el mundo. El cuerpo es, por eso, como un puente que hace al hombre presente a lo que le rodea y, de modo especial, a los demás hombres¹⁴.

Se llega así a la primera palabra que nos dice el lenguaje del cuerpo, si uno está atento a él. El cuerpo es, por un lado, la forma en que participo en el mundo: gracias a mi cuerpo estoy presente entre las cosas y las personas. Pero, por otro lado, el cuerpo es también parte de mi propia identidad, de la respuesta a la pregunta: ¿quién soy yo? De aquí se sigue algo muy importante: gracias a mi cuerpo nunca puedo definirme a mí mismo como individuo aislado del mundo. El cuerpo nos vacuna contra el egocentrismo que nos

¹⁴ Cf. G. MARCEL, *El misterio del ser...* o.c. I, 91, quien describe la experiencia de estar en el cuerpo como la de «un niño pequeño que viene hacia nosotros con los ojos brillantes y que parece decirnos: “¡Aquí estoy! ¡Qué suerte!” Mi ser es un ser que se manifiesta, hay una irradiación de mi ser a la vez hacia mí mismo y hacia los otros».

separa de la realidad y de los demás hombres. En efecto, el lenguaje del cuerpo me enseña que estoy abierto desde siempre hacia el mundo, en relación con él. Me dice que siempre estoy expuesto a los otros, y que esta relación pertenece al centro más íntimo de mi persona. Gracias al cuerpo, por tanto, el hombre está inmerso en la realidad; gracias al cuerpo puede experimentar asombro ante la presencia de un universo tan rico y que de tal manera sobrepasa sus expectativas. Quien dice «yo soy mi cuerpo» nunca puede vivir como una isla, apartado de los demás y sus preocupaciones.

5. Cuerpo y hogar

Dado que el cuerpo es mucho más que una posesión o un instrumento, hace falta una imagen mejor para describirlo. Puede servir comparar el cuerpo con una casa que habitamos. Pero no se trata aquí de la casa como del edificio de ladrillos o madera. Se piensa más bien en la casa como el hogar, como el sitio donde cada uno es él mismo. En el hogar se está a gusto porque la persona se sabe aceptada, acogida. Y por eso el hogar la hace capaz también de recibir a otros, de hospedar a los amigos. Y así, la persona que tiene un hogar lo lleva consigo adonde quiera que vaya, porque ese hogar forma parte de su propio ser. ¿No hay muchos hombres que van creando hogar allí donde pasan, personas acogedoras que parece que ofrecen siempre, con su sola presencia, un sitio para sentirse a gusto?

Pues bien, hemos de acostumbrarnos a entender el cuerpo como el primer hogar. Del mismo modo que en su casa cada uno se siente acogido, así en su cuerpo el hombre experimenta cómo el mundo lo recibe y acoge. Por su cuerpo cada niño ha sido recibido en el vientre materno, y abrazado luego por sus padres y hermanos. Y así como en la propia casa podemos recibir a nuestros amigos, así en el cuerpo acogemos dentro de nosotros al mundo que nos rodea y dejamos que nos influya, nos enriquezca y transforme. Tener un cuerpo es estar presente a los hombres y abierto a ellos, capaz de sentirse acogido y de acoger a otros en la propia intimidad. Por eso, solo quien entiende el lenguaje de su cuerpo puede entender que el mundo es un verdadero hogar.

Alguien ha dicho que el hombre moderno es un hombre sin hogar, aunque acaso viva en apartamentos de lujo. Perdido en el anonimato de la gran urbe, se encuentra siempre fuera de sí mismo. Esto coincide con su dificultad para entender el sentido de su cuerpo, que es mirado como un mero objeto del que podemos extraer placer y que podemos transformar a nuestro capricho. Y es que solo el que acepta su cuerpo como parte de sí mismo, como un don que hay que cuidar con respeto y gratitud, puede sentirse a gusto en el mundo. El que trata su cuerpo como un instrumento acabará haciendo de todas las cosas un medio para obtener placer y satisfacción.

De pasada podemos decir que esta falta de hogar se encuentra a la raíz de la crisis ecológica que sufre nuestro mundo. De hecho, la palabra «ecología» viene de otra griega que significa «casa». He aquí el problema: el hombre ha dejado de mirar al mundo como a un hogar y lo ha querido transformar en la

cantera de una gran fábrica de producción. Por eso, para hacer frente al desafío de una naturaleza degradada no son suficientes nuevas tecnologías. Se precisa a la vez una verdadera conversión que permita escuchar de nuevo el lenguaje del cuerpo, primer hogar del hombre. Solo quien se siente a gusto y presente al mundo en su cuerpo es capaz de entender que toda la naturaleza es su morada y aprende a respetarla como tal.

En suma, el cuerpo nos revela, si sabemos escucharlo, que estamos en el mundo como en un hogar. Esto implica también que nuestra vida está abierta a los otros hombres. No somos autosuficientes: pertenecemos a otros y nos abrimos a ellos para acogerles en nuestra intimidad. Quien acepta su cuerpo como parte de sí mismo ya no puede sentirse aislado. Gracias al cuerpo, desde el mismo comienzo de su vida el hombre se encuentra en medio del mundo que descubre con sorpresa y al que está llamado a responder. A continuación se verá cómo el cuerpo, misteriosamente, ayuda al hombre a abrirse a Dios y a escuchar su palabra —el cuerpo, que parece precisamente lo más terrenal, lo más alejado de lo divino—.

6. Dios habla al hombre en su cuerpo

Hasta ahora hemos dicho que el cuerpo permite al hombre romper su aislamiento de su ambiente y de las demás personas. A quien aprende el lenguaje del cuerpo se le invita a abrir los ojos y a dejarse sorprender por el mundo; se le anima a abrir las manos y a participar en él. A esto hay que añadir otro elemento. Ya sabemos que, según el capítulo segundo del Génesis, el hombre supera en mucho a los animales. Nada de lo que Adán encuentra en el jardín es capaz de satisfacer totalmente su inquietud, de completar su búsqueda por el sentido de la vida. Esta experiencia fundamental —cuanto rodea al hombre nunca acaba de saciar su sed— es lo que hemos llamado antes «soledad originaria». A diferencia de lo que ocurre con los animales, el camino humano se abre hacia la trascendencia, hacia el mismo Creador, único lugar en donde el corazón del hombre encuentra pleno descanso. Si esto es verdad, entonces el cuerpo, que es el puente que une al hombre con el mundo, tiene que hablar también el lenguaje de lo divino. Tiene que decir que el encuentro de Adán con las cosas no se acaba en ellas, sino que le invita a mirar más allá, hacia el mismo Creador.

Pongamos algún ejemplo concreto de cómo el cuerpo señala hacia Dios. Gracias a su cuerpo, sabe el hombre que ha nacido, que sus padres le trajeron a la existencia. Este cuerpo, que contempla cada mañana ante el espejo, fue formado lentamente en el vientre de su madre y vio la luz después de nueve meses de paciente gestación. Ahora bien, ninguna mujer posee el misterio del ser de su hijo: esa formación prodigiosa reenvía, por tanto, a un inicio trascendente, al Creador de todo. Según la Escritura, igual que el alfarero modela el barro, así Dios forma el cuerpo del hombre en el vientre materno (cf. Jer 1,5). El cuerpo da testimonio de que nadie se ha dado origen a sí mismo. Si lo escuchamos con atención, su lenguaje revela que Dios es el

principio de la vida humana: «Tú has creado mis entrañas, me has tejido en el seno materno» (cf. Sal 139, 13).

Está, por otro lado, la experiencia de que somos mortales. Aquí se confirma, en el otro extremo del espectro vital, idéntica verdad. La experiencia de la muerte es otra forma de expresar la diferencia clave entre el hombre y los animales, y su diversa forma de participar en el mundo. Solo para el hombre la muerte es un problema, una cuestión que se plantea y que no puede acallar: por eso, cuando se encuentran monumentos funerarios en una excavación arqueológica, se sabe que allí ha estado el hombre. Ahora bien, es precisamente el cuerpo, en su debilidad y pobreza, el que atestigua la incapacidad del hombre para derrotar a la muerte y obtener, por sí mismo, la vida sin fin que desearía. El cuerpo lo dice a través de las enfermedades, del cansancio, de la fragilidad propia de la carne. La conciencia de que hemos de morir, una conciencia que el cuerpo continuamente reaviva en el hombre, pone de manifiesto su soledad originaria, el hecho de que su último destino está en manos de Dios.

Podemos decir, pues, a partir de estos ejemplos del nacimiento y la muerte, que así como el cuerpo nos abre a la realidad, así nos revela también nuestra conexión con el misterio absoluto, con Dios mismo. Y entonces descubrimos que en el lenguaje del cuerpo hay un sentido trascendente, que apunta más allá de sí mismo. Ocurre que cuando digo «soy mi cuerpo» estoy diciendo a la vez: mi propio ser consiste en algo que está más allá de mí, consiste en una referencia al misterio que contiene todas las cosas, consiste en una relación con Dios. Gracias al cuerpo entendemos que hemos recibido la existencia de otro, y que solo otro puede sostener nuestros pasos. Gracias al cuerpo sabemos que nuestra vida es un viaje, cuyo primer origen y último destino están en el Padre, el Creador del Universo.

El cuerpo, hemos dicho, es como un hogar en que acogemos la realidad que nos rodea. Ahora, al reflexionar sobre cómo nuestra vida se abre a Dios, podemos añadir que ese hogar nunca se llena totalmente, que se hace continuamente más grande para poder recibir cada vez más y más. La casa del cuerpo tiende sus horizontes hacia la transcendencia, hacia Dios mismo. Por eso esta casa es en realidad un templo, como dice san Pablo a los Corintios: «Acaso no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros?» (cf. 1 Cor 6,19).

El cuerpo nos permite así entender mejor la búsqueda que Adán ha emprendido para encontrar el sentido de su ruta. «Conócete a ti mismo», decía el oráculo griego. Este conocimiento pasa a través de nuestro cuerpo. Quien acepta su propio cuerpo se da cuenta de que el secreto de su vida no está en sus propias manos: tiene que recibirlo cada día de su encuentro con el mundo y los otros. Se da cuenta, sobre todo, de que su vida se abre a un misterio que le supera, el misterio del Creador. Puedo decir «yo», puedo tener un nombre, solo cuando Dios me dirige la palabra y le respondo. El hombre llega a descubrirse a sí mismo solo cuando está en diálogo con Dios, cuando Dios se dirige a él y habla con él, así como conversó con Adán a la hora de la brisa en el jardín del

Edén. Al aceptar nuestro cuerpo con gratitud como el primer don del Creador, estamos pronunciando ya las primeras sílabas de una respuesta.

7. Dios confía al hombre su cuerpo como una tarea

Sigamos escuchando el lenguaje del cuerpo. Veremos que nos permite entender también la libertad humana, otro de los elementos que distinguen al hombre de los animales. ¿Tiene algo que ver la libertad con el cuerpo? Hay quien dice que el hombre, para ser libre, ha de deshacerse de las limitaciones de espacio y tiempo en que el cuerpo le encierra. Con las manipulaciones genéticas y las nuevas cirugías podrá por fin modelar el cuerpo a su gusto y gozar de libertad sin límites.

Pero quien afina sus oídos para que atiendan al lenguaje del cuerpo, se da cuenta del error de esta perspectiva. De hecho, solo en el cuerpo es posible la verdadera libertad. Algún ejemplo nos ayudará a entenderlo. Pensemos en un compositor que, con su arte, expresa su mundo interior a los demás hombres y les comunica la belleza. Imaginemos que decimos a este músico: «estás esclavizado por las leyes físicas del sonido; el aire que transmite las notas musicales es un obstáculo para tu música»; y le animamos a buscar otros medios de transmisión más rápidos, que ofrezcan menor resistencia al sonido. Este músico nos responderá: «eso que vosotros llamáis obstáculos no lo son para mí. Al contrario, precisamente la resistencia del aire, la forma concreta en que sus instrumentos vibran, el hecho de que tenga que esforzarme en mover las cuerdas de la guitarra o las teclas y pedales de mi órgano... todo eso es precisamente lo que me permite expresar mi música y así, estar en comunión creativa con el mundo». Esto que hemos dicho del músico podría aplicarse a todo artista, como el escultor que trabaja el mármol o el pintor que mezcla los colores. El escultor nunca hablaría de la piedra como una limitación, una prisión que le roba la libertad; el pintor jamás diría que su paleta le impide expresar su arte¹⁵.

Parecida a la libertad del artista, la libertad humana es nuestra capacidad de comunicar creativamente. Ahora bien, precisamente es nuestro cuerpo, como hemos visto, el que nos permite participar en la realidad y comunicarnos con los otros hombres. Si la libertad humana no estuviera encarnada, sin duda que alcanzaríamos a jugar con mil hipotéticas posibilidades. Pero seríamos incapaces de crear nada bello o de compartir nuestra expresión de la belleza con nuestros hermanos.

Téngase ahora en cuenta lo que se dijo antes: que el cuerpo, al abrirse al mundo, se abre también al infinito, a Dios mismo. Es el Creador, en efecto, el que formó a cada hombre en el vientre materno; el único que puede sostenerle más allá de la muerte. Por eso se puede decir: hay una llamada de Dios escrita en el cuerpo, y la libertad del hombre es siempre una respuesta a su

¹⁵ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception* [Routledge, Nueva York- Londres 2003]174; ed., española: *Fenomenología de la percepción* (Planeta, Barcelona 1985): «El cuerpo ha de compararse, no a un objeto físico, sino más bien a una obra de arte».

voz. Así como el artista recibe de lo alto la inspiración y luego la plasma en las notas de la escala, así el cuerpo ayuda al hombre a recibir su vida como don de Dios y a responder con gratitud a su invitación al amor. Y así el cuerpo enseña: ser libre no es vivir sin limitaciones, hacer lo que venga en gana. Ser libre es ser capaz de recibir nuestra vida como un don del Padre y responderle con gratitud y amor. Así, el camino de nuestra libertad se convierte en un viaje hacia la trascendencia, hacia Dios. *Fecisti nos ad te*, dice san Agustín en sus *Confesiones*: «nos hiciste *hacia* ti»¹⁶. Siguiendo la senda de libertad abierta en el cuerpo, el hombre se acerca a Dios y crece en amistad con él.

Por eso Benedicto XVI puede hablar del cuerpo como «región de la libertad» (DCE 5). Es decir, para ser libres no tenemos que escapar del cuerpo, como si este fuera una prisión. Al revés: hemos de acogerlo, aceptarlo como un regalo que nos permite comunicarnos creativamente con los demás hombres, según el lenguaje del amor. En palabras de Juan Pablo II, «el Creador ha asignado al hombre como tarea el cuerpo»¹⁷. Dicen que no somos responsables de nuestro rostro a los quince años, pero sí cuando llegamos a los cincuenta. Y es que nuestra cara recoge entonces las decisiones que hemos ido tomando, hacia la tristeza o la alegría, la esperanza o la desesperación, igual que el tronco de un árbol tiene grabado en cada anillo los años de sequía o lluvia. Nuestro cuerpo se nos ha dado para que lo modelemos, como se le da la piedra al escultor o el sonido al músico. Siguiendo la invitación escrita en él, podemos hacer del cuerpo una expresión de nuestro amor a Dios y a los demás hombres.

Una forma importante en que el hombre experimenta la libertad en su cuerpo es a través del trabajo: la primera tarea que Dios asigna al hombre en el jardín del Edén es el cuidado de la tierra. Gracias al cuerpo puede trabajar y entender su esfuerzo como una bendición. Como el cuerpo es su primer hogar, así trabajar es convertir el mundo que le rodea en un gran hogar, haciéndolo habitable. Además, quien trabaja se transforma a sí mismo. Juan Pablo II, que experimentó la dureza del trabajo manual en una fábrica de Polonia, da gran importancia a lo que llama el lado subjetivo del trabajo. Con esto, se refiere al impacto que el trabajo tiene en el trabajador mismo, en el desarrollo de su propio carácter e identidad¹⁸. Es decir, la cualidad del trabajo nunca puede medirse solo por el número o valor de los objetos producidos. Precisamente porque el hombre trabaja con su cuerpo, el trabajo nunca puede ser totalmente externo a él, ni medirse por precios de mercado. Al transformar el mundo él mismo resulta transformado, se enriquece o empobrece según la calidad de su acción.

Hemos de recordar de nuevo que la vida del hombre es un viaje hacia Dios, y que su contacto con el mundo está abierto hacia el misterio del Padre.

¹⁶ S. AGUSTIN, *Confesiones*, I, 1,1: «*fecisti nos ad te*» (o.c., II, 73)

¹⁷ HM 59 (8-4-1981) 333.

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Laborem exercens* (1981), 6.

Entonces podremos decir que todo trabajo humano –la actividad corporal en que el hombre da forma al mundo y se da forma a sí mismo– es una liturgia, un servicio divino. Pues trabajar es dar al mundo la forma de nuestra relación con Dios, es incorporar todo lo que hacemos en la alabanza hacia el Creador

Cuanto hemos dicho sobre la dignidad del cuerpo lo resume san Pablo cuando escribe: «Glorificad a Dios con vuestro cuerpo» (1 Cor 6,20). El cuerpo se ha dado al hombre para que dé en él gloria a Dios. Para ello, aprendamos a recibirlo cada día como un don suyo y como la oportunidad de responder con él a todos sus regalos. En el cuerpo nos damos cuenta de que nuestra vida viene del amor y está hecha para el amor. El místico oriental Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022), hace patente este asombro ante su propio cuerpo:

Veo la belleza de tu gracia, contemplo su fulgor y reflejo su luz; me arrebató su esplendor indescriptible; soy empujado fuera de mí mientras pienso en mí mismo; veo cómo era y qué soy ahora. ¡Oh prodigio! Estoy atento, lleno de respeto hacia mí mismo, de reverencia y de temor, como si fuera ante ti; no sé qué hacer porque la timidez me domina; no sé dónde sentarme, adónde acercarme, dónde reclinar estos miembros que son tuyos; en qué obras ocupar estas sorprendentes maravillas divinas ¹⁹

En este capítulo nos hemos preguntado por el camino del hombre. Hay en nuestra vida mil experiencias que nos cautivan y atraen: ¿cómo encontrar el mapa que pueda orientarnos entre ellas? Juan Pablo II responde hablando de las experiencias originarias. La primera es la soledad, vivida por Adán en el Paraíso. Esta soledad nos acompaña siempre: es la experiencia de que venimos de Dios y estamos hechos para él. A esto hemos añadido: para vivir la soledad originaria no debemos alejarnos del cuerpo. Todo lo contrario, el cuerpo nos dice que nuestro origen y destino está en otras manos, las del Creador, y que nuestra vida consiste en un viaje hacia él. El próximo capítulo explorará cómo el cuerpo revela el amor en el encuentro entre el hombre y la mujer. Solo cuando se encuentra cara a cara con Eva, llegará a comprender Adán la alegría de su existencia. Solo entonces entenderá en plenitud por qué su cuerpo abre para él un camino hacia Dios.

¹⁹ SIMEÓN EL NUEVO TEÓLOGO, *Himnos II*, v. 19-27 (SCh 156, 178-179). Juan Pablo II cita este texto en su Exhortación apostólica *Vita Consecrata*, 20.

CAPÍTULO II

LA DIFERENCIA SEXUAL: UNA LLAMADA AL AMOR

Adán, así nos lo ha mostrado el primer capítulo, anda en busca de su propia identidad: quiere saber quién es, cuál es su nombre. Le ha puesto en marcha el asombro, descubierto al encontrar el mundo y su riqueza. Ya sabe que su viaje comienza en Dios y tiende hacia él. Pero le quedan todavía preguntas en el tintero. ¿De qué forma podrá vivir su alianza con un Dios a quien no puede ver ni tocar? ¿Qué ruta seguir, en el mundo sensible, para encontrar al Creador inefable y escondido?

Recordemos: es en su cuerpo donde el hombre se abre al encuentro con el mundo y descubre en él una promesa de felicidad. Su cuerpo le permite experimentar el asombro y escuchar la invitación a caminar más allá de sus propias fronteras. Por eso toda experiencia que ilumine su vía hacia Dios tiene que ocurrir también en el cuerpo, frontera del hombre con su mundo.

¿Qué nuevo asombro le depara la vida corpórea?

Se trata, el lector lo habrá adivinado, del encuentro entre Adán y Eva, la primera mujer. Solo ahora se va a revelar al primer hombre la profundidad de su existencia. Juan Pablo II habla a este respecto de otra experiencia fundante: la «unidad originaria». Descubrimos aquí el marco que orientará el viaje de Adán en busca de la Fuente de que todo mana.

1. Encontrar el amor: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!»

Sabemos bien que el amor no puede ser producido a capricho. Aparece como una revelación y tiene siempre un elemento inesperado, sorprendente. Sucede en forma gratuita, hiriéndonos de soslayo.

Tampoco Adán pudo crear su encuentro con Eva. El primer hombre no podría imaginar por sí solo a la mujer, y mucho menos hacerla presente. La cosa queda clara en la Biblia con una imagen: Dios envió sobre Adán un sueño profundo. Y así, mientras el hombre dormía, el Creador formó el cuerpo de la mujer a partir de una de sus costillas. Será Dios mismo el que presente la mujer a Adán como una ayuda adecuada en su camino. Por eso no es de extrañar que, al encontrar a Eva, el hombre se llene de alegría: «¡Esta sí que es...!» A la vista de Eva el primer hombre descubre una sobreabundancia de bondad; una promesa que le desborda y promete plenitud. Es un nuevo hallazgo, que alarga y enriquece el horizonte de su viaje vital.

«¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gén 2,23). Fijémonos: Adán se refiere a los huesos y a la carne. Y es que el lugar donde el amor se revela es precisamente el cuerpo humano. Como ya sabemos, existir en el cuerpo quiere decir estar abierto al mundo y participar en él. Pues bien, es precisamente esta apertura la que permite encontrar a la persona amada, carne de la propia carne, y compartir con ella un mundo común.

Un mundo común. Ya explicamos antes cómo Adán, gracias a su cuerpo, está presente en el mundo y entra en contacto con cuanto le rodea. Ahora podemos añadir que el cuerpo, especialmente a través de los sentimientos y afectividad, le hace posible entrar en el mundo de la otra persona y ver la realidad con los ojos de ella. ¿No es verdad que los enamorados son capaces de intuir lo que sucede en el interior de la otra persona? Es que el cuerpo es un puente que une a Adán con Eva, y a Eva con Adán. Karol Wojtyła, en el *El taller del orfebre*, hace decir a Andrés, que acaba de recibir el sí de Teresa: «Hoy veo que su tierra es también mi tierra / y que yo soñaba con tender un puente» (TO 13).

Es cierto que el cuerpo puede también convertirse en barrera que cierre al hombre en sí y le haga inaccesible a los demás. Se aprende a mentir con el cuerpo, del mismo modo que con las palabras. Pero tal cosa va contra la naturaleza del cuerpo: se le amordaza para que no pronuncie su lenguaje de apertura y participación. Según el Génesis el cuerpo ha sido hecho por Dios para ser un puente que una a las personas, y no una barrera que las separe. No se le ha dado al hombre para que excluya a los otros de su vida, sino para que les permita entrar en ella.

Pues bien, esta experiencia compartida del mundo es lo que Juan Pablo II llama «unidad originaria». El Papa describe el amor como la forma en que una persona habita el espacio interior de otra. En *El taller del orfebre*, por ejemplo, Andrés habla de su relación con Teresa como de «una extraña persistencia de Teresa en mí», «una extraña resonancia». Y, en la misma obra, Ana dice de su amor por Esteban, un amor atormentado y en peligro de ruptura: «¿No es algo terrible / condenar las paredes del propio corazón / a poseer otro morador, que puede desheredarte / y quitarte en cierto modo tu lugar / dentro de ti misma?» (TO 38).

Para entender esta participación en el mundo del otro basta pensar en nuestras emociones y afectos. A través de ellos el hombre se hace vulnerable a cuanto le rodea: lo que ocurre a su alrededor puede tocar su mismo centro y modelar su identidad. Esta apertura no es algo negativo, como un inconveniente que se haya de evitar a toda costa. Pues, aunque a veces ocasione sufrimiento, tiene una vertiente valiosa: la unión afectiva con la persona amada enriquece la existencia; nos permite participar en su mundo, haciendo así más grande la vida.

2. El amor, una nueva creación

Así el cuerpo nos revela otro modo de estar en el mundo, a través de nuestra unión con la persona amada. Nuestra vida se ha expandido al hacerse también la vida del otro. Ahora el mundo ya no está solo delante de mí, para que yo lo explore y domine, sino que, a través del amado, se ha hecho un mundo para mí, ofrecido a mí, regalado a mí.

Este descubrimiento tiene gran impacto en la búsqueda del hombre tras su identidad. De hecho, Juan Pablo II lo compara con una segunda creación. Nos

sirve de nuevo la imagen del sueño en el Paraíso. Al hacer que Adán se duerma, es como si Dios dijera: hay que empezar de nuevo la obra de la creación; es preciso dar marcha atrás, pues el proyecto está inacabado. Es decir, la creación del hombre no está terminada mientras este no existe como hombre y mujer, de forma que puedan hacerse una sola carne. Mientras Adán existe solo no llega a ser él mismo. Antonio Machado lo intuyó, medio en broma, medio en serio: «Dicen que el hombre no es hombre / mientras que no oye su nombre / de labios de una mujer»²⁰. Ahora Adán consigue por fin la única cosa que no estaba bien en el jardín del Edén: «No es bueno que el hombre esté solo»²¹. Las manos divinas han terminado su obra maestra, modelando al hombre como una unidad de dos seres, en camino hacia lo que Juan Pablo II llamará la «comunidad de personas».

Nuestra experiencia nos confirma esta interpretación del Génesis: encontrarse con el amor significa ser creado de nuevo, convertirse en nueva creatura. Por tanto, cuando amamos a alguien lo estamos creando de nuevo. Para entender por qué, pensemos que amar no es solo apreciar las cualidades del amado, o la utilidad que este me reporta. Se trata, más bien, de alegrarse de su mismo ser. Amar es decir a otro, como señala el filósofo Josef Pieper: «¡Es bueno que tú existas!» Y si esto es así, entonces el amor tiene un poder creativo; el amor participa en el acto mismo de Dios. Dios, en efecto, vio, al crear, que «todo era bueno»; y declaró, después de modelar al hombre y la mujer, que «todo era muy bueno». Así, también el poder de nuestro amor crea de nuevo la persona a la que amamos, cuando dice «¡es bueno que existas!»²².

En *El taller del orfebre* Karol Wojtyła usa una bella imagen para expresar esta nueva creación de dos personas en una. Ana, cuyo matrimonio atraviesa una profunda crisis, va a buscar al orfebre (símbolo del mismo Dios) para devolver su anillo de bodas. He aquí lo que sucede:

El orfebre examinó el anillo, lo sopesó
largo rato entre los dedos y me miró fijamente
a los ojos. Leyó despacio
la fecha de nuestra boda,
grabada en el interior de la alianza.
Volvió a mirarme a los ojos, puso el anillo
en la balanza...
y después dijo: «Esta alianza no pesa nada,
la balanza siempre indica cero
y no puedo obtener de aquella
ni siquiera un miligramo».
Sin duda alguna su marido aún vive

²⁰ Cf. O. MACRÍ (ed.), *Antonio Machado. Obras completas, II: Poesías completas* (Clásicos Castellanos 12; Espasa Calpe, Madrid 1989) 713.

²¹ Cf. HM 9 (14-11-19) 97; 8 (7-11-1979) 93: «La “definitiva” creación del hombre consiste en la creación de la unidad de dos seres». Eva fue creada «para que desde él por la iniciativa creadora de Dios, el “hombre” solitario puede volver a emerger en su doble unidad de varón y hembra».

²² Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales* (Rialp, Madrid 2003) 436-468

— ninguna alianza, por separado,
pesa nada — solo pesan las dos juntas.
Mi balanza de orfebre
tiene la peculiaridad
de que no pesa el metal,
sino toda la existencia del hombre y su destino (TO 44).

Antes de seguir acompañando a Adán en su búsqueda, hagamos una pausa para recordar adónde le ha llevado hasta ahora su camino. Resulta que Adán solo puede responder la pregunta por su propia identidad en relación con Eva, su mujer. Y así, con este nuevo encuentro, el horizonte de su búsqueda, lejos de reducirse, se ha hecho mas grande, pues ha abrazado en él el camino de Eva, colmado a su vez de inquietudes. Adán ha aprendido una gran verdad: el amor es «uno de esos procesos del universo / que producen la síntesis, / unen lo que está separado y amplían y enriquecen / lo que es angosto y limitado» (TO 8).

¿Podemos perfilar ahora las líneas de este retrato, apenas esbozado, de la unión del amor? Para ello hay que tornar la mirada de nuevo al lenguaje del cuerpo, que nos revela la complementariedad del hombre y la mujer. En su ser masculino y femenino, ambos se convierten en ayuda adecuada para el otro en el camino hacia el horizonte último.

3. Identidad y diferencia

En el primer capítulo hablamos del cuerpo como la forma humana de estar en el mundo como si este fuera un hogar. Y es que en el cuerpo cada uno está abierto a su ambiente y lo recibe en sí, en modo similar a como se recibe un huésped en la propia casa. Ahora podemos añadir algo más: por el cuerpo el mundo personal se convierte en un mundo compartido con la otra persona. De hecho, para que haya hogar hace falta este encuentro de hombre y mujer, que forman una casa común. Ocurre como los edificios de una ciudad medieval que, rodeados de una ceñida muralla, llegan a hacerse una sola fortaleza. Como dice Ana en *El taller del orfebre*, el amor es el acto de confiar «las paredes del propio corazón / a otro morador» (TO 38).

Y así, el amor entre hombre y mujer apunta hacia una comunión en que los dos se convierten en una sola carne. Para que esta comunión pueda construirse hace falta tener en cuenta dos dimensiones, que llamaremos *identidad y diferencia*. Se trata de elementos que constituyen toda relación con otras personas, y son por eso esenciales para entender el significado del amor en general. Pero ambas se revelan singularmente en el amor entre hombre y mujer, donde aparecen la masculinidad y la feminidad.

a) En el libro del Génesis leemos que Eva es formada por la iniciativa de Dios, sin que Adán tenga que ver en su hechura. Se pone así de relieve la igual dignidad de Adán y Eva: Eva viene de Dios, igual que Adán fue plasmado por sus manos. Esta idéntica dignidad queda clara por cómo el libro del Génesis se

refiere a ellos, una vez que se encuentran. El nombre «Adán» contiene en sí la palabra hebrea «tierra»: *hā'adāmāh*. Por tanto, Adán se define al principio, como aquel que procede del suelo, en referencia al barro de que fue plasmado. Ahora bien, solo cuando encuentra a la mujer, recibe Adán la denominación de hombre, que es en hebreo *'iš*. La mujer es llamada *'iššāh* porque ha sido tomada del hombre *'iš*²³. Es como si Adán, hasta ahora alguien que viene de la tierra, aprendiera en su encuentro con la mujer su verdadero nombre: su existencia como varón tiene sentido solo porque hay un correspondiente ser femenino, la mujer. Por eso, lejos de degradar a la mujer a un estado inferior, la historia del Génesis nos hace ver que los primeros padres, varón y hembra, son idénticos en su dignidad y en su humanidad común.

¿Cuál es el significado de esta identidad entre Adán y Eva? Volvamos de nuevo sobre la experiencia de la soledad originaria, de que hablamos en el capítulo anterior. Sucede con Eva lo que con Adán: su cuerpo no puede compararse con ninguno de los cuerpos que les rodean en el jardín del Edén, sea de plantas o animales. Ahora bien, ¿qué diferencia a Adán de los seres de su entorno? Juan Pablo II menciona aquí la soledad originaria: en su encuentro con el mundo el hombre se abre a la transcendencia, hacia Dios. De aquí debemos deducir: cuando Adán dice «esta sí que es carne de mi carne», afirma la soledad originaria de Eva, su dignidad única en medio de los otros cuerpos que les rodean. Es decir, Adán reconoce en Eva a alguien con quien por fin puede compartir un mundo abierto hacia Dios. La búsqueda de Adán, hasta ahora solitaria, se ha hecho de pronto una búsqueda común con Eva; ambos se convierten en ayuda adecuada para el otro en su viaje hacia la Fuente.

b) Consideremos ahora la segunda dimensión del amor, la *diferencia*. La unión experimentada por Adán y Eva, el mundo que comparten, no hace desaparecer la distinción entre uno y otro. Unidos en el amor, son, por un lado, idénticos en su dignidad de criaturas abiertas a Dios. Pero, al mismo tiempo, cada uno expresa de forma distinta su dignidad. Esta diferencia es crucial, pues les hace conscientes de que necesitan del otro, y les recuerda que no tienen en sí mismos cuanto necesitan para ser felices. Es una invitación a enriquecer su experiencia aprendiendo a ver el mundo desde el punto de vista del amado. Por eso, la diferencia entre el hombre y la mujer, inscrita en sus cuerpos, es el comienzo de un movimiento, de un viaje que conduce a cada uno de ellos más allá de sí mismo.

Esta diferencia entre Adán y Eva les salva de la trágica suerte de un personaje mitológico, Narciso. Sobre él cayó la maldición de una diosa despechada por un amor no correspondido. El castigo era cruel: Narciso quedó enamorado de su propia imagen, formada al reflejarse en un estanque. Era como estar atrapado en una prisión, ocupado en el vano intento de abrazarse a sí mismo. ¡Qué distinto de Adán y Eva, llamados cada uno a ponerse en marcha, en el asombro de un encuentro rico de horizontes! Así dice a Narciso

²³ HM 8 (7-9-1979) 93: «por primera en Gén 2,23 nos encontramos con la distinción *ish-ihah*».

el poeta Ovidio:

Ingenuo, ¿para qué seguir tras vanos fantasmas huidizos?,
lo que buscas no existe; lo que amas, lo pierdes
en cuanto te das la vuelta. Esta sombra que ves es solo un reflejo
y no tiene nada que le sea propio: a ti te sigue, contigo se detiene
y, de igual modo, se iría contigo, si es que pudieras irte²⁴.

A Adán y Eva no les pasa lo que a Narciso: ellos no ignoran su diferencia mutua, que les libera de una visión concentrada sobre sí mismos y les permite salir más allá de sus propias fronteras, moviéndose el uno hacia el otro para así avanzar juntos hacia un horizonte común. El libro del Génesis usa la palabra hebrea *kenegeddo* para referirse a Eva como una ayuda que es similar a Adán. Literalmente quiere decir: estar frente a frente, mirando a la otra persona. Este término bíblico captura así la idéntica humanidad de Adán y Eva, al mismo tiempo que nos hace ver la diferencia entre ambos.

Como el cuerpo es siempre masculino o femenino, es al cuerpo al que debemos mirar si queremos perfilar la diferencia entre el hombre y la mujer. Tenemos que insistir, primero, en que esta diferencia no quiere decir simplemente *diversidad*. Los seres humanos son diversos debido a su raza, clase social o a variados talentos y dones. Pero esta diversidad no significa necesariamente una referencia a otra persona, no lleva consigo este «estar cara a cara» que expresa la palabra *kenegeddo*. Un hombre de gran estatura no necesita de uno bajito para poder medir lo alto que es, y de la misma forma podemos entender las costumbres de una tribu africana sin tener que compararlas con la forma en que la gente vive en Asia o Europa. Pero la cosa cambia radicalmente con la sexualidad, pues esta no tiene sentido sin esta relación cara a cara. Lo masculino y lo femenino no son solo diversos, sino complementarios: la complementariedad significa que es imposible entender uno cualquiera de los dos sexos sin conocer el otro.

El cardenal Angelo Scola explica que la palabra «diferencia» viene del latín *differre*, «trasladar a otro sitio la misma cosa»²⁵. Esta acción de transportar algo a otra parte no crea simplemente una diversidad, sino que da un toque de variación a una misma cosa, es como otra forma distinta de ser lo mismo. Pues bien, ese toque diferente se refiere, en el hombre y la mujer, a su forma de apuntar hacia el absoluto, hacia Dios. En efecto, masculino y femenino son dos formas distintas de vivir la apertura del cuerpo humano a la trascendencia, dos formas de experimentar el cuerpo como apertura hacia la Fuente del amor. Así puede decir Juan Pablo II que lo masculino y lo femenino son dos encarnaciones diferentes de la soledad originaria, es decir, dos formas en que el mismo ser humano, creado a imagen de Dios (Gén 1, 27), es un cuerpo²⁶. Según esta lógica, lo masculino y femenino nos dan la pauta para decidir cómo debe

²⁴ A. BARCHIESI (ed.) *Ovidio. Metamorfosi. II; Libri III-IV* (Mondadori, Milán 2007) 38-39, v. 432-436.

²⁵ A. SCOLA, *La «cuestión decisiva» del amor: Hombre-mujer* (Encuentro, Madrid 2003) 20.

²⁶ HM 8 (7-11-1979) 91s

seguir el hombre su camino; para entender de modo pleno su vocación al amor.

4. Sexo y «género»

Acabamos de echar una primera ojeada a la conexión de identidad y diferencia en la relación entre hombre y mujer. Tal diferencia no afecta solo a la superficie de nuestra vida, sino que llega hasta lo profundo de quiénes somos. Muchos promueven hoy una distinción entre el sexo y el género (palabra esta derivada del inglés *gender*) que tiende a oponer los dos. Así, se ha puesto de moda, por ejemplo, hablar de la «violencia de género». Detrás de tal forma de hablar se esconde una ideología, una visión del hombre. Según ella, se entienden por sexo las características biológicas del hombre y la mujer. Por eso el sexo indicaría un mero hecho bruto: somos varón o hembra y poseemos distintos órganos reproductivos. Género, por su parte, se refiere a la forma concreta en que cada cultura, o cada persona, vive el ser hombre o mujer: como, por ejemplo, cuando se distribuyen distintos roles femeninos o masculinos. La teoría intenta defender a continuación que ambas dimensiones (lo biológico y lo cultural) no tienen relación intrínseca. El sexo, el ser hombre o mujer, se ve entonces como una propiedad más del cuerpo, sin mucho que ver con la decisión personal y libre. El género, por su parte, sería lo verdaderamente humano, aquello determinado culturalmente y que varía de lugar a lugar, de pueblo a pueblo.

El problema de esta visión es que separa dos dimensiones íntimamente unidas. No existe en realidad una «mera biología» humana. Por el contrario, la masculinidad y feminidad (dimensiones del ser encarnado) son integrales a la identidad propia del hombre. Como vimos en el capítulo primero, es en el cuerpo donde nos situamos en el mundo y participamos en él; es el cuerpo el que nos enseña a captar la vida como un viaje hacia la trascendencia. El cuerpo no es, entonces, un simple hecho sin significado, que luego cada uno puede modelar a su gusto, según un propio proyecto de autorrealización. El cuerpo es, más bien, un don fundamental que lleva consigo un mensaje, una llamada, una orientación hacia la felicidad y, de esta forma, hace posible la libertad humana. Solo desde aquí es posible crear una verdadera cultura. Tal visión nos permite una forma distinta de mirar a la sexualidad. El ser hombre o mujer afecta a la participación humana en el mundo, a todas las acciones, al modo en que se edifica la cultura. Es decir, la voz del eros, de la atracción sexual hacia la persona del sexo opuesto, es un don que precede al hombre; es una llamada primordial. La libertad consiste en responder a ella en modo creativo, construyendo así una cultura genuina. Como dice Benedicto XVI, «el eros está como enraizado en la misma naturaleza del hombre» (DCE 11).

Es el punto de vista del amor el que nos ayuda a ver la unidad entre estas dimensiones de la vida del hombre. El amor «posee el sabor de toda la persona» leemos en *El taller del orfebre* (p.55). Precisamente por eso el amor nos impide dividir nuestro ser en elementos sin conexión. Benedicto XVI ha

analizado esta tendencia a la fragmentación en su primera encíclica, *Deus caritas est* «El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: "¡Oh Alma!". Y Descartes replicó: "¡Oh Carne!". Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama» (DCE 5). La clave de este pasaje es clara: no se ama solo con el cuerpo ni solo con el alma. Ama la persona entera, cuerpo y alma. El amor, por tanto, es como una garantía de la unidad de la persona humana. El hombre podría dudar de la unidad de su ser; pensar que es un alma prisionera en el cuerpo, o un cuerpo que se engaña a sí mismo y se cree dotado de alma inmortal. Pero el que experimenta el amor se da cuenta de que esta división es solo un espejismo. Si hay amor, si la experiencia del amor es verdadera, entonces es que el hombre es uno, pues el amor atraviesa todas las dimensiones de su ser. El amor asegura su unidad y le muestra cómo llevarla a plenitud. Se abre ante el hombre y la mujer un camino, que consiste en integrar poco a poco todas las dimensiones que el amor abre en su vida²⁷.

5. La ascensión del amor

«Mi amor es mi peso. Allí donde voy, es mi amor el que me lleva»²⁸. Estas palabras de san Agustín confirman cuanto llevamos dicho: el amor es una atracción, una llamada que ilumina toda nuestra existencia y nos invita a empezar un nuevo viaje. ¿A dónde nos lleva esta ruta del amor? Para responder, empezaremos fijándonos en los impulsos más elementales que nos mueven en el camino del amor: la atracción sexual y las emociones y sentimientos, todos enraizados en nuestro cuerpo. Descubriremos en ellas una fuerza que nos empuja más allá de nosotros mismos y nos ayuda a descubrir dimensiones cada vez más profundas de nuestra identidad. El encuentro corporal entre Adán y Eva abre ante ellos un camino que les conducirá, poco a poco, hacia el abrazo del Padre, su destino definitivo.

Karol Wojtyła ha descrito estos movimientos del amor en su libro *Amor y responsabilidad*. De su mano analizaremos el lenguaje contenido en la atracción sexual (a) y las emociones (b), para descubrir a partir de ellos el valor sagrado de la persona (c), que se basa a su vez en la relación de la persona con Dios (d).

a) Sensualidad

Se experimenta la atracción física o sexual como un impulso hacia la persona del otro sexo. Karol Wojtyła llama a esta atracción primaria sensualidad, y la define como «la facultad de reaccionar ante los valores sexuales del cuerpo, objeto posible de placer» (AR 177). A primera vista podría parecer que este deseo es similar a la atracción que se siente hacia la comida o la bebida, así

²⁷ Para esta lectura de *Deus caritas est*, cf. J. GRANADOS, «La unidad de la persona humana a la luz del amor», en L. MELINA – C. ANDERSON, *La vida del amor* (Monte Carmelo, Burgos 2006)

²⁸ S. AGUSTIN, *Confesiones*, XIII, 9,10 (o.c. II, 561)

como todo aquello que satisface nuestras necesidades. Igual que nuestros deseos más elementales, la atracción sexual revela una apertura hacia el mundo y da testimonio de que la persona necesita las relaciones, de que la felicidad siempre se encuentra más allá de uno mismo. Por otro lado, este impulso, por sí solo, no es capaz de llevar más allá del propio yo y de la preocupación por las propias necesidades e intereses. Como dice Karol Wojtyła, «por sí misma, la sensualidad no tiene en cuenta a la persona» del sexo opuesto y «no se dirige más que hacia los valores sexuales del cuerpo» (AR 117).

Ahora bien, equiparar este deseo sexual con los otros impulsos (como el hambre o la sed) sería un gran malentendido. Pues el deseo sexual se distingue de los demás deseos que experimentamos. En efecto, aunque, como las demás atracciones, es en sí ciego al valor de la persona, por otro lado nos dirige a la relación personal; su realización es imposible sin implicar al otro. De aquí viene que la sexualidad contenga este carácter misterioso, que sea una especie de éxtasis, en el sentido etimológico de la palabra (del griego *ek-stasis*, que significa «estar fuera de uno mismo»). Esto es así porque la sexualidad apunta al amado, a la riqueza de su mundo personal, y de este modo invita a entrar en una dimensión más profunda de la relación.

Por eso podemos decir: la sensualidad, la atracción sexual, nos revela una promesa de plenitud que ella sola no puede mantener. Se puede decir, por eso, que promete mucho pero, por sí sola, cumple muy poco²⁹. El éxtasis que se percibe en el impulso sexual queda sofocado cuando se lo reduce a mera búsqueda de placer. De ahí que todo el que persiga como su fin principal el placer sexual, acabará siempre defraudado. Aún más, este placer, cuando se busca por sí mismo, va disminuyendo cada vez más deprisa, conduciéndonos a probar nuevas experiencias, siempre desilusionantes. Y es que la sensualidad alcanza su plenitud solo cuando está integrada en una dimensión más honda: la relación de amor con la otra persona.

Hemos visto, pues, que el «peso» propio de la sensualidad, su tendencia natural, guía al hombre más allá de sí mismo. El deseo sexual abre un camino y nos invita a seguirlo. ¿Cómo es esta ruta y de qué modo avanzar por ella? Es preciso ahora acudir a una dimensión más honda, la de los sentimientos y afectos.

b) *La afectividad*

Además de la sensualidad hay en el amor entre hombre y mujer otro elemento, el de la unión afectiva. A ella nos referimos, por ejemplo, cuando decimos que dos personas se han enamorado. En realidad, la atracción sexual apunta hacia esta otra esfera, en la que encuentra una cierta plenitud. Mientras la sexualidad, por sí sola, no puede alcanzar a la otra persona en sí

²⁹ Cf. J. NORIEGA, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual* (Palabra, Madrid 2005)

misma, las emociones sí lo hacen: nos importa ahora el rostro de la persona amada, a quien descubrimos como alguien único, que no puede intercambiarse por otro. Además, mediante la simpatía y el afecto compartimos el mundo interior del amado. Aquí no estamos ya en la esfera aislada del «yo». El sentimiento de simpatía, dice Karol Wojtyła, «acerca a las dos personas, hace que se muevan siempre una en la órbita de la otra, incluso cuando, físicamente, están lejos una de otra» (AR 120). Cuando un hombre y una mujer se enamoran, un nuevo mundo, un mundo que pueden compartir, se abre ante ellos.

De acuerdo con esto, la simpatía lleva al hombre más allá de una búsqueda solitaria tras la satisfacción de sus propios impulsos que, aislados en sí mismos, constituyen en realidad una prisión. Pues el valor que le atrae no es ya solo el cuerpo como fuente de placer; ahora «la percepción lleva hacia la persona toda entera: mujer u hombre» (AR 120).

Y sin embargo, no hemos llegado todavía a un amor pleno; los sentimientos no conducen a la otra persona en toda su hondura. Mientras se considere al amado solo según los afectos que esta atracción despierta en uno mismo (como, por ejemplo, la necesidad de ternura, protección o cariño, de ser afirmado y defendido por el otro) no se habrá descubierto el verdadero camino del amor; se seguirá girando en los círculos concéntricos del «yo». De todas formas, la simpatía juega un papel crucial en el amor, pues es un paso indispensable hacia la comunión con la otra persona:

La simpatía introduce a una persona en la órbita de otra persona en cuanto cercana a nosotros, hace que se «sienta» su personalidad entera, que se viva en su esfera, encontrándola a un mismo tiempo en la propia. Gracias a esto, precisamente, la simpatía es un testimonio de amor empírico y verificable, tan importante en las relaciones entre el hombre y la mujer. Gracias a ella sienten su amor recíproco, sin ella se extravían y se encuentran en un vacío igualmente sensible (AR 95).

La atracción sexual, por tanto, alcanza una cierta plenitud en el nuevo ámbito de los sentimientos. Podemos poner un ejemplo para aclarar la relación entre estas dos esferas. La sensualidad puede compararse con el agua que se encuentra a la raíz de la viña; y el sentimiento con el jugo de la uva producido por la planta. El agua es buena en sí misma y necesaria, pero si permanece en el suelo acabará por estancarse y pudrirse, perdiendo su utilidad. Tiene que ser absorbida en la planta; tiene que ser elevada, más allá de sí misma, para formar parte de la viña y entrar en el fruto de la uva, rico de sabor y color.

De la misma forma, la atracción sexual, como el agua de nuestro ejemplo, tiene que ser integrada en el mundo de los sentimientos. Y, a pesar de todo, estos no son el punto final del camino. Uno no puede apoyarse solo en la simpatía que producen las emociones, del mismo modo que no se puede iluminar una carretera oscura con fuegos de artificio ni construir una casa en arenas movedizas. «Por esto (a los amantes) les parece, en general, que el amor se acaba tan pronto como desaparece la simpatía» (AR 95). Ocurre que aún no han llegado a la verdadera madurez del amor.

Y es que los sentimientos, por sí solos, son ciegos al valor más profundo de la persona. Pensemos en cómo los amantes tienden a idealizar a la persona amada. Su incapacidad para ver sus defectos es a la vez síntoma de una ceguera más profunda. Consiste en amar un objeto cuyo valor se mide únicamente a través de las propias reacciones ante él. En este caso, lejos de hacer de la persona amada alguien más perfecto, se está en realidad degradando su verdadera dignidad. Pues cada persona vale mucho más que todos los sentimientos o emociones que pueda despertar en el otro, por elevados que sean.

Y de hecho, si el amor fuera solo cuestión de sentimientos, los amantes permanecerían en el fondo separados el uno del otro. El sentimiento, como la sensualidad, apunta también más allá de sí mismo, a un ámbito más profundo de la realidad que él nos ayuda a descubrir pero que, por sí solo, no puede colonizar. Es lo que Karol Wojtyła llama «la afirmación de la persona».

c) Afirmar el valor de la persona

Los sentimientos atraen hacia la otra persona; pero con ellos no se ha percibido todavía la plenitud del amor. El amor tiene que madurar hasta afirmar el verdadero valor de la persona, más allá de las emociones. ¿Qué significa afirmar al amado? Quiere decir que se le ama no solo por sus buenas cualidades, capaces de despertar gran riqueza de sentimientos, sino porque él es él, esta persona única e irremplazable, con sus cualidades y también defectos. Solo en este momento se está preparado para amarla tanto en los días malos como en los buenos, cuando se está alegre como cuando uno se siente decaído.

Este amor que afirma a la persona incorpora en sí el deseo sexual y también el afecto, las dos dimensiones de que hemos tratado anteriormente, y los hace madurar en una esfera más interior y honda. Solo cuando se alcanza este punto se ha tocado la roca firme en que se puede construir una relación sólida con la otra persona. Mientras el amor se base solo en el sentimiento, no se puede dar un sí sin reservas, pues se está sujeto a la fluctuación propia de las emociones, que van y vienen como las olas del mar. Pero cuando el amor ha descubierto a la persona y la ha afirmado en sí misma por lo que es, entonces puede pronunciar un sí para siempre.

Permanecer solo en el terreno de los sentimientos es, en el fondo, quedarse encerrado en uno mismo, prisionero de la propia visión de la realidad y de la propia reacción ante ella. Mientras se tome el afecto como regla absoluta de la relación, se vivirá lo que Karol Wojtyła llama «el egoísmo de los sentimientos». Por el contrario, cuando se rompe el cerco de la mera afectividad y se afirma el valor único de la otra persona, amada por sí misma, todo cambia. Ahora se acepta a alguien que es distinto de uno mismo y que a la vez afecta el centro de la propia existencia a través del amor. Solo en ese momento la vida se enriquece con una presencia nueva que se deja entrar en el propio mundo. Nace entonces una nueva criatura, el «nosotros» del amor,

que es más que el tú y el yo, y en el que el tú y el yo se encuentran por fin a sí mismos. Nace la pareja como realidad que supera a los amantes y que estos están llamados a construir en el tiempo. Llegar a este nivel más profundo del amor es alcanzar lo que Wojtyła llama «amor esponsal». Se caracteriza porque cada uno se encuentra a sí mismo solo cuando se da sinceramente a la otra persona.

La paradoja aquí resulta doble y va en dos sentidos: primeramente, que se pueda salir de su propio «yo» y, en segundo lugar, que con ese salir no se le destruya ni se le desvalorice, sino que al contrario, se le enriquezca, evidentemente en el sentido metafísico, moral. El Evangelio lo subraya netamente: «el que habrá perdido [...] encontrará», «el que habrá encontrado [...] perderá» (AR 103s).

Tratemos de precisar la novedad de este momento. Ya dijimos que los sentimientos abren la perspectiva de un «nosotros», de un mundo común que se comparte con el amado. Pero solo la afirmación del valor personal cimienta este mundo común, le da estabilidad duradera. Ahora dos seres se afirman el uno al otro más allá de sí mismos, de modo que se dan mutuamente una nueva existencia en la unidad de su amor. Pueden poner en común mucho más que antes: no solo sus mutuos sentimientos, sino todo lo que les hace ser personas. Solo cuando han alcanzado este nivel profundo del amor pueden el hombre y la mujer compartir toda su vida en el matrimonio.

Benedicto XVI describe este ascenso del amor con la ayuda del Cantar de los Cantares. La Biblia emplea allí dos palabras hebreas para describir el amor:

Primero, la palabra *dodim*, un plural que expresa el amor todavía inseguro, en un estadio de búsqueda indeterminada. Esta palabra es reemplazada después por el término *ahabá*, que [...] expresa la experiencia del amor que ahora ha llegado a ser verdaderamente descubrimiento del otro, superando el carácter egoísta que predominaba claramente en la fase anterior. Ahora el amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca (DCE 6).

Precisemos que amar a la otra persona por lo que ella es no elimina las otras dimensiones del amor (la atracción sexual y el nivel de los afectos). Por el contrario, ambas siguen siendo necesarias para descubrir y alimentar el amor genuino. Poco a poco hay que hacerlas madurar para que sean ayuda en esta tarea, la de redescubrir cada día el valor del amado: «Así que, en toda situación en que sentimos los valores sexuales de una persona, el amor exige su integración en el valor de la persona, incluso su subordinación a este valor» (AR 133).

Volvamos al ejemplo de la viña, que hemos usado antes. La sensualidad, dijimos, es como el agua que la planta absorbe por sus raíces y transforma en el jugo de la uva. Pero las uvas, a su vez, pueden ser transformadas en vino. Esta segunda transformación requiere el trabajo del hombre, más allá de las simples fuerzas de la naturaleza. Por eso, sirve bien para ilustrar la afirmación de la

persona, donde lo específicamente humano queda de relieve. Más aún, el vino es símbolo del banquete de bodas, que corona lo que Juan Pablo II llama «amor sponsal».

Este ejemplo subraya el papel indispensable de las tres dimensiones – sensualidad, sentimiento, afirmación del valor de la persona – para construir el amor. El vino, de hecho, contiene el agua, que ha sido a su vez asumida en el jugo de la uva. Por una parte, si se reduce el amor a un mero afecto, se acaba aislado en la propia prisión egoísta. Por otro lado, si no se tienen en cuenta los sentimientos, el amor se convierte en algo frío, incapaz de una unión real con la otra persona:

La simpatía ha de madurar, por consiguiente, para llegar a ser amistad, y este proceso exige normalmente reflexión y tiempo [...] Pero, de otra parte, es menester completar la amistad con la simpatía; privada de esta, la amistad quedaría fría y poco comunicativa. Este proceso es posible del hecho de que aún a pesar de nacer en el hombre de manera espontánea y a pesar de mantenerse en él de manera irracional, la simpatía gravita hacia la amistad, manifiesta una tendencia hacia ella. Hay en esto una simple consecuencia de la estructura de la interioridad humana de la persona, en la que no se ha adquirido el pleno valor más que para lo que está fundado en la convicción y el libre arbitrio (AR 97s).

d) *En la otra persona, el camino hacia Dios*

Hemos visto hasta ahora que amar a la otra persona es afirmarla por sí misma. Ahora bien, si nos fijamos con más detalle veremos que hay en esto un cierto misterio. Por un lado el amado es un ser humano, finito como uno mismo. Por otro lado afirmarlo por sí mismo significa atribuirle un valor absoluto, infinito. ¿Cómo es posible decir un sí infinito a este ser finito?

¿Cómo hacer, Teresa,
para permanecer en Andrés para siempre?
¿Cómo hacer, Andrés,
para permanecer en Teresa para siempre?
Puesto que el hombre no perdura
en el hombre
y el hombre no basta (TO 29).

La pregunta que el Coro de *El taller del orfebre* hace a Teresa y Andrés parece ponernos ante una elección difícil. ¿Ha de hacerse de la otra persona un absoluto, sometiéndola entonces a una expectativa exagerada a la que ningún ser humano puede responder? ¿O se la debe afirmar solo en modo condicional, rechazando el sí incondicionado que requiere el verdadero amor? El Concilio Vaticano II nos ofrece, en una frase importante, la solución a este dilema: el hombre tiene una dignidad especial porque es la única criatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma (GS 24). Es decir, la

dignidad de la persona es absoluta, pero lo es porque está basada en Dios mismo, la fuente de toda bondad. Los próximos capítulos nos permitirán ver con más detalle cómo la persona recibe ese valor único porque ha sido creada a imagen de Dios. Por el momento bastará estudiar cómo se resuelve el dilema que nos ocupa. Puede darse un sí total al amado precisamente porque el amado es imagen de Dios. Por eso, si este «sí» se pronuncia de forma adecuada, el amado no se convierte en un ídolo. Lo habremos liberado de un peso excesivo que daña su dignidad, en vez de ensalzarla.

De esto podemos extraer un corolario: no se puede colocar sobre los hombros de la persona amada una expectativa exagerada, pidiéndole que colme plenamente el corazón. Pues solo Dios es capaz de tal cosa. Ahora bien, en este aparente límite del amor humano reside su verdadera grandeza: el peso del amor nos mueve hacia Dios, al encuentro con él. Como dice Benedicto XVI:

Ciertamente, el amor es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios (DCE 6).

Sería equivocado concluir entonces que uno se ha de alejar de la persona amada para así poder llegar hasta Dios; o que el otro queda reducido a mero instrumento, escalera por la que se asciende a esferas más altas. Ocurre justamente lo contrario: es precisamente en la persona amada, en nuestra relación con ella, donde reluce el rostro del Padre. No avanzamos hacia Dios alejándonos del otro, sino en él y con él. Nuestro próximo capítulo nos ayudará a profundizar en este importante vínculo.

Concluimos que los aspectos del encuentro de amor que hemos considerado hasta ahora (la sensualidad, los sentimientos, la afirmación de la persona) apuntan hacia el último fin de la vida, que es la comunión con Dios. Como consecuencia, vemos la gran importancia que tienen todas las dimensiones del amor, incluido el deseo sexual y los afectos. Todos ellos forman parte de un único movimiento que lleva más allá de uno mismo, hacia Dios. La tarea del hombre consiste en integrarlos todos en la única dinámica del amor. No es que la afectividad y deseos corporales desaparezcan cuando nos ayudan a descubrir el valor de la persona. Al contrario, quedan integrados en un dinamismo más amplio, el viaje del hombre hacia Dios. Precisamente porque la sexualidad está creada para incorporarse en este movimiento contiene esa promesa que se parece a un éxtasis divino de plenitud.

Estaba, pues, en lo cierto san Agustín cuando llamó a los afectos «pies del alma», con los cuales o caminamos hacia Dios o nos alejamos de él³⁰. Karol Wojtyła dice algo parecido en su obra *Esplendor de paternidad*. Los

³⁰ Cf. S. AGUSTIN, *Enarraciones sobre los Salmos*, 94,2, en *Obras de San Agustín*, XXI (BAC, Madrid 1966) 481-485.

sentimientos tienen que quedar empapados de luz, la luz de la persona, la luz del mismo Dios:

Solo quiero que no se desarrolle a ciegas aquello que afluye sobre la ola del corazón, abocado a callejones sin salida. Hija mía, es menester iluminar primero cada sentimiento; para no sentir a oscuras y luego volver a sentir – ya en la luz – se hace necesario el rayo del pensamiento (EP 159).

6. El amor os hará libres

Nuestro primer capítulo describía la existencia del hombre como una llamada. Acompañábamos a Adán –símbolo de cada hombre y mujer– mientras respondía a la asombrosa invitación del mundo y marchaba así a la busca de su propio misterio. En este segundo capítulo hemos visto que el encuentro de amor entre el hombre y la mujer da respuesta a esta búsqueda, pero no le pone todavía término. En vez de disminuir el asombro, el amor lo hace crecer y, con él, crece también el deseo de seguir avanzando en busca de una respuesta. De hecho el amor mismo pasa a ser la sorpresa más grande, que arroja nueva luz sobre el significado de la invitación que el hombre escuchó en su primer encuentro con el mundo. Mientras el primer capítulo presentaba la existencia del hombre como una llamada, una vocación (del latín *vocare*, llamar), este capítulo segundo ha perfilado sus contornos: el hombre está llamado al amor.

Ha sido de nuevo el cuerpo el que nos ha ayudado a descubrir esta llamada. El cuerpo, forma humana de estar en el mundo, se revela en el encuentro de hombre y mujer como invitación a ir más allá de uno mismo para construir un mundo compartido. Adán y Eva experimentan una unión hecha posible por su sensualidad y afectos; a partir de aquí van caminando poco a poco en el amor, por la ruta que va desde la unión afectiva hasta la comunión total de la existencia.

Juan Pablo II dijo que Dios ha dado al hombre su cuerpo como una tarea. En este capítulo se ha arrojado luz sobre la naturaleza de esta tarea, que consiste en construir y expresar el amor personal en el cuerpo y a través del cuerpo. Llevar esta tarea a plenitud es una obra común de hombre y mujer, a través de la cual se re-crea al amado y se es re-creado por él, colaborando con la acción creadora de Dios. El amor es así una re-creación recíproca; consiste en conferirse mutuamente un nombre que solo los amados conocen. Se entiende ahora la relación entre el amor y la libertad: la libertad no es mera autonomía e independencia, sino la capacidad de expresar el amor y de caminar hacia una comunión cada vez más plena.

Podemos decir, por tanto, que la experiencia humana parte de una llamada. Ante esta afirmación surge enseguida una pregunta: ¿quién es el que llama? Por un lado, se trata, claro está, del mismo amado, ante quien se despierta el amor. Pero esta respuesta inicial no basta. Hemos visto, en efecto, que la dignidad de la otra persona se debe a su especial conexión con el

Creador, con Dios Padre. A esta luz trataremos de discernir una voz primordial y originaria, que se dirige al hombre en la persona amada.

CAPÍTULO III

EL MISTERIO NUPCIAL: DEL DON ORIGINARIO AL DON DE SÍ MISMO

Adán camina en busca de sentido. Todo empezó con el asombro: asombro ante la riqueza de un mundo que invitaba a ser descubierto. El primer hombre se puso entonces en marcha, tratando de encontrar un camino hacia la plenitud. Es entonces cuando encontró a Eva: «Esta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos». Y así Adán, al poner nombre a la mujer, se descubrió a la vez a sí mismo: «Su nombre será "mujer" (*'iššāh*), porque ha salido del varón (*'iš*)» (Gén 2,23). Solo ahora aparece en el relato la palabra hombre. Es decir: solo ahora, a la vista de Eva, entiende Adán quién es él y cuál es su llamada, una vocación al amor.

Aunque el encuentro entre Adán y Eva es un momento clave en el camino de ambos, no se trata todavía de su estación de destino. De hecho, en vez de disminuir el asombro, la vista de Eva lo hace aumentar: «¡Esta sí que es...!», exclama Adán lleno de júbilo. En efecto, de todas las cosas que causan asombro el amor es la más asombrosa. La presencia de Eva no es tanto el puerto al que se llega tras un viaje difícil por los mares de la vida, sino el momento en que las nubes se disipan para mostrar un mar nuevo y misterioso, cuya belleza invita a surcarlo. Como dice Teresa después de dar su «sí» a Andrés en *El taller del orfebre*:

Recuerdo que Andrés tardó en volverse hacia mí
y pasó largo rato con la mirada fija hacia delante como si escrutara
el camino que se abría ante nosotros (TO 4).

El asombro de cada nuevo encuentro abre ante Adán y Eva una nueva ruta. Con Juan Pablo II se puede decir: «Si quieres encontrar la fuente / tienes que ir arriba, contra la corriente. / Empéñate, busca, no cedas; / sabes que tiene que estar aquí—. / ¿Dónde estás, fuente?, ¿dónde estás, fuente?» (TR 9). Del mismo modo, el encuentro entre Adán y Eva abre un nuevo horizonte de asombro en el que ambos continuarán buscando la fuente.

Para explorar esta nueva etapa, Juan Pablo II usa lo que llama «hermenéutica del don». En palabras sencillas esto quiere decir: hay que interpretar nuestro encuentro con el mundo como si se tratara del ofrecimiento de un don, de la recepción de un regalo. Desde aquí se adquiere nueva luz sobre la meta última del camino: se descubre el nombre de esa Fuente de donde todo procede y hacia donde todo fluye.

1. Para entender el don

Hemos hablado hasta ahora del asombro que nace en el hombre al

encontrarse con el mundo. Es el momento de dar un paso importante: el asombro está ligado al don. ¿Cuál es el vínculo que los une? En primer lugar, el don representa aquello que no puede producir uno mismo, que no se puede pagar del propio bolsillo. Solo así tiene fuerza real para la sorpresa: ¿quién se asombra de lo que ya tiene y conoce?

Podemos entonces dar un segundo paso: el don se refiere siempre a un encuentro entre personas. Cuando Adán investigaba el jardín del Edén, recién salido de las manos de Dios, experimentaba sin duda asombro ante lo que veía. Pero el primer hombre podría creerse capaz de medir el valor de todas las cosas; podría, así, perder poco a poco su asombro ante ellas. A fin de cuentas, ¿no era él inmensamente superior al resto de lo creado?

Ahora bien, cuando el primer hombre se encuentra cara a cara con la primera mujer, esta falsa impresión desaparece. Adán está ahora ante una criatura que, al igual que él, solo puede ser valorada en relación con el misterio último, con Dios mismo. Por eso, en el encuentro con Eva Adán cruza un nuevo umbral del asombro. Podemos decir, con Juan Pablo II, que su asombro ahora recibe un nombre, pues se convierte en asombro personal (TR 8). Vemos así por qué el don solo es posible entre personas: solo la persona hace nacer el verdadero asombro ante aquello que infinitamente nos supera, porque tiene un valor sagrado.

Dado que el don requiere el encuentro de dos personas, puede decir Juan Pablo II: «El concepto de "donar" no puede referirse a la nada. Este concepto señala al que dona y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ellos»³¹. Como este pasaje deja claro, el don requiere siempre varios elementos: alguien que entregue el don, alguien que lo reciba y la nueva relación que el don crea entre ellos. Notemos la diferencia con una compra, en que no hace falta ningún vínculo estable con el vendedor. Como al adquirir un objeto se manejan calidades y precios, uno puede negarse a comprar algo caro o poco útil sin que el comerciante deba sentirse ofendido. Pero no sucede así con el don: rechazarlo significa herir a quien me lo ofrecía. ¿Qué nos revela esta diferencia entre el comercio y el don?

La respuesta: el don no es solamente un objeto; contiene algo del dador mismo. Cuando hacemos un don ofrecemos mucho más que una mercancía cuyo valor se mide por el precio de mercado. Dar un don es siempre, de una forma u otra, darse a sí mismo. Un don establece o refuerza una relación que toca, en grados diferentes, el núcleo personal del que da y del que recibe. Ralph Waldo Emerson lo ha expresado de esta manera:

El único don es una parte de ti mismo. Has de sangrar por mí. De este modo ofrece el poeta su poema; el pastor, su oveja; el granjero, trigo; el minero, una gema; el navegante, coral y conchas; el pintor, su pintura; la muchacha, el pañuelo que ella misma tejió. Hay aquí algo bueno, que nos deleita, pues restablece la sociedad a sus fundamentos más primarios, cuando la historia misma de un hombre se entrega por

³¹ HM 13 (2-1-1980) 118.

Una anécdota tomada de la vida del poeta alemán Rainer Maria Rilke ilustra las posibilidades creativas del don. Caminaba Rilke con un amigo por las calles de su ciudad, cuando pasaron ante una iglesia a cuyas puertas mendigaba una mujer. El compañero de Rilke le ofreció algunas monedas. La mendiga, acostumbrada a los gestos impersonales de los transeúntes, reaccionó mecánicamente ante el obsequio. Rilke, verdadero poeta, compró entonces una rosa y, cuando pasaron de nuevo ante el templo, la regaló a la mujer. Su respuesta a esta otra ofrenda, en apariencia sin valor alguno, fue del todo diferente: levantó los ojos y sonrió; durante una semana no se la volvió a ver en la puerta mendigando. Cuando el amigo de Rilke preguntó al poeta: «¿De qué habrá vivido esta mujer durante todo este tiempo?», recibió esta respuesta: «Está claro. Ha vivido de la rosa...»³³.

¿Qué distinguía la rosa de Rilke del dinero ofrecido por los otros viandantes? Es que era un don singular, que representaba la especial dignidad de la persona que lo recibía. La calderilla, aunque valiera más, era incapaz de evocar ninguna respuesta humana en el alma de la pobre mujer. El don de Rilke despertó a la vieja mendiga a esa dimensión sagrada de la vida que la riqueza anónima no era capaz de revelar.

Ahora bien, si todo don contiene algo del dador mismo, entonces quien hace un don corre un riesgo: que su don sea rechazado. Y notemos que el rechazo del don no es solo el rechazo de un objeto, sino el de la relación misma que el don quería establecer. Por eso la negativa se extiende de alguna forma a la persona misma del donador. Quien desprecia nuestro regalo nos desprecia a nosotros. Claro que también puede ocurrir lo contrario: si el don es aceptado surge una nueva relación, una relación que enriquece también al que hace el don. Según señala san Ireneo de Lyon: «el que da resulta glorificado en lo que ofrece, si su don se acepta»³⁴.

Según esto, no puede haber verdadero don sin reciprocidad, es decir, sin que las dos personas estén implicadas de forma activa. Un don no necesita, es cierto, que paguemos algo a cambio; pero sí requiere que lo aceptemos libremente. El agraciado con un don, cuando lo acoge con gratitud, no es un mero espectador pasivo: se convierte a su vez en co-creador de la nueva relación que el don establece. Tal reciprocidad enriquece a la vez al que da y al que recibe. Es un intercambio real, aunque difiere radicalmente de una operación de compraventa. Esta última, al contrario de lo que ocurre con el don, no toca el mismo centro de las personas que participan en ella. Así lo expresa Juan Pablo II: «El donar y el aceptar el don se compenetran, de modo que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en

³² Raph Waldo EMERSON, «Essay V», en *Essays* (Dent, Londres 1906) 291, citado por Kenneth L. SCHMITZ, *The Gift: Creation* (Marquette Univ. Press, Milwaukee 1982) 59.

³³ La anécdota se comenta en Joseph Ratzinger, *Dios y el mundo* (Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores, Barcelona 2002) 181

³⁴ Cf. S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 18,1 (SCh 100,596).

donar»³⁵.

Resumamos cuanto hemos dicho hasta ahora acerca del don. Un don, dijimos, solo puede darse gratis. La razón no es que el don sea barato, sino todo lo contrario: su valor no se mide con dinero. Esto es así porque el don expresa el valor único de la persona que lo da. Lo que el dador espera de quien lo recibe no es, de hecho, que se le dé algo a cambio, sino una acogida personal. Por eso, aceptar el don crea una nueva relación entre el que da y el que recibe, una relación que enriquece a ambos. El amor, observa san Ignacio de Loyola, «consiste en una mutua comunicación, en que el amante da al amado y comparte con él lo que tiene [...] y en que el amado, a su vez, hace lo mismo por el amante» (*Ejercicios espirituales*, 231)³⁶. San Juan de la Cruz resume este poder creativo del don cuando escribe: «Adonde no hay amor, pon amor, y sacarás amor»³⁷.

2. El Dador originario

Volvamos ahora a la historia de Adán y Eva. El encuentro del primer hombre y la primera mujer confirma lo que hemos dicho sobre el don y nos ayuda a profundizar en su sentido. En Eva Adán ha recibido un don capaz de despertar su asombro y gratitud. Ahora bien, este regalo es especial: no consiste en algo que Eva dé a Adán o que haga por él, sino en su misma presencia. Su persona es un don para él. De hecho, reconocer que el amado mismo es un don pertenece a la esencia de todo amor verdadero. La escritora inglesa Elizabeth Barrett Browning lo ha expresado así en uno de sus sonetos de amor:

No digas nunca
«la quiero por su risa... por su mirada...
por su modo de hablar siempre tan dulce...
o por su pensamiento tan parecido al mío
que nos trajo aquel día tanta serenidad».
Estas cosas, Amado, nunca son inmutables:
amor que así se forja puede quedar en nada³⁸.

El verdadero amor no se detiene tan solo en la manera gentil de conversar y su aire de placer; sino que llega hasta el valor de la persona que se revela en estos rasgos. Es decir: el amor recibe como un don el mismo ser del amado. Adán se complace en la bondad de Eva tanto como se alegra de su propia existencia. Es como si cada uno dijera al otro: es bueno que tú existas y es bueno que existamos juntos. Solo así puede ser su amor bastante fuerte para resistir los cambios de sentimiento o carácter, inevitables en la vida humana.

³⁵ HM 17 (6-2-1980) 136.

³⁶ S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 231, en *Obras completas* (BAC, Madrid 1952) 204.

³⁷ S. JUAN DE LA CRUZ, «Carta 27, a M. María de la Encarnación» (6-7-1591), en *Obras completas* (BAC, Madrid 2005) 230. La cita exacta reza: «Adonde no hay amor, ponga amor, y sacaré amor».

³⁸ Cf. Elizabeth Barrett BROWNING, *Sonetos de la portuguesa* (Torremozar, Madrid 2000) 38s

Lo que cuenta para los amantes no es solo que se pueden entregar totalmente el uno al otro. Es necesario darse cuenta de que hay algo previo, que pone los cimientos del amor. Antes del don que el amante nos hace de sí, tenemos que aprender que el mismo ser del amante es ya un don, el más fundamental de todos. El amor solo es maduro si capta que la existencia misma del amado es un regalo sorprendente que enriquece la existencia.

Con esto llegamos a un punto que ya apareció en el capítulo anterior: la llamada del amor es anterior a nuestra respuesta y, por eso, precede a los mismos amantes. Adán y Eva son capaces de reconocer que han sido entregados el uno al otro, y que solo por eso pueden donarse y acogerse entre sí. Podemos decir que su masculinidad y feminidad es una forma concreta en que esto se manifiesta. Como hombre y mujer, con la corporalidad concreta en que se encuentran al llegar a la existencia, aparecen llamados a una entrega mutua. Ellos no han elegido su sexualidad, ni por tanto la atracción que les une, pero esto no quiere decir que no sean libres: por el contrario, encontrarse como hombre y mujer hace posible su amor, posibilita la libertad de su entrega y les pone en camino hacia una plenitud feliz.

Surge en este momento la pregunta: ¿quién es el que pone la existencia de Eva en las manos de Adán, y la de Adán en la de Eva? ¿Quién les llama a aceptarse mutuamente y a darse mutuamente el uno al otro? En el contexto del Génesis la pregunta es: ¿a quién se dirige Adán cuando exclama lleno de alegría: «Esta sí que es hueso de mis huesos» (Gén 2, 23)?

Como estamos viendo desde el principio de este libro, la búsqueda de Adán comienza con el asombro: el primer hombre se encuentra con el mundo y empieza a preguntarse por el sentido de todo. Recibe entonces una invitación: ha de ponerse en marcha hacia el misterio absoluto, Dios mismo. Le guía la pregunta: «Fuente, ¿dónde estás?, ¿de dónde brotas?» (TR 9). Es en su cuerpo donde Adán vive esta búsqueda de sentido, pues el cuerpo es su forma de estar abierto al mundo y de participar en él. Es entonces cuando el primer hombre encuentra a la primera mujer. Queda claro ahora el mensaje último del cuerpo: Adán se sabe llamado a abrirse a una persona semejante a él; a alguien que, igual que él, solo puede ser medido en la perspectiva de la trascendencia, de Dios mismo.

Esto significa que para aceptar la misma existencia de Eva como un don, Adán tiene que reconocer la relación de Eva con Dios. Es el Creador el que confía a Adán el don de Eva, cuando arroja sobre el primer hombre un sueño profundo y modela a la mujer a partir de una de sus costillas. Ahora bien, recordemos que Eva es algo precioso para Dios, alguien a quien, a diferencia de los demás animales, Dios quiere por sí misma. Entendemos entonces el gran don que el primer hombre recibe en la primera mujer: Dios se da a sí mismo a Adán cuando le comunica el don de Eva. La soledad originaria de Adán y Eva como hombre y mujer les orienta hacia la fuente originaria del don: el Creador que llamó a los dos a la existencia.

Con esto hemos dado ya una respuesta a nuestras preguntas: es Dios el que confía Adán a Eva y Eva a Adán. Dios es el dador originario que forma a la

mujer del costado del hombre y se la presenta como su compañera. «En el misterio de la creación, el hombre y la mujer han sido "dados" por el Creador»³⁹.

La mujer, que en el misterio de la creación «es dada» al hombre por el Creador, gracias a la inocencia originaria, es «acogida», es decir aceptada por él como don [...] Al mismo tiempo, la aceptación de la mujer por parte del hombre y la propia manera de aceptarla se convierten como en una primera donación, de modo que la mujer al donarse [...] se «descubre» a la vez «a sí misma», gracias al hecho de que ha sido aceptada y acogida, y gracias al modo con el que ha sido recibida por el hombre⁴⁰.

Gaudium et Spes 24 enseña que «el hombre, la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás». Juan Pablo II dio gran importancia a estas palabras del Vaticano II, que resumían para él cuanto hemos dicho sobre el don. El texto conciliar despliega este dinamismo en dos fases. Primero, expresa con fuerza el amor de Dios por el hombre, su pasión por el ser humano, «única criatura a la que ha amado por sí mismo». Después habla de la entrega sincera que el hombre hace de sí mismo. Los dos aspectos están relacionados: el hombre solo puede entregarse a los demás si reconoce que el amor de Dios abraza su existencia desde sus raíces. De ahí viene la conclusión de Juan Pablo II: Adán puede aceptar a Eva solo si reconoce en ella un don del Creador, en quien reside la fuente de la existencia de la mujer.

Karol Wojtyła se refiere varias veces a este amor originario de Dios en *El taller del orfebre*. Por ejemplo, cuando el personaje llamado Adán exclama: «¡Oh, Ana, tengo que convencerte de que al otro lado de todos estos amores nuestros, que nos llenan de vida — está el Amor!» (TO 60). Este amor primordial está representado en la obra por el carácter del orfebre. Es ante él donde se mide el proyecto del amor humano. Y así, una joven pareja que parece no reconocer esta conexión entre su amor y el amor divino, escucha: «¿Qué estáis construyendo, / hijos míos? ¿Qué cohesión / tendrán vuestros sentimientos sin el contenido / de las palabras del anciano orfebre, / por las que pasa la plomada / de todos los matrimonios del mundo?» (TO 88). Y Wojtyła añade:

Es el amor que, despojado de dimensiones absolutas, arrebató a los hombres como si fuera un absoluto. Se dejan llevar de la ilusión y no tratan de fundar su amor en el Amor, que sí posee la dimensión absoluta. Ni siquiera sospechan esta exigencia, porque les ciega no tanto la fuerza del sentimiento —cuanto la falta de humildad (TO 98).

Al encontrarse el uno al otro, Adán y Eva encuentran «al Amor que tiene la dimensión del Absoluto». Nuestro próximo párrafo encontrará en el cuerpo la ayuda para descubrir esta relación del amor humano con el amor divino.

³⁹ HM 18 (13-2-1980) 140.

⁴⁰ HM 17 (6-2-1980) 136.

3. El cuerpo: un testigo del don originario

Gracias al cuerpo, hombre y mujer descubren un mundo común que ambos pueden compartir. En el cuerpo los dos escuchan la llamada a un don mutuo de sí. Reciben así una existencia más rica y más plena, se les abre un camino de amplios horizontes.

Juan Pablo II describe esta llamada, inscrita en la masculinidad y feminidad, como el «sentido nupcial» del cuerpo. El adjetivo nupcial, que evoca la idea del matrimonio, pone de relieve que el lenguaje del cuerpo contiene una invitación al amor. El cuerpo es nupcial porque invita a Adán a darse a sí mismo a Eva, y a recibirla a ella como don, y lo mismo sucede a Eva con respecto a Adán.

Ahora bien, para Juan Pablo II este sentido nupcial del cuerpo no solo une a Adán con Eva en una línea horizontal, sino que los vincula también –en dirección vertical– con el Dador originario. De hecho, la invitación al amor fue inscrita en la masculinidad y feminidad del cuerpo por Dios Creador. El es la fuente; gracias a él Adán y Eva son un don para ellos mismos y para el otro:

Esto es el cuerpo: testigo de la creación como un don fundamental y, por tanto, testigo del Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar. La masculinidad-feminidad [...] es el signo originario de una donación que lleva al hombre, varón y hembra, a tomar conciencia de un don vivido, por así decirlo, de un modo originario⁴¹.

El sentido nupcial del cuerpo es así una invitación a reconocer que todo lo que tenemos y somos, es un don. La nupcialidad establece, por tanto, una relación con el misterio absoluto del Padre, que nos da la vida y nos sitúa en el mundo. Por eso nuestra primera tarea en esta vida no es el deber de hacer algo, sino la aceptación del don originario de nuestra propia persona y vida. El cardenal Ersilio Tonini lo expresó así, contando esta anécdota de su niñez: «Hasta ahora», le dijo su madre al cumplir siete años, «daba gracias a Dios cada mañana por el don de tu vida, y te recibía como don suyo. Ahora te toca a ti hacer lo mismo. Has de recibirme a ti mismo cada mañana de tu vida como don de Dios»⁴².

Esto implica que hay otra forma de describir la soledad originaria –la dignidad especial del hombre que lo diferencia de los animales–. Solo los seres humanos son capaces de apreciar su existencia como un don. Vista a la luz de la sponsalidad del cuerpo –es decir, la llamada al amor inscrita en él– la diferencia entre el hombre y el resto de la creación resulta ser, no una fuerza especial para actuar en modo autónomo, sino una capacidad para descubrir, a través del testimonio del cuerpo, el don que cada persona es. La soledad

⁴¹ Hm 14 (9-1-1980) 121.

⁴² El cardenal contó esta anécdota durante una presentación oral ofrecida en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia, Roma

originaria se convierte en la experiencia de que, como dice san Ireneo de Lyon, «en el principio Dios formó al hombre para tener a alguien en quien depositar sus beneficios»⁴³.

Esta visión del propio cuerpo enseña al hombre a mirar en modo nuevo a los otros «cuerpos» entre los que vive. Hay una tendencia a valorar el propio cuerpo según los demás objetos del mundo, tal y como los estudia la física o la biología. Pero la teología del cuerpo es una invitación a cambiar el punto de vista. En vez de medir el significado de nuestro cuerpo a través de los demás cuerpos, se ha de hacer lo contrario. El significado de todos los cuerpos ha de medirse de acuerdo con el significado esponsal del cuerpo humano, pues en este cuerpo se clausura toda la realidad inferior de la realidad material. Y solo desde la cumbre se alcanza una visión de conjunto de la orientación de todas las cosas. Sobre esta importancia del punto de vista del hombre ya había dicho san Agustín:

Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos⁴⁴.

La posibilidad de asombro a la vista de las cumbres montañosas y los mares inmensos está fundada en la conciencia de ser un don primordial. Y de esta conciencia el cuerpo es el primer testigo. El asombro cuando se observa una puesta de sol se explica solo por la experiencia fundante de que el amor de Dios nos trajo a la vida y nos tejió en el seno materno.

Hemos hablado de la distinción entre el hombre y el resto de las criaturas terrenas. Debemos añadir ahora que, si aceptamos que toda la creación es un don, la naturaleza misma no puede ser tratada como un mero objeto de usar y tirar. Así, el dominio que el hombre tiene sobre la creación consiste en administrar los bienes recibidos, en respuesta agradecida al amor creador. En cada ser se encuentra entonces un signo constante de la providencia paterna de Dios.

Por eso la presencia de Eva abre los ojos de Adán para que mire en forma nueva al resto del mundo. No es cierto, entonces, que el amor sea ciego, como afirma el dicho popular. Al contrario, el amor tiene sus propios ojos. Los ojos del amor, los ojos de un corazón que ve perciben cada objeto que tocamos y cada momento que vivimos como un don del Creador (DCE 31).

En la obra de teatro *Nuestra Ciudad*, del escritor americano Thornton Wilder⁴⁵, se le ofrece a Emily, una mujer joven que acaba de fallecer, la oportunidad de volver a vivir uno cualquiera de sus días corrientes. Emily elige un día de fiesta, cuando cumplía los doce años de edad. Ahora que, desde el otro lado, valora cuán bella es la vida, quiere disfrutar de cada

⁴³ S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 14;1 (o.c. 538),

⁴⁴ S. AGUSTIN, *Confesiones*, X,8,15 (o.c. II, 402)

⁴⁵ THORNTON WILDER, *Our Town: A Play in Three Acts* (Samuel French, Londres 1965) 83; ed. Española: *Nuestra ciudad* (Escelicer, Madrid 1971).

momento a su disposición. Para su desencanto, todos sus parientes y amigos están tan atareados, que no pueden compartir plenamente la alegría de su presencia. Cuando Emily se pregunta si alguien se da cuenta de lo precioso que es cada momento vivido, una de las personas que la acompaña en el cementerio replica: solo lo perciben, a veces, los poetas y los santos.

En realidad, nadie está excluido de esta prerrogativa del santo y el poeta. Adán y Eva disfrutaron de este don –el de ver en cada instante una llamada a la plenitud, a vivir de cara al amor total de Dios– y también en cierto modo lo ha hecho cada uno en su infancia. El hombre nace con la capacidad de experimentar su encuentro corporal con el mundo como un regalo que inaugura una relación de amor con el Dador originario.

4. Del don originario al don de sí mismo

Dios es el manantial primero de donde brota el don de la existencia. Esto nos ayuda a ver con nueva luz la entrega mutua de Adán y Eva de que hablamos en el capítulo anterior. Una de las preguntas que Benedicto XVI plantea en su primera encíclica, *Deus caritas est*, es precisamente si es posible amar y darse a sí mismo a otra persona. El Papa responde que sí, pero añade enseguida: nos podemos amar unos a otros solo porque hemos sido amados primero por Dios. Es decir, podemos hacernos fuente de amor para otros solo porque primero hemos bebido del manantial del amor de Dios ⁴⁶:

Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor. Dios no nos impone un sentimiento que no podamos suscitar en nosotros mismos. Él nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este «antes» de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta (DCE 17).

Esta primacía del amor de Dios explica por qué la Biblia puede ordenarnos que amemos, un hecho que a primera vista parece desconcertante. En efecto, ¿es que el amor puede ser mandado? ¿No ocurre más bien que, cuando se nos obliga a amar, el mismo amor resulta imposible? Pero entonces, ¿por qué dice Jesús que el amor de Dios y el amor al prójimo son el mandamiento más importante? La Biblia responde a estas preguntas poniendo los mandamientos en un contexto más amplio, el del don de Dios que los precede. Una breve frase, en efecto, hace de introducción a la tabla del Decálogo: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto» (Ex 20,2). En otras palabras, el mandamiento del amor tiene sentido solo en términos de un don previo, que se hace presente en las acciones divinas en favor de su Pueblo: el Señor ha mostrado su amor por Israel con pruebas fehacientes, liberándolo de Egipto y haciéndole atravesar el Mar Rojo. Por

⁴⁶ Cf. HM 17 (6-2-1980) 136: «Añadamos que este concentrarse a sí mismo en el propio don llega a ser fuente de un nuevo don de sí, que crece en virtud de la disposición interior al intercambio del don y en la medida en que encuentra una misma e incluso más profunda aceptación y acogida, como fruto de una siempre más intensa conciencia del don mismo».

eso su mandamiento no es como una orden a que debemos someternos, sino que sigue la lógica misma del don. El mandamiento libera al hombre para que acoja con gratitud el amor que Dios le ha ofrecido primero, mucho antes que cualquier cosa que haya podido hacer para merecerlo.

En el acto final de *El taller del orfebre* se nos presenta la historia de un noviazgo nuevo: se trata de Cristóbal, el hijo de Andrés y Teresa, y de Mónica, la hija de un matrimonio en dificultades, Ana y Esteban. Los dos novios, que acaban de comprometerse para la boda, no han descubierto todavía la profundidad de su llamada, el hecho de que su misma unión hunde las raíces en otro amor más grande. Karol Wojtyła describe esta falta de madurez como la incapacidad para darse cuenta del arte del orfebre, que da forma a sus anillos de boda. En palabras de Mónica:

Nada hizo por fascinarnos...
sencillamente, nos tomó la medida, primero de los dedos,
después de las alianzas,
como un artesano cualquiera.
Ni siquiera había en ello arte alguno.
Nada hizo por acercarse a nosotros. Toda
la belleza quedó en nuestro propio sentimiento (TO 86s).

Pero Teresa, la madre de Cristóbal, sí conoce por experiencia la profundidad y madurez del amor, que se basa en el reconocimiento del orfebre. Sabe de su habilidad para forjar los anillos, símbolo del destino del ser humano:

Me acercaré a ellos y les diré: Hijos míos, nada ha pasado, el hombre ha de volver al lugar en que vio la luz de su existencia —¡y desea tanto que esta nazca del amor!—. Y sé que también el anciano orfebre [...] os contemplaba hoy con la misma mirada, como si explorara vuestros corazones; y con aquellas alianzas definía el nuevo nivel de vuestra existencia... (TO 85).

Esta escena de *El taller del orfebre* ilustra una convicción de Juan Pablo II: Adán y Eva pueden amarse el uno al otro solo en la medida en que dejen al orfebre «definir para ellos un nuevo nivel de la existencia». Esta relación con el orfebre pone su amor en el contexto del misterio último de donde mana su vida, Dios mismo. Su amor resulta mucho más hondo de lo que habían supuesto, pues les llama a recibirse el uno al otro como don de Dios y, al hacer así, a entrar en una relación concreta con el Padre. Dios revela su amor hacia el primer hombre y la primera mujer al confiarlos el uno al otro como dones que son preciosos para él mismo. Por eso el amor que Adán y Eva comparten no sería verdadero amor si rechazara esta dimensión trascendente. Disfrutan la maravilla del amor humano solo porque su relación mutua es al mismo tiempo una relación con Dios. Los dos se aman en verdad cuando, al darse y recibirse mutuamente, se dan a Dios y se reciben de él como Padre.

5. Maternidad y paternidad

Descubrimos ahora por qué Adán y Eva son ayuda adecuada para el otro: se abren mutuamente el horizonte en la búsqueda de su propia identidad. Cada uno muestra a su pareja cómo su camino apunta hacia la misma fuente del amor y don divinos. Esta dimensión queda afianzada en un elemento nuevo que queremos analizar ahora. La presencia del Dador originario en el amor que une a Adán y Eva no solo les lleva más allá de un nuevo umbral del asombro, sino que completa su amor, abriéndoles al misterio de la fecundidad. La Biblia cuenta que «Adán conoció a Eva, su mujer» (Gén 4,1). El uso de la palabra «conocer» para indicar la unión en una sola carne, subraya que ambos esposos descubren quiénes son y llegan a conocer su propio nombre precisamente en la relación conyugal. Este conocimiento queda unido, por otra parte, a la fecundidad, al nacimiento de un nuevo ser humano, por el cual los esposos obran conjuntamente con Dios, el Dador originario. Dios es, en efecto, la fuente de su humanidad común, el Creador de sus cuerpos y de la capacidad que tienen para donar vida; y, al unirse en amor conyugal, se asocian a la fuerza misma creadora del amor de Dios.

Por tanto, podemos decir que el amor es fecundo porque hunde en Dios mismo sus raíces. «La procreación está enraizada en la creación, y cada vez, en cierto modo, reproduce este misterio»⁴⁷. Eva, la primera madre, reconoció a Dios como fuente última de vida cuando dio a luz: «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (Gén 4,1). Así es como Juan Pablo II glosa este texto:

Y cuando se vuelvan «un solo cuerpo»

- admirable unión – detrás de su horizonte se revela la paternidad y la maternidad.
- Alcanzan entonces la fuente de la vida que hay en ellos.
- Alcanzan el Principio.
- Adán conoció a su mujer.
- Y ella concibió y dio a luz.

¡Saben que pasaron el umbral de la más grande responsabilidad! (TR 21).

El umbral del asombro, que Adán cruzó al encontrarse con la riqueza de la creación (TR 8), se convierte ahora, en la unión conyugal, en un nuevo umbral: el de la responsabilidad. Para que el amor sea fecundo, ha de hacerse responsable. Y esto quiere decir: capaz de *responder* al don primero de Dios, que confía uno a otro a los amantes.

Por esta unión con el Creador es mucho más apropiado hablar de la fecundidad humana como «procreación» y no como «reproducción». Así se pone de relieve la participación del hombre en la obra de Dios, la presencia de la fuente misma de la vida en la unión conyugal. De este modo se salva la

⁴⁷ HM 10 (21-11-1979) 105.

diferencia entre la producción de un objeto y la comunicación de la vida. Solo esto último está de acuerdo con el ser humano, dotado de dignidad única e irrepetible, persona irremplazable, que Dios ha querido por sí misma.

Por otro lado, la presencia del amor divino en el amor humano enriquece nuestra forma de entender y vivir la libertad. La libertad florece solo cuando se comprende que toda nuestra existencia nos ha sido regalada. Pensemos en la escena de la *Divina comedia* de Dante, cuando la caída de la noche suspende el ascenso del poeta por el monte del *Purgatorio*. Continuar el camino hacia arriba es ir ganando en libertad, ir purificándola, para que sea capaz de entrar en el cielo. Por eso, cuando se hace de noche, solo se puede descender del monte o mantenerse a la misma altura. Para seguir subiendo hay que esperar a la aurora, pues la luz simboliza el auxilio divino, su amor mismo que nos hace capaces de crecer en libertad. Solo en esta claridad luminosa y liberadora se puede crecer por encima de los propios estrechos confines y escalar la montaña del amor de Dios y del prójimo, hacia la meta que coronará todo esfuerzo⁴⁸.

6. Lo masculino y lo femenino a la luz del don originario

Descubrir a Dios como fundamento en que el amor se edifica y fuente última de su fecundidad nos ayuda a entender mejor el significado de la diferencia sexual, de lo que significa ser hombre o mujer.

Como contraste podemos pensar en el mito del Andrógino, que el filósofo griego Platón pone en boca de un personaje de su *Banquete*. Este mito explica el origen de la sexualidad como un castigo. El hombre, que originariamente era una unidad asexual, una esfera perfecta y completa en sí misma, es dividida por los dioses en dos partes (masculina y femenina) que, así concluye la fábula, están desde entonces condenadas a buscarse mutuamente para encontrar la unidad perdida.

Juan Pablo II entiende de otro modo la diferencia entre los sexos, en consonancia con el testimonio bíblico. El Papa sabe que cada sexo se refiere al otro y solo puede ser entendido en relación con el otro. Pero a su vez rechaza la idea de que hombre y mujer son dos partes incompletas de humanidad, dos mitades de un todo dividido por los dioses vengadores del mito. En la visión cristiana el varón y la mujer son ambos una forma completa de ser hombre, si bien difiere la forma en que ambos viven su humanidad. La diferencia les hace complementarios, no porque les falte una parte, sino porque cada uno es llamado por el otro a salir de sí mismo y crecer más allá de sus propias fronteras.

Una imagen, sacada del mundo de la música, puede ayudarnos a entender esta complementariedad. Imaginemos que un director de orquesta llama a dos violinistas de talento para que ejecuten un dúo. Ambos habrán de practicar

⁴⁸ Cf. DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*: Purgatorio VII, 40-60, en ÍD., *Obras completas* (BAC, Madrid 1994)223s.

para unir sus instrumentos en un todo armónico, y cada uno necesitará del otro para expresar el significado de la pieza. Esta necesidad, sin embargo, no significa que a ninguno de ellos le falte maestría. No se trata de dos «medio músicos» que se usan mutuamente para cubrir sus defectos. Son, de hecho, artistas consumados, cuyo arte consiste en mostrar su habilidad en el contexto de un dúo, en que cada uno de ellos juega un papel inseparable del otro. El ejemplo añade, además, un dato esencial: ambos músicos triunfarán solo si son capaces de inspirarse en la belleza trascendente de la obra que tocan al unísono.

Esta ilustración, dentro de sus limitaciones, nos ayuda a entender la sexualidad. Esta, como la música de los dos violines, hace de la vida humana una relación en que cada miembro de la pareja va hacia el otro y recibe de él un don inapreciable. Al mismo tiempo, esta relación procede de una inspiración común, de la llamada misma del Creador, que está en el origen de la existencia humana. Por eso la relación entre el hombre y la mujer cobra sentido solo si ambos se comprenden en apertura hacia el Creador. Varón y hembra, masculino y femenino, son dos caminos para descubrir nuestra identidad en el encuentro con Dios. Se trata, como dice Juan Pablo II, de dos encarnaciones de la misma «soledad originaria» ante Dios y el mundo:

El conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y la femineidad, que son como dos «encarnaciones» de la misma soledad meta-física, 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. Como ya demuestra Gén 2,23 la femineidad se encuentra, en cierto sentido, a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la femineidad⁴⁹.

Saquemos de esto una última conclusión. Precisamente porque el ser masculino o femenino son dos maneras básicas de estar abierto a los otros – a Dios y a nuestros prójimos – los amantes que tratan de crear un mundo para ellos solos del que excluyen a todos los demás, distorsionan la naturaleza del amor verdadero. La relación que une a Adán y Eva se sitúa en un contexto más grande: la que vincula a ambos con Dios, el misterio absoluto, que a su vez abre el amor humano hacia el resto del mundo. Por eso masculinidad y femineidad tienden, por su propia naturaleza, hacia la paternidad y maternidad, en que la relación del hombre con la fuente del amor se hace patente y su amor se abre en un fruto nuevo. Andando estas páginas podremos añadir algo sobre la tarea de ser padres. Por ahora concluiremos este capítulo recordando que la vocación al amor procede no solo de la persona amada, sino de Dios, fuente primera del amor, que nos invita a una plena comunión con él. Al construir su relación mutua, Adán y Eva entran en una relación con Dios. Incluso se podría decir que, los dos juntos en su amor,

⁴⁹ HM 10(21-11-1979) 102; cf. (8-7-1979) 91s.

reflejan su imagen...

CAPITULO IV

LA COMUNIÓN DE PERSONAS, IMAGEN DE LA TRINIDAD

El camino de Adán y Eva ha dado un giro imprevisto. Ellos creían ir en busca de Dios, el origen primero, la fuente de donde brota la vida. Pero ahora han descubierto que, antes que nada, era Dios el que les buscaba para revelárseles como el dador primero de todo bien, el Creador y Padre. Adán y Eva entienden finalmente que Dios les ha confiado a cada uno el cuidado del otro; y así les ha invitado a entrar en diálogo con él mismo y a caminar juntos hacia él. Teresa y Andrés también perciben este misterio ante la tienda del anciano orfebre:

Toda nuestra existencia estaba ante él. Su mirada emitía signos que en aquel momento no fuimos capaces de captar en su plenitud, como aquella vez tampoco supimos interpretar las llamadas en la montaña —pero penetraron en lo más hondo de nuestros corazones—. Y de algún modo caminamos en su dirección, pues se convirtieron, de pronto, en la trama de toda nuestra existencia (TO 33).

Los dos jóvenes, atraídos por las señales del orfebre, contemplan su propio reflejo en el escaparate del taller (TO 31s). Al ver sus imágenes ambos descubren que, como Adán y Eva en los albores del mundo, son capaces de reflejar la imagen de Dios: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gén 1, 27).

«El principio y el fin son invisibles» dice Juan Pablo II en su *Tríptico Romano*. Y es verdad: su origen y destino quedan ocultos al hombre, escapan a la vista. Sin embargo, no todo es oscuridad en la ruta. Pues entre el fin y el principio se extiende un reguero visible: la imagen de Dios se muestra a lo largo del camino del amor humano. Nuestro recorrido nos ha traído al punto donde Adán y Eva, Teresa y Andrés, cada matrimonio, descubren este reflejo. Y nos preguntamos: ¿en qué consiste la imagen de Dios? ¿Cómo puede la fuente infinita de donde todo brota reflejarse en el río serpenteante del amor humano? ¿Es posible que hombre y mujer hagan visible el origen y meta de todo?

1. La imagen del hijo

La obra de Karol Wojtyła *Hermano de nuestro Dios* nos ofrece un punto de apoyo para buscar la imagen divina en el hombre. Allí se nos cuenta la historia de Adán Chmielowski, un pintor que abandona sus lienzos para seguir a Cristo, dedicándose a los más pobres. Adán es nombre simbólico, usado con frecuencia por Wojtyła para referirse al camino de todo hombre y mujer.

El motor de la acción es la búsqueda inquieta de Adán tras la perfecta belleza. A lo largo de su ruta el protagonista tiene que enfrentarse con una voz interior, personificada en un misterioso personaje: «el Otro». Esta voz musita continuamente en sus oídos: «Tu dignidad especial es tu inteligencia». «El

Otro» representa aquí una visión concreta del hombre como ser autónomo, capaz de alcanzar por sí mismo su propia felicidad y plenitud, y que ve todo ofrecimiento de ayuda externa como un insulto a su dignidad autosuficiente.

A medida que la obra avanza, Adán replica a la voz de «el Otro» con una lógica más profunda: es la perspectiva de la imagen y semejanza. A la vista de un hombre pobre que se apoya en un poste de la luz, Adán dice: «hay en él algo más que un pordiosero apoyado en una farola [...] Hay en él cierta imagen [...] Imagen y semejanza». Adán explicará enseguida qué es esa imagen y semejanza: «Espera: imagen y semejanza. ¿Ves? Es una criatura, es un hijo. Yo también» (HND 62s). La frase clave («es una criatura; es un hijo») se refiere a la imagen como a una relación filial. La especial dignidad del hombre no deriva simplemente de su inteligencia y su capacidad de autonomía, sino de su relación filial con un Padre que le ha traído a la existencia y le llama a una vida de amistad y comunión.

Esta lectura está de acuerdo con la que nos transmite el Génesis en su primer capítulo. Allí se nos cuenta que el hombre fue creado según la imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1,26s). Para algunos exegetas el hombre es imagen por la tarea que Dios le ha encomendado: dominar la tierra y prolongar así el dominio divino. Como veremos, Wojtyła está de acuerdo, pero a la vez se sitúa en un contexto más amplio, el de la relación entre el hombre y Dios. Es verdad que Dios llama al hombre a ser su representante y administrador en el mundo. A la vez, este papel es resultado de una llamada más profunda, una invitación primera a la alianza con el Creador. El hombre es, antes que nada, aquel con quien Dios establece una amistad. Es esta relación con Dios la que hace a Adán muy superior al resto de las criaturas; de aquí deriva su dominio sobre el mundo, como un modo de hacer presente en él al Creador. Así la imagen de Dios se asocia a lo que Juan Pablo II llama «soledad originaria», es decir, a la capacidad del hombre para responder a la voz del Dios que lo llama a la vida.

Más aún, hemos visto que Adán Chmielowski conectaba la imagen de Dios con la llamada a ser hijo de Dios: «Ah, espera –imagen y semejanza–. ¿Ves? ... es un hijo». Esta conexión encuentra también apoyo en la Biblia. Isaías, por ejemplo, compara a Dios con el alfarero que modela el barro para darle forma, y a la vez con el padre y madre que engendran y dan a luz a un hijo: «¡Ay del que pleitea con su artífice, siendo una vasija entre otras tantas! ¿Acaso le dice la arcilla al alfarero: "qué estás haciendo"? [...] ¡Ay del que le dice al padre: "¿qué has engendrado?", o a la mujer: "¿qué has dado a luz?!"» (Is 45,9s). El Génesis redondea el símil cuando afirma que Adán y Eva transmiten a sus hijos la imagen de Dios (cf. Gén 5,3). Con esto se dice que la paternidad humana es un reflejo de la misma paternidad divina.

No es de extrañar, pues, que Juan Pablo II exprese el primer don que reciben Adán y Eva en el Paraíso en términos de filiación divina:

Este donar coherente que se remonta hasta las más profundas raíces de la conciencia y del subconsciente, hasta los últimos estratos de la conciencia subjetiva de ambos, hombre

y mujer, y que se refleja en su recíproca «experiencia del cuerpo», testimonia la radicación en el Amor [...] En el lenguaje bíblico, es decir, en el lenguaje de la revelación la calificación de «primero» significa precisamente «de Dios»: «Adán, hijo de Dios» (cf. Lc 3,38) [...] A su tiempo, Cristo será testigo de este amor irreversible del Creador y Padre, que ya se había expresado en el misterio de la creación⁵⁰.

En este pasaje Juan Pablo II une sus reflexiones sobre la soledad originaria con la idea de filiación. Se confirma así que, para él, la soledad originaria no tiene que ver con el aislamiento del individuo. A la luz de la imagen de Dios entendemos que la soledad es lo contrario de la autonomía: representa la condición del hombre, cara a cara con el dador originario que creó el Universo. En su soledad primera Adán y Eva experimentan que Dios, como dice san Atanasio, «es bueno; o mejor, es el manantial de todos los bienes»⁵¹.

Este tema de la filiación arroja luz sobre otro aspecto de la imagen de Dios: la libertad del hombre. La Biblia conecta esta libertad con la filiación y no, por ejemplo, con la autonomía autosuficiente del individuo que nuestra cultura tiende a exaltar. De hecho, para los antiguos el hombre libre era quien pertenecía a su casa como miembro de la familia, mientras los esclavos no tenían morada propia. Ser libre, por tanto, significa ser un hijo en la casa de nuestro padre. Así san Pablo opone la esclavitud, no a la ausencia de límites, sino a la existencia filial (Gál 4,7). Y san Juan dice: «Y si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres» (Jn 8,36).

2. La imagen de Dios se forma en el tiempo

Como estamos viendo, la imagen de Dios significa mucho más que la efigie de un rey en una moneda, o la figura de un hombre reflejada en el espejo. Estas imágenes se parecen, sin duda, al original, pero no tienen una relación viva con él. La perspectiva es muy distinta cuando se trata de la imagen de un hijo engendrado por su padre. Esta imagen sí que está siempre en diálogo con el original, pues el hijo nace del padre y tiende hacia él. La imagen de Dios en el hombre pertenece a este segundo tipo y por eso es capaz de revelar a la vez la procedencia y el destino. Es una imagen que está en marcha, que se va formando a medida que cada uno camina por la ruta de la vida.

El Génesis enseña que Dios creó al hombre a su «imagen y semejanza». Los Padres de la Iglesia vieron una diferencia importante entre los dos términos. La imagen se refiere a la dignidad del hombre, por haber salido de las manos de Dios y estar llamado a la comunión con él; es una dignidad de que disfrutamos desde el inicio de la existencia y que nunca podemos perder. La semejanza, por su parte, mide nuestra cercanía a Dios, los pasos que vamos dando para acercarnos a él. Por eso la «semejanza» crece con el tiempo, según estamos en mayor armonía con el original. Como escribió san Máximo el Confesor: «A la

⁵⁰ HM 16 (30-1-1980) 139ss.

⁵¹ Cf. S. ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, 3,3, en *La encarnación del Verbo* (Ciudad Nueva, Madrid 1989) 37.

bondad originaria de la imagen se añade la semejanza, adquirida por la práctica de la virtud y el ejercicio de la voluntad»⁵². Según este esquema, la imagen y semejanza es a la vez un don y una tarea; la respuesta humana lleva a plenitud el don divino y perfecciona al hombre, acercándolo a su original. Juan Pablo II usa un esquema parecido cuando dice en su carta *Mulieris dignitatem* que «esta semejanza es una cualidad del ser personal... y es también una llamada y una tarea» (n.7).

Para entender la imagen puede servirnos otra comparación: la de la palabra divina (ver Jn 1,3). A Dios le basta la palabra para crear todo el universo, pero en el caso del hombre hace falta algo más: es necesario que esa palabra encuentre una respuesta, que el hombre dialogue con su Creador. El hombre se distingue de los animales como el único ser en la tierra capaz de responder a la palabra de Yahvé. En esto precisamente consiste la imagen de Dios en el hombre. Por eso la imagen se conserva íntegra solo cuando sigue en diálogo con su original. El hombre se hace semejante a Dios cuando le escucha y obedece a su palabra, en conversación continua con él.

Hay una consecuencia importante que se desprende de estas reflexiones: podemos contemplar la imagen de Dios en el hombre solo si atendemos a su vida entera, tal y como se desarrolla en el tiempo. Es una imagen, diríamos, en marcha; una imagen que se plasma a lo largo de un camino, de una respuesta vital a la llamada primera de Dios. Es decir, la imagen se parece mucho más a una obra de teatro en que se narra una historia, que a una fotografía que recoge solo un momento feliz de la vida. ¿Cuál es ese camino en que el hombre refleja la imagen de Dios?

Ya hemos visto el primer paso de este viaje: es la experiencia de saberse hijo de Dios, que cada uno aprende a través de sus padres. El hombre es imagen de Dios porque viene de un amor personal, de una relación de amor en que Dios está presente y que él bendice con el don de una nueva vida. Esto quiere decir que la familia, el lugar donde el ser humano entra en el mundo, se convierte en el primer sitio donde la imagen de Dios se revela. Pues es aquí donde cada uno descubre que su vida viene de Dios y aprende a recibirla de sus manos. Aquí se comienza a ser persona, es decir, un ser que viene del amor de otro y que, al nacer, es amado por sí mismo.

Ahora bien, esta filiación no refleja la totalidad de la imagen. Como hemos visto, la imagen tiene que ser completada a lo largo de la vida del hombre hasta convertirse en semejanza perfecta. No es suficiente haber nacido y reconocer que nuestro origen está en Dios, que somos sus hijos y por eso hechos a su imagen. Tenemos también que responder a su amor, que aceptar libremente el don divino de la existencia y hacerlo fructificar en nuestra vida. Por eso hemos de preguntarnos todavía cómo la imagen, que empieza en la filiación, puede crecer y acercarse al original. ¿Cómo retorna el hijo a la fuente de todos los dones, de donde viene? Sabemos la respuesta: es a través del amor, entrando en una comunión de personas, como la imagen de Dios llega a plenitud en la

⁵² Cf. S. MAXIMO EL CONFESOR, *Ambiguum* 7 (PG 91, 1084 A)

existencia humana.

3. La imagen se revela en la comunión

La obra *Hermano de nuestro Dios* nos retrata el fracaso de la inteligencia autónoma cuando quiere explicar la relación del hombre con su prójimo. La voz de «el Otro», símbolo de independencia, identifica la dignidad humana con su capacidad de raciocinio. Pero «el Otro» ha dejado fuera de sus cálculos un elemento crucial: estas capacidades son dones recibidos de Dios para hacer al hombre capaz de conocerle y amarle en comunión con otros. En una escena, Adán encuentra a un vagabundo que yace abandonado en la carretera. Se le revela allí un camino para escapar de la lógica asfixiante de «el Otro»:

Adán: ¿No ves a ese hombre apoyado en la farola?

El Otro: No dice nada a mi inteligencia. Ha dejado de ser un problema para mí. Puedo ignorarle.

Adán: ¡Cuántas cosas, cuántas cosas te faltan!

Alrededor de Adán se extiende ahora la oscuridad de la calle, uniforme y compacta. Ha dejado atrás la luz de la farola que proyectaba su sombra. «El otro» ya no está. Adán sostiene al vagabundo con su brazo. Le ayuda a caminar, y el esfuerzo le hace cojear más de la pierna derecha.

Vamos, amigo. ¿No dices nada? Tus manos... estás aterido... No puedes andar... Vamos, ¡camina! [...] ¡Vamos, adelante! Me has salvado (HND 63s).

«Me has salvado». Adán está salvado porque ha evitado la tentación de vivir en solitario bajo la tiranía estéril de una razón calculadora, privada de amor. La dependencia del pobre vagabundo, que solo cuenta con la ayuda de Adán, le recuerda que él también, a su vez, depende de otros. Adán abre por fin sus ojos para descubrir su propio misterio: es, ante todo, un hijo. Su filiación se le ha revelado en el encuentro con aquel hombre pobre y desvalido.

Esta escena de dolor y compasión, nos recuerda otra más alegre, de que ya hemos hablado. También Adán y Eva, en el principio del mundo, descubrieron que eran hijos de Dios al encontrarse el uno al otro. Adán recibió a Eva como un don de Dios y, al donarse a ella, se convirtió en signo del amor de Dios hacia la mujer. Esto quiere decir que el amor de la primera pareja se desarrolla en relación con Dios mismo, la fuente de la vida. Sabemos que esta es una relación filial, una relación con Dios como Padre Creador. Por eso, al recibirse el uno al otro como don de Dios, y al darse mutuamente a su vez, Adán y Eva dan testimonio de que son hijos de Dios y caminan juntos de vuelta al Padre, de quien vienen.

Nos preguntábamos cómo el hombre lleva a plenitud la imagen de Dios y expresa visiblemente el amor del Padre en su vida. Tenemos ahora la respuesta: a través del don mutuo que el hombre y la mujer hacen de sí mismos. Como explica Juan Pablo II en su carta *Mulieris dignitatem* (sobre la dignidad de la mujer) Dios se revela a sí mismo en la comunión de personas. Por eso la unión entre hombre y mujer es reflejo del amor que es Dios mismo (MD 7). Por su

parte, Benedicto XVI decía en uno de los primeros discursos de su pontificado: «el ser humano ha sido creado a imagen de Dios, y Dios mismo es amor. Por tanto, es la vocación al amor la que hace de la persona humana una auténtica imagen de Dios: el hombre y la mujer se asemejan a Dios en la medida en que se aman mutuamente»⁵³.

La clave está, pues, según Benedicto XVI y Juan Pablo II, en que los esposos se aman mutuamente con un amor más grande que ellos mismos. Pues al amarse participan del mismo amor Creador que los trajo a la existencia. El don originario del amor de Dios los abraza; y les da a su vez la capacidad de entregarse el uno al otro en respuesta grata al dador primero de la vida. Y así el amor de los esposos se convierte en presencia visible de Dios en el mundo: los dos se hacen su imagen.

Más arriba dijimos que la imagen de Dios es una relación dinámica entre un hijo y su Padre. Ahora podemos añadir que este dinamismo se continúa en el amor que une a hombre y mujer. El amor del hijo que sabe haber recibido todo del Padre madura por su propia naturaleza en un amor esponsal. Gracias a esta unión el hombre y la mujer caminan juntos hacia Dios, llevando a plenitud la imagen y alcanzando la semejanza, según la distinción usada por varios Padres de la Iglesia.

A esto tenemos que añadir todavía un aspecto importante. Puesto que los esposos se aman en una dimensión que les supera a ambos, la dimensión del abrazo del Padre, pueden dar un fruto muy por encima de sus expectativas y posibilidades. El signo visible de esta fecundidad es el hijo. «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor», exclama Eva (cf. Gén 4,1). Adán, el hijo de Dios, que ha recibido todo de su Padre, muestra su amor por él al entregarse a sí mismo a Eva, su esposa, a quien acoge como hija de Dios, regalo suyo. Esta bendición de Dios queda de relieve en la fecundidad, prueba de la presencia del amor divino en el amor humano, de generación en generación. Las palabras que Karol Wojtyła pone en boca de Adán, el primer hombre, en su poema *Meditación sobre la paternidad* subrayan este vínculo entre ser hijo y convenirse en padre:

Acoger en sí el resplandor de la paternidad no significa solamente «ser padre»; sino, en primer lugar, «ser niño» (ser hijo). Siendo padre de tantos hombres, debo ser niño: cuanto más padres soy, más niño soy⁵⁴.

Más arriba dijimos que, para poder entender la imagen de Dios, teníamos que verla desarrollarse en el tiempo. El hombre es imagen de Dios a través de su historia, haciendo así presente su origen invisible y su invisible destino. Somos quienes somos porque otro nos ha amado, nos ha traído a la existencia, y nos ha hecho capaces del don mutuo a través del amor esponsal y fecundo.

De este modo entendemos por qué la persona nace en la familia. Y no nos referimos al sentido obvio de que viene allí a la existencia, sino a que la persona

⁵³ Alocución de Benedicto XVI a los participantes en la Asamblea del Sínodo diocesano de Roma (6-6-2005).

⁵⁴ Cf. K. WOJTYŁA, *Poesías*, o.c., 96.

se constituye como tal en el tejido de las relaciones familiares. Persona es quien procede de otro y, por haber recibido este amor filial, es capaz a su vez de donarse a otros (amor esponsal) y transmitir vida (amor fecundo). Es este proceso –que Juan Pablo II llamó la «genealogía de la persona» en su *Carta a las familias*– el que transmite en el tiempo la imagen de Dios (CF 9)⁵⁵. Es decir, la familia nos habla de filiación, esponsalidad y paternidad, y estas coordenadas son precisamente las que dan forma a la imagen y semejanza divina en el hombre⁵⁶. Somos imagen de Dios cuando, reconociéndonos hijos, nos convertimos en esposos y padres. Para profundizar en esta trayectoria de la imagen consideremos cómo se revela, precisamente, en el cuerpo humano.

4. La imagen de Dios en el cuerpo: desnudez originaria

Parece natural suponer que la imagen de Dios reside en el alma humana. Después de todo, el alma es la sede de la inteligencia y la voluntad libre, con que el hombre se diferencia de los animales. Juan Pablo II acepta sin duda este presupuesto: en el alma del hombre se contiene la imagen divina. Pero añade algo importante: esta imagen brilla también en el cuerpo humano⁵⁷.

Al considerar el cuerpo como imagen de Dios, Juan Pablo II reavivaba la antigua tradición de los Padres de la Iglesia. Los primeros cristianos escribían, por ejemplo, que el Creador «formó [la carne del hombre] con sus propias manos según la imagen de Dios»⁵⁸. Ante esta afirmación surge una pregunta. El cuerpo, tomado de la tierra, ¿puede contener la imagen del Dios invisible y trascendente, un Dios que es espíritu inmaterial?

Para responder, recordemos primero cuanto ya sabemos acerca del cuerpo. Hemos visto, en primer lugar, que el cuerpo es la forma en que el hombre participa en el mundo y está abierto a los otros. Es como la primera casa, en la que cada uno encuentra las cosas y personas que le rodean y las acoge como parte de sí mismo. Más aún; en su apertura a los demás hombres, el cuerpo descubre también que la existencia humana está abierta a Dios, a ese misterio infinito del que venimos y hacia el que nos movemos. En este sentido podemos hablar de un *significado filial* del cuerpo: el cuerpo nos revela que venimos de otro, que somos hijos. Pero el cuerpo tiene también un *significado esponsal*, pues muestra que Dios, dador originario, enriquece la existencia con el don de la otra persona y, a la vez, me confía a su cuidado. El lenguaje del cuerpo nos dice que el amor esponsal entre hombre y mujer es un camino hacia Dios y que cada persona es hijo llamado a convertirse en esposo. El cuerpo habla este lenguaje; por eso su mensaje revela nuestro destino, un destino tan alto como el Dios

⁵⁵ Aquí se explica lo que el Vaticano II quiere decir cuando enseña que la imagen de Dios incluye la dimensión social de la persona (cf. GS 12).

⁵⁶ Para este tema, ver L. MELINA, *Por una cultura de la familia* (Edicep, Valencia 2009)

⁵⁷ HM 9 (14-11-1979) 100: «En esta primera expresión del hombre-varón, “carne de mi carne”, está también incluida una referencia a aquello por lo que ese cuerpo es auténticamente humano, y por tanto a lo que determina al hombre como persona, es decir, como ser que también es “semejante” a Dios en toda su corporeidad».

⁵⁸ Cf. TERTULIANO, *Sobre la resurrección de la carne*, 9, 1 (CCL 2,932).

hacia el que nos dirige.

Y así el cuerpo atestigua la capacidad de crecer por encima de uno mismo hacia la comunión con el prójimo y con Dios. Por eso, el cuerpo refleja a Dios precisamente en la medida en que Dios ama y es amor. Por supuesto, el cuerpo también nos expone a la vulnerabilidad y la dependencia. Y sin embargo, lejos de minar la capacidad del cuerpo para reflejar a Dios, esta pobreza es parte de la dignidad de la imagen divina. Dios, podríamos decir, se revela como Dios amor precisamente en la humildad del cuerpo. Es verdad que hay aquí una paradoja, pero es la paradoja misma del amor. Porque el amor crea siempre espacio para el amado, llamando al amante a aceptar con alegría la novedad que el amado le trae. Y así el amor es capaz de hacerse pequeño, de humillarse para dejar sitio al amado, para hacerlo crecer. Es el modo exacto en que se ha comportado Dios con el hombre, revelando su rostro.

Todo esto no niega, por supuesto, que la libertad o la inteligencia sean parte de la imagen de Dios en el hombre y de la superioridad humana sobre el resto de la creación. Lo que nos dice es que solo si vivimos estos atributos en la humildad del cuerpo nos revelarán el verdadero rostro de un Dios que quiere hacer alianza con su criatura y se abaja para que podamos subir hasta él.

Esta habilidad para percibir la imagen de Dios contenida en el cuerpo humano es para Juan Pablo II una de las experiencias originales del hombre, que hemos de añadir a la soledad y a la unidad. Basándose en Gén 2,25 («Los dos estaban desnudos, Adán y su mujer, pero no sentían vergüenza uno de otro»), Juan Pablo II ha llamado a esta experiencia «desnudez originaria». Esta ausencia de vergüenza no procedía de una falta de desarrollo psicológico, como si se debiera solo a la inmadurez de los primeros padres. Por el contrario, la desnudez, como todas las experiencias del principio, contiene una plenitud. Si el hombre la ha perdido no es porque finalmente se haya hecho adulto, sino porque ha olvidado las verdaderas raíces de su ser, la verdadera fuente de donde brota su madurez como ser humano.

Esta desnudez originaria es la capacidad para leer en el cuerpo humano la expresión de la soledad y de la unidad propias del principio, cuando el hombre salía de las manos de Dios. Adán y Eva estaban desnudos y no sentían vergüenza porque podían discernir la dignidad del cuerpo y reconocían su diferencia de las demás cosas del mundo visible, animado e inanimado. La desnudez originaria consistía en tener los ojos limpios para descubrir que hombre y mujer, en su ser masculino y femenino, habían sido dados el uno al otro y en su mutua entrega completaban su viaje hasta la fuente misma de todo don.

Así como la desnudez originaria nada tiene que ver con una falta de desarrollo del sentido moral, tampoco significa ausencia de vestido. El vestido, de hecho, es una expresión de la diferencia entre el hombre y los animales, e indica la reverencia debida al cuerpo humano. Vivir en armonía con la desnudez originaria significa vestir de tal forma que nuestro atuendo se conforme al misterio del propio ser:

«Varón y mujer los creó».
Y les quedó el don que Dios les dio.
Tomaron en sí — a la medida humana — esta donación mutua
que hay en él.
Ambos desnudos...
No sentían vergüenza, mientras conservaban el don —
la vergüenza llegará con el pecado,
por ahora permanece la exaltación. Viven conscientes del don,
aunque quizá ni saben nombrarlo.
Mas lo viven. Son puros (TR 20).

Juan Pablo II admiraba los frescos de la Capilla Sixtina, en que Miguel Ángel retrató el cuerpo humano como lugar donde Dios se hace visible. El Papa sabía que Dios es invisible: «El final» escribió en *Tríptico Romano* «es igual de invisible como el principio. / El universo fue creado por el Verbo y al Verbo regresa» (TR 22). No obstante, el principio y fin del mundo, aunque invisibles en sí mismos, se nos hacen visibles en el cuerpo humano, en su viaje desde el nacimiento hasta la muerte. La desnudez originaria es, en último término, la capacidad humana para ser imagen de Dios Amor. Vivir en esta pureza originaria quiere decir aprender a ver las cosas con los ojos del Creador, que ve siempre el cuerpo en conexión con toda la persona y con su llamada al amor. Significa volver a vivir de nuevo la experiencia original del cuerpo como un «sacramento primordial» o «presacramento», en que el misterio del amor de Dios se hace presente y activo. Como Juan Pablo II escribe en su *Tríptico Romano*:

Vio, descubría la huella de su Esencia —
Hallaba su resplandor en todo lo visible.
El Verbo Eterno es como si fuera un umbral
tras el cual vivimos, nos movemos y existimos (TR 17).
Presacramento — el solo ser del signo visible del Amor eterno (TR 21).

5. Entrar en la comunión de Dios

Empezamos este capítulo con la historia de Teresa y Andrés, cuando los dos veían su reflejo en el escaparate del taller del anciano orfebre. Ahora sabemos que la imagen que les mira desde el espejo es su misma historia de entrega mutua, convertida toda ella en un «signo visible del amor eterno». Teresa y Andrés captan la presencia del orfebre, que representa a Dios, dentro de su mismo amor. A los dos les abraza el amor divino:

El escaparate de su taller [...] se convirtió, en cambio, en un espejo que nos reflejaba a los dos — a Teresa y a mí. [...] Estábamos no solo reflejados, sino absorbidos. Me sentía como observado y reconocido por alguien que se hubiera escondido al fondo de aquel escaparate (TR 31).

Pero, ¿cómo es posible que el amor de Teresa y Andrés, su historia de entrega mutua desde el principio al fin, sea capaz de hacer presente el manantial infinito y trascendente del amor? ¿Cómo puede el amor humano,

tan frágil y breve, contener el amor eterno de Dios?

Solo la Buena Nueva, el Evangelio cristiano, da respuesta plena a estas preguntas. La vida y muerte de Cristo revelan que Dios es en sí mismo Amor, una comunión de personas en que Padre e Hijo son uno en el vínculo del Espíritu Santo. Esto quiere decir que el Dios cristiano, al ser un Dios Amor, tiene dentro de sí espacio para el hombre. Por eso el amor humano cabe dentro de Dios mismo, puede ser acogido por él y transformado en él.

La revelación ilumina el camino de la imagen de Dios que acabamos de describir. Hemos visto ya que cada hombre descubre, a través de sus padres, que él procede de Dios Padre, el Creador; descubre que es hijo de Dios y, por eso, imagen suya. Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto esa filiación le importa a Dios mismo? ¿Hasta qué punto toca su propio corazón? Es aquí donde Cristo aporta una novedad: Jesús nos hace ver que Dios no empieza a ser Padre solo cuando crea a Adán y Eva. Su paternidad es, por el contrario, parte de su mismo ser desde la eternidad, desde mucho antes que el hombre apareciera en escena. En efecto: Dios siempre ha sido Padre, porque desde la eternidad tiene un Hijo, que lo recibe todo de él. Este Hijo es el Hijo Amado, que está siempre junto al Padre: es él quien abre un espacio en el mismo seno de Dios para que nosotros podamos entrar, para que Adán y Eva puedan ser llamados hijos de Dios con toda verdad. Esto quiere decir que la filiación del hombre alcanza el mismo corazón del ser divino, pues el hombre está destinado a compartir la filiación de su Hijo eterno, a ser hijo en el Hijo.

A esto tenemos que añadir un segundo elemento, que se refiere al Espíritu Santo. Dios no está solo presente en Adán y Eva como el origen de quien ambos vienen. Adán y Eva experimentan también el amor de Dios en el interior mismo de su amor esponsal, como un vínculo que los abraza y une entre sí. Por eso los esposos están unidos en una dimensión que los supera a ambos. Como dice el filósofo Jean Guitton: «Solo amamos de verdad si amamos en una esfera que es superior a nosotros, en una unidad más noble y más plena, en una dimensión que asegura la unión de los dos amantes. Del mismo modo que la respiración requiere que haya atmósfera, así el amor pide una "erósfera"... La verdadera dimensión que une a los amantes, que los afianza [...] es lo que los hombres llaman Dios»⁵⁹.

Podríamos preguntarnos, de nuevo: ¿hasta qué punto ese amor que nos une y nos lleva está en relación con Dios mismo? ¿No es a fin de cuentas un amor frágil, indigno del perfecto ser de Dios? ¿Cómo puede el Dios infinito rebajarse a la altura del hombre, hecho del barro? De nuevo, hemos de volver al Evangelio de Cristo. A la experiencia humana fundamental, la de amarse en la dimensión del misterio absoluto que es Dios, Jesús trae un cumplimiento inesperado. Él muestra que este amor que une a los esposos es una participación en el Espíritu Santo, en el mismo amor que une eternamente al Padre y al Hijo en la comunión de la Trinidad. El amor de Dios puede

⁵⁹ Cf. J. GUITTON, *Human Love* (Franciscan Herald Press, Chicago 1966) 82; ed. Española: *Ensayo sobre el amor humano* (Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968)

introducir a Adán y Eva en el verdadero misterio de su ser porque este amor es su mismo Espíritu de amor, que escruta las profundidades de Dios. Juan Pablo II describe al Espíritu como la persona don, en el que el hombre puede aceptar el don que es Dios mismo y así puede entrar en la comunión divina⁶⁰. Más aún, la presencia del Espíritu en el amor humano transfigura el cuerpo del hombre y la mujer, llevando a cumplimiento la pureza originaria. Una anécdota de la vida del gran místico ortodoxo san Serafín de Sarov, ilustra bellamente esta transfiguración:

El Padre Serafín me cogió firmemente por los hombros y dijo: «Ahora estamos los dos en el Espíritu de Dios. ¿Por qué no me miras?» Respondí: «No puedo mirarte, Padre, porque tus ojos llamean como relámpagos. Tu rostro se ha hecho más brillante que el sol...». El Padre Serafín replicó: «No te asustes, hombre santo. Ahora tú mismo te has hecho tan brillante como yo. Ahora estás tú mismo dentro de la plenitud del Espíritu de Dios; de otra forma no serías capaz de verme...»⁶¹.

El Dios cristiano es Padre, Hijo y Espíritu Santo, «el amante, el amado y el amor»⁶². El Hijo lo recibe todo del Padre y lo devuelve todo a él en la unidad perfecta del Espíritu Santo, que es el vínculo de unión entre ellos. Este dinamismo de amor tiene lugar en el centro mismo del ser divino. Yacen aquí los fundamentos para que la historia temporal del hombre, en su movimiento desde el amor al amor, pueda ser introducida en la entraña misma de Dios. Nuestro viaje hunde las raíces en Dios y regresa a él a través del amor; se trata de un camino que toca el ser de Dios y, por eso, contiene su imagen sagrada.

Y así, aunque «el principio y el fin son invisibles» se hacen visibles en la trayectoria temporal del amor humano, que hemos resumido en tres pasos. En primer lugar, Adán se da cuenta de que, incluso cuando ya es adulto, sigue siendo un hijo que nunca deja de venir del Padre. En segundo lugar, Adán descubre que está llamado a volver al Padre precisamente aceptando el don de Eva y dándose a sí mismo a ella. En tercer lugar, la fecundidad de la unión de Adán y Eva atestigua que el amor que comparten les trasciende a los dos: «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (Gén 4,1). Al considerar estos tres pasos podemos concluir: la familia, que contiene toda la genealogía de la persona desde la infancia en que aprende a ser hijo hasta la entrega esponsal y fecunda, está llamada a ser imagen de la Trinidad. La imagen completa de Dios no está ni en el alma sola, ni tampoco solo en el individuo, compuesto de alma y cuerpo, sino en la comunión de personas que participa y da testimonio de la misma comunión trinitaria de Dios. La familia contiene la imagen porque en ella somos hijos, nos entregamos como esposos, nos convertimos en padres. Como dice Karol Wojtyła en su poema *Meditación sobre la paternidad*: «Si yo supiera anegarme en él, injertarme en él, podría yo sacar de mí ese amor que el

⁶⁰ Juan Pablo II llama al Espíritu la «Persona-Don» en su encíclica *Dominum et vivificantem*, 10; 22-23

⁶¹ SERAFIN DE SAROV, *Enseñanzas espirituales*, 110s, citado por M. I. RUPNIK, *In the Fire of the Burning Bush: An Initiation to the Spiritual Life* (Eerdmans, Grand Rapids MICH 2004) 30.

⁶² Cf. S. AGUSTIN, *La Trinidad*, XV,6,10, en *Obras de san Agustín*, V (BAC, Madrid 2006) 710.

Padre revela en el Hijo; y en el Padre, por el Hijo, engendra al Esposo»⁶³.

El viaje que Adán y Eva siguen para llevar a plenitud la llamada al amor les conduce al mismo centro de la comunión trinitaria. Y así damos fin a la primera parte de nuestro recorrido, a la vez que nos sale al paso una pregunta: ¿somos realmente capaces de completar este viaje y llegar a la meta? Incluso si nuestros cuerpos nos revelan el misterio de Dios, ¿no es cierto que quedan infinitamente lejos de la trascendencia del ser divino? Más aún: ¿no es verdad que el camino del amor ha quedado obstruido por nuestro rechazo del amor mismo, por nuestro pecado e infidelidad? La solución a estas dificultades, como todas las respuestas que nos han ido llegando en el camino del amor, tiene que venir desde arriba. En efecto, hemos visto que el amor, desde sus primeros pasos, consistía precisamente en una revelación, en una sorpresa que iluminaba los pasos de Adán y Eva sin que pudieran producirla por sí solos. Será la consideración del misterio de Cristo, plena Imagen que manifiesta la verdad acerca del hombre, la que nos oriente en la segunda parte de nuestro libro.

⁶³ Cf. K. WOJTYLA, *Poesías*, o.c., 96s.

Parte II
LA REDENCIÓN DEL CORAZÓN

CAPÍTULO V

UN CORAZÓN HERIDO: LA FRAGILIDAD DEL AMOR

El agua fluye montaña abajo; su propio peso conduce la corriente al océano. «¿Qué me dices, arroyo de montaña? / ¿En qué lugar te encuentras conmigo?» (TR 7). Estas preguntas se refieren a la ruta del hombre por el mundo, tan distinta de la que siguen las demás criaturas sobre la tierra. Como dice san Agustín, «un cuerpo tiende, por su propio peso, a moverse hacia su lugar propio [...] El agua vertida sobre el aceite se hunde para quedarse debajo [...] Los líquidos actúan según sus propias densidades y buscan así su sitio [...] Mi peso es el amor. Allí donde soy yo llevado, es mi amor el que me lleva»⁶⁴. He aquí el peso del hombre, lo que le arrastra y mueve: el amor es mi peso. El amor, cuando nos lo encontramos, hace nacer en nosotros el asombro, nos abre horizontes insospechados hacia los que nos propulsa.

Pero, ¿está el camino libre de riesgos? ¿Puede recorrerse sin preocupaciones, igual que se desliza la corriente montaña abajo, segura de arribar a su meta? Escuchemos a Karol Wojtyła, que hace hablar así a Adán, símbolo de todo hombre:

Me di cuenta de dónde arranca y hasta dónde llega el amor humano y qué tajos tan abruptos tiene. Quien resbala por un precipicio así, difícilmente puede volver a remontarla y queda allá abajo, caminando a solas por su propio camino (TO 45).

El hombre conoce bien estos precipicios que flanquean el camino del amor humano. Todo parece muy fácil cuando se comienza, y los sentimientos indican qué ruta seguir. El amor aparece entonces como algo sencillo y claro, «un cántico entonado / por todas las cuerdas de nuestro corazón» (TO 42). Solo más tarde se asoman los problemas: se aprende a conocer la fragilidad propia y la fragilidad de la persona amada. «Luego las cuerdas empezaron a callar» y los amantes se ven «cada vez más alejados / del sabor puro del entusiasmo» (TO 42s). Llegados a este punto, ¿es posible todavía continuar caminando por la ruta del amor? ¿O es su luz como los fuegos de artificio, que iluminan por un instante la noche pero son incapaces de ofrecer calor y luz? Nadie se aventuraría en la noche por una senda desconocida si tuviese a mano solo unos cuantos cohetes, de luces bellas pero de breve duración. ¿Qué podemos decir entonces sobre esta promesa grandiosa del amor, que aparecía tan rica en posibilidades?

Para descifrar la música del amor, que está en el nacimiento del camino del hombre, hemos de atender a otras voces que resuenan también en su interior. Se trata más bien de ruidos que interfieren con la melodía original. En su novela *La perla*, John Steinbeck nos describe la vida de una familia pobre de pescadores⁶⁵. Para ello habla de diferentes músicas, que el joven protagonista es capaz de

⁶⁴ S. AGUSTIN, *Confesiones*, XIII, 9,10.

⁶⁵ John STEINBECK, *La perla* (Unidad editorial, Madrid 1999).

percibir según el momento que vive. Está la canción de la familia, en que el hombre se alegra de su casa, de su mujer y su hijo; y está la canción del trabajo, llena de notas firmes, que reflejan energía y esfuerzo. Pero hay también otras melodías, que aparecen cuando su familia se ve amenazada: la canción de la muerte, del peligro súbito, del temor a perderlo todo. Pues bien, algo así ocurre en toda experiencia humana: junto con la canción del don y la canción de la familia, escuchamos también los ruidos de la ruptura, del extravío, del pecado, que quieren encubrir la llamada al amor. Tenemos que prestar atención a estos sonidos desafinados, pues solo el que es consciente de los peligros del camino será capaz de llegar a la meta.

En *El taller del orfebre*, Ana describe una grieta que está creciendo entre ella y Esteban, su marido. Se trata de «la grieta de nuestro amor, que yo sentía ya de modo tan doloroso» (TO 40):

No podía resignarme,
Ni sabía tampoco cómo evitar
la aparición de la primera grieta
(sus bordes de momento se mantenían inmóviles,
pero a cada instante podían separarse
todavía más) (TO 38).

Esta grieta, como veremos, se abre y ramifica por los distintos ámbitos de nuestra vida. Es una fuerza que intenta separar todo lo que el amor ha unido: el ser humano de su Creador, la mujer del hombre, los padres de los hijos, el alma del cuerpo. Las paredes del amor, sobre las que hemos querido construir la casa de la felicidad, se vuelven frágiles. ¿Será posible a pesar de todo edificar sobre ellas una morada duradera? Tratemos de describir las distintas ramas de esta grieta que amenaza la estructura del edificio. Lo que la Biblia nos revela de su ruptura será luz para nuestra propia experiencia, cuando atraviere las regiones del desencanto y la fragilidad.

1. Un abismo empieza a abrirse entre Dios y el hombre

Estos ruidos de que hemos hablado, ruidos que suenan dentro de nosotros y nos impiden escuchar la sinfonía del amor, los relaciona el apóstol Juan con la concupiscencia. Es la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, el orgullo de la vida (cf. 1 Jn 2,16). Se trata de voces que no vienen del Padre, sino del mundo (cf. 1 Jn 2,17). Ahora bien, ¿no hemos dicho que el mundo entero ha sido creado por Dios y que el Creador vio que todas las cosas eran buenas? ¿Por qué entonces esta diferencia entre lo que viene del Padre y lo que procede del mundo? Para responder hemos de volver al Génesis, a ese punto en que la alianza con el Padre se quiebra por vez primera en el corazón del hombre.

La grieta que recorre las paredes del amor humano se originó porque Adán y Eva quisieron cortar los lazos que les unían a Dios, fuente de todo bien. En efecto, la tentación de la serpiente consistió en desconfiar de la bondad divina.

«¿Conque Dios os ha dicho que no comáis de ningún árbol del jardín?» (Gén 3,2). Hay una mentira descarada en esta pregunta: Dios no prohibió al hombre comer de todos los árboles, sino solo de uno. Lo que sobreabunda, más bien, es la benevolencia de Dios: el Creador regaló al hombre el resto de los árboles para que se alimentara y gozara de salud. Este don primero nos permite entender el sentido de la prohibición, y no al revés. Pero en boca de la serpiente Dios aparece como alguien que impide al hombre alcanzar la vida verdadera, envidioso de su felicidad. La pregunta que suscita el tentador se refiere, por tanto, al amor divino: ¿ama él realmente al hombre?

«Podemos comer los frutos de los árboles del jardín; pero del fruto del árbol que está en mitad del jardín nos ha dicho Dios: "No comáis de él ni lo toquéis, de lo contrario moriréis"» (Gén 3,2s). Eva parece corregir las palabras de la serpiente. Pero, en realidad, ha aceptado ya, en cierto modo, su mensaje de desconfianza. Dos detalles lo muestran. Primero, Dios no había prohibido al hombre tocar el árbol; solamente comer de él. Estas palabras exageran el mandato divino: parece que Dios vigilara para atrapar al hombre por sorpresa, aprovechando un mero descuido. Pero, sobre todo, Dios no había prohibido a Adán y Eva comer del árbol que está en medio del jardín, es decir, del árbol de la vida, sino del árbol del conocimiento del bien y del mal. Estos dos árboles son diferentes, según el relato bíblico (cf. Gén 2,9)⁶⁶. El árbol de la vida simboliza el regalo de Dios: Adán y Eva poseían la vida para siempre a condición de que aprendieran a recibirla como un don de su Padre. Por el contrario, el árbol del conocimiento del bien y el mal representa la independencia y autonomía. Comer de él es determinar por uno mismo el sentido de la vida, lo bueno y lo malo. Quiere decir que uno se hace autosuficiente, como un arroyo que creyera no necesitar ya del manantial. Se trata de un trágico espejismo: la corriente pronto se secará; el fruto de este árbol, al separar al hombre de su Padre, traerá consigo enfermedad y muerte.

Ahora entendemos en que consiste la tentación. Se nubla la visión de Eva, que identifica ahora los dos árboles, confundiendo uno con el otro. Es decir: piensa que la vida solo es posible si puede determinar por sí misma lo que es bueno y malo. Vivir merece la pena solo cuando soy independiente, autónomo. Como consecuencia, el mandato de Dios me niega la propia felicidad y plenitud. ¿Cómo puede ser bueno un Creador tan envidioso de la felicidad del hombre?

Podemos llamar al pecado original de Adán y Eva una negación del Padre. Los primeros hombres sucumben a la tentación de pensar que Dios no se encuentra en el origen de su vida y su mundo. Se trata de un Dios distante que disfruta su omnipotencia y quiere guardársela para sí. De este modo, para ser igual a Dios, uno tiene que aislarse en sí mismo. Así habla Adán en la obra de Wojtyła *Esplendor de paternidad*:

⁶⁶ Cf. B. COSTACURTA, «Exégesis y lectura creyente de la escritura», en L. SANCHEZ –C. GRANADOS (ed.) *Escritura e interpretación* (Palabra, Madrid 2003) 117-126.

Él está solo —pensaba yo—. ¿Y qué es lo que me hará más parecido a él, es decir, independiente de toda cosa? ¡Ah, situarme por encima de todo, para quedarme solo en mí mismo! Entonces es cuando estaré más cerca de ti (EP 131s).

A partir de este momento, entra en escena la duda, la desconfianza. Adán y Eva se preguntan: ¿es el mundo realmente un don, un regalo? ¿No será mejor apropiárselo para uno mismo y dominarlo, para extraerle todo su fruto? Y así, antes de que el hombre sea arrojado del Paraíso, él mismo ya ha arrojado al Creador de su corazón:

Poniendo en duda, en su corazón, el significado más profundo de la donación, es decir, el amor como motivo específico de la creación y de la Alianza originaria (cf. en particular Gén 3,5), el hombre vuelve la espalda al Dios-Amor, al «Padre». En cierto sentido lo expulsa de su corazón⁶⁷.

Dicen que en Polonia, cuando se pregunta a un niño pequeño cómo se llama, el chaval apunta con el dedo a su casa. Es que la casa es el lugar donde se siente acogido, el sitio donde reconoce quién es. Pues bien, podemos decir que, después del pecado, Adán y Eva pierden su casa. Al dejar el Paraíso abandonan la percepción de que todo el mundo era un hogar. Entendemos por qué, siguiendo la primera carta de san Juan (1 Jn 2,16), Juan Pablo II puede hablar de una voz insidiosa que no viene del Padre, sino del mundo. Lo que ha ocurrido es que el hombre ha separado el mundo del Padre, ha dejado de entender que toda la creación era un regalo de Dios. Y ahora el mundo no se recibe ya como un don, sino como posesión que hay que guardar celosamente. De pronto, el hombre se descubre rodeado de objetos sin nombre ni rostro. Habrá de medirse a sí mismo de acuerdo con las cosas, alejado ya de la referencia al Padre.

Es ahora cuando aparece esta nueva voz que el apóstol Juan llama concupiscencia. Es una voz que surge en el corazón humano e intenta convencerle de la ausencia del don. Se convierte así en una fuerza que inclina al hombre a comportarse como si el mundo no fuese un hogar acogedor; como si las cosas no le fuesen regaladas por su Padre. Las consecuencias de este olvido serán muy graves. Pues ya sabemos que el movimiento del don es lo que da unidad a nuestra vida entera: nos explica nuestro origen, nos sitúa en el mundo presente, nos descubre la meta final del camino. Por eso esta grieta que separa al hombre de Dios, al hacer desaparecer la conciencia de sus dones, tenderá a fracturar todo aspecto de la vida humana, como hemos de ver enseguida.

2. El cuerpo: el hogar que se transforma en prisión

Todos hemos visto alguna vez uno de esos circuitos fabricados con piezas de dominó: cuando la primera ficha cae, precipita, una tras otra, a todas las demás. Pues bien, algo parecido ocurre ahora: al empujar la primera pieza, la que une al hombre con su Padre, van a ir cayendo las siguientes. Y en primer lugar: el

⁶⁷ HM 26 (30-4-1980) 186.

rechazo de la conciencia de los dones del Padre cambia la visión de nuestro propio yo, precisamente en lo que se refiere al cuerpo.

Es importante recordar que el cuerpo es la forma en que estamos en el mundo, el modo como nos sumergimos en la realidad y participamos en ella. Estar en el cuerpo significa aceptar que somos vulnerables y dependientes; pero también que, gracias a esto, podemos crecer más allá de nuestras propias fronteras. En el cuerpo aprendemos, por ejemplo, que procedemos de otros, que no nos hemos dado la existencia a nosotros mismos. En el cuerpo descubrimos que hemos heredado todo lo que tenemos. Por eso, entender el lenguaje del cuerpo hace brotar en nosotros la gratitud: descubrimos que nuestra existencia es un regalo. Dice así Juan Pablo II: «Esto es el cuerpo: testigo de la creación como un don fundamental y, por tanto, testigo del Amor como manantial del que ha nacido este mismo donar»⁶⁸.

Por eso es imposible separar estas dos cosas: el significado de nuestro cuerpo y la conciencia de nuestra vida como un don. Si no aceptamos nuestra vida en el cuerpo, si no aprendemos a descifrar su lenguaje, entonces el mundo no puede ser recibido como un don. Retengamos esta idea y volvamos ahora al primer pecado de Adán y Eva. Los dos quieren negar el don, rechazar que Dios es su Creador y Padre. Por tanto, los dos habrán de silenciar el cuerpo, conseguir que no siga recordándoles que viven inmersos en ese don primero.

Es decir, a partir de ahora el hombre, para no escuchar el lenguaje del don, tratará de manipular el lenguaje de su propio cuerpo. Y así, muchos hombres aceptan hoy el cuerpo solo en la medida en que produce placer; y lo rechazan si se convierte en fuente de dolor y en un aparente obstáculo para la satisfacción de sus deseos. Desde esta perspectiva el cuerpo no se vive como lugar abierto al amor, como forma de estar en relación con los otros hombres y con Dios. Al contrario, se ha convertido en una prisión que impide la verdadera libertad: parece que el cuerpo nos limita, que nos impide acelerar el ritmo de nuestra vida, movernos a otros sitios con mayor rapidez, vivir una vida más larga, disfrutar de experiencias distintas... El cuerpo no es ya, como ha dicho el Papa Benedicto, la región de la libertad (DCE 5), sino más bien nuestra celda en la gran cárcel del mundo. El Génesis expresa esta nueva conciencia del cuerpo cuando narra que Adán y Eva descubrieron su desnudez:

Las palabras «me dio miedo, porque estaba desnudo, y me escondí» (Gén 3,10) testimonian un cambio radical [...] El hombre pierde, de algún modo, la certeza originaria de la «imagen de Dios»⁶⁹.

«Tuve miedo», dice el hombre cuando Dios le pregunta dónde está. La relación con el Padre ha desaparecido; ahora el hombre, al mirar a Dios, ve a alguien que inspira temor. Esta primera ficha de dominó hace caer la segunda: Adán pierde la armonía con su propio cuerpo, pues renuncia a tratarlo como la obra y el don de Dios. Y enseguida viene la ficha tercera: al no escuchar el

⁶⁸ HM 14 (9-1-1980) 121.

⁶⁹ HM 27 (14-5-1980) 191.

lenguaje del cuerpo se transforma nuestra visión del mundo. El hombre ya no vive en la tierra como en su propia casa, donde se encuentra a gusto y protegido. Aparece, por el contrario, el miedo ante un mundo lleno de amenazas. Desaparecida la certeza de que la imagen de Dios está impresa en su cuerpo, el hombre «pierde también en cierto modo el sentido de su derecho a participar en la percepción del mundo, del cual gozaba en el misterio de la creación. [...] Las palabras de Gén 3,10: "Me dio miedo, porque estaba desnudo, y me escondí" confirman el derrumbamiento de la aceptación originaria del cuerpo como signo de la persona en el mundo visible»⁷⁰. Es decir, cuando nuestro cuerpo nos resulta extraño, también el mundo que nos rodea se revuelve contra nosotros. Juan Pablo II habla, a este respecto, de una «vergüenza cósmica»: la vergüenza que Adán y Eva descubren cuando pecan no se refiere solo a ellos dos, sino a todo el universo. Ahora el hombre se siente fuera de lugar en el mundo, sin defensas, cargado de inseguridad «frente a los procesos de la naturaleza que operan con un determinismo inevitable»⁷¹. Como ocurre con el cuerpo, el mundo se convierte en un lugar peligroso, y deja de ser una morada. De acuerdo con esto, el hombre entenderá su dominio sobre la creación, no en términos de amor y cuidado responsable, sino según la lógica de la tiranía y la explotación, del modo en que uno reacciona ante un enemigo que ha de ser subyugado.

La aceptación originaria del cuerpo era, en cierto sentido, la base de la aceptación de todo el mundo visible. Y, a su vez, era para el hombre garantía de su dominio sobre el mundo, sobre la tierra, que habría debido someter (cf. Gén 1,28)⁷².

3. Una grieta en el interior mismo del hombre

Empezamos a ver cómo el hombre, separado de Dios, pierde la posibilidad de encontrar una casa. Y es que, como dice Juan Pablo II, el Creador es «el lugar de la totalidad, el hogar de todos los encuentros y de todos los hombres. Fuera de este sitio, son hombres sin hogar»⁷³. El mundo, por tanto, ya no recibe al hombre: ¿dónde podremos escondernos, una vez que dejamos a Dios de lado? ¿Adónde iré lejos de tu aliento, / adónde escaparé de tu mirada?» (Sal 139,7). Sentimos entonces la tentación de recluirnos en nosotros mismos. ¿Tendrá el hombre alguna opción de aislarse en su propia ciudadela para buscar refugio de esta relación rota con Dios; para definir su propia identidad sin relación con el Creador?

Pues bien, la tragedia del hombre consiste en que ni siquiera dentro de sí puede encontrar un lugar para huir. En efecto, el salmo que acabamos de citar continúa: «¿Adónde podré huir de tu rostro? [...] Mi alma conocías cabalmente y

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *Ibíd.*, 192.

⁷² *Ibíd.*, 191.

⁷³ K. WOJTYLA, *Poesías*, o.c., 105; Wojtyla se refiere a la máxima manifestación del amor del Padre, en la Cruz de su Hijo.

mis huesos no se te ocultaban» (Sal 139,7.14s). Ni siquiera reclusándose en sí mismo puede el hombre alejarse de Dios. Y es que la grieta que le separa de Dios atraviesa su propio ser. Como el centro de su vida consiste en una respuesta al Padre, al negar su presencia ha quedado roto por dentro. A cualquier lugar que vaya lleva ya la herida de la separación de Dios. Un ejemplo es, de nuevo, la relación con el propio cuerpo. Alejarse del Creador significa, a la vez, negar el vínculo entre el cuerpo y el don, entender el cuerpo como un objeto que puedo usar o manipular. Pero el cuerpo no es una mera posesión o instrumento: como hemos visto, hay que decir: yo soy mi cuerpo. Por eso, separarme de mi cuerpo es separarme de mí mismo, convertirme en un ser fragmentado.

Podríamos decir, entonces, que esta grieta que separa al hombre de Dios llega hasta el punto más profundo de su ser, hasta el corazón. Con esta palabra nos referimos al centro de la persona; un centro que es, no lo olvidemos, la relación con Dios y con los prójimos. Lo más profundo que hay en el hombre es, a la vez, lo que alcanza más allá de él, el amor que le une a los demás y al Padre. Podemos decir, también, que el corazón es lo que nos permite entender el lenguaje del cuerpo: la persona que tiene corazón sabe que está abierta al mundo, en relación con los otros y con Dios⁷⁴; el corazón nos revela que el cuerpo es el lugar donde se manifiesta el amor; tener buen corazón es saber expresar el amor en el propio cuerpo. Por eso, siempre que se oscurece el sentido del cuerpo, se causa una división en el corazón del hombre. Y una vez que el hombre se encuentra dividido en su corazón, en su centro íntimo, ya no es capaz de querer nada con todo su ser; se enzarza en una lucha sin tregua consigo mismo. San Agustín lo expresó con vigor: «Estaba en conflicto conmigo mismo, separado de mí mismo»⁷⁵. Y en otro lugar: «Qué terrible el destino del alma precipitada que alimentó la esperanza de que, tras partir de ti, podría encontrar algo mejor! Vuelta de un lado y del otro, de espaldas, de lado, boca arriba [...] Todas las posiciones son incómodas, porque tú solo eres reposo»⁷⁶.

Esta herida que el hombre ha infligido en su propio corazón genera lo que Juan Pablo II llama «vergüenza inmanente», es decir, una vergüenza dentro del mismo hombre. En su obra *Esplendor de paternidad* uno de los personajes la describe así:

¡Oh, Adán! [...] Los hombres que nacen de él yacen en tinieblas interiores. No esperan. [...] Cúbrese por fuera con la inmensa riqueza de la creación y de sus propias obras, pero están desnudos por dentro. Les queda solo la vergüenza. Por eso huyen y gritan: «Me escondí, porque estaba desnudo» (EP 173).

«Por dentro, están desnudos»: estas palabras condensan el sentido de la vergüenza inmanente (o interior) que surge cuando al hombre se le hace extraño el propio cuerpo, los propios sentimientos y deseos. Se siente desnudo

⁷⁴ HM 25 (23-4-1980) 179.

⁷⁵ S. AGUSTIN, *Confesiones*, VIII, 10,22 (o.c. II, 333).

⁷⁶ *Ibíd.*, VI, 16,26 (o.c. II, 259).

por dentro porque no puede controlar sus propias reacciones ante el mundo, reacciones que están muchas veces fuera de sintonía con su dignidad. Sus impulsos constriñen la libertad, poniendo en peligro el dominio propio, que le permitiría estar en paz consigo mismo:

El cuerpo que no está sometido al espíritu como en el estado de la inocencia originaria lleva en sí un constante foco de resistencia al espíritu, y amenaza, de algún modo, la unidad del hombre-persona, es decir, de la naturaleza moral que hunde sólidamente sus raíces en la misma constitución de la persona. La concupiscencia, y en particular la concupiscencia del cuerpo, es una amenaza específica a la estructura de la autoposesión y del autodomínio⁷⁷

Esta vergüenza interior provoca, a su vez, otra grieta en el edificio del amor humano. Recordemos de nuevo las fichas de dominó: cada pieza hace caer la siguiente. Por eso, al desaparecer la unidad con uno mismo, va a romperse también la unidad con los prójimos. Antes del pecado, la presencia de Eva descubría a Adán una llamada al amor. Después del primer pecado, sin embargo, el hombre y la mujer se encuentran en un mundo que ya no experimentan como regalo del Creador. Reacios a recibirse a sí mismos de las manos de Dios, ya no están tampoco en total posesión de sí mismos. ¿Cómo, entonces, podrán entregarse a la otra persona? La cosa es imposible: nadie da lo que no tiene. Ha ocurrido que la pérdida de la conciencia de un dador primordial no solo rompe al hombre por dentro: impide también que se abra a los otros.

4. La grieta que separa a hombre y mujer

El cuerpo es el lugar de encuentro entre Adán y Eva: «Esta es carne de mi carne», dice el primer hombre a la vista de la primera mujer. El amor mutuo les revelaba a la vez que ambos eran dones del Creador, confiados por Dios el uno al otro. ¿Qué ocurre después del pecado? Ahora han tratado de olvidar al dador originario y, así, han perdido la armonía con su propio cuerpo, que era su forma de presencia y apertura al mundo. Por eso se verá afectada también la unidad entre los dos: hombre y mujer, que ya no perciben el mundo como un hogar, hallan obstáculos en su intento de construir el hogar común de su amor. Tratemos de analizar este proceso.

a) El amor esponsal, separado de la fuente primera del amor

La primera consecuencia del pecado es separar el amor de los esposos del amor del dador originario, que es Dios mismo. En lo más profundo de su relación, llena hasta ahora de confianza hacia el Creador, nace de pronto la duda, nace el miedo ante Dios⁷⁸. Aparece, por tanto, la tentación de alejar de

⁷⁷ HM 28 (28-5-1980) 195.

⁷⁸ Cf. HM 27 (14-5-1980) 198.

Dios su amor mutuo. El resultado es que ambos amantes se centran exclusivamente en sí mismos. Convierten su relación en un ídolo que ya no se refiere a la fuente primera de todo bien. Es la pareja que se hace el centro del universo y piensa que se basta a sí misma para alcanzar la felicidad. Los amantes, aislados de la fuente del amor, se aíslan a su vez del resto del mundo. Si al principio eran ambos ayuda adecuada para el otro en su búsqueda común del Padre, Adán y Eva prefieren ahora encerrarse en una burbuja en que solo tienen ojos para el otro. Como dice uno de los personajes de *El taller del orfebre*: «No sientes la fuente, pero la llama te consume» (TO 61). Ya no se bebe del agua clara de la fuente; ha quedado solo un fuego que devora a los amantes. Es como una hoguera sin aire que, poco a poco, terminará por extinguirse, dejando inútiles los leños. En otro pasaje Wojtyła usa como imagen el contraste entre la superficie de un río y las corrientes que surcan su hondura. La pareja, al separarse de la fuente del amor, ha olvidado la profundidad de su propia unión:

La diferencia entre lo que hay en la superficie y lo que está escondido en el amor origina precisamente el drama. Es este uno de los mayores dramas de la existencia humana. La superficie del amor posee su propia corriente, una corriente rápida, centelleante, variable. Un caleidoscopio de olas y situaciones llenas de encanto. Esta corriente se vuelve a veces tan vertiginosa que arrastra con ella a las personas, hombres y mujeres. Los que se dejan arrastrar, se imaginan haber captado todo el misterio del amor, cuando en realidad no lo han rozado siquiera. Por un momento son felices, porque creen haber alcanzado los límites de la existencia y haberle arrancado todos sus secretos (TO 52).

b) *Los esposos se alejan entre sí*

Una vez que el hombre ha dejado de recibir de la fuente de donde mana el don, no puede ya entregarse a la otra persona según la verdad del amor. ¿Qué es lo que ha ocurrido? En primer lugar su cuerpo, por así decir, olvida el lenguaje del don y comienza a ser visto más como barrera que separa que como puente que une. La consecuencia: los sentimientos corporales ya no sirven para conocer por dentro a la otra persona, para compartir un mismo mundo con ella. Más bien tienden a distorsionar la percepción del amado, idealizándolo como si fuera un semidios o denigrándolo a la condición de objeto. Sin este conocimiento mutuo y confiado, el hombre y la mujer no llegan a la plenitud de su unión y se cierran la puerta del amor verdadero. Ambos siguen percibiendo la promesa que se encuentra en su deseo de amar, pero ya no saben cómo llevar a cumplimiento ese deseo a través de un amor genuino hacia la otra persona.

Wojtyła ilustra este aspecto en una escena de *El taller del orfebre* en que Ana se queja de la indiferencia de su marido, Esteban, ante la herida de su soledad. El «no sabía cicatrizar la herida, / que me quemaba el alma. No la sentía, no le dolía en absoluto [...] ¿Cicatrizaría por sí sola? Pero si cicatriza por sí misma, nos seguirá separando siempre» (TO 39). Adán da eco al mismo lamento en la obra *Esplendor de paternidad*: «Es demasiado externo el vínculo que a mí te une, /

demasiado débil el lazo interior [...] vives demasiado poco arraigada en mí, aunque estés tan cerca» (EP 164).

c) *El eclipse del don de sí*

Separados de la fuente del amor e incapaces de compartir un mundo común, la relación entre hombre y mujer sigue deteriorándose. La voz de la serpiente instila en sus oídos, poco a poco, la invitación a tratarse el uno al otro como objetos, como medios de satisfacción de sus deseos egoístas. La otra persona se hace ajena al propio ser, y va pareciéndose a las demás cosas del mundo, que pueden usarse para el propio disfrute. Adán no será ya capaz de descubrir con claridad cuán distinta es Eva del resto de la creación.

Estas tentaciones hacen surgir la vergüenza en la relación entre hombre y mujer. Se trata de algo que no estaba presente en los inicios de la creación. Hay que distinguir varios tipos de vergüenza. De momento nos interesa la siguiente: cuando el hombre se avergüenza de su propio sentimiento porque este le impulsa a tratar a la mujer como un objeto (y viceversa). Esta vergüenza tiene su lado positivo: actúa como protección contra los movimientos interiores que degradan la llamada al amor verdadero. Aun así, es un signo de la incapacidad del ser humano para poseerse a sí mismo. Su raíz hay que colocarla en la pérdida de la conciencia del don divino, en la incapacidad para aceptarse a sí mismo como alguien que procede de las manos del Creador. Una vez que el hombre deja de recibirse a sí mismo es incapaz a su vez de poseerse a sí mismo: la pérdida de la conciencia del don de Dios trae consigo la pérdida de su capacidad para obtener dominio de sí. Pero si uno no se posee a sí mismo, le es imposible entonces entregarse a su vez a aquellos a los que ama. De esta falta de armonía nace y crece esta primera forma de vergüenza en el corazón humano.

d) *A la lógica del don se opone la del dominio*

Juan Pablo II distingue esta vergüenza, propia de las inclinaciones desordenadas dentro de la persona, de una segunda clase de vergüenza. La primera es una vergüenza interior al ser humano, la segunda una vergüenza propia de la relación entre hombre y mujer. Esta última nace de un miedo ante la mirada del otro, que tiende a tratarnos como un objeto. Con la vergüenza tejemos un velo, una protección ante la mirada de aquellos que quieren usarnos para su disfrute. Ya no estamos ante una vergüenza debida a los propios sentimientos, sino ante los sentimientos posesivos del otro.

Esta segunda cara de la vergüenza defiende a la persona contra la lógica de dominio que el pecado introduce en el mundo, de acuerdo con el Génesis: «Tendrás ansia de tu marido [dice Dios a la mujer tras la caída], y él te dominará» (Gén 3,16). Así es como Juan Pablo II comenta este pasaje en su carta apostólica *Mulieris dignitatem*:

El «conocimiento» bíblico se realiza según la verdad de la persona solo cuando el

don recíproco de sí mismo no es deformado por el deseo del hombre de convertirse en «dueño» de su esposa («él te dominará») o por el cerrarse de la mujer en sus propios instintos («hacia tu marido irá tu apetencia»: Gén 3,16) (MD 18).

¿Qué quiere decir Juan Pablo II? El pecado introduce un desorden en la forma de vivir la sexualidad; hombre y mujer experimentan este desorden en maneras diferentes, según su distinta forma de ser en el cuerpo. El hombre, por ejemplo, trata de dominar a la mujer, de valorarla solo según el placer sexual. Esta tentación acecha sobre todo en la sexualidad masculina, porque su constitución inclina más fácilmente a ignorar la conexión entre el deseo sexual y el valor de la persona. Para ilustrar este punto, podemos tomar un ejemplo: la conexión entre la sexualidad y la generación de la vida es externa a la experiencia del varón. Y lo es también, por tanto, el vínculo entre la sexualidad y el misterio de la persona asociado con cada nuevo nacimiento. Por el contrario la mujer, que siente en su cuerpo esta conexión entre sexualidad y vida, encuentra mucho más difícil separar la sexualidad del misterio de la persona. Si el hombre cede a esta tentación que le es propia, echa a perder el amor esponsal, suplantándolo con la lógica del maestro y del esclavo, y convierte el cuerpo en «un "terreno" de apropiación de la otra persona»⁷⁹.

Por otro lado, la mujer tiene que combatir una tentación que le es propia. El varón corre el peligro de separar la sensualidad del valor de la persona, convirtiéndola así en un absoluto. La mujer, por su parte, supera más fácilmente una reducción del otro a un objeto de placer, porque capta mejor el mundo de los afectos y del sentimiento, en que se descubre ya el valor único del amado. Pero a su vez la mujer se expone al riesgo de quedar atrapada en esta esfera, separando el mundo de las emociones de su referencia a la persona y a Dios. Por supuesto, esto no quiere decir que la afectividad sea dañina: gracias a ella se supera el peligro de medir la relación solo por el placer sexual. Pero si los sentimientos se hacen la medida de la relación entre hombre y mujer, entonces aprisionan a la persona en su propio egoísmo, el de medirlo todo de acuerdo con su afecto. Ana, un personaje de *El taller del orfebre* resume de este modo tal tentación: «¿No es la verdad simplemente aquello que sentimos con más fuerza?» (TO 48). Quien no supera este horizonte deja de lado la tarea de construir una casa sólida para el amor y se abandona a las mareas, altas y bajas, de la emoción. Estas, por su mismo carácter, no pueden ofrecer un suelo firme en que el amor encuentre fundamento (EP 164-166).

Hay más. Cuando sustituimos la lógica del don con la lógica del dominio, esto no afecta solo al hombre y la mujer por separado, sino que tiene consecuencias para su unión. No es solo que los dos se aprovechen el uno del otro, sino que también dejan que se les trate a ellos como objetos. El «placer» que da esta mutua manipulación es en realidad un calor superficial, que no llega a ocultar la amargura que acecha en lo profundo:

Si el hombre se relaciona con la mujer considerándola solamente como un objeto

⁷⁹ HM 33 (30-7-1980) 216.

del que apropiarse y no como un don, al mismo tiempo se condena a sí mismo a convertirse también él, para ella, solamente en objeto de apropiación y no en don⁸⁰.

e) *El amor se hace excusa para justificarlo todo*

La tentación de reducir a la otra persona a una excusa para mi propio disfrute es común al hombre y la mujer, aunque cada sexo la experimenta en un modo distinto. Una consecuencia es que ambos pierden su verdadera libertad. En efecto, ya sea que identifiquemos el amor con el impulso sexual o con las emociones, el amor aparece como un absoluto que se nos impone, privándonos de la libre iniciativa. Los amantes encuentran así una excusa para justificar todas sus acciones: les ha movido la irresistible fuerza del amor. Y así el adúltero dirá que abandonó a su esposa forzado por el poder del amor. Y es paradójico que en nuestra sociedad, donde se tiende a exaltar la libertad sin límites del hombre, se reconozca enseguida la ausencia total de libertad ante las exigencias del instinto y del sentimiento.

El poeta italiano Dante ilustra con fuerza este abuso del amor en su *Divina comedia*. Al viajar por el primer círculo del infierno, el peregrino encuentra a Paolo y Francesca, una pareja de amantes adúlteros que han quedado unidos para siempre en el mismo abrazo que los perdió durante su vida. Los dos tratan de justificar su pecado refiriéndose a su incapacidad para resistir la poderosa atracción que les impulsó. En palabras de Francesca, «el amor, que al que es amado obliga a amar, / me infundió por este [Paolo] una pasión tan viva / que, como ves, aún no me ha abandonado»⁸¹. El castigo de Paolo y Francesca consiste en estar unidos para siempre y en ser llevados de aquí para allá sin poder hacer ellos nada, como las hojas de otoño arrastradas por el viento del deseo⁸².

Cuando nos domina el empuje y atracción de los impulsos, nuestro amor no es verdadero: somos esclavos del deseo. Nos mueven los vientos cambiantes de la pasión, que impiden edificar un amor estable o pronunciar una promesa de fidelidad. Una vez que las cuerdas de la música del sentimiento «comenzaron a callar» (TO 42), los amantes se entregan al capricho de continuas novedades. Esta ansiedad impide que el amor eche firmes raíces en nuestro corazón, como lo experimenta Ana en *El taller del orfebre*. Cansada de su marido Esteban, la mujer vaga sin rumbo fijo, llevada por «la nostalgia de un hombre [...] distinto, distinto» (TO 49s). Ana es como una mujer enferma, agitada por una fiebre que no le deja reposo; su amor está en movimiento continuo, pero tal actividad no produce ningún fruto.

5. La grieta que pasa de padres a hijos

Esta grieta que atraviesa el corazón humano, la misma que divide a hombre

⁸⁰ *Ibíd.*, 215.

⁸¹ DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*: Infierno V, 103-105 (o.c., 44s)

⁸² *Ibíd.*, V, 43 (o.c., 42)

y mujer, tiene que afectar también a los hijos nacidos de su amor. En *El taller del orfebre* es Ana, herida por el alejamiento de su marido, la que contempla a sus hijos con la dolorosa certeza de que, tarde o temprano, la herida pasará también a ellos:

Soy madre. En el cuartito de al lado cada noche se dormían nuestros hijos: Marcos, el mayor, Mónica y Juan. En la habitación de los niños reinaba el silencio —por el alma de nuestros hijos no había pasado aún la grieta de nuestro amor [entre ella y su marido], que yo sentía ya de modo tan doloroso (TO 40).

Por desgracia, la grieta terminará por extenderse. Más adelante, en la misma obra, la hija de Ana, Mónica, se lamenta de que la falta de amor de sus padres ha dejado en su alma una herida: la del miedo y la soledad.

Mis padres viven como dos extraños,
no existe entre ellos aquella unidad en la que todos soñamos
cuando se quiere aceptar la vida compartida,
cuando deseamos darla.
[...] ¿Puede el amor humano
perdurar a lo largo de toda la vida?
[...] Me invade también una cierta aprensión del futuro,
y es el miedo (TO 78s).

Estos monólogos de *El taller del orfebre* nos recuerdan que los hijos nacen del amor de los padres. Por eso, toda grieta en el amor paterno deja una marca en las almas de los hijos, afectando su actitud ante el amor y la vida.

Ni que decir tiene que el plan original de Dios era muy distinto. La intención del Creador, como sabemos, consistía en mostrarse visiblemente en el amor de los padres, de modo que el hijo pudiera percibir la paternidad divina a través de su propio padre y madre. Por desgracia, Adán y Eva rechazaron esta gran responsabilidad, la de manifestar en su amor el amor divino. Así, aunque los padres continúan transmitiendo la imagen de Dios a sus hijos después del primer pecado, esta imagen ha quedado nublada por un germen de soledad que se perpetúa de generación en generación:

¿Te acuerdas, Adán? Él te preguntó en el principio:
«¿Dónde estás?»
Y tú contestaste: «Porque estaba desnudo; por eso me oculté».
[...]
¡Todos los que pueblan la pared central de la policromía sixtina,
Llevan en sí la heredad de tu respuesta de entonces!
¡De esta pregunta y de esta respuesta!
Este es el final de vuestro camino (TR 23s).

Esto quiere decir que la paternidad humana ha sufrido una herida: ya no es capaz de comunicar en plenitud la paternidad de Dios. Los padres ya no transmiten totalmente a los hijos la conciencia de que la vida es un don magnífico del Creador. La grieta en el corazón del hombre ha completado su

recorrido y pasa ahora a la siguiente generación. Adán «se convirtió en un solitario», que transmite a otros «el germen de la soledad» (EP 133). Al impedir la irradiación de la paternidad divina se produce una ausencia de la gracia y amor originarios del Creador en cada niño que viene a este mundo. Como dice Juan Pablo II, «la perspectiva de la procreación, en vez de ser iluminada por la herencia de la gracia originaria, [...] ha sido ofuscada por la herencia del pecado original»⁸³. Surge así una pregunta angustiada: ¿dónde podemos encontrar la luz que ilumine este escenario, tan oscuro, que acabamos de bosquejar?

6. Una llamada al corazón humano

Nuestro capítulo se ha centrado hasta ahora en lo negativo, es decir, en la herida en el corazón humano y la grieta múltiple que produce. Esta herida no es solo un tropiezo ocasional, o una debilidad que nos haga rendirnos a la fuerza de las pasiones. En la raíz de todas las divisiones que hieren el corazón del hombre acecha una enfermedad más profunda: el deseo del hombre por ocupar el centro del universo sin reconocer el don originario que recibimos de Dios, único verdadero centro. El hombre sufre por falta de humildad ante la verdad del amor; se niega a reconocer que nuestro amor mutuo sea un don que recibimos de la fuente primera⁸⁴:

No tratan de fundar su amor en el Amor, que sí posee la dimensión absoluta. Ni siquiera sospechan esa exigencia, porque les ciega no tanto la fuerza del sentimiento cuanto la falta de humildad. Es la falta de humildad ante lo que el amor debe ser en su verdadera esencia (TO 98).

Este rechazo del don originario de Dios tiene como resultado, a su vez, el desorden que el apóstol Juan llama concupiscencia. La concupiscencia es un efecto del primer pecado que va pasando de generación en generación, debido a la falta de irradiación de la paternidad divina en la paternidad humana. Todos experimentamos una suerte de somnolencia, que cierra nuestra mirada ante el don que es nuestra propia vida, la vida de los otros y el mundo que nos rodea. Los ojos del hombre, hinchados de orgullo, no ven con claridad su camino. Pero, ¿puede la concupiscencia cubrir el entero horizonte? ¿Es su fuerza tan grande que nos hace incapaces de amar? ¿Debemos rendirnos ante ella y renunciar a nuestra vocación más originaria?

Juan Pablo II, con toda la tradición cristiana, responde a esta pregunta con un rotundo no. La experiencia negativa del pecado, enseña el Papa, no llega tan adentro como las experiencias llenas de luz que examinamos en la primera parte de nuestro libro. La soledad, la unidad y la desnudez, según la visión de

⁸³ HM 92 (13-10-1982) 525.

⁸⁴ Cf. AR 191: «La humildad es la debida actitud respecto de toda verdadera grandeza, sea o no mía. El cuerpo humano ha de ser humilde ante esa grandeza que es la de la persona, porque esta es la que da la medida del hombre y el cuerpo humano ha de ser humilde ante la grandeza del amor [...] El cuerpo ha de ser humilde en presencia de la felicidad humana».

Juan Pablo II, son más originales que el pecado original. La experiencia del amor y de la gracia es la única que es totalmente original, mientras que el mal entró en escena solo en un segundo momento, tratando de imitar al bien, sin destruirlo nunca totalmente. Lo vivido por Juan Pablo II, que sufrió los horrores del totalitarismo del siglo XX, nunca le hizo vacilar en este convencimiento profundo, en esta confianza en que el poder del bien es siempre más grande:

¿Por qué precisamente se dijo este día:
«Y vio Dios todo lo que había hecho; y he aquí que era muy bueno»?
¿No lo niegan los hechos?
¡Por ejemplo, el siglo veinte!
¡Y no solo el veinte!
No obstante, ningún siglo puede ocultar la verdad
de la imagen y semejanza (TR 18).

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y esta verdad no puede ser totalmente eliminada. El mal es en realidad un parásito, que nunca podría existir si la bondad no le precediera; la bondad, por su parte, no tiene necesidad del mal para ser comprendida. Del mismo modo, nunca podríamos reconocer nuestra caída si no tuviéramos al menos una intuición del camino de salvación que nos lleva a la meta. Incluso los pasos de Ana en *El taller del orfebre* —una mujer en busca de amores fáciles, al borde de caer en la infidelidad— están llenos de ansiedad por alguien que debe venir: el Esposo. Y, como Adán nos relata en la misma obra, Ana encontrará finalmente a este Esposo, y esto marcará un nuevo inicio en su amor:

Volví a ver a Ana aquella tarde. Después de tantos años aún seguía vivo en ella el encuentro con el Esposo. Ana ha entrado en el camino del amor que perfecciona. Había que perfeccionar dando y recibiendo en proporción diferente a la de antes. La crisis tuvo lugar aquel anochecer, hace ya tantos años. Entonces todo amenazaba destrucción. Solo podía comenzar el nuevo amor a raíz del encuentro con el Esposo (TO 97).

Sí, ha venido el Esposo. Y no para condenar el corazón del hombre, sino para renovar la llamada original del amor y para inaugurar una respuesta. De hecho, el mismo Esposo ha respondido a la llamada, dándonos esperanza de que seremos también nosotros capaces de imitarle. A esta esperanza queremos volver en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI

CRISTO: REDENTOR DEL CORAZÓN Y PLENITUD DEL AMOR

El camino del amor se adentra a veces por bosques oscuros y marcha al borde de precipicios. Y sin embargo, tras inspeccionar la ruta, nuestra mirada descubre horizontes de esperanza: viene quien quiere ayudarnos a recorrer la vía. Karol Wojtyła, en *El taller del orfebre*, reconoce su rostro: es el Esposo. En un momento de la obra Adán se dirige a Ana –mujer tentada de abandonar a su marido y de abandonarse a un amor barato– para sacudir el sueño de dejadez en que se ha sumido: «He venido a despertarte» le dice Adán, «porque por esta calle tiene que pasar el Esposo. Las vírgenes prudentes quieren salir a su encuentro con lámparas [...] El Esposo está a punto de llegar. Es su hora» (TO 59-61). Más tarde, recordando esta escena, Adán comenta: «[Para Ana] todo amenazaba destrucción. Solo podía comenzar el nuevo amor a raíz del encuentro con el Esposo» (TO 97). ¿Quién es este Esposo, que quiere devolvernos la lucidez? No se trata de un personaje de ficción. Es alguien de carne y hueso que nos ayuda a seguir hasta el final la llamada del amor, más allá de toda expectativa.

La presencia del Esposo es muy necesaria. En primer lugar, porque hay muchos obstáculos que nos cierran el paso en el camino del amor. En nuestro último capítulo ya examinamos la dificultad más patente: la herida de la concupiscencia, que atraviesa el corazón del hombre a causa del pecado, y llena de baches las vías del amor.

Pero no es este el único problema. Imaginemos, en efecto, que hemos allanado el sendero y enderezado las curvas peligrosas. Todavía podemos preguntarnos: ¿nos llevará esta carretera hasta el final, hasta nuestro destino? La cosa no parece fácil. Pues el final de este viaje del amor es la unión con Dios mismo, el Dios invisible y transcendente, infinito en su gloria y poder. ¿No es el corazón humano un recipiente demasiado pequeño para recibir una presencia tan grande? Con otras palabras: si es nuestro cuerpo el que nos ayuda a descubrir el amor, al abrirnos al mundo y a los demás hombres, ¿puede algo tan frágil y perecedero –nuestra carne– tocar al Dios invisible y eterno? Así resume Karol Wojtyła la dificultad:

¿Cómo hacer, Teresa,
para permanecer en Andrés para siempre?
¿Cómo hacer, Andrés, para permanecer en Teresa para siempre? Puesto que el
hombre no perdura
en el hombre
y el hombre no basta (TO 29).

Como era de esperar, la solución a estas preguntas no puede encontrarla el hombre en sí mismo: ha de venir desde fuera, desde arriba. En realidad, esto

ocurre con todas las respuestas que el hombre recibe desde el inicio de su camino. Recordemos que el asombro ante lo inesperado era la primera palabra de la experiencia humana, un asombro que fue en aumento según se abría paso a paso la ruta de Adán: cuando encontró a Eva, cuando esta concibió un hijo, cuando ambos descubrieron que su amor se abría hacia Dios. Ahora más que nunca, que los obstáculos parecen insalvables, solo una nueva revelación y un nuevo asombro pueden ofrecer la respuesta. Y es que la llamada al amor tiene siempre esta forma: la de una sorpresa que viene de allende nuestras fronteras y nos saca del callejón en que tendemos a encerrarnos. Solo la venida del Esposo podrá aclarar nuestras dudas. ¿Quién es este Esposo?

«Muchos han hablado del amor» decía san Máximo el Confesor, «pero los discípulos de Cristo son privilegiados, porque tienen al Amor mismo como maestro del amor»⁸⁵. El Esposo es Cristo, cuya vida, muerte y resurrección manifiestan la plenitud del amor. Como dice el papa Benedicto, es desde la mirada al costado abierto de Jesús desde donde nuestra definición del amor debe comenzar. En esta contemplación el cristiano descubre el camino a lo largo del cual han de moverse su vida y su amor (DCE 11). ¿Cuál es el camino del amor que Cristo abre ante nuestros ojos?

1. Renace la paternidad

Recordemos: el primer obstáculo en el camino del amor es el rechazo del don originario que viene del Padre. Adán y Eva dieron un no a la paternidad de Dios. Prefirieron poseer el mundo por sí mismos, antes que recibirlo de las manos del Creador. Así hace hablar a Adán Karol Wojtyła:

¿Puedo pedir, después de todo, que me perdone por ejecutar mi plan con tanta obstinación? ¿Por evadir continuamente tu paternidad y gravitar hacia mi propio aislamiento, de forma que tengas que revelarte como en un vacío externo? (EP 133s).

El plan divino consistía en revelar su paternidad a través del amor de los primeros padres. Adán y Eva habían de dar testimonio de la presencia de Dios; su amor mutuo estaba llamado a hacer transparente para sus hijos el rostro del Creador. Pero, cuando excluyeron a Dios de su amor, el Padre no pudo ya brillar a través de la paternidad humana. Claro que Dios no deja de hacerse presente en el mundo; pero ahora el prisma que lo refleja —el amor humano— distorsiona su rostro. Lo que aparece es una caricatura de Dios: un legislador anónimo que impone sobre el hombre normas que reprimen sus deseos. No es que Dios se haya retirado ni escondido: su paternidad todavía reluce en medio de la existencia y vocación humanas. Pero los ojos del hombre se han nublado para entender que el Creador es bueno, la fuente de todo bien. Por eso ha de revelarse ahora, dice Karol Wojtyła, «como en un vacío externo».

Es cierto: esta imagen de Dios en el hombre no desaparece totalmente.

⁸⁵ S. MAXIMO EL CONFESOR, *Capitulum de caritate*, IV, 100 (PG 90,1073 A).

«Ningún siglo puede ocultar la verdad / de la imagen y la semejanza» (TR 18). Dios trabaja para imprimir su imagen en el corazón del hombre y revelar su paternidad a través de los siglos. Continúa buscando al hombre, como atestigua la Biblia, a lo largo de una historia de salvación. Para Juan Pablo II una de las etapas más importantes en esta historia es la llamada de Abrahán:

Únicamente sabemos que oyó la voz
que le dijo: «¡Vete!».
Abrahán decidió seguir la voz.
La Voz decía: «Serás padre de multitud de pueblos,
tu descendencia se multiplicará como la arena de las playas» (TR 29).

La llamada de Dios —sal de tu tierra— indica a Abrahán un nuevo comienzo. Y no solo a él: cuando el patriarca confía en la voz divina, es toda la raza humana la que responde de nuevo a la llamada del amor. Pues no somos seres aislados: nuestras historias y destinos se entrelazan e influyen mutuamente. Así, en Abrahán el hombre empieza su regreso a la obediencia filial, reconociendo de nuevo el amor originario de donde brota su existencia. En respuesta a la obediencia de Abrahán, Dios le promete una paternidad nueva: «"Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas". Y añadió: "Así será tu descendencia"» (Gén 15,5). «La bendeciré [a Sara, tu mujer] y te dará un hijo» (Gén 17,16). Juan Pablo II recuerda el diálogo de Dios con Abrahán en su *Tríptico Romano*:

Hijo —esto significa: la paternidad y la maternidad.
Serás padre, Abrahán, serás padre de multitud de pueblos (TR 32).

Y el Papa continúa describiendo, en forma de drama, la reacción de Abrahán ante la promesa divina:

¿Cómo se cumplirá esta promesa —pensaba Abrahán—
si la naturaleza me negó el don de la paternidad?
La esposa que yo amaba desde los días de mi juventud
no me ha dado un hijo. Por esto sufrimos ambos.
La voz dijo, sin embargo: serás padre. Serás padre de multitud de pueblos. Tu
descendencia se multiplicará como la arena en las playas (TR 30).

Aunque parecía imposible a Abrahán convertirse en Padre, el Patriarca creyó que Dios, el Creador de toda vida, podía llevar a cabo este milagro: darle una descendencia en su ancianidad. Abrahán puede ser padre porque es hombre de fe, fiel al Dios de la Alianza. Es decir, la paternidad de Abrahán no contiene, como ocurrió a Adán, un rechazo de la fuente originaria, sino la aceptación de Dios Creador y dador de vida. Gracias a Abrahán, «el comienzo visible de un nuevo Adán»⁸⁶, Dios puede irradiar de nuevo su paternidad desde dentro de la paternidad humana.

⁸⁶ JUAN PABLO II, *Poesías*, o.c., 103 (traducción ligeramente modificada)

Ahora bien, estaba reservado a Cristo llevar a plenitud la alianza de paternidad que Dios ofreció al hombre en Abrahán.

2. Cristo, el Hijo

El Antiguo Testamento es una larga preparación para lo que san Pablo llama «plenitud del tiempo», cuando «envió Dios a su Hijo» (Gál 4,4) y así cumplió, con sobreabundancia, las promesas que hiciera a Abrahán. De hecho, hay una íntima conexión entre la venida del Hijo y la plenitud de los tiempos. Pues los tiempos se cumplen cuando se recupera la irradiación de paternidad, perdida desde el primer hombre y ensayada, a partir de Abrahán, a lo largo de la historia de salvación. Ahora bien, la vida de Abrahán deja patente que, para poder convertirse en padre, uno tiene primero que aprender a ser hijo. Es decir, solo si se pone la confianza y fuerza en Dios Padre, confiando en él como lo hace un buen hijo, puede uno hacer visible en el mundo la paternidad de Dios. Solo si hemos recibido en nosotros, como hijos de Dios, el amor del Padre, podemos irradiar este amor a nuestra descendencia. Así dice Karol Wojtyła:

Después de mucho tiempo he llegado a comprender: tú no quieres que yo sea padre sin ser al mismo tiempo hijo. Para esto precisamente vino tu Hijo al mundo. Él es totalmente tuyo (EP 136).

Este pasaje de *Esplendor de paternidad* identifica el factor que diferencia a Jesús del resto de los hombres. Jesús pertenece totalmente al Padre: «El es totalmente tuyo». Su existencia consiste en un puro venir del Padre y en un referirse totalmente a él: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a término su obra» (Jn 4,34). Estas palabras de san Juan resumen la identidad de Jesús y expresan el centro de la confesión de fe. Cristo es el Hijo de Dios, nacido eternamente del Padre, consustancial con él. Es decir, el Padre desde toda la eternidad comunica todo lo que tiene, toda su esencia de Dios, a su Hijo único, que es por eso uno con el Padre, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero.

Lo que ocurre en la plenitud de los tiempos es que este Hijo se hace hombre. Así, viene a realizar su misión propia como Hijo, es decir, como aquel que revela el misterio del Padre y de su amor (GS 22). Con su venida Cristo cura la ceguera del hombre, incapaz de reconocer la paternidad de Dios. Así lo describe Karol Wojtyła en *Esplendor de paternidad*. El Adán de la obra cree que Dios «está solo» y se pregunta: «¿Y qué es lo que me hará más parecido a él, es decir, independiente de toda cosa? ¡Ah, situarme por encima de todo, para quedarme solo en mí mismo! Entonces es cuando estaré más cerca de ti» (EP 131s). Todo lo contrario ocurre en Cristo, el nuevo hombre y el Hijo eterno, que dice: el Padre «no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada» (Jn 8,29).

Jesús nos muestra así que Dios no vive en soledad, como imagina el Adán de Wojtyła. Y es que él es desde siempre Padre, porque desde siempre tiene un Hijo eterno, que es uno consigo en plena comunión. Es este Hijo el que abre el espacio de filiación para el hombre, el lugar en que el hombre puede entender

su existencia como un don. Dios puede crear al hombre, puede donarle el mundo, puede darse a sí mismo al hombre en alianza, porque el don existe en él desde siempre, en su mismo ser divino. Es decir, en su Hijo, Dios tiene lugar para el hombre; en su Hijo, el Creador encuentra a sus creaturas (cf. TR 13-17).

Sigamos ahora con nuestras preguntas: ¿cómo es que el Hijo, coeterno al Padre y de su misma sustancia, puede tomar un cuerpo humano modelado del polvo de la tierra? ¿No ocurrirá que el cuerpo impida a los hombres contemplar el verdadero ser de Cristo?

Para responder hemos de recordar lo que ya sabemos sobre el cuerpo y su significado. En primer lugar, el cuerpo habla el lenguaje de nuestra presencia entre las cosas: en el cuerpo estamos abiertos a la realidad y a los demás hombres. Gracias al cuerpo descubrimos el mundo y nuestra existencia se enriquece con nuevos encuentros. Más aún, en el cuerpo el hombre se abre a la trascendencia: pues nuestro cuerpo es testigo de que Dios nos tejió en el vientre materno, y también de que somos frágiles y necesitamos su apoyo para seguir caminando hacia él. Juan Pablo II afirma que el cuerpo es testigo de que la creación es un don de Dios y, por eso, testigo de la paternidad divina. En el cuerpo podemos experimentar la gratitud: cada objeto del mundo y cada momento de la vida es un regalo de Dios, dador de todo bien.

Lo dicho nos ayuda a acercarnos al gran misterio de la encarnación del Hijo de Dios. El Verbo ha asumido la carne, Dios se ha hecho hombre. ¿Es esto una contradicción, como quien habla de un «hierro de madera»? ¿Es el Hijo de Dios, eterno e invisible, lo opuesto a nuestro cuerpo material? Así podría pensar quien no entendiera el significado del cuerpo humano. Pero desde nuestro punto de vista sabemos que no hay contradicción entre el Hijo de Dios y el cuerpo. Al contrario, por un lado, el Hijo mismo es total apertura al Padre. Su ser consiste en referirse a él, de quien todo ha recibido y cuya voluntad desea cumplir. ¿Y el cuerpo? Resulta que también es apertura a Dios, humilde reconocimiento de sus bienes. En el cuerpo entendemos el don divino, nos ponemos en contacto con el Padre. Fluye de esto una conclusión: no hay conflicto entre el Hijo, aquel que siempre mira al Padre, y el cuerpo asumido en Nazaret, que también nos refiere a Dios. Es decir: la carne no es un velo que ofusca la revelación del Hijo eterno, sino el lugar propicio para mostrar su comunión con el Padre. Del mismo modo la encarnación, el acto por el que el Hijo de Dios toma carne, no destruye la corporalidad humana. Por el contrario, perfecciona el lenguaje del cuerpo y muestra su plenitud: el cuerpo tiene un sentido filial, porque apunta hacia Dios; Jesús vivió en plenitud este sentido filial. En suma, Cristo revela en todo su esplendor el lenguaje del cuerpo como relación al Padre, dependencia de él y aceptación de sus dones.

Es importante entender la conexión de estas ideas con la soledad originaria, de que hablamos en nuestro primer capítulo. La soledad del primer hombre en el jardín no era solo algo negativo, una ausencia dolorosa. Se trataba más bien de una llamada a entrar en diálogo con Dios: Adán se siente solo porque únicamente él puede llenar su corazón; soledad es en realidad referencia al Padre. Dijimos también que esta soledad es posible porque el cuerpo es capaz

de señalar a Dios, origen primero y destino último de la vida. Al mirar su cuerpo el hombre sabe que ha recibido la vida de las manos de otro y que no tiene en sí mismo la fuente de la existencia.

Pues bien, al llegar la Encarnación, Jesús nos muestra en su cuerpo el rostro paterno de ese primer dador: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Es decir, Cristo devuelve al hombre el sentido originario del cuerpo como total referencia a Dios, en el nuevo contexto de su relación con el Padre. Así, Cristo revela plenamente el verdadero rostro de la soledad originaria: la soledad alcanza plenitud en la filiación⁸⁷.

La Biblia nos asegura que el cuerpo de Cristo fue preparado por el Padre, que le dio forma en el vientre materno de María. Al entrar en este mundo, dice Jesús: «Me formaste un cuerpo [...] He aquí que vengo [...] para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Heb 10,6s). La conexión de estas dos frases es importante. Las palabras en que el Hijo declara su obediencia al Padre —«he aquí que vengo para hacer tu voluntad»— revelan la verdadera dignidad del cuerpo. Como dice Juan Pablo II, «por el hecho de que el Verbo de Dios se ha hecho carne, el cuerpo ha entrado, por así decir, a través de la puerta principal, en la teología, es decir, en la ciencia que tiene por objeto la divinidad»⁸⁸.

El papel del cuerpo nos ayuda a valorar la especial dignidad de María, la Madre de Dios. Ella concibió virginalmente a Jesús, el Hijo de Dios, nacido del Espíritu Santo. De esta forma María recuerda lo que significa ser madre: estar abierta a una especial acción de Dios, que confía a la mujer el don de cada nueva vida. En María la paternidad divina irradia de nuevo desde dentro de la historia humana. Así, María es llamada con razón la nueva Eva, pues su historia nos permite volver al principio, al Paraíso. María es la nueva Madre de los vivientes que exclama en grado sumo: «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (cf. Gen 4,1). Wojtyła subraya que esta maternidad revela la verdadera naturaleza de Dios como Padre y origen de todo: «La maternidad — escribe — es expresión de la paternidad. Siempre ha de retornar al padre para tomar de él todo aquello de lo que es expresión. En esto consiste el resplandor de la paternidad» (EP 138).

Y así Cristo abre de nuevo para nosotros el camino de la filiación. Nos hace capaces de convertirnos a nuestra vez en hijos. «Se vuelve al padre a través del hijo», dice Wojtyła en *Esplendor de paternidad* (p.138). Este retorno ofrece a los esposos la ocasión de comenzar a curar las heridas de su relación, causadas por el olvido del don originario de Dios. Pues el camino para recuperar la unidad del amor pasa por recordar el don primero. Y este recuerdo está unido a la presencia del Hijo, que todo lo recibe del Padre. En *El taller del orfebre*, el Esposo, para reconciliar a Ana y Esteban, renueva su condición de hijos de Dios. Así comenta Esteban:

⁸⁷ HM 16 (30-1-1980) 128 s.

⁸⁸ HM 23 (2-4-1980) 165.

¡Lástima que durante tantos años no nos hayamos sentido como dos niños! ¡Ana, Ana, cuánto tiempo perdido! (TO 101).

Ahora bien, Cristo no es solamente el Hijo. Le hemos llamado también Esposo. ¿Qué significa este último nombre y cómo se une al primero?

3. Cristo, el Esposo

El cuerpo es testigo del don que el Padre nos hace: de él venimos y hacia él caminamos. Pero el lenguaje del cuerpo comunica más cosas. Recordemos el encuentro entre Adán y Eva. En él aprendemos que el cuerpo hace posible la comunión con otros, permitiéndonos compartir su experiencia. Así nos unimos a ellos en la construcción de una morada común. Nuestro mundo, gracias al cuerpo, pasa a ser un mundo compartido.

Pues bien, en la Encarnación el Hijo de Dios asume un cuerpo. Al nacer de María la Palabra se hizo carne de nuestra carne. Como dice la carta a los Hebreos, «lo mismo que los hijos participan de la carne y de la sangre, así también participó Jesús» (Heb 2,14), «por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos» (Heb 2,17). Cristo, el Hijo, se hizo nuestro hermano. De este modo es capaz de encontrarnos allá donde estemos y de compartir nuestra experiencia más profunda.

Para ver la importancia de esta identificación de Cristo con los hombres —y así entender por qué se le llama Esposo— hemos de recordar el encuentro entre Adán y Eva. Ellos descubrieron a Dios como Padre y origen de todos los dones solo cuando se encontraron cara a cara. Dios apareció entonces como quien les confiaba el uno al otro para que juntos caminasen hacia él. Y así la unidad originaria de Adán y Eva (la relación entre los hombres) no suprime la soledad originaria (la relación de los hombres con Dios) sino que ahonda en ella: al descubrir el don del hermano me doy cuenta de que ambos somos hijos de Dios. La soledad y la unidad del principio son dos elementos de un mismo dinamismo, que nos descubren en qué consiste ser persona.

Desde aquí podemos volver a Cristo. Dijimos que el Hijo ha venido a recobrar las experiencias originarias del hombre para despertarle a la llamada al amor. Para ello tiene que asumir a la vez la soledad y unidad originarias: de este modo él sana nuestra relación con Dios y nuestra comunión mutua. De ahí que Cristo muestre su amor al Padre precisamente cuando ama a los suyos que están en el mundo, y los ama hasta el fin (ver Jn 13,1).

¿Cómo se unen en la vida de Cristo la soledad originaria (su referencia al Padre) y la originaria unidad (su unión con los creyentes)? Karol Wojtyła nos da una pista importante en uno de sus poemas. Se refiere allí al cuerpo de Cristo como al «espacio» en el que él se entrega a nosotros y nos acepta en sí como un don del Padre⁸⁹. Veamos, pues, estos dos momentos: el modo en que Jesús nos recibe y el modo en que se nos entrega.

⁸⁹ K. WOJTYŁA, *Poesías*, o.c., 106.

a) *«Los que me diste» (Jn 17,6): Cristo recibe al hombre en sí*

En la última Cena Cristo dice al Padre: «He manifestado tu nombre a los que me diste de en medio del mundo. Tuyos eran, y tú me los diste» (Jn 17,6). Jesús es consciente de haber recibido los discípulos de la mano del Padre. Su relación con el Padre le permite ver en sus discípulos a aquellos que le han sido confiados por Dios.

La cosa nos es familiar. Recordemos, en efecto, la historia del Génesis. Allí Dios invitaba a Adán a recibir a Eva como un don suyo, y hacía lo mismo con Eva. Solo al aceptarse mutuamente de manos de Dios, Adán y Eva pueden afirmar la dignidad del otro. Así, están diciendo a su cónyuge algo parecido a los que Jesús dirá luego a sus discípulos. Podemos imaginar las palabras entre Adán y Eva: «Tú, que eres tan precioso a Dios, has sido confiado a mi cuidado. Tú, una creatura a la que Dios ha amado por sí misma (cf. GS 24), me has sido entregado. Ahora veo que Dios no solo me da cosas, sino que quiere darse a sí mismo, pues me entrega algo tan precioso para él. El don de tu persona me muestra que Dios es mi Padre».

Cristo, por su parte, va mucho más allá de Adán y Eva. Él no solo recupera la experiencia de los primeros padres, sino que la lleva a una plenitud insospechada. Pues Jesús es el Hijo eterno del Padre, el máximo experto en descubrir y afirmar los dones de Dios, en que se apoya la realidad entera. Jesús nunca olvida que «el Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano» (Jn 3,35). De ahí que Cristo pueda llegar hasta el extremo en su afirmación de la dignidad personal, es decir, del amor inmenso con que Dios mira al hombre. Y supera así la forma en que Adán y Eva, incluso antes de su pecado, podían afirmarse mutuamente como dones del Padre, dándose y recibiendo de sus manos. El amor de Cristo llega hasta el extremo porque no se vuelve atrás ni siquiera ante aquello que parece denigrar la dignidad del hombre. Sigue recibiendo como don del Padre incluso en medio de su pecado, a la vista de su desprecio del otro y de su odio. Pues «el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10).

b) *«Dios entregó a su Unigénito» (cf. Jn 3,16) - Cristo se entrega al hombre*

Cada hombre es, pues, el don del Padre a Cristo. Esta afirmación debería calarnos hondo para captar su grandeza, lo mucho que vale el ser humano. Jesús, al acogerle, le ayuda a mirar su propia vida con aprecio. A esto hay que añadir otro aspecto importante: Cristo es también el don que el Padre hace al hombre. Dice así san Juan: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito» (Jn 3,16). Cristo es el Amado del Padre, su Unigénito. Tal don nos hace considerar cuánto vale el hombre ante Dios, para que por él se aviniera a enviar a su Hijo. Por eso, al contemplar a Cristo entregado por nosotros, descubrimos el amor que Dios nos tiene.

Hay aquí también una relación con la experiencia primigenia de Adán y Eva en el Edén. La primera mujer, tras ser aceptada por Adán como don precioso,

debía reconocer también a Adán como don de Dios, llena de alegría. De esta forma ambos, al recibirse mutuamente como dones de Dios, ayuda idónea para su viaje común, quedaban incluidos en una corriente de amor que les levantaba hacia el Padre. Pues bien, igual que Adán y Eva supieron recibirse como don mutuo, así ocurre entre Cristo y su Iglesia. Tras ser recibidos y acogidos por Jesús, que ve en los hombres un regalo de Dios, ahora hemos de acoger también a Cristo, don de Dios para el mundo.

Ahora bien, la manera en que Cristo lleva a plenitud el encuentro entre Adán y Eva es sobreabundante, por su condición singular de Hijo eterno de Dios. El no solo regenera la belleza del Paraíso, sino que la supera infinitamente. En efecto, en el Hijo está todo aquello que el Padre puede dar al hombre; una vez que ha entregado al Hijo, ya no le queda otro don que ofrecer; y así Cristo manifiesta el amor del Padre en la forma más elevada. La dinámica del don traza ahora una espiral que llega hasta el mismo cielo. Juan Pablo II usará la imagen del sacrificio de Abrahán para ilustrar esta plenitud del don paterno:

Porque Dios reveló a Abrahán
qué es, para un padre, el sacrificio de su propio hijo; muerte de sacrificio.
Oh, Abrahán; porque Dios quiso tanto el mundo
que le entregó a su Hijo para que cada uno que crea en él
tenga la vida eterna (TR 35).

Hemos visto, pues, que Cristo se entrega al hombre y que el hombre está llamado a recibirlo. Jesús restablece el movimiento del don, la unión entre la soledad (filiación) y la unidad (esponsalidad) originarias. En él se asocian los nombres de Hijo y Esposo.

Por un lado, igual que Adán aceptó y afirmó a Eva como don de Dios, Cristo acepta y afirma a la Iglesia como regalo del Padre, al decir: «los que me diste» (cf. Jn 17,6). Cuando la persona se sabe afirmada por este amor, entiende lo que exclamaba san León Magno: «Reconoce, cristiano, tu dignidad»⁹⁰. En esta entrega el nuevo Adán transforma a la humanidad entera en la nueva Eva, su Iglesia, una esposa «sin mancha ni arruga ni nada semejante» (cf. Ef 5,27). Por otro lado, igual que cada uno ha sido aceptado por Cristo, ha de aceptarle a su vez a él como don del Padre para el mundo, manifestación plena del amor de Dios por el mundo. Cuando le recibimos en nuestra vida, entonces se completa el círculo del amor sponsal entre Cristo y la Iglesia. No se trata de un círculo que dé vueltas sobre sí mismo, sino más bien de una espiral ascendente que mueve al hombre hacia lo alto, hacia el Padre.

4. «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (Lc 22,19)

Hasta ahora hemos estudiado el dinamismo del don, y cómo Cristo lo vive hasta el extremo. Ha quedado al margen de nuestras reflexiones un aspecto importante: nuestro pecado, que oscurece el sentido de esta entrega. Como

⁹⁰ S. LEON MAGNO, *Sermo*, XXI, 3 (SCh 22a, 72).

vimos en el capítulo quinto, el hombre no vive de acuerdo con la lógica del don, sino que está sujeto a otra lógica, la del dominio posesivo, que le aísla en una soledad autosuficiente y le extravía del camino del amor. En vez de escuchar en su cuerpo el lenguaje del don, el hombre caído abusa del cuerpo como «terreno de apropiación» de la otra persona. Ahora bien, el amor se opone a la lógica de dominio. Y como esta última lógica está ahora tatuada en el cuerpo del hombre, todo el que quiera amar debe estar dispuesto a experimentar una ruptura interna, un sufrimiento:

El aislamiento se opone al amor. En el límite del aislamiento, ha de convertirse el amor en sufrimiento: tu Hijo padeció (EP 136s).

La experiencia corporal del sufrimiento es, por una parte, consecuencia del pecado, que rompe la armonía original del principio. Pero, por otro lado, el sufrimiento comunica su propio mensaje: tiene una capacidad singular para revelar el amor, para hacerlo de nuevo visible en el mundo. Como escribiera Karol Wojtyła en uno de sus dramas juveniles, «del sufrimiento nace una Nueva Alianza»⁹¹. Esta conexión misteriosa entre el sufrimiento y el amor es la llave para recuperar la vocación originaria del hombre. ¿En qué consiste este vínculo entre el amor y el dolor?

El hombre se afana por vivir aislado en sí mismo, pensando que todo está bajo su control. Tarde o temprano, sin embargo, el sufrimiento entra en su vida: es un accidente, la muerte de un amigo, un fracaso profesional, una enfermedad espinosa. Entiende entonces que no está en su mano asegurar el éxito de su viaje: ¿tendrá algún sentido su caminar, después de todo? Surgen de nuevo las grandes preguntas de la existencia, preguntas acerca de la propia identidad. ¿A quién las dirigimos? ¿Ante quién nos quejamos cuando nos acucia el dolor? De acuerdo con Juan Pablo II es a Dios, en último término, a quien se plantean estos interrogantes (cf. SD 9). Esto quiere decir que el sufrimiento es un testigo de la soledad originaria del hombre ante Dios. El cuerpo sufriente es capaz de aprender, en el dolor, la relación singular del hombre con la transcendencia.

Una escena de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* ilustra esta relación entre el dolor y lo sagrado. Al inicio de la novela se describe el encuentro del anciano *stárets* Zósima, un sabio y venerable monje, con los tres Karamazov: Iván, Dimitri, Alyosha. Mientras discuten, el anciano lleva a cabo un extraño gesto: «El *stárets* [Zósima]», escribe el novelista ruso, «dio unos pasos en dirección a Dimitri Fiódorovich y, cuando estuvo muy cerca, se hincó ante él de rodillas. Alyosha creyó por un momento que había caído de debilidad, pero no era eso. Una vez arrodillado, el *stárets* se inclinó a los pies de Dimitri Fiódorovich haciéndole una reverencia completa, precisa y consciente, y hasta rozó el suelo con la cabeza»⁹². Solo más tarde Zósima explicará el sentido de su gesto a Alyosha, el hermano de Dimitri: «Ayer me incliné ante los grandes

⁹¹ Cf. K. WOJTYŁA, *Job*, en *The Collected Plays and Writings on Theater* (Univ. Of. California Press, Berkeley 1987) 70.

⁹² Cf. Fyodor DOSOYEVSKY, *Los hermanos Karamazov* (Cátedra, Madrid 2005) 167.

sufrimientos que le esperan»⁹³. Y, en efecto, la novela nos narrará la terrible prueba reservada a Dimitri, acusado de un parricidio que no ha cometido. Para el santo monje el sufrimiento pone de relieve la dimensión sagrada de la existencia humana; nos anuncia otra vez el misterio del hombre y nos inclina a arrodillarnos ante él. Según esto, el cuerpo sufriente habla el lenguaje de la soledad originaria.

Además, el dolor nos ayuda a recuperar también la unidad originaria, la comunión entre los hombres. A la vista del pobre o del enfermo que sufre somos movidos a compasión, y se nos invita así a participar de algún modo en su dolor. Juan Pablo II habla en este sentido de un «mundo del sufrimiento» (SD 5-8). De hecho, sufrir es una forma de compartir una experiencia profunda con otros, de asociarnos a su vida; y esta comunión en el sufrimiento es la clave para descubrir en el dolor un sentido, respondiendo así a su gran interrogante. Dice Juan Pablo II, en frase inspirada:

El sufrimiento está presente en el mundo para provocar amor, para hacer nacer obras de amor a al prójimo, para transformar toda la civilización humana en la «civilización del amor» (SD 30).

Es decir, ante el sufrimiento del prójimo el hombre escucha una llamada a acoger a la persona herida, a entrar en unión con ella. Si así lo hace, el amor brillará de nuevo en el mundo y esta será precisamente la respuesta a la pregunta que cada uno plantea a Dios mismo, cuando es acosado por el dolor y la angustia. Este amor es la respuesta de Dios, el testimonio de que él no ha dejado al hombre solo. Ahora el sufrimiento puede ser visto, una vez que nos ha permitido redescubrir el amor, como una bendición, un evento con sentido. Así, podemos decir que el dolor no es simplemente una consecuencia nociva del pecado. Se trata a la vez del primer paso para superar al pecado, el cual consiste precisamente en la negación del amor. En el sufrimiento el cuerpo habla de nuevo el lenguaje de la soledad y unidad originarias, en su íntima conexión: a través del encuentro con el hermano aprendemos a redescubrir la presencia de Dios en nuestra vida.

Este lenguaje culmina en la vida de Cristo. Cristo mismo es, en efecto, el Buen Samaritano, movido a compasión a la vista de aquel viajero medio muerto a la vera del camino. Cristo se acerca a abrazar nuestro dolor, identificándose con nosotros hasta el punto de morir en una cruz: «Me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20), dice san Pablo. De este modo Cristo afirma hasta el fin la dignidad del hombre, al considerarnos dignos de amor compasivo, pues hemos «sido comprados a buen precio» (cf. 1 Cor 6,20). De hecho, solo contemplando al Crucificado nos damos cuenta del gran amor con que el Padre nos ama: «El que no se reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todo con él?» (Rom 8, 32). Como escribe Juan Pablo II en su primera encíclica:

⁹³ Cf. *Ibíd.*, 451.

La Cruz sobre el Calvario, por medio de la cual Jesucristo [...] «deja» este mundo, es al mismo tiempo una nueva manifestación de la eterna paternidad de Dios, el cual se acerca de nuevo en él a la humanidad, a todo hombre (RH 9).

Esto significa que el dolor de Cristo no es una mera restauración del lenguaje que el cuerpo hablaba en el paraíso. En su cuerpo sufriente se lleva a plenitud insospechada el significado esponsal, el vínculo entre la soledad y la unidad del principio. Para ilustrar este punto pensemos en las palabras con que Jesús instituye la Eucaristía: «Esto es mi cuerpo, entregado por vosotros». Al decir estas palabras sencillas Cristo se entregaba totalmente por los suyos, manifestando así el amor del Padre por el mundo. De nuevo vemos aquí la lógica del principio, pronunciada ahora con el lenguaje del dolor y del perdón: Cristo cumple la voluntad del Padre como su Hijo cuando se entrega por la salvación del mundo como Esposo de la Iglesia: «Por esto me ama el Padre, porque yo entrego mi vida para poder recuperarla [...] este mandato he recibido de mi Padre» (Jn 10,17s). Cristo, Hijo y Esposo, revela y plenifica, en su acción corporal, la soledad y unidad originarias, el amor al Padre y la comunión con sus hermanos. Así lo expresa Karol Wojtyła en su poema *Meditación sobre la paternidad*:

ese amor que el Padre revela en el Hijo; y en el Padre, por el Hijo, engendra al Esposo. Padre y Esposo: cómo cuida él de cada hombre como del más grande tesoro, de un bien irremplazable. Cuida de nosotros como el amante de la amada: Esposo e Hijo⁹⁴

5. Somos frutos del amor de Cristo

Cristo, hemos visto, es el Hijo y el Esposo que revela el camino del amor. Nos queda, todavía, un paso que dar. Pues nosotros no somos Jesús: ¿cómo vivir igual que vivió él? ¿Alcanzaremos alguna vez su plenitud como Hijo y Esposo, o quedará esta a alturas inaccesibles? ¿Es posible participar en esta cumbre del amor, tal como lo vive el Señor? Karol Wojtyła pone en boca de Adán estas dudas en *Esplendor de paternidad*:

Contemplo maravillado al Esposo, pero no sé transformarme en él. ¡Cuán lleno está de contenido humano! Él es la antítesis viva de todo aislamiento. Si pudiera arraigarme en él, si fuera capaz de habitar en él, brotaría en mí aquel amor del que él rebosa (EP 174)⁹⁵.

Pues bien, es posible zambullirnos en la experiencia de Cristo. Quien nos hace capaz de esto, es el mayor don de Jesús, su Espíritu Santo. Recibiéndolo podemos transformarnos en él y recorrer así el camino que Dios abrió desde el principio para nuestros pasos.

⁹⁴ K. WOJTYŁA, *Poesías*, o.c., 97.

⁹⁵ Traducción ligeramente modificada.

Este Espíritu estaba ya presente durante la vida de Jesús. Habitaba dentro de él y le guiaba, y por eso puede ahora guiarnos a nosotros. Juan Pablo II usa una comparación para explicar la obra del Espíritu en Jesús. Del mismo modo que un fuego del cielo consumía los sacrificios que se ofrecían en el Antiguo Testamento, «por analogía se puede decir que el Espíritu Santo es el "fuego del cielo" que actúa en lo más profundo del misterio de la Cruz. Proveniendo del Padre, ofrece al Padre el sacrificio del Hijo, introduciéndolo en la divina realidad de la comunión trinitaria»⁹⁶. El Espíritu es el amor, la comunión entre el Padre y el Hijo. El Padre envía este Espíritu al corazón humano del Hijo para que este se entregue en sacrificio por la salvación del mundo.

Y desde Jesús, el Espíritu pasa a nosotros: Cristo lo regaló a la Iglesia en Pentecostés. Cuando sopló sobre los discípulos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo», les permitía entrar en el espacio mismo de su amor. En el Espíritu, en efecto, participamos en la misma relación de Jesús con su Padre y los hombres. El Espíritu Santo puede llamarse, por eso, como decía san Ireneo de Lyon, «la comunicación de Cristo»⁹⁷. Al ver la obra de este amor, donado por Cristo, escribe Wojtyła: «El Esposo pasa por muchas calles / y se cruza con muchas personas. / Al pasar, pulsa el amor / que hay en ellas» (TO 47). Tocar el amor que está en el corazón del hombre quiere decir sintonizar los corazones humanos con el amor del corazón mismo de Jesús, por el don del Espíritu. Benedicto XVI lo confirma:

En efecto, el Espíritu es esa potencia interior que armoniza su corazón [de los creyentes] con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como él los ha amado, cuando se ha puesto a lavar los pies de sus discípulos (cf. Jn 13,1-13) y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos (cf. Jn 13,1; 15,13) (DCE 19).

Al comunicar el Espíritu a los Esposos, Jesús les dice palabras parecidas a estas de Adán en *El taller del orfebre*:

Amada mía, no sabes cuánto me perteneces, hasta qué punto perteneces a mi amor y a mi sufrimiento; porque amar significa dar la vida con la muerte, amar significa brotar como una fuente de agua viva en lo más hondo del alma, que convertida en llama o ascua no puede extinguirse jamás (TO 61).

«Amar significa brotar como una fuente de agua viva en lo más hondo del alma». Como hemos visto, este amor tiende por sí mismo hacia la fecundidad. Y así como el amor entre los esposos se desborda hacia la generación de nueva vida, así también el amor que Cristo comparte con nosotros es fecundo en el Espíritu Santo. «Nosotros existimos gracias a su fruto [de Cristo] », decía san Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo primero⁹⁸. O, como exclama el personaje llamado «la Madre», en *Esplendor de paternidad*: «¡Mi esposo no quiere

⁹⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Dominum et vivificantem* (1986), 41.

⁹⁷ S. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* III, 24, I (SCh 211,472).

⁹⁸ S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, a la Iglesia de Esmirna, 1,2. en J.J. AYAN, *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna* (Fuentes Patrísticas 1; Ciudad Nueva, Madrid 1991) 171.

quedarse solo en su muerte!» (EP 176). No, no quiere quedarse solo, quiere comunicar el don de su amor en la Cruz para recrearnos como hijos del Padre; quiere que su don sea fecundo. Lo único que queda es que aceptemos esta invitación a transformar nuestro amor y convertirlo en imagen del amor de Cristo.

6. La vida de Cristo y el camino de la imagen

Ya sabemos que la imagen de Dios es el camino en que se despliegan nuestras vidas en el tiempo. Primero hemos de aprender a ser *hijos*, a aceptar nuestra existencia de las manos del Padre. Luego, al darnos mutuamente como *esposos*, respondemos al don primero de Dios. Y así nos convertimos, por último, *en padres*, cuya vida está llena de fruto. Esto quiere decir que la familia (donde aprendemos a ser hijos, esposos, padres) es el hábitat natural donde se desarrolla la imagen divina, impresa en el hombre.

Este capítulo nos ayuda a prolongar nuestras reflexiones sobre la imagen de Dios: Cristo es el Hijo, enviado para convertirse en Esposo y así comunicar a su Esposa, la Iglesia, la nueva fecundidad del Espíritu de amor. De este modo Cristo perfecciona la imagen de Dios que había sido impresa en el hombre al principio; lo hace asumiendo el dinamismo propio de la familia. La revelación novedosa del amor de Dios en Cristo sigue la senda, al alcance de todos, de la filiación (Cristo es el Hijo), la sponsalidad (Cristo es el Esposo) y la paternidad (Cristo está lleno de fruto en el don de sí mismo) y de este modo corona el camino del hombre hacia Dios. Y concluimos entonces, al ver la cercanía entre el camino de Cristo y el camino de la familia: la salvación de Dios es muy grande precisamente porque es muy sencilla.

Todo lo demás parecerá entonces fusil y accidental, excepto esto: excepto el padre, el hijo y el amor. Y entonces, contemplando las cosas más sencillas, diremos todos: ¿no se hubiera podido conocer esto mucho antes? ¿No ha estado siempre presente en la hondura de todo lo que es? (EP 177).

La acción de Cristo nos abre de nuevo el camino del amor. Es verdad que la voz de la concupiscencia resuena todavía en nosotros. Pero Cristo nos toca una música mucho más poderosa, que nos anima a superar los obstáculos que surgen en nuestro camino:

Y he aquí que nos hallamos los dos en la historia de cada hombre: yo, de quien comienza y nace la soledad, y él, en quien la soledad desaparece y vuelven a nacer los hijos (EP 137).

Nuestra tarea en el próximo capítulo será considerar cómo «la soledad desaparece» en ese nuevo género de vida ofrecido «a los hijos que nacen de nuevo».

CAPÍTULO VII

MADURAR EN EL AMOR

El amor pone en camino al hombre, a quien mueve el deseo de encontrar la plena comunión. «A la mitad del camino de nuestra vida...»⁹⁹. Así empieza Dante, el poeta italiano, su *Divina comedia*, donde recorre el Infierno y Purgatorio, para elevarse luego hasta el Paraíso. Cuando joven, Karol Wojtyła asistió a una puesta en escena de esta obra. Un amigo suyo la había adaptado al teatro rapsódico, ese teatro de la palabra que Wojtyła ayudó a crear durante la ocupación nazi de Polonia. En su origen se trataba de actuaciones clandestinas, en que el escenario y movimiento de los actores había de reducirse al mínimo y todo quedaba concentrado en la declamación. Al ver representada así la *Divina comedia*, Wojtyła vio en ella no un recorrido lejano por el mundo de ultratumba, sino el drama mismo de la experiencia del hombre, los pasos de cada persona por la tierra. Como escribió, tras salir del teatro: esta es la historia «del alma de Dante [...] que atraviesa el Infierno, Purgatorio y Paraíso, pero que los atraviesa sobre la tierra, como un hombre que cree y ama»¹⁰⁰.

Es decir, Dante ilustra el viaje del hombre, el viaje del amor. ¿Hacia dónde se dirige su ruta? Para el poeta todo apunta hacia arriba, hacia el Paraíso. Y, en efecto, cada una de las tres partes de la *Divina comedia* termina con la misma palabra: «estrellas». Las estrellas son, en realidad, un símbolo del cielo, adonde ansiamos llegar. De hecho, la raíz latina de la palabra «deseo», *desiderium*, significa originariamente aspirar hacia las astros (*sidera*).

¿Quiere esto decir que hemos de desligarnos de la tierra, de suprimir el peso de nuestros cuerpos para poder ascender a lo alto, igual que un globo lleno de aire? Ocurre, más bien, al contrario: el ascenso no nos hace olvidarnos del cuerpo; ¡es nuestro cuerpo el que nos ayuda a subir! De hecho, tras haber atravesado el Purgatorio, el poeta descubre con asombro que su propio peso le arrastra hacia arriba, en vez de aplastarle contra el suelo. Beatriz, la mujer que Dante amó y que es ahora su guía, le explica el porqué de este nuevo estado:

No debes asombrarte más, si estoy en lo cierto,
de tu ascensión, que de que un río
descienda desde la cumbre de una montaña hasta el pie.
La maravilla hubiera sido en ti que, privado
de todo impedimento, te hubieras sentado abajo,
como lo sería que permaneciese quieto y pegado a la tierra el fuego vivo¹⁰¹.

Beatriz usa aquí la imagen del arroyo, que ya hemos empleado al comenzar nuestro libro, al hilo de un poema de Juan Pablo II. Entonces decíamos que el camino del hombre no es como el que recorre una corriente de montaña, que

⁹⁹ DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*: Infierno I, 1 (o.c., 21).

¹⁰⁰ K. WOJTYŁA, *The Collected Plays...*, o.c., 392 s.

¹⁰¹ DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*: Paraíso I, 136-141 (o.c., 369).

sigue sin más su curso hacia el océano, movida por su propio peso. Es verdad que el cuerpo del hombre, como el agua del río, está sujeto a la ley de la gravedad. Pero también es cierto que el cuerpo humano tiene otra gravedad distinta, la gravedad de sus deseos, que le mueve continuamente en busca del objeto amado. «Mi peso es mi amor», escribió san Agustín, «y allá donde voy, es mi amor el que me arrastra»¹⁰². También Dante descubre que la gravedad del amor es el verdadero empuje que nos propulsa: esta gravedad empieza en el cuerpo, y desde allí nos mueve hacia arriba, más allá de nosotros mismos. Es una fuerza capaz de vencer todo obstáculo que el hombre encuentra en su camino hacia lo alto.

¿Cuál es la trayectoria de este camino ascendente? Recordemos algo de que ya hemos hablado en nuestro segundo capítulo: el amor, en su subida, ha de integrar distintas facetas. La atracción mutua del hombre y la mujer, que nace en sus mismos cuerpos, les invita a salir de sí mismos y unirse en alianza, dirigiéndose hacia lo alto. En este movimiento distinguíamos cuatro esferas o dimensiones.

La primera esfera de atracción entre hombre y mujer es el impulso sensual; este se orienta hacia el físico de la otra persona y hacia el placer de la sexualidad. Ya sabemos que, lejos de ser fin en sí mismo, la sensualidad llama al hombre a descubrir una esfera más alta, la de las emociones y sentimientos. El impulso sexual ha de unirse al afecto y cariño por el amado, si quiere tomar verdadera altura. Solo gracias a esta segunda dimensión pueden el hombre y la mujer experimentar un mundo común. Y aún así, la nueva esfera no es el punto de llegada, sino que indica, a su vez, un nuevo horizonte: hay que descubrir el valor personal del otro. Pues solo entonces se ama a la persona por lo que ella es, y no se la mide según los sentimientos que despierta en el amante. Es aquí, en este mutuo «sí», donde hombre y mujer adquieren otro nivel de existencia: ha aparecido una nueva unidad, en que sus dos vidas se hacen una. Se es entonces capaz de sufrir por el otro, de ver el bien del otro como el propio bien, de ayudar al otro a crecer más allá de sí mismo.

Parecería que al integrar esta esfera el amor llega a su perfección. Pero no es así: queda todavía por explorar una cuarta faceta, que es a la vez el cimiento y la corona de todo el movimiento del amor. La dignidad del amado solo puede reconocerse, solo puede mantenerse contra los vientos y mareas de la vida, si se descubre el nexo entre la persona amada y el Padre, verdadera fuente del amor. Por eso, aceptar y amar a la otra persona es ya el primer paso de nuestro viaje hacia Dios.

Dante tenía, por tanto, razón. La atracción del amor corporal tiene su propia fuerza gravitatoria, que impulsa nuestro viaje hacia las estrellas. En el encuentro con la persona amada se descubre el horizonte de la comunión con Dios. Y así, nuestros cuerpos hablan el lenguaje de un camino hacia la plenitud. Fijémonos: hemos dicho camino, y por lo tanto no se trata ya de una meta definitiva. Habrá que descubrir las señales de la ruta y aprender a seguirlas,

¹⁰² S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 9,10 (o.c. II, 561).

tarea a menudo difícil. Esto quiere decir que, aunque el amor nos promete el éxtasis de la felicidad, aparece también lleno de obstáculos, de mil dificultades que le impiden crecer. Lo que ocurre en realidad es que las cuatro dimensiones que hemos mencionado no están integradas desde el principio; necesitan madurar para que cada una dirija hacia las demás y se haga una con ellas. Pues muchas veces los deseos y sentimientos, en vez de apuntar más allá de sí mismos, parecen empujar hacia el círculo cerrado del propio interés. Se debe esto a la fuerza del pecado y la concupiscencia, de que hablamos en nuestro quinto capítulo.

A esto hay que añadir otra dificultad, que nos presenta arduo el viaje hacia la meta. En efecto, siendo criaturas frágiles y limitadas, ¿cómo podrá albergar nuestra pobre vida la plenitud del amor? Parece de hecho imposible alcanzar el destino último del viaje, recibir la comunión plena con Dios en vasos de barro. Y sin embargo, no todo está perdido. Pues hemos escuchado la buena noticia de que hablábamos en el último capítulo. Es la venida de Jesús, el Esposo, que trae la plenitud del amor. El ofrece al hombre un nuevo inicio para recorrer su camino hacia las estrellas. Es decir, Cristo no solo libera del pecado, sino que abre, él mismo, un camino que consiente al hombre tocar la plenitud de Dios. ¿Cómo confiere el Señor ese nuevo impulso, la fuerza que el amor necesita si quiere alcanzar su deseo más hondo, su aspiración a los astros?

1. La Ley en el corazón del hombre

Nuestra pregunta plantea un problema debido a la multitud de deseos que habitan nuestro corazón. A los animales les basta seguir sus impulsos para realizar su vida en plenitud. No ocurre así con el hombre: hay en el deseo humano una ambigüedad. En efecto, sabemos que muchos de los deseos que nos mueven no nos hacen felices. Seguir los deseos sin más puede impedir que cumplamos deseos más profundos, más verdaderos. Y es que el dinamismo humano del deseo tiene muchas capas. ¿Cómo diferenciar entre deseo y deseo? ¿Cómo encontrar la luz que alumbra este laberinto?

El Antiguo Testamento ofrece ya una primera respuesta a esta pregunta. Para alcanzar la plenitud de la vida, para llegar a forjar una alianza con Dios, el Pueblo ha recibido la Ley. Al obedecerla, se alcanza la luz que permite distinguir un deseo superfluo de otro que lleva a la meta. Israel entendía así la Ley en clave de una luz, regalada por Dios: Yahvé educaba con ella a su pueblo para que aprendiese el camino del amor. Y, sin embargo, el mismo Antiguo Testamento es testigo de que la Ley no basta para clarificar el deseo y orientarlo hacia la perfección. Aun teniendo la Ley, el pueblo muchas veces se apartaba de ella, cayendo en la idolatría y cometiendo la injusticia.

Vino entonces Cristo, no a abolir la Ley, sino a llevarla a plenitud (cf. Mt 5,17). El trae una abundancia de justicia, capaz de superar la de escribas y fariseos (cf. Mt 5,20). ¿En qué consiste esa plenitud? Hay una escena famosa en el Evangelio de Juan que puede ayudarnos a entenderla. Los fariseos traen una adúltera ante Jesús y le preguntan: ¿hemos de apedrearla, como manda la Ley

de Moisés? (cf. Jn 8,1ss). Jesús entonces se inclinó y empezó a escribir con el dedo sobre la arena.

Muchos han tratado de descifrar el sentido de este gesto, que discuten todavía los estudiosos de la Biblia. Es iluminante la interpretación de san Agustín¹⁰³. Según él, hay que entender la escena sobre el trasfondo del Antiguo Testamento. Recordemos: Dios escribió la Ley con su propio dedo en tablas de piedra. Lo que hace ahora Jesús, entonces, es escribir de nuevo la Ley con su dedo, que es el dedo mismo de Dios. Pero hay una diferencia. Pues Jesús ya no escribe en la piedra, sino en la arena, que representa la tierra fértil del corazón humano. Los judíos entendieron el gesto de Jesús: la Ley, grabada en las piedras que Moisés bajó del monte, no estaba sin embargo escrita en su interior, en sus corazones. Por eso se retiraron, comenzando por los más viejos. Y esta es precisamente la obra que Jesús vino a realizar en el mundo: poner la Ley del amor en el interior del hombre. Jesús lleva a plenitud la Ley no porque añada más mandamientos, sino porque la tatúa en los corazones. Así, su cumplimiento ya no viene de fuera: brota de dentro como un manantial que sale de la roca, coincidiendo con los más hondos deseos y aspiraciones.

¿Qué significa grabar la Ley en el corazón del hombre? En sus catequesis sobre el amor humano, Juan Pablo II se refiere también al corazón. Sigue el Papa la tradición bíblica, que ve el corazón como centro de la persona: el corazón es el núcleo de lo que somos, nuestra cámara secreta, nuestra intimidad más sagrada. ¿Quiere esto decir que el corazón de una persona es invisible, una realidad meramente interior, oculta a los demás hombres? Nada de eso: precisamente el corazón indica la capacidad de relación, de apertura a los demás. De la persona sincera se dice que nos habla «con el corazón en la mano»; y el que es caritativo y se preocupa por ayudar, «posee un buen corazón». Por eso, Juan Pablo II relacionó el corazón con la apertura del hombre a los demás. Ahora bien, recordemos que esta apertura es precisamente la corporalidad humana, por la que el hombre está presente y activo en el mundo. Por eso «el "corazón" es esta dimensión de la humanidad con la que está vinculada directamente el sentido del significado del cuerpo humano y el orden de este sentido»¹⁰⁴.

De este modo nos encontramos ante una paradoja: el corazón, lo más profundo del hombre, su centro sagrado, es también lo más externo y visible, la apertura de su vida al mundo y a los demás hombres. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ser el corazón a la vez lo más íntimo y lo más manifiesto? La respuesta se halla al definir el corazón como la capacidad del hombre para recibir y expresar el amor, escrita en su cuerpo. Por eso el corazón es también el centro de la persona: porque el amor es lo más profundo que tenemos y somos. El corazón es como un manantial de montaña: viene de lo profundo de la roca,

¹⁰³ Cf. S. AGUSTIN, *Tratados sobre el evangelio de san Juan*, 36, 4-6, en *Obras de san Agustín*, XIII (BAC, Madrid 2005) 529-534.

¹⁰⁴ HM 25 (23-4-1980) 179s. El hombre debe aprender «cuál es el significado del cuerpo [...] en la esfera de las reacciones interiores del propio corazón». (HM 48 [12-11-180] 284). Cristo llama al hombre interior a un discernimiento más maduro de los diversos movimientos de su propio corazón.

pero su agua refrescante borbotea también en la superficie.

Podemos decir entonces que en el corazón convergen las distintas dimensiones del amor de que antes hemos hablado: la sensualidad, la afectividad, el descubrimiento y afirmación de la persona, y la aspiración hacia Dios. Educar el corazón es hacer que estas cuatro esferas se entrelacen, que cada una nos conduzca a la siguiente y que todas se unan en armonía.

Acabamos de decir que Jesús lleva la Ley a cumplimiento al escribirla en el corazón humano. Vemos ahora que para Juan Pablo II esta inscripción de la Ley en el corazón consiste en integrar todas las dimensiones del amor en su impulso hacia lo alto. Una ley escrita en piedra es impotente para transformar los deseos y sentimientos desde dentro: quedará siempre fuera y correrá el riesgo de ser aceptada solo por miedo; tal vez incluso sea rechazada con rebeldía. Por el contrario, una ley escrita en el corazón brota desde dentro del hombre. La forma en que Jesús sobrepasa la justicia de escribas y fariseos no consiste en añadir más mandamientos, sino en ser capaz de inscribir esa ley en nuestros deseos y afectividad, para que nos descubran el valor sagrado de la persona amada y su relación con Dios.

Karol Wojtyła, junto al resto de la tradición cristiana, llama «virtud» a esta integración de los deseos y sentimientos. Se trata, en concreto, de la virtud de la pureza o la castidad. Para entenderla, nos preguntamos: ¿cómo educa Cristo el corazón?, ¿cómo da forma a sus deseos y sentimientos, para que descubran la dignidad de la persona amada en el horizonte del amor del Padre?

2. La virtud: un amor ordenado

Un buen lugar para explorar la virtud es pensar en la influencia positiva que los amigos tienen sobre la propia vida. Podríamos decir, uniendo esta idea a lo ya apuntado sobre la ley, que un buen amigo se convierte en una ley interior y viva. Así decía san Gregorio Nacianceno de su amistad con san Basilio Magno, de quien fue compañero en la juventud: «a no ser que decir esto vaya a parecer arrogante en exceso, éramos el uno para el otro la norma y regla con la que se discierne lo recto de lo torcido»¹⁰⁵. Todo hombre experimenta este influjo de los buenos amigos: vivir a su lado es como ir a una escuela en que se aprenden la nobleza, la fidelidad, el arrojo, la constancia...

Pues bien, la amistad comienza precisamente con una unión de los afectos. A través de la simpatía un buen amigo pasa a habitar el propio mundo interior. Por eso la influencia que tiene no es solo la de un buen ejemplo que queda por fuera: por el contrario, es capaz de tocar la experiencia desde dentro y dar orden a los propios deseos.

Usemos la siguiente comparación: si se extienden pequeños filamentos de hierro sobre una hoja de papel y se coloca debajo un imán, inmediatamente se produce un pequeño milagro: las partículas quedan orientadas según las líneas del campo de fuerza. Del mismo modo podemos decir que el amor de un amigo

¹⁰⁵ Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio*, 43,20 (PG 36,521).

es como un campo magnético que, al situarse cerca de uno, orienta los deseos y la afectividad, dando orden al corazón. El amor integra así las distintas dimensiones del hombre y le fortalece para que vaya poco a poco modelando los afectos, de modo que apunten a la construcción común de una vida feliz.

Pues bien, de acuerdo con santo Tomás de Aquino, podemos decir que las virtudes son el fruto de una amistad; se trata de una amistad con Dios, que la tradición cristiana llama «caridad». La caridad significa el amor mismo de Dios, que «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). Al venir sobre el hombre, este amor ordena los deseos, engendrando las virtudes, como una madre que las diera a luz. Karol Wojtyła participa de esta tradición cuando dice que el amor es «una virtud, la mayor de las virtudes» (AR 76).

Vemos de esta manera que adquirir la virtud —la integración de las diferentes dimensiones que el amor descubre en el interior del hombre— solo es posible una vez que se entra en el campo magnético del verdadero amor, de la amistad que Dios nos ofrece. Sin este don primordial, todo intento de integrar las fuerzas que mueven el corazón está abocado al fracaso. Esto quiere decir que el esfuerzo por conseguir la virtud ha de estar precedido por el amor y ha de tender hacia el fortalecimiento del amor. Por eso la virtud no es simplemente una perfección propia, una realización de sí mismo que eleva al individuo por encima de los demás. Lo que está en juego no es un perfeccionismo narcisista, sino la propia capacidad para amar en verdad, para darse totalmente a la otra persona.

En un texto clásico, san Agustín define las «virtudes cardinales» (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) en relación con el amor. Estas virtudes son importantes porque se trata de las cuatro en que se apoyan todas las demás (cardinal viene del latín *cardo*, que es el quicio de la puerta, el eje en que todo gira). Y todas ellas son, en el fondo, formas del amor:

Su cuádruple división no expresa más que varios afectos de un mismo amor, y es por lo que no dudo en definir estas cuatro virtudes [...] como distintas funciones del amor. La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de sus amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos¹⁰⁶.

Esta relación entre la virtud y el amor queda ilustrada en la historia de Adán Chmielowski, el protagonista de *Hermano de nuestro Dios*. Adán busca el ideal de belleza, ese orden supremo y armónico que inspire su obra como pintor. Su hallazgo le sorprenderá: no es suficiente retratar la belleza en un lienzo; Adán se da cuenta de que él mismo debe ser transformado en la imagen del amor. Y es en los pobres y en los que sufren donde se le va a mostrar esta imagen.

¹⁰⁶ S. AGUSTIN, *De las costumbres de la Iglesia católica*, I, 15,25, en *Obras de san Agustín*, IV (BAC, Madrid 1975) 254s.

Mientras lucha por responder a esa nueva llamada, su confesor le aconseja: «Déjate modelar por el amor» (HND 69). Solo el amor tiene fuerza para modelar nuestros deseos y sentimientos. ¿Quién es el amigo que podrá plasmar la belleza en el interior del hombre? ¿Cuál es ese amor capaz de convertir la vida en una obra de arte?

3. La amistad con Cristo en su Espíritu

Como descubre Adán Chmielowski, el Amigo capaz de entregar un amor nuevo es Cristo. De él sabemos que, como Hijo y Esposo, vino a dar plenitud al camino humano. Su vida se convirtió en la plenitud del amor, que supo recibir de su Padre y entregar a los hombres para darles vida. Así afirma Adán Chmielowski en *Hermano de nuestro Dios*:

Te has fatigado mucho por cada uno de ellos.
Te has cansado mortalmente.
Te han destruido del todo.
Eso se llama Caridad.
Y, sin embargo, sigues siendo hermoso.
El más hermoso de los hijos de los hombres.
Jamás ha vuelto a existir semejante belleza.
Tal belleza se llama caridad (HND 83).

¿Cómo es capaz Cristo de comunicar su amor? Para responder hay que hablar de otro personaje importante: el Espíritu Santo. El Espíritu es el amor mismo de Dios, que une al Padre y al Hijo; ese Espíritu también es capaz de asociar a los hombres entre sí, de hacer que tengan una misma vida. Por eso, para que el interior del creyente vibre al compás de Cristo, el Amigo, este ha de recibir su mismo Espíritu. Por el Espíritu se participa en la obediencia de Cristo al Padre, como Hijo suyo; y en la entrega de Cristo a la Iglesia, como su Esposo. Se entiende ahora la forma en que Cristo ordena los corazones desde dentro: comunica su propio amor, para que reproduzca su imagen en el hombre.

Recuérdese que este Espíritu tiene que transformar los corazones, incluyendo los deseos y emociones del cuerpo. ¿Cómo es eso posible? ¿No es este un Espíritu divino, inmaterial? La respuesta hay que buscarla en Jesús, el Hijo de Dios, que se hizo hombre y vivió una vida plenamente humana. Antes de entregarnos el Espíritu, él mismo lo recibió en el río Jordán, se dejó guiar por ese Espíritu, que acompañó cada uno de sus pasos por la tierra. Es decir, antes de venir a nosotros, el Espíritu ya actuaba en la vida de Cristo, desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección.

¿Por qué es tan importante esta presencia del Espíritu en la historia de Jesús? Un ejemplo nos lo ilustrará. Pensemos en el agua formada cuando la nieve se derrite en la montaña. Esta agua es tan pura que resulta imposible beberla: le faltan los minerales que permiten al cuerpo retenerla y asimilarla. Solo cuando el agua pasa entre las rocas de la montaña y, poco a poco, absorbe las sales, puede el organismo recibirla y saciar la sed. Del mismo modo, no se puede

beber directamente de la fuente del amor de Dios, el Espíritu Santo. Es un agua demasiado pura, que resultaría imposible retener. El agua del Espíritu tiene que pasar primero a través de la vida terrena de Cristo, de su muerte y resurrección. Entonces se convierte en un agua que ha surcado la experiencia humana, como la nieve por las rocas de la montaña; agua que el hombre puede asimilar, para que refresque su caminar por la tierra.

En otras palabras, el amor que el creyente recibe (el Espíritu) es el amor mismo de Jesús, el Hijo y el Esposo, un amor que tiene en sí el sello de las experiencias humanas. Y por eso es un amor capaz de ordenar las distintas esferas de la vida, enseñando a los hombres a ser hijos, esposos, padres. El camino humano del amor es posible si uno se deja modelar por este amor. El Espíritu Santo revela así una nueva posibilidad de dar forma a los corazones. Como escribe Juan Pablo II: «La redención del cuerpo comporta la institución en Cristo y por Cristo de una nueva medida de la santidad del cuerpo. Precisamente a esta "santidad" hace un llamamiento Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses (4,3-5), cuando pide mantener el propio cuerpo en santidad y respeto»¹⁰⁷.

4. La pureza, o el arte de amar

Ante la mujer adúltera, acusada por los fariseos, Cristo garabatea en la arena palabras misteriosas. Ese dedo, decía san Agustín, es el dedo de Dios, que escribe la Ley en los corazones de barro. La tradición cristiana, a la luz del Evangelio, identifica ese dedo de Dios con el Espíritu Santo, que Jesús derramó sobre los creyentes (cf. Mt 12,28; Lc 11,20). El Espíritu modela al hombre según la semejanza de Jesús, el Hijo y el Esposo. Para ello plasma la afectividad y deseos corporales, de modo que expresen el verdadero y pleno amor, el amor de Cristo.

Para realizar su obra, este Espíritu requiere la cooperación libre. La amistad de Cristo no es solo un don, sino también una tarea. Como dice Juan Pablo II: «El misterio de la "redención del cuerpo" llevada a cabo por Cristo [es] fuente de un deber moral particular, que compromete a los cristianos con esa pureza»¹⁰⁸. Ocurre que cuando uno es amado se hace libre y capaz de actuar –del mismo modo que un músico, cuando está inspirado, es capaz de crear nueva música. Recordemos de nuevo el ejemplo del imán que, situado debajo del folio, orienta las limaduras de hierro. El amor crea en nosotros un campo magnético; y nos permite así colaborar con él, ir integrando todos nuestros deseos y afectos de acuerdo con sus líneas de fuerza.

Se entiende ahora por qué Dios ha confiado al hombre su cuerpo como una tarea: cada uno ha de dar a sus sentimientos la forma del amor personal. Le toca expresar en su existencia concreta en el cuerpo, en sus afectos y emociones, una respuesta a la llamada del amor. Para ello los afectos han de ordenarse, de

¹⁰⁷ HM 56 (11-2-1981) 321.

¹⁰⁸ HM 57 (18-3-1981) 323.

manera que apunten hacia el valor de la persona y ayuden a descubrir y proteger la verdad del amor. De este modo la redención del cuerpo se convierte en fuente de una excelente dignidad y de una nueva obligación, para que se viva a una nueva altura:

Por medio de la redención cada hombre se ha recibido de Dios en cierto modo a sí mismo en su propio cuerpo. Cristo ha inscrito en el cuerpo humano –en el cuerpo de cada hombre y de cada mujer– una nueva dignidad, puesto que en él mismo el cuerpo humano ha sido admitido, junto con el alma, a la unión con la Persona del Hijo-Verbo. Con esta nueva dignidad, mediante la «redención del cuerpo» nace también al mismo tiempo una nueva obligación, de la que Pablo escribe de modo conciso, pero tan conmovedor: «Habéis sido comprados a buen precio» (1 Cor 6,20). El fruto de la redención es, en efecto, el Espíritu Santo, que habita en el hombre y en su cuerpo como en un templo. En este Don, que santifica cada hombre, el cristiano se recibe nuevamente a sí mismo como don de Dios¹⁰⁹.

La «obligación» de que habla Juan Pablo II en este pasaje no es un mandamiento pesado que hace difícil el camino, sino una llamada a integrar las varias dimensiones de la vida en el amor, para que se pueda así alzar el vuelo. Integrar los deseos de modo que respondan a esta llamada es el fin de la castidad o pureza de corazón. No hay que confundir esta virtud con la mojigatería, que se deja llevar por el escrúpulo y el miedo. La pureza de corazón, por el contrario, significa crecer en audacia: requiere el valor de recibir agradecidos la propia vida y de entregarla generosamente; y la inteligencia para conocer a la otra persona, respetarla, saber hacerla feliz. Como dice Juan Pablo II: «La castidad solo puede entenderse en relación con la virtud del amor» (AR 188). La castidad es la virtud que enseña el arte de amar.

La primera consecuencia de la pureza es el dominio de uno mismo. Se puede describir este dominio como una actitud de vigilancia ante todo lo que podría hacer peligrar el amor. Gracias a este elemento de dominio propio, escribe san Agustín en sus *Confesiones*, «somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado...»¹¹⁰. Esta unidad pone la sensualidad y sentimientos al servicio de la afirmación del amor personal. «Por eso solo el hombre y la mujer castos son capaces de verdadero amor. Pues la castidad libera su unión, incluyendo su unión conyugal, de la tendencia a usar la persona; algo que es incompatible con la ternura del amor; al liberarla, introduce en su vida de pareja y en su relación sexual una disposición especial hacia la ternura» (AR 190).

La castidad requiere, por tanto, vigilancia; pero la vigilancia no es su ingrediente principal. Si fuera así, se mantendría siempre a la defensiva, mientras que la pureza es una virtud que actúa, que construye. El dominio de sí es solo posible, en efecto, si uno descubre antes la grandeza del amor y sabe asombrarse ante él. Nadie puede poseerse a sí mismo si primero no aprende a recibirse de las manos de otro: podemos amar porque alguien nos ha amado y

¹⁰⁹ HM 56 (11-2-1981) 321.

¹¹⁰ S. AGUSTIN, *Confesiones*, X, 29,40 (o.c. II, 426).

nos ha indicado el camino del amor. Más aún, el autodomínio, la posesión de sí, solo sirve para, a su vez, darse al amado, entregarse a él. Por eso la pureza nace de la aceptación del amor y del deseo de ofrecerse totalmente a la otra persona, atraídos por su belleza. Ser limpio de corazón es ser capaz de amar con el verdadero amor que construye una vida en comunión:

La tarea de la pureza [...] es no solo (y no tanto) la abstención de la «impureza» y de lo que a ella conduce, y por tanto la abstención de «pasiones lujuriosas», sino, al mismo tiempo, el mantenimiento del propio cuerpo e, indirectamente, del de los otros con «santidad y respeto»¹¹¹.

La pureza de corazón, por tanto, es a la vez posesión y dominio de sí, por un lado, y atracción hacia el amor, o deseo de honrar y servir la belleza, por otro. Es a la vez, según san Agustín, «el amor que se conserva íntegro e incorruptible» y «el amor que totalmente se entrega al objeto amado»¹¹².

En otras palabras, la castidad es sobre todo positiva: la «castidad es [...] un "sí" del que en seguida resultan los "no"» (AR 189). Fomenta en los esposos la capacidad de ver el mundo desde el punto de vista del otro. Los capacita para ayudarse mutuamente a integrar deseo y emoción en la construcción de un amor verdadero.

Es importante añadir que la castidad no se refiere solo al propio cuerpo, sino también al cuerpo de la persona amada. Pues la meta de la pureza no es el perfeccionismo, que sitúa al individuo por encima de los demás, sino una capacidad mayor de amar, de hacer feliz al amado. Por eso, el hombre y la mujer han de entender cómo reacciona el otro en el encuentro mutuo y ser una ayuda en la integración de sus deseos y emociones. Y así, dice Juan Pablo II, «Cristo [...] asigna como tarea a cada hombre la dignidad de cada mujer; y al mismo tiempo [...] asigna también a cada mujer la dignidad de cada hombre»¹¹³.

Entendemos de nuevo que, lejos de encorsetar el amor, la castidad desarrolla el verdadero arte de amar. Consiste este en integrar los deseos y sentimientos para ser capaces del don de sí al otro y, de esta forma, caminar juntos hacia Dios:

El amor [...] es una transformación profunda de la simpatía (sentimiento) en amistad (amor personal) [...] Ahí reside el «arte» de la educación del amor, la verdadera *ars amarsi* (AR 98).

Tal vez nos parezca que la castidad roba la alegría y espontaneidad del amor. Pues es cierto que la castidad no es fácil, que requiere trabajo constante y esfuerzo. ¿No se opone así a los deseos, como un aguafiestas que reprime las ganas de disfrutar? Y sin embargo, lo cierto es que solo la pureza confiere la verdadera espontaneidad. Se piense en la diferencia entre el niño, que garabatea en la hoja de papel cualquier monigote que le viene en mente, y el artista que,

¹¹¹ HM 54 (28-1-1981) 312.

¹¹² S. AGUSTIN, *De moribus Ecc...* I, 15,25 (o.c. IV, 293).

¹¹³ HM 100 (24-11-1982) 540.

en el mismo folio, bosqueja una obra de arte. La espontaneidad de la castidad es la del pintor consumado, que expresa con naturalidad la belleza más grande. Con la castidad, el verdadero amor fluye con sencillez en la vida, porque se han integrado los deseos y emociones en la unidad de una comunión personal que plenifica.

El filósofo danés Søren Kierkegaard supo capturar, en el título que dio a uno de sus ensayos, la visión que hemos ofrecido: «La pureza de corazón es querer una sola cosa»¹¹⁴. La castidad no divide; integra, uniendo todos los movimientos, deseos y sentimientos del corazón en amor verdadero a Dios y al prójimo. Cuando esto sucede, la luz de nuestros deseos es capaz de orientarnos por sí misma. Así lo ilustra Dante, en su *Divina comedia*. Su guía, el poeta Virgilio, le ha conducido hasta las puertas del cielo. Cuando se despide de él, y Dante muestra su pesadumbre por perder a tan sabio guía, Virgilio le consuela. No debe preocuparse: ya no necesita nadie que le muestre el camino, pues su propio deseo, sano e integrado, puede orientarle hacia la meta:

Te he traído hasta aquí con ingenio y con destreza;
toma desde ahora tu placer por guía;
ya estás fuera de los caminos escarpados y angostos [...]
No esperes ya mis palabras ni mi consejo;
libre, recto y sano es tu albedrío,
y sería un error no hacer lo que él te diga,
por lo cual yo te otorgo la mitra y te coronó señor de ti mismo¹¹⁵.

5. El don de piedad

Juan Pablo II redondea su enseñanza sobre la pureza hablando de uno de los siete dones del Espíritu Santo, el don de piedad. De esta forma la pureza se convierte, dice el Papa, en algo «carismático», palabra que viene del griego *charis* (gracia). Se quiere decir: más que ser el resultado de un esfuerzo del hombre, la pureza es sobre todo un don, obra en nosotros del Espíritu, con el que colaboramos. Y es que la castidad, como las demás virtudes cristianas, se apoya siempre en amor. Pues empieza cuando se recibe el don del amor, depende continuamente de la presencia de ese don y solo un don final la hará llegar a su última meta, la configuración con el amor divino.

Es verdad que la virtud de la castidad confiere dominio propio. Pero recordemos que este dominio no es autosuficiencia: para poseerse a uno mismo es necesario recibirse de otros; y uno se auto-posee para poder entregarse a otros. Por eso, cuanto más dominio propio se tiene, más se necesita del don de Dios y de su amor; cuanto más se ama, más se depende del amor del Amado. En definitiva, alcanzar la perfección, que requiere la colaboración de la libertad, viene siempre de arriba. Y no podía ser de otra forma, porque la última etapa del camino del hombre es Dios mismo, a quien no podemos alcanzar si él no

¹¹⁴ S. KIERKEGAARD, *La pureza de corazón es querer una sola cosa* (Ed. La Aurora, Buenos Aires 1979)

¹¹⁵ DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia: Purgatorio XXVII*, 130-142 (o.c., 331), traducción ligeramente modificada.

nos conduce hasta sí.

Antes se ha citado una conocida frase de san Agustín: «mi peso es mi amor». Pues bien, el santo explica enseguida que ese amor es en realidad un don, el don del Espíritu divino, y por eso puede elevarnos: «Por tu don nos encendemos como fuego y vamos hacia arriba; nos inflamamos y ascendemos [...] encendidos por tu fuego, tu buen fuego, nos ponemos al rojo y [...] vamos a lo alto»¹¹⁶. En otras palabras, el Espíritu Santo –el fuego de Dios– se convierte en el peso que nos impulsa hacia él.

El don de piedad podría parecer, hasta ahora, limitado a la relación del hombre con Dios. Pero recuérdese que este don está unido a la virtud de la pureza y, por tanto, al amor que nace en el corazón del hombre, el amor entre varón y mujer que funda la familia. Ocurre que para Juan Pablo II la piedad no crea solo un vínculo entre el hombre y Dios. Consiste más exactamente en ver la presencia de Dios a través del amor humano; y tiene lugar precisamente en la atmósfera de la familia, de las relaciones entre marido y mujer, padre e hijo, hermanos y hermanas. Es decir, la piedad nos relaciona con Dios precisamente en cuanto él es la fuente y los cimientos sobre los que se funda el amor entre las personas. «Este don, en efecto, sostiene y desarrolla en los cónyuges una sensibilidad particular hacia todo lo que en su vocación y convivencia lleva el signo del misterio de la creación y de la redención: hacia todo lo que es un reflejo creado de la sabiduría y del amor de Dios»¹¹⁷.

Al ser una percepción de lo sagrado en el encuentro con las otras personas, la piedad implica también reverencia por el propio cuerpo. El cuerpo no es solo el sitio donde el hombre encuentra su mundo; ni es simplemente el lugar en que se descubre al prójimo y su importancia para la vida: la piedad ayuda a ver, sobre todo, que el cuerpo humano está destinado a convertirse en templo:

La pureza como virtud [...] aliada con el don de la piedad como fruto de la morada del Espíritu Santo en el «templo» del cuerpo, confiere a este cuerpo tal plenitud de dignidad en las relaciones interpersonales que Dios mismo es glorificado en él. La pureza es la gloria del cuerpo humano ante Dios. Es la gloria de Dios en el cuerpo humano, a través del cual se manifiestan la masculinidad y la femineidad¹¹⁸.

Si el cuerpo es un templo, hemos de tratarlo con respeto y reverencia. La reverencia requiere, a su vez, humildad. La persona humilde vence una tentación muy grande del amor, la de medirlo todo con los propios sentimientos. Este peligro lo describe Karol Wojtyła en un pasaje, ya citado, de *El taller del orfebre*, al hablar de dos jóvenes que «no tratan de fundar su amor en el Amor, que sí posee la dimensión absoluta. Ni siquiera sospechan esta exigencia, porque les ciega no tanto la fuerza del sentimiento como la falta de humildad. Es la falta de humildad ante lo que el amor debe ser en su verdadera esencia» (TO 98). Esta humildad no es ajena al cuerpo. Por el contrario, el

¹¹⁶ S. AGUSTIN, *Confesiones*, XIII, 9,10 (o.c. II, 561)

¹¹⁷ HM 122 (14-11-1984) 670, piedad, «nacida de la profunda conciencia del misterio de Cristo, debe constituir la base de las relaciones recíprocas entre los cónyuges» (HM 89 [11-8-182] 484).

¹¹⁸ HM 57 (18-3-1981) 324.

cuerpo, formado para señalar más allá de sí mismo y para servir a algo más grande que sí, es naturalmente humilde. Wojtyła habla de esta humildad en otra de sus obras, *Amor y responsabilidad*:

La humildad es la debida actitud respecto de toda verdadera grandeza, sea o no mía. El cuerpo humano ha de ser humilde ante esa grandeza que es la de la persona, porque esta es la que da la medida del hombre y el cuerpo humano ha de ser humilde ante la grandeza del amor [...] El cuerpo ha de ser humilde en presencia de la felicidad humana (AR 191).

El don de piedad nos ayuda a captar la humildad del cuerpo. Al hacerlo, llevamos a plenitud su sentido. Pues el humilde no es el que se contenta con poco; sino el que sabe reconocer la grandeza para, apoyándose en ella, crecer por encima de sí mismo. El cuerpo, en su humildad, hace manifiesta la fuente misma del amor, a quien Jesús nos enseñó a llamar Padre.

Podemos volver a la *Divina comedia* para ilustrar la humildad y pureza que Juan Pablo II ve irradiar del cuerpo humano. Al llegar a la entrada del Purgatorio, Dante se asombra ante una bella escultura que representa la Anunciación de María, tallada por la mano del mismo Dios¹¹⁹. La figura de la Virgen es tan expresiva que Dante casi puede escuchar su asentimiento a las palabras de Gabriel. El cuerpo mismo de María revela así su obediencia a Dios, su respuesta a la vocación del amor.

Esta imagen nos indica ya la tarea que nos aguarda en la tercera y última parte de este libro. Nos centraremos ahora en la misión de la familia: brillar en el mundo con el esplendor del amor redimido por Cristo, presente en la vida de los esposos. Veremos cómo hombre y mujer encarnan la transparencia del amor, sea en el matrimonio (cap. 8) sea en la virginidad consagrada (cap. 9), y de este modo construyen la Iglesia y la sociedad (cap. 10). Nos preparamos para emprender este tramo final de nuestro recorrido, sabiendo que todo el que asciende la montaña del Purgatorio en la *Comedia* de Dante –un símbolo del camino cristiano de purificación y madurez– se encuentra bajo la mirada y mano de María. Ella nos educa en la libertad de su «sí», capaz de abrazar en plenitud el plan divino.

¹¹⁹ DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*; Purgatorio X, 40-45 (o.c., 239): «Se hubiera jurado que decía Ave, porque también estaba representada allí aquella que abrió la puerta al supremo amor y tenía en su actitud impresas las palabras *Ecce ancilla Dei*, igual que una figura se imprime en la cera».

Parte III
LA BELLEZA DEL AMOR:
EL ESPLENDOR DEL CUERPO

CAPITULO VIII

AMAR DESDE EL AMOR DE CRISTO: EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

En el primer acto de *El taller del orfebre*, Karol Wojtyła narra el amor entre Andrés y Teresa. Cuando se declara a Teresa, Andrés escoge con cuidado la pregunta: «¿quieres ser la compañera de mi vida?». El sí de la joven tarda algo en llegar: no porque tenga dudas, sino porque quiere vivir en plenitud el momento, captando todo su sentido. La pareja comienza entonces a caminar hacia el taller del orfebre para elegir las alianzas nupciales. Como recordarán más tarde:

Las alianzas que estaban en el escaparate
Nos hablaron con extraña fuerza.
Eran allí meros objetos de metal noble,
pero lo serían tan solo hasta el momento
en que yo pusiera una de ellas en el dedo de Teresa
y ella la otra en el mío.
A partir de este instante comenzarían a marcar nuestro destino (TO 18).

Este primer acto de la obra se titula «Las señales». En él, los anillos tienen un papel singular, dentro de la trama del amor que une a los dos jóvenes. Pues son signos o señales del sacramento del matrimonio por el que hombre y mujer se unen en comunión hasta que la muerte los separe. ¿Cuál es la «extraña fuerza» que, según la poesía de Karol Wojtyła, se contiene en estos anillos? ¿De qué modo son capaces de «marcar el destino» del hombre? ¿Qué puesto tienen en el camino del amor que recorreremos en este libro?

1. El signo del cuerpo

Hemos insistido en una idea clave: el cuerpo tiene un lenguaje propio, el lenguaje del amor; no es materia bruta, sino que está cargado de sentido. El cuerpo, en efecto, habla para decir que el hombre no es ser aislado; que recibe su identidad en el encuentro y relación con otros: con el mundo que le rodea, con los demás hombres, con Dios. Podemos considerar el significado del cuerpo según tres coordenadas.

En primer lugar, el cuerpo tiene un sentido *filial*, porque representa la relación del hombre con Dios: el cuerpo es el espacio donde se reconoce que Dios es Padre. Si esta afirmación nos sigue resultando extraña (¿cómo es que el cuerpo, humilde y terreno, habla del Dios invisible e inmortal?) pensemos que el cuerpo fue tejido por Dios en el seno materno; y que la fragilidad del cuerpo – la experiencia de la enfermedad y la muerte – nos hace dirigirnos a Dios, que nos sostiene en el camino de la vida. En segundo lugar, el cuerpo es *nupcial*, porque en él se manifiesta el amor entre el hombre y la mujer, en su ser masculino y femenino. Así, el cuerpo expresa la vocación del ser humano a

convertirse en esposo. En tercer lugar, el cuerpo tiene un significado *procreativo*, porque la unión de los esposos se abre al don de una vida nueva, a través de la cual el Creador bendice su amor y lo hace fecundo.

Por tanto, la vocación y destino de la persona humana –llamado a ser hijo, esposo, padre– está inscrita en su cuerpo. Se trata de un camino que comienza en Dios, está sostenido por el amor de Dios, y une al hombre y la mujer en su marcha hacia Dios. Y así, cuando se vive en el cuerpo la dimensión filial, nupcial y paterna del amor, se está encarnando visiblemente la imagen de Dios en el mundo: se muestra el lugar donde él se manifiesta y el camino que lleva a él.

Desde aquí podemos entender por qué Juan Pablo II habla del cuerpo como sacramento. Normalmente usamos la palabra para referirnos a los siete sacramentos de la Iglesia, desde el Bautismo a la Unción de enfermos. Es sabido que los sacramentos son signos eficaces de la gracia de Dios: permiten ver su amor invisible y experimentar su presencia y acción en la vida. Ahora bien, ¿no sucede algo parecido en el cuerpo del hombre? ¿No nos revela a su vez algo invisible, la vocación al amor, el camino desde las manos del Padre hasta su abrazo definitivo?

En particular, en la unión de amor entre hombre y mujer, el cuerpo se presenta como un sacramento del don divino –pues Dios se hace presente en el amor de los esposos–. Esto permite a Juan Pablo II hablar de la unión de Adán y Eva, tal y como la constituyó Dios al principio del mundo, como del «sacramento de la creación». Claro que no se trata de uno de los siete sacramentos de la Iglesia. Pero ayuda a entender la necesidad de todos los sacramentos cristianos. Dios establece los sacramentos, signos visibles y corporales, porque quiere salvar al hombre en cuerpo y alma. Y esa salvación consiste en entregar su amor, en darse a los hombres y mostrarles la ruta hacia él. Es algo que ya empezaba a hacer en el principio, al bendecir al hombre con la presencia de Eva, al bendecir a ambos con la venida de un hijo. El cuerpo hace visible y eficaz este proyecto de comunión. Desde aquí podemos concentrarnos en el sacramento del matrimonio.

2. La nueva medida del amor

Ya hemos dicho que la vida, muerte y resurrección de Cristo revela en plenitud el amor de Dios por el hombre. En ella se muestra, además, el camino del hombre hacia Dios, la respuesta del hombre al amor primero del Creador. En efecto, Cristo es el Hijo y el Esposo, que marcha por la senda del amor filial, esponsal y paterno. De esta forma Jesús lleva a plenitud la triple dimensión del amor que el cuerpo revela: ser hijos, llamados a entregarse como esposos y a generar fruto con el amor mutuo.

Así Cristo, por un lado, recupera el antiguo modelo, el que vivían Adán y Eva en el paraíso y que Juan Pablo II llama «sacramento de la creación». Por otro lado, Cristo va más allá, para insuflar en la ruta del hombre un factor nuevo, insospechado: su eterno amor al Padre en el Espíritu. Cristo enseña al

hombre a ser hijo de Dios y, muriendo en la Cruz por su Iglesia, la engendra a una nueva vida: es su camino de Hijo y Esposo que ocurre precisamente a través de su cuerpo entregado. Hay, pues, armónica sintonía entre estos dos momentos, la creación y la redención. De hecho san Pablo, en su carta a los Efesios, ilustrará la obra de Cristo a la luz del amor de los esposos. El Apóstol comienza recordando la enseñanza del Génesis: «Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne» (Gén 2,24). A continuación Pablo aplica la imagen a Cristo y la Iglesia: «Es este un gran misterio», afirma de esta unión, «yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,32).

La palabra misterio, sin ser sinónimo de sacramento, está relacionada con ella. Pues el misterio se refiere también a la manifestación visible de una realidad invisible: el amor eterno y escondido del Padre se muestra activo y eficaz en la historia terrena de Jesús. ¿Qué quiere decir san Pablo con esta comparación? El Apóstol habla de la unión de Adán y Eva en una sola carne. Como sabemos, aquí se revela ya el amor divino, pues el amor entre hombre y mujer está sostenido por el amor primero del Creador y abierto hacia la trascendencia. Por eso hemos hablado de esta primera unión como de un cierto «sacramento», que Juan Pablo II llama «sacramento de la creación» y, también, «sacramento primordial». La carta a los Efesios subraya que esta unión entre Adán y Eva apunta hacia la unión entre Cristo y la Iglesia. Se entiende entonces que el amor entre hombre y mujer esconde un misterio aún más grande, una relación con el amor de Jesús por los suyos: es lo que Juan Pablo II llama «sacramento de la redención». El amor entre hombre y mujer se refiere ahora a esta entrega total de Cristo por su Iglesia. La revelación del amor de Dios en su Hijo ha abierto horizontes insospechados para el amor humano.

De hecho, esta unión entre Cristo y la Iglesia es el modelo primordial para entender el matrimonio entre hombre y mujer. Podemos preguntarnos cómo es esto posible. ¿No existieron primero Adán y Eva y solo luego, mucho más tarde, vino Jesús y se entregó por la Iglesia? Lo que ocurre es que, en la carta a los Efesios, Pablo nos invita a mirar las cosas desde otro punto de vista, la mirada de Dios. Según la perspectiva divina, dice el Apóstol, Cristo es principio y fin de todo lo que existe: él es el Hijo eterno llamado a convertirse en Esposo para llevar a toda la creación a plenitud. Esto quiere decir que la unión entre Adán y Eva viene primero en el tiempo, pero no en el proyecto de Dios sobre la historia: aquí lo principal es la unión de Cristo y su Iglesia. Desde el punto de vista de Dios el «sacramento de la creación» recibe su luz y fuerza a partir del «sacramento de la redención». Dice Juan Pablo II:

La realidad de la creación del hombre estaba ya impregnada por la perenne elección del hombre en Cristo: llamada a la santidad a través de la gracia de adopción de hijos [...] Tal gratificación le ha sido dada en consideración a Aquel que desde la eternidad era «amado» como Hijo, aunque –según la dimensión del tiempo y de la historia– esta haya precedido a la encarnación de este «Hijo amado»¹²⁰

¹²⁰ HM 96 (6-10-1982) 522.

Precisamente por ser Cristo el verdadero comienzo de la historia, aquel en quien el mundo fue creado, tiene la llave para reabrir la puerta del paraíso y recuperar la unión originaria de Adán y Eva. Jesús devuelve al amor humano el esplendor que tenía cuando salió de las manos del Creador. El entrega la pureza de esta unión a los esposos cristianos como regalo de bodas. En este sentido, el matrimonio cristiano es la recuperación del «sacramento» del principio, el «sacramento de la creación» que había sido roto por el pecado.

Ahora bien, no es este el único efecto del encuentro de los esposos con Cristo en el sacramento del matrimonio. Pues Cristo no solo recupera el principio, sino que lo sitúa en la esfera del «sacramento de la redención», en donde se realiza el amor del Esposo por la Iglesia. Es decir, Jesús eleva el amor entre los esposos para convertirlo en un sacramento de su nueva alianza, un signo visible y eficaz de su amor infinito. Hay que insistir en que el sacramento de la redención no elimina la triple dimensión del amor humano, revelada en el cuerpo, en su ritmo filial, sponsal y procreativo. Al contrario, la completa para hacerla un vehículo de comunicación de la misma vida divina. En ambos casos el cuerpo –cuerpo de hombre y mujer, cuerpo de Cristo en su entrega por la Iglesia– se convierte en el lugar de la manifestación del amor de Dios en el mundo, según su vocación a ser hijo, esposo, padre.

Podemos entonces decir que la vida, muerte y resurrección de Cristo trae una nueva medida al amor conyugal. Los esposos cristianos son llamados a amarse mutuamente de acuerdo con el misterio de Cristo, «en el temor de Cristo» (Ef 5,21). Nos preguntamos, entonces: ¿en qué consiste esta medida nueva? Respondemos: es la medida de Cristo como Hijo y Esposo, la medida de aquel que lleva a plenitud su amor filial por el Padre y su dedicación sponsal a la Iglesia. Lo que ocurre en el sacramento del matrimonio es que este amor del Hijo y del Esposo se hace accesible a los cónyuges. Cristo les confía, por así decir, su propio amor, para que puedan vivir de él. Por eso pueden convertirse en signo vivo del amor entre Cristo y la Iglesia:

Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia: él se entregó a sí mismo por ella, para consagrarla, purificándola con el baño del agua y la palabra, y para presentársela gloriosa, sin mancha ni arruga ni nada semejante, sino santa e inmaculada (Ef 5,25-27).

Gran tarea, pues, la que Pablo encomienda a los esposos cristianos. ¿No superará sus fuerzas? Para no desalentarnos hemos de recordar el don que Cristo hace al creyente: comunica su propio amor, un amor que ha recorrido nuestros mismos pasos por la tierra, que ha vivido también como Hijo y Esposo. A esta luz, no es extraño que su amor pueda acompañar a los cónyuges en la ruta. Este amor que Cristo comparte con la pareja no es una cosa, sino una persona viva, el Espíritu Santo. El Señor Resucitado sopla y envía su Espíritu sobre ellos para que no desesperen en su afán de vivir según esta nueva medida del amor. Este Espíritu transformará el frágil amor de los esposos en la plenitud de la caridad conyugal:

El Espíritu que infunde el Señor renueva el corazón y hace al hombre y a la mujer capaces de amarse como Cristo nos amó. El amor conyugal alcanza de este modo la plenitud a la que está ordenado interiormente, la caridad conyugal, que es el modo propio y específico con que los esposos participan y están llamados a vivir la misma caridad de Cristo que se dona sobre la cruz (FC 13).

En el sacramento del matrimonio Dios confiere a los esposos esta gracia: la caridad conyugal. Se llama caridad conyugal, porque se realiza en la relación entre marido y mujer. A través del don de su Espíritu, Cristo capacita a los esposos para que se comuniquen entre sí el mismo amor divino de Jesús, a través de su unión en una sola carne. Como afirma Tertuliano: «son a un tiempo hermanos y consiervos. No hay separación entre ellos ni en espíritu ni en carne. De hecho son verdaderamente una sola carne, y donde la carne es una, también es uno el Espíritu»¹²¹. El Espíritu empapa la unión corporal de los esposos, y convierte su comunión de vida en un signo de la presencia y amor de Dios. Juntos serán entonces capaces de vivir la vida del Espíritu, que se caracteriza por la virtud de la castidad y el don de piedad, de los que hablamos en nuestro anterior capítulo.

Quienes, como cónyuges, según el eterno plan divino, se unen de tal modo que *se convierten*, en cierto sentido en «una sola carne», son también a su vez *llamados, mediante el sacramento*, a una vida «según el Espíritu» que se corresponda con el «don» recibido en el sacramento. En virtud de ese «don», al llevar como cónyuges una vida «según el Espíritu», son capaces de descubrir la gratificación particular de la que se han hecho partícipes. Así como la «concupiscencia» ofusca el horizonte de la visión interior y quita a los corazones la limpidez de los deseos y las aspiraciones, en la misma medida la vida «según el Espíritu» (o sea, la gracia del sacramento del matrimonio) permite al hombre y a la mujer encontrar la verdadera libertad del don, unida al conocimiento del sentido sponsal del cuerpo en su masculinidad y femineidad¹²².

La vida en el Espíritu, compartida por los esposos, les hace capaces de mantenerse fieles y les abre al don y tarea de la procreación de los hijos. Son dos dimensiones muy importantes del amor sponsal: la fidelidad y la fecundidad. Las dos son parte del lenguaje del cuerpo en el matrimonio. Vamos a estudiarlas ahora con detalle.

3. Fidelidad para siempre

Los esposos pronuncian su «sí» no solo con los labios, sino también con sus cuerpos. El lenguaje de la unión conyugal es el lenguaje de la entrega plena, que abarca todo el tiempo de la vida. Así dice Juan Pablo II:

Las palabras «Yo te tomo a ti como esposa — como esposo» llevan en sí precisamente aquel perenne, y cada vez único e irrepetible, «lenguaje del cuerpo» y al mismo tiempo lo colocan en el contexto de la comunión de las personas: «prometo serte fiel en las alegrías

¹²¹ TERTULIANO, *Ad Uxorem*, II, VIII, 6-8 (CCL 1,393).

¹²² HM 101 (1-12-1982) 544.

y en las penas, en la salud y en la enfermedad y amarte y respetarte todos los días de mi vida»¹²³.

Todo el que ama de verdad quiere dar un sí para siempre; no hay enamorados que no se juren amor eterno. Y, sin embargo, hay dificultades que nos hacen preguntarnos si este «sí» es posible. ¿Se puede tomar una decisión sobre un futuro que todavía no se conoce? ¿No cambiaremos nosotros o la persona que amamos? ¿No será mejor dejar una puerta abierta por si acaso no marchan bien las cosas? Por otro lado, esta promesa para siempre, ¿no elimina nuestra libertad, como una cadena que no nos dejase ya volar y tomar otras opciones? ¿No será mejor mantenerse libre de compromisos?

Empecemos con la primera dificultad, que George Bernard Shaw expresó en clave de humor. El escritor inglés definió el matrimonio como la unión de dos personas «bajo el influjo de la más violenta, loca, engañosa y pasajera de las pasiones; se les pide que juren que deben permanecer en esa condición agitada, anormal y agotadora, todos los días de su vida hasta que la muerte les separe»¹²⁴. De forma más seria podríamos decir: si no sabemos cómo habremos cambiado después de uno, cinco o diez años, ¿cómo podemos asegurar nuestro amor y entrega para toda la vida? Es más: ¿no cambiará también la otra persona, desvelando aspectos que ahora no se conocen y que no resultan amables? ¿Cómo prometer que se seguirá queriendo al cónyuge cuando este ya no sea como ahora?

Para responder, podemos recordar nuestra discusión sobre los distintos niveles del amor, en el segundo capítulo de este libro. Contra lo que expresa Bernard Shaw, el matrimonio no se basa solo en sentimientos, que van y vienen como olas marinas, sino que se apoya en un fundamento sólido: la afirmación de la persona amada, a la que se quiere por sí misma, y que tiene dignidad eterna. Cuando uno se enamora, sus emociones traen consigo una promesa de felicidad; en el tiempo del noviazgo se asegura de que tal promesa es fundada. Se trata de verificar si el amor ha madurado bastante y es ya posible construir sobre buenos cimientos. Ese momento llega cuando la propia sensualidad y afectos, en vez de ser movimientos pasajeros, señalan con seguridad al bien del amado y descubren en él a alguien digno de ser querido por sí mismo. Solo entonces se puede dar un sí para siempre, pues se ha encontrado un ancla fija que sostiene la nave. Y por mucho oleaje que se produzca se sabe que se seguirá amando, aunque el futuro no esté totalmente bajo el propio control. Hay algo que nunca cambiará: la persona del amado, y su vocación a un amor eterno. Es ahora cuando los cuerpos pueden decir también el «para siempre» de la unión conyugal. Pues han aprendido a percibir y expresar —a través de los deseos y afectos— la dignidad infinita de la otra persona. Hacerse una sola carne antes de pronunciar este sí sería como mentir con los cuerpos, expresando en ellos algo que no es verdadero.

¹²³ HM 103 (5-1-1983) 555.

¹²⁴ G. B. SHAW, «Getting Married», in *The Doctor's Dilemma, Getting Married and the Shewing-Up of Blanco Posnet* (Bretanos, Nueva York 1915) 139.

Este fundamento en que los esposos se apoyan para entregar su futuro va más allá de ellos mismos. Si se descubre algo eterno en la persona amada es porque se la ve a la luz del amor de Dios. Amar significa entrar en una esfera que es más grande que los dos amantes, una especie de atmósfera divina donde su amor mutuo puede respirar. Solo si los esposos acuden a esa fuente primera de amor son capaces de darse a su vez mutuamente. Por eso, la promesa de felicidad no se basa solo en las propias fuerzas de los amantes, sino en el amor trascendente de donde ambos beben. En *El taller del orfebre* Karol Wojtyła expresó esta verdad con una imagen: los anillos son forjados por el orfebre, que representa a Dios. Es decir, las alianzas no simbolizan solo la decisión de los esposos de permanecer juntos. Su amor es estable porque se apoya en el amor primero del Padre. Por eso podemos decir que los anillos mantienen unidos a los esposos y sostienen el amor que comparten. No son solo los esposos los que guardan la alianza del matrimonio: la misma alianza les protege a ellos y les mantiene unidos.

En otras palabras, la libertad para dar un sí que dure toda la vida está basada en un amor que precede a los cónyuges y les lleva más allá de sus expectativas, el amor primero del Creador. Apoyados en ese amor son capaces de superar el miedo al futuro y la ansiedad que lo acompaña y amenaza con paralizarlos. Escuchemos de nuevo a Andrés y Teresa en *El taller del orfebre*:

ANDRÉS: Tuve entonces la sensación de que el orfebre buscaba con su mirada nuestros corazones, adentrándose en su pasado. ¿Abarcará también el futuro? La expresión de sus ojos era una mezcla de bondad y firmeza. El futuro seguía siendo una incógnita que ahora aceptábamos sin inquietud. El amor vence la inquietud. El futuro depende del amor.

TERESA: El futuro depende del amor (TO 32).

Podemos ahora referirnos a la segunda dificultad que antes mencionamos. Es el miedo de que, al comprometerse uno para siempre, quede atado y pierda su libertad. ¿No se parece el compromiso a una prisión, una puerta cerrada que elimina futuras opciones? Si se piensa así, es porque se tiene una visión muy pobre de la libertad. Pues la verdadera libertad está enraizada en el amor, y solo es posible cuando alguien nos ama y nos invita a entregarnos; es una respuesta a la invitación del amor para participar en una nueva vida, siempre más grande que uno mismo. Benedicto XVI ha explicado esta misma conexión, hablando de libertad y don:

La mayor expresión de la libertad no es la búsqueda del placer, sin llegar nunca a una verdadera decisión. Aparentemente esta apertura permanente parece ser la realización de la libertad, pero no es verdad: la auténtica expresión de la libertad es la capacidad de optar por un don definitivo, en el que la libertad, dándose, se vuelve a encontrar plenamente a sí misma¹²⁵.

¹²⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la Asamblea Diocesana de Roma* (6-6-2005)

De hecho, solo el que puede prometer para siempre demuestra que es dueño de su futuro. Solo él lo tiene de tal modo en sus manos que puede entregarlo a la persona amada. Lo que de veras esclaviza no es el compromiso, sino el miedo, que no deja ser señor del propio porvenir e impide la entrega fecunda.

Se puede usar una imagen para comprender esta conexión entre libertad y entrega de amor. Cuando los montañeros escalan un pico lo hacen en cordada, amarrados el uno al otro. Esta cuerda no es un obstáculo para su libertad: les permite caminar unidos, apoyarse mutuamente, sostenerse si hay peligro de caída, llegar juntos a la meta. Sin la cuerda, que representa la promesa de fidelidad, los montañeros no son libres, sino que vagan sin dirección y corren el riesgo de despeñarse. Cuando falta el lazo de la fidelidad no se consigue una vida libre, sino una «caída libre», que acaba por destruir la vida. Si ahora se tiene en cuenta que la cordada va precedida por un experto guía, alguien que conoce bien el camino, y puede así orientar los pasos, podemos completar la imagen: estar vinculados es lo que dará dirección a la marcha, permitiendo llegar a la meta. El mismo Cristo se convierte en guía del amor humano, el que encamina los pasos de los esposos hacia la patria definitiva.

Por eso la indisolubilidad del matrimonio es lo contrario de una cadena que aprisiona. Lo que une es el vínculo del amor, que siempre se renueva porque siempre está en marcha hacia la meta: se crece juntos hacia el infinito eterno de Dios. Lejos de obstaculizar su libertad, el lazo de la fidelidad conyugal libera a los esposos para que puedan crecer continuamente hacia el otro y hacia el horizonte que los abarca y es más grande que ellos. «Secretamente / nos unimos / hasta formar uno solo / por obra de estas alianzas», dice sabiamente Andrés en *El taller del orfebre* (p. 19).

En definitiva: el vínculo que une a los esposos es irrompible porque se basa en su fidelidad mutua, que hunde sus raíces en el amor eterno del Creador: solo así pueden prometerse un sí para siempre.

Esta permanencia se da ya en el «sacramento de la creación», una dimensión en que viven todos los hombres y mujeres. Pero en el matrimonio cristiano este vínculo de indisolubilidad se refuerza hasta extremos insospechados. Pues Cristo, el Esposo, al asumir en sí el amor humano, lo lleva a plenitud. Jesús pronuncia un «sí» a la Iglesia, su esposa, que supera infinitamente toda entrega entre hombre y mujer. Pues este amor de Cristo no se tambalea ni se echa atrás. En vez de esperar a ser amado, él ama primero; ama incluso cuando encuentra, no solo indiferencia, sino incluso odio y rechazo. Es un amor capaz de morir por quien le persigue, de dar la propia vida por los enemigos. Es un amor que «lo tolera todo, todo lo cree, lo espera todo, lo soporta todo», un amor que no falla nunca (cf. 1 Cor 13,7s). Cuando dos cristianos intercambian los votos esponsales reciben una participación en este amor indestructible. La estabilidad de este vínculo, una participación en el vínculo irrompible del amor entre Cristo y la Iglesia, es la verdadera base que sostiene la fidelidad de los esposos.

¿Quiere decir esto que los esposos quedan transformados por arte de magia en seres incapaces de rechazo, traición o infidelidad? Sería una ingenuidad suponerlo. No es que los esposos cristianos no tengan que trabajar unidos para

vencer las dificultades. Lo que ocurre es que ahora pueden siempre confiar en la fidelidad insondable de Cristo y no desesperan nunca de amarse el uno al otro con su amor. En el sacramento de la Confesión y la Eucaristía la presencia del amor de Jesús se hace viva y concreta.

El mayor miedo de quien ama es que su amor sea rechazado, que ame sin que la otra persona le corresponda. Por eso pocos se atreven a ser los primeros en dar, sin esperar a cambio; no se osa perdonar por miedo a que el perdón sea rechazado o la otra persona vuelva a herir o traicionar. De ahí que el amor mutuo corra el riesgo de bloquearse, pues ambos esposos esperarán a que el otro dé el primer paso, y ninguno avanzará posiciones. Si esto es así, ¿cómo será posible construir una unión estable, que resista los embates del tiempo? El cristiano cuenta con una respuesta a esta dificultad. Su don será siempre recibido por alguien: es Jesús, que ha subido a la Cruz, el lugar desde donde nos ha amado siendo nosotros pecadores, donde ha dado amor a espaldas a aquellos que lo rechazaban. Y así podemos atrevernos a dar el primer paso en el amor, pues hemos sido ya acogidos de antemano por el amor de Jesús. Ningún acto de amor quedará sin respuesta: Cristo estará allí para recogerlo y corresponder a él. De este modo los esposos no se aman a partir de la propia carencia; su amor mutuo nace, más bien, de una desbordante plenitud: el don recibido de Cristo. Pueden amar generosamente, sin esperar a que el otro les ame primero, y aseguran así que no se paralice su alianza.

4. El don de una nueva vida

Además de ser para siempre, el sí de los esposos en el matrimonio es un sí fecundo, abierto a la vida. Para entender esta fecundidad nos ayuda ver la diferencia que hay entre un fruto y un producto. El producto proviene de los propios recursos; es algo que se elabora a partir de lo que ya se posee. Producir es modelar el material y ensamblar sus partes: en este proceso, el productor se basta a sí mismo. El fruto, por su parte, supera las capacidades de aquel que lo da. Hay en el fruto un cierto milagro: pensemos en el árbol que, siendo solo madera y hojas, nos ofrece fruta llena de sabor. El ejemplo nos ayuda a ver que para poder dar fruto se tiene que participar en algo más grande que uno mismo, de igual modo que un árbol da fruto solo si hunde sus raíces en terreno fértil y recibe del cielo agua bienhechora y luz abundante. ¿Qué significa esto para los esposos? Un acto de amor es fecundo solo si sus raíces se alargan más allá del propio yo, más allá también de la propia pareja. El acto conyugal ofrece un ejemplo claro: los esposos dan un fruto que les supera infinitamente, que nunca habrían podido producir por sí mismos: el don de una nueva vida. El asombro de los padres ante cada nuevo hijo les recuerda que su amor está enraizado en el amor de Dios, y que solo así puede hacerse fecundo. Como dice Juan Pablo II:

En esta verdad del signo, y después, en el *ethos* de la conducta conyugal, se inserta la perspectiva del significado procreativo del cuerpo, es decir, de la paternidad y la maternidad [...] A la pregunta: «¿Estáis dispuestos a recibir de Dios, responsable y

amorosamente los hijos que Dios os dé y a educarlos según la ley de Cristo y de su Iglesia?», el hombre y la mujer responden: «Sí, estamos dispuestos»¹²⁶.

Exploremos este punto: el amor de los esposos da fruto porque participa en el amor de Dios. Ya vimos esto cuando estudiamos la historia del Génesis y el amor entre Adán y Eva: solo podemos amar al otro si le recibimos como regalo de Dios y nos sabemos confiados a él por el Padre común. Ahora, con la venida de Cristo, esta fecundidad se eleva a un nuevo nivel. En la redención, llevada a cabo por Cristo y ofrecida a los esposos cristianos, la cosa alcanza su plenitud: marido y mujer han entrado en la esfera del amor que une a Cristo y su Iglesia y participan de una entrega mayor de vida. Por eso, el fruto de su amor será siempre mayor que su contribución, les superará en modo radical. Esto ocurre también en el caso de que el matrimonio no tenga hijos: el amor siempre da un fruto, aunque muchas veces sea invisible.

Por eso nadie podrá llamarse dueño de su hijo. Este podría ser el caso si los hijos fueran solo el resultado de una decisión por parte de los padres. Pero como el hijo viene de un amor más grande que abraza a los esposos y los lleva más allá de sí mismos, no se le puede considerar nunca totalmente dependiente de ellos, como si debiera solo a ellos su existencia. La nueva vida comienza en una esfera que trasciende a los padres. La alegría de la primera mujer – «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (cf. Gén 4,1)– expresa esta verdad esencial sobre la procreación. Y también lo que la madre de los mártires macabeos dice a uno de sus hijos: «Yo no sé cómo aparecisteis en mi seno: yo no os regalé el aliento ni la vida, ni organicé los elementos de vuestro organismo» (2 Mac 7,22).

Precisamente porque la fecundidad es tan importante en el amor, entendemos que las parejas que no han podido tener un hijo quieran recurrir a técnicas de reproducción artificial, como la fecundación *in vitro*. Hay que respetar el dolor que experimentan estos matrimonios. Ahora bien, debemos explicarles que tales técnicas no curan la herida de la infertilidad, sino que, si acaso, la hacen más profunda. ¿Por qué es esto así?

La verdadera fecundidad, dijimos, es posible cuando entramos en una esfera que nos supera. Es como el árbol que da fruto porque absorbe su alimento de un suelo fértil y recibe la luz del cielo. Esto es precisamente lo que ocurre en la unión conyugal: los esposos entran en contacto con la Fuente del amor y la vida, usando un lenguaje que les ha sido dado por el Creador; se unen entre sí porque se reciben mutuamente de las manos de Dios. La fecundidad de su unión corporal revela a los esposos la presencia de Dios en su amor y les enseña que deben recibir al hijo como a un regalo, como un don. Los padres no obtienen al hijo como el producto de una decisión, sino que lo acogen como el fruto de un amor que es más grande que ellos. Lo que han hecho los esposos ha sido entregarse el uno al otro, amarse de verdad; y es de esa unión de donde el hijo viene. Esta manera de recibir al hijo es la única que está de acuerdo con su

¹²⁶ HM 105 (19-1-1983) 565.

dignidad personal, porque no lo hace totalmente dependiente de sus padres, como si ellos lo hubieran creado.

La fecundación *in vitro*, por el contrario, introduce una lógica diferente en la generación del hijo. Todo sucede como si el hijo viniera solo de la decisión de sus padres y de sus deseos de tener descendencia. Como consecuencia, la conexión entre el hijo y el Creador, fuente última del amor y de la vida, no aparece presente en la acción paterna. Por eso los padres estarán tentados de tratar al niño más como un producto elegido, que viene a satisfacer su carencia, que como a un don que brota de la plenitud de amor que viven como esposos. Más aún, como los padres tienden a mirarse a sí mismos como los únicos que han originado la nueva vida que engendran, se cargan con una responsabilidad descomunal. ¿Cómo puede un ser humano garantizar la felicidad futura de su descendencia? ¿Cómo podría un padre responder a la queja de su hijo, si este le dijera, como dijo Job: «Muera el día en que nací» (Job 3,3)? Por el contrario, cuando el hijo viene del fruto de la unión conyugal, los padres son conscientes de la presencia divina en su amor y pueden confiar el futuro del hijo a la fuente de que este vino, sin tener que cargar con el peso total de la responsabilidad por el buen éxito de su vida. Dios, que ha dado el fruto, se cuidará también de que crezca y madure.

Las parejas que no pueden tener hijos sufren profundamente. Hay que asegurarles que pueden ser fecundos de forma diferente, no menos real. De hecho, la clave de la fecundidad está, como dijimos, en aceptar el fértil suelo de que bebe el amor de los esposos: el amor de Dios mismo, que sostiene su relación. Si estas parejas sin hijos permanecen en comunión profunda con la fuente última del amor y la vida, pueden entender que su unión —incluyendo en ella los sufrimientos— siempre será fecunda de mil modos distintos. Esta fecundidad tomará formas concretas; puede ser, por ejemplo, la manera de ejercer la hospitalidad, una misión de apoyo social, su trabajo mismo en la sociedad o la adopción de hijos.

5. Educar en el amor

La misión de los padres no termina cuando su hijo ha nacido. El fruto de su amor tiene que crecer y ser educado en el seno de ese mismo amor¹²⁷. El hombre y la mujer están llamados a jugar distintos papeles, ambos imprescindibles, en la vida de sus hijos. Karol Wojtyła habla de esta colaboración en su obra *Esplendor de paternidad*:

La mujer sabe de engendrar inmensamente más que el hombre. Lo sabe sobre todo a través del dolor que acompaña al parto. El uno y el otro son su misterio. Y, sin embargo, la maternidad es expresión de la paternidad. Siempre ha de retornar al padre

¹²⁷ «También en la generación de los hijos el matrimonio refleja su divino modelo, el amor de Dios por el hombre. En el hombre y la mujer la paternidad y maternidad, al igual que el cuerpo y el amor, no pueden limitarse a lo biológico: la vida se da de verdad solo cuando, con el nacimiento, se comunican también el amor y el sentido, que hacen posible decir “sí” a esta vida» (Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el congreso eclesial de la diócesis de Roma* [6-6-2005])

para tomar de él todo aquello de lo que es expresión (EP 138).

Karol Wojtyła supone en este pasaje que la conexión de una mujer con la nueva vida está inscrita en su propio cuerpo. Aparece entonces la conciencia de que esta vida es especial: el hijo tiene una dignidad irreducible a los demás bienes de este mundo, una especial conexión con el Creador mismo. Y así dice la primera mujer, la madre de los vivientes: «He adquirido un hombre con la ayuda del Señor» (cf. Gén 4,1). Preservar esta conexión entre la sexualidad y la fuente primera de la vida es, de hecho, tarea especialmente encomendada a la mujer. Dice Juan Pablo II:

Este modo único de contacto con el nuevo hombre que se está formando crea a su vez una actitud hacia el hombre, no solo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Comúnmente se piensa que *la mujer* es más capaz que el hombre de dirigir su atención *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición (MD 18).

El Papa añade entonces que el padre experimenta la relación con su hijo de manera distinta a la madre. Lo hace, por así decir, desde el exterior, pues no siente en su mismo cuerpo la conexión con la nueva vida. «El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre "fuera" del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, *conocer por la madre su propia "paternidad"*» (MD 18). Por la misma razón, esta distancia se convierte en algo imprescindible para la tarea de ser padre. El padre se sitúa en la lejanía, y así da al hijo la posibilidad de que crezca, de que abandone el regazo materno para madurar y adentrarse en la vida. No se trata aquí, por supuesto, de una distancia indiferente: es un espacio abierto en el amor, para que el hijo pueda crecer, caminando por sí mismo en la senda de la existencia.

Van Gogh tiene un cuadro en que recoge una escena de vida familiar que ilustra esta complementariedad entre padre y madre. Se trata de una niña que está aprendiendo a dar sus primeros pasos¹²⁸. En un lado del cuadro está la madre, que abraza a su hija, mientras que al otro lado, unos metros más lejos, el padre espera con los brazos extendidos para recibir a la pequeña. La obra de Van Gogh ilustra lo que estamos diciendo: todo niño está llamado a recorrer el espacio entre estos dos abrazos, el de la madre que le sostiene desde que entra en la existencia, y el del padre que le espera en la distancia. Notemos que en ambos casos se trata de un verdadero abrazo: cercano el primero, lejano el segundo. Es decir: no hay indiferencia en el padre, sino la apertura que sostiene, protege y ayuda al niño a caminar, confiado en que encontrará el amor paterno a lo largo del camino, mientras crece y madura.

La fecundidad del matrimonio, y la tarea de la educación que hemos descrito hasta ahora, es la participación en la obra del Creador, según lo que Juan Pablo II llama el «sacramento de la creación». Por su parte, en el «sacramento de la

¹²⁸ «Primeros pasos», según otro cuadro de Jean François Miller.

redención», cuando los esposos se unen en Cristo, se confía a los padres un don que perfecciona su capacidad de dar fruto. Pueden ahora participar del mismo amor fecundo por el que Cristo da vida a cada cristiano. Y por eso no solo cooperan con Dios en dar a luz y educar al niño, sino que han de transmitir también la vida divina que comienza aquí en la tierra y florece en el cielo. Los esposos cristianos se hacen así fructíferos en vida eterna:

Con respecto al matrimonio se puede deducir que –instituido en el contexto del sacramento de la creación en su globalidad, en el estado de la inocencia originaria – este no solo debía servir para prolongar la obra de la creación, o sea, de la procreación, sino también para derramar sobre las posteriores generaciones de los hombres el mismo sacramento de la creación, es decir, los frutos sobrenaturales de la eterna elección del hombre por parte del Padre en el eterno Hijo: esos frutos con los que el hombre ha sido gratificado por Dios en el acto mismo de la creación¹²⁹.

6. El problema de los anticonceptivos

La unión de hombre y mujer se abre al don de una nueva vida. Puede ocurrir, sin embargo, que graves razones vuelvan aconsejable a los esposos no recibir un nuevo hijo en su familia, por un período de tiempo más o menos largo. ¿Qué pueden hacer ante esta situación? Una solución muy difundida es el uso de métodos anticonceptivos. Del mismo modo que modificamos nuestro ambiente para hacer la vida más confortable, por medio de la tecnología, ¿por qué no aplicar la misma ciencia a nuestros cuerpos y evitar consecuencias no queridas del acto conyugal?

Para responder, hemos de recordar cuanto hemos dicho sobre el cuerpo y su significado. El cuerpo tiene un significado unitivo (que se ordena a la unión de los esposos) junto con un significado procreativo (abierto a engendrar una nueva vida) y un significado filial (el cuerpo expresa la relación del hombre con su Creador y Padre). Estas tres dimensiones son inseparables, pues en su unidad constituyen el dinamismo del amor. El hombre y la mujer pueden amarse de verdad solo si van más allá de sí en un don mutuo (significado unitivo); este don es posible porque los esposos enraízan su amor en el Creador común, fuente del amor y la vida (significado filial); de este modo, una vez que el amor sponsal está en conexión con la fuente del amor, como si fuera un suelo fértil de que el amor brota, la unión de los esposos puede dar un fruto que va más allá de ambos cónyuges (significado procreativo).

¿Qué ocurre entonces cuando una pareja decide hacer infértil el acto conyugal mediante anticonceptivos? El hombre y la mujer eliminan el significado procreativo del cuerpo, pensando que así podrán unirse sin dificultades y expresar su amor conyugal. Ambos creen ver un conflicto entre los significados unitivo y procreativo del cuerpo: piensan que solo si eliminan la apertura a la vida pueden mantener viva su unión. Pero al obrar así no se dan cuenta de que los significados del cuerpo no pueden ser separados, porque

¹²⁹ HM 96 (6-10-1982) 523s.

juntos forman un único dinamismo, el dinamismo del amor. Eliminar uno de los significados del cuerpo es a la vez actuar contra los otros, bloqueando el movimiento del amor.

En efecto, cuando el significado procreativo del cuerpo se elimina, el don total de sí a la otra persona se hace imposible. Pues hay algo que los esposos no quieren compartir, algo que no quieren darse ni recibir del otro. Se trata del don de la fecundidad, la capacidad del hombre de hacer a la mujer madre, y de la mujer de hacer al hombre padre. En la anticoncepción, los esposos no quieren dar a la otra persona (ni recibir de ella) este regalo. No es que todo acto conyugal haya de resultar en el nacimiento de un hijo; sino que ha de estar abierto a la recepción de ese don, la paternidad o la maternidad. Cuando los esposos rechazan comunicarse este don, la totalidad del amor, propio de la vida conyugal, desaparece de su unión.

A partir de aquí podemos ver cómo todas las dimensiones del amor esponsal se ven afectadas. En primer lugar, suprimir el significado procreativo significa eliminar también el significado filial del cuerpo, su conexión con el Creador que es la fuente misma del amor mutuo, el don originario que permite a los esposos donarse uno a otro. Pues sabemos que Dios está presente en el amor de los esposos a través del lenguaje escrito en sus cuerpos. Este lenguaje no es la invención absoluta de los esposos, sino que recoge la voz de Dios, que les llama al amor. La aceptación del lenguaje del cuerpo, por tanto, implica que los esposos están enraizados en el amor del Creador y por eso es una condición indispensable para una verdadera unión. Al suprimir el significado procreativo del cuerpo con la intención de hacer su unión infecunda, los esposos se separan también del amor originario, el Creador en que su amor mutuo se fundamenta. Es como un agricultor que, para hacer que el árbol no tenga frutos, hubiera de cortar también las raíces: sin raíces un árbol queda privado de la fuente de alimento y agua. Del mismo modo, cuando los esposos silencian el significado procreativo del cuerpo a través de la anticoncepción, tienden a excluir la presencia de Dios de su relación, aunque no sean conscientes de ello.

Como consecuencia se daña también la comunión entre los esposos. Esto es así porque el amor entre hombre y mujer permanece vivo solo si no se cierra en sí mismo, sino que se abre a esa esfera transcendente que les abraza y hace su unión fructífera. De hecho, cuando la relación con Dios Creador queda dañada, resulta más difícil entender la dignidad de la otra persona y crece la tentación de tratarla como objeto. Se hace también más arduo donarse uno mismo al cónyuge, pues todo don de sí se basa en una aceptación previa de uno mismo de las manos del Creador. En conclusión, una vez que se pone en duda la unión con el Creador, el amor de los esposos tiende a convertirse en amor egoísta, vuelto hacia uno mismo; y esto conduce a los esposos, poco a poco, a moverse según el deseo de satisfacer su propio impulso sexual, actuando según una lógica interna de necesidad instintiva, y no de don mutuo.

7. Métodos naturales para regular la fertilidad

Los esposos pueden tener razones serias para retrasar la acogida en su familia de un nuevo hijo. La respuesta a este problema no es la anticoncepción, sino los métodos naturales para regular la fertilidad. Estos métodos no son solo una alternativa técnica para alcanzar el mismo fin que los anticonceptivos, como si se tratara de un método ecológico (y, en este sentido, «natural») en vez de uno artificial. No: si hablamos de método *natural* no es porque en él se desconfe de lo tecnológico (esto es algo propio del hombre y de su modo de regir la creación), sino porque se respeta la verdadera *naturaleza* del amor humano, es decir, la verdad misma de la comunión personal entre los esposos.

Para entender esto con más detalle recordemos algo de lo que ya hemos hablado. Para empezar, los amantes no pueden respetar su dignidad mutua si no perciben la verdad del amor, que consiste en un don total de sí mismo. Por eso, solo si los amantes se reciben mutuamente como don del Creador son capaces de darse totalmente el uno al otro. Ahora bien, recibir el amor humano como don de Dios implica que se respeta el lenguaje del cuerpo con que Dios, autor de este lenguaje, se expresa a sí mismo y su amor fecundo.

Los matrimonios con dificultades para recibir más hijos en su familia se encuentran ante una situación nueva en su relación, que requiere un cambio en la forma de expresar su amor. El problema de la anticoncepción es que en ella no se respeta la verdad del amor, es decir, la totalidad del don mutuo. Los esposos no se dan a sí mismos totalmente, pues no quieren entregarse uno al otro el don de la fecundidad. Para ello han de desoír el lenguaje del Creador en sus cuerpos, suprimiendo el significado procreativo de su sexualidad. Como consecuencia, la anticoncepción no permite integrar el deseo sexual en la verdad total del amor y se acaba distorsionando el don mutuo de los esposos.

Con los métodos naturales, por el contrario, los esposos cambian la forma de expresar su amor, pero sin negar la totalidad de la entrega. Pues ahora no hacen su unión estéril, sino que cambian su comportamiento sexual: adaptan la expresión de su amor al ciclo de fertilidad de la mujer, aceptando periodos de continencia. Los esposos son capaces así de darse totalmente el uno al otro, tal como son, sin quitar ningún elemento propio del don de sí mismo. Por eso los esposos que usan métodos naturales expresan verdadera reverencia por lenguaje del cuerpo y su Creador. De esta forma, los métodos naturales mantienen el contacto de los esposos con la Fuente del amor, que hace posible el verdadero amor entre ellos.

Ahora entendemos por qué Juan Pablo II habla de una diferencia antropológica y moral entre la contracepción y los métodos naturales (FC 32). La *diferencia antropológica* se refiere al significado de la sexualidad: en los métodos naturales la sexualidad se ve como ocasión de un don total a la otra persona. Por eso, al practicar estos métodos, los esposos están dispuestos a cambiar su comportamiento sexual, adaptándolo a los ritmos de la fecundidad, para salvaguardar así la totalidad del don, que reconocen como el significado central de la sexualidad humana. Por el contrario, la anticoncepción promueve una

mentalidad en que la sexualidad no es tanto la ocasión de un don de sí, sino una necesidad a que hombre y mujer están sujetos. Por eso las parejas que se deciden por los anticonceptivos no quieren cambiar su comportamiento sexual, e insisten en tener relaciones, aunque para ello tengan que eliminar una dimensión del don total de sí mismos.

Esta diferencia antropológica entre los métodos naturales y la anticoncepción lleva consigo una profunda *diferencia moral*, referida a cómo los esposos construyen su acción.

Los esposos que usan anticonceptivos tienen gran dificultad en cambiar su comportamiento sexual porque experimentan su sexualidad como una necesidad que se impone sobre ellos. Con los métodos naturales la pareja es capaz de cambiar la expresión sexual de su amor porque su deseo sexual no les domina, ya que ha sido integrado en la verdad del amor a la otra persona. De esta forma la relación sexual no se apropia de todo el espacio de la relación; los esposos son capaces de llegar a una madurez que crece en una verdadera comunicación personal. En una palabra, el uso de los métodos naturales salvaguarda el don total de sí y conlleva una educación en la castidad. Así los esposos se capacitan para dar forma a su relación según la verdad del amor, en cualquier situación de la vida en que se encuentren.

Vemos así que los métodos naturales no son solo la aplicación de una técnica, sino que incluyen una educación integral de los esposos en su capacidad de percibir la verdad del amor, y requieren la entrega de toda la persona. La práctica de estos métodos transforma a los esposos y a su amor, ayudándoles a madurar en respeto mutuo y en la comprensión de su vocación. Entonces la educación sexual se convierte en un asunto mucho más rico y valioso que un simple dar a conocer la mecánica del acto sexual. La verdadera educación en la sexualidad no consiste en dominar una serie de técnicas, sino en integrar todas las dimensiones de la persona de acuerdo con la verdad del amor. Esta educación promueve pureza y reverencia por el propio cuerpo. Juan Pablo II, al unir esta virtud con el don de piedad, nos hace conscientes de que nuestro cuerpo es sagrado, templo de Dios. Este don de piedad, escribe el Papa,

sostiene y desarrolla en los cónyuges una sensibilidad particular hacia todo lo que en su vocación y convivencia lleva el signo del misterio de la creación y de la redención: hacia todo lo que es un reflejo creado del amor y la sabiduría de Dios. Por lo tanto, ese don parece iniciar al hombre y a la mujer, de un modo particularmente profundo, en el respeto a los dos significados inseparables del acto conyugal¹³⁰.

8. La caridad conyugal y la llamada a la santidad

Este capítulo nos ha mostrado que el camino del matrimonio, un camino de entrega fiel y fecunda, es un camino hacia Dios, en que él está siempre presente.

¹³⁰ HM 131 (14-11-1984) 670.

Por eso el matrimonio es un camino de santidad. En efecto, la santidad consiste precisamente en la comunión con Dios, el único que es santo. Y esto es posible a los esposos precisamente a través de su entrega mutua, en que se dan y reciben como don del Creador.

Así, una de las consecuencias más importantes de la enseñanza de Juan Pablo II sobre el matrimonio es que las parejas no tienen que buscar su camino de santidad fuera de su misma relación. Para el Papa, el mutuo amor de los esposos es ya un sendero hacia el Padre. El don total que el matrimonio requiere de ellos: he aquí su forma específica de vivir el Evangelio y de convertirse en partícipes de la naturaleza divina. Como hemos visto, cuando se aman «en el temor de Cristo» los esposos no solo se dan el uno al otro, sino que se comunican el Espíritu Santo, el amor mismo de Cristo, el Hijo y el Esposo, que une a los cónyuges entre sí y con Dios.

En su novela *Kristina, hija de Lávrans*, la escritora noruega Sigrid Undset, premio Nobel de Literatura, retrata este carácter sacramental del amor humano con una evocadora imagen. En ella ilustra cómo el amor humano contiene en él la presencia de Dios, y cómo Dios conduce al hombre hacia él por medio de este sacramento. Antes de morir, la protagonista de la novela, Kristin, se quita su anillo de bodas. El anillo es para ella un símbolo de la relación con su marido, Erlend, y trae a su memoria todos los dolores y gozos de su vida como esposa y madre de siete hijos. Mientras Kristin espera al sacerdote, que le trae la comunión, medita sobre la marca que el anillo ha dejado en su dedo:

El último pensamiento que vino a su mente es que iba a morir antes de que la marca tuviera tiempo de desaparecer, y eso le hacía feliz. Le parecía un misterio que no podría comprender, pero estaba segura de que Dios la había sostenido con firmeza en un pacto que había sido hecho para ella [...] desde un amor que había sido derramado sobre ella; y [...] ese amor había permanecido dentro de ella, había trabajado en ella como el sol sobre la tierra [...] tras el brillante anillo de oro una marca había quedado impresa secretamente en ella, mostrando que era Su sierva, propiedad del Señor y Rey, que iba a venir ahora en las manos consagradas del sacerdote, para liberarla y salvarla¹³¹.

Empezábamos este capítulo con la imagen de los anillos de boda. Significan el sello regio de la presencia y acción de Dios que el vínculo matrimonial graba en la vida de los esposos. Terminamos ahora con una imagen complementaria: la de la marca impresa en la carne por la alianza nupcial, como el sello deja su impronta en la cera. A través de esta alianza, las huellas de Dios se han grabado en el cuerpo del hombre y la mujer. Se trata de un signo de la ayuda que ambos esposos han sido el uno para el otro a lo largo de su camino común hacia la casa del Padre. Esta imagen prepara nuestro próximo capítulo, en que estudiaremos la resurrección de la carne y sus consecuencias para la teología del cuerpo.

¹³¹ S: UNDSSET, *Kristin Lavransdatter* (Penguin Books, Nueva York 2005) 1122; ed. Española: *Cristina, hija de Lavrans* (Encuentro, Madrid 1997).

CAPITULO IX

TESTIGOS DE LA PLENITUD DEL AMOR: LA VIRGINIDAD CRISTIANA Y EL DESTINO FINAL DEL CUERPO

Comenzábamos este libro comentando las primeras páginas del Génesis. Se encuentra allí el plan primero de Dios sobre el hombre, las experiencias originarias de Adán y Eva. En ellas hallamos los cimientos de toda experiencia con que cada hombre edifica su vida. Y sin embargo, nos quedan todavía preguntas sin responder. Ocurre que volver al origen no basta para contemplar todo el proyecto de Dios sobre el hombre. Hay que mirar también al final, a ese punto donde los pasos del hombre alcanzan su destino definitivo.

¿Es posible conocer de algún modo nuestra meta, así como hemos accedido al principio? A bote pronto la respuesta parece negativa: el futuro resulta más oculto y misterioso que el pasado. Pues estamos seguros de que hubo un origen y de que sus efectos están presentes en nuestra vida, igual que al tocar el tronco de un árbol tenemos certeza de que hunde en el suelo firmes raíces. Pero el final, el destino último, nos parece etéreo, intangible, así como en invierno se hacen difíciles de imaginar los frutos de una planta.

Y sin embargo, como afirma Juan Pablo II, el futuro está presente en nuestra experiencia viva, no menos que el principio. Según el Papa, que habla de la escena del juicio final, representado por Miguel Angel en la Capilla Sixtina, nuestra meta no está totalmente escondida: arroja ya su luz sobre el viaje del hombre, sobre el camino del amor.

En el puro centro de la Sixtina, el artista expresó este
final invisible
en el visible drama del Juicio.
Y este invisible final se hizo visible como la cumbre de la transparencia (TR 22).

Juan Pablo II no era ingenuo. Sabía bien que este «fin invisible» no es sin más «la cumbre de la transparencia» sino también la región de lo desconocido, que proyecta su sombra sobre nuestro viaje: ¿no conduce nuestra ruta hacia la muerte desfiguradora? Por eso añade el Papa:

Y así pasan las generaciones.
Llegan desnudos al mundo y desnudos volverán
a la tierra de la cual fueron sacados.
«Porque polvo eres y al polvo volverás».
Lo que tuvo forma se volvió informe.
Lo que era vivo, he aquí muerto.
Lo que era bello, he aquí ahora la fealdad del despojo (TR 22).

No hay que hacerse ilusiones, por tanto, sobre esa última frontera que nos aguarda, la muerte. Pero a la vez recordamos que ese destino no es toda la

verdad sobre el hombre ni sobre sus pasos en el tiempo. Por eso el poema hace sonar enseguida una nota de esperanza:

¡Mas no perezco entero,
lo que es indestructible en mí permanece! (TR 22).

Cada vez que sopesamos nuestro destino nos sacuden preguntas que pueden provocar ansiedad. ¿Qué quedará de todos los esfuerzos por recorrer la ruta del amor? ¿Qué de las alegrías que los amantes encuentran en su unión, del gozo de la madre ante el don de una nueva vida, de la felicidad que hemos gustado y de las pruebas que hemos vencido? «Lo que es indestructible en mí, permanece». Hay una respuesta, una esperanza; por ella vale la pena emprender el viaje de la vida: nuestro cuerpo, y con él nuestro amor, está llamado a resucitar. ¿Qué significa esta promesa?

1. El cuerpo: testigo de vida y de muerte

En el libro del Génesis Dios avisa al hombre que morirá si come del árbol del conocimiento del bien y del mal (cf. Gén 2,17). Esta conciencia de ser mortal acompaña a Adán desde sus primeros pasos por la tierra. De hecho, le diferencia de los animales; allí donde encontramos tumbas, sabemos que han vivido hombres. La pregunta por la muerte pertenece a esa experiencia originaria de soledad ante Dios, de que hemos hablado. Es más, el testigo principal de esta experiencia es el cuerpo humano: la enfermedad y el envejecimiento nos recuerdan que hemos de morir, que no tenemos en nosotros la fuente de la vida. El hombre es, dice la Biblia, «carne, un aliento fugaz que no torna» (Sal 78,39).

La experiencia del amor parece poner aún más de relieve la fragilidad de nuestra vida en el cuerpo. Pues el amor duplica nuestro miedo: ahora ya no tememos solo por nosotros, sino también por la persona amada. Esta doble ansiedad hace surgir la pregunta que el Coro dirige a Andrés y Teresa en *El taller del orfebre*:

¿Cómo hacer, Teresa,
para permanecer en Andrés para siempre?
¿Cómo hacer, Andrés,
para permanecer en Teresa para siempre?
Puesto que el hombre no perdura
en el hombre
y el hombre no basta (TO 29).

El cuerpo recuerda al hombre, por tanto, que ha de morir. Da testimonio de ello en cada enfermedad y en cada nuevo achaque. Pero ¿es este el único mensaje que comunica? De ningún modo: el cuerpo no habla solo de muerte, sino sobre todo de vida. Para entender por qué, recordemos cuanto ya hemos dicho sobre el lenguaje del cuerpo. Gracias al cuerpo la vida es apertura y relación, incapaz de cerrarse en actitud autosuficiente. El cuerpo nos dice que estamos en el mundo y

que somos capaces de compartir la vida con otras personas, creando lazos de unidad. Ahora bien, precisamente a través de esta comunión con los otros la existencia puede hacerse más grande, disfrutarse con mayor abundancia. En suma, el cuerpo habla del amor, en que consiste la vida verdadera. Su mensaje no es solo muerte y debilidad, sino también apertura hacia una plenitud.

Esta visión de la vida como comunión es parte de la herencia del Antiguo Testamento. Para los judíos, de hecho, vivir era entrar en una red de relaciones: con el mundo, con los otros, con Dios. Y como entendían bien que el cuerpo es la base de esta relación, les resultaba difícil al principio concebir una vida después de la muerte. Su razonamiento no es difícil de seguir: si la vida es relación y la relación se basa en nuestros cuerpos, por la que nos abrimos al mundo y a los demás hombres, entonces la muerte del cuerpo parece poner fin a la relación con los otros y con Dios y eliminar todo posible sentido de una verdadera vida en el más allá: «El abismo no te da gracias, / ni la muerte te alaba» (Is 38,18). No sorprende, pues, que la Biblia comience imaginando la vida de ultratumba como ese lugar, el abismo (*sheol*), donde las sombras de los hombres pululan dotadas de una existencia a medias, sin poder ver la luz ni alabar a Dios.

Ahora bien, hay que recordar que la apertura del cuerpo hacia los otros y hacia el mundo es en último término una apertura hacia Dios. Como se ha dicho, la soledad originaria del hombre no le permitía encontrar descanso en ninguna de las criaturas que le rodean. Esto es así porque el hombre, a diferencia de los animales, está llamado a una amistad con Dios, el verdadero inicio y fin de su viaje vital. Ahora bien, si la vida del hombre es relación, y la relación que funda todas las demás es la amistad con Yahvé, entonces se abre al hombre la posibilidad de una vida perdurable, incluso más allá de esa última palabra de la muerte. Pues Dios es inmortal y la fuente de la vida. Por eso tiene que ser verdad, de alguna manera, lo que dice el salmo: «Se consumen mi corazón y mi carne; pero Dios es la roca de mi corazón y mi lote perpetuo» (Sal 73,26). El cuerpo testimonia así la relación irrompible con Dios que presagia el triunfo de la vida sobre la muerte. Vemos de nuevo que en la carne no se encuentra solo un indicio de debilidad, sino también una esperanza de vida para siempre.

Reflexionando sobre esta relación con Dios, que confiere al hombre la vida, el Antiguo Testamento descubrió poco a poco la verdadera naturaleza de la inmortalidad: la resurrección del cuerpo, hecha posible por la fidelidad del Dios de la Alianza. En respuesta a los saduceos, que trataban de quitar crédito a la esperanza bíblica, Jesús reafirma esta esperanza: «Y a propósito de la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído lo que os dice Dios: "Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob"? No es Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22,31s). Detrás de la respuesta de Jesús se encuentra, de nuevo, la idea bíblica de vida. Si Dios ha establecido una alianza con los patriarcas es que ha ligado su propia identidad, su propio nombre, con la historia de estos hombres concretos, Abrahán, Isaac y Jacob. Ahora bien, Dios es el Dios de la vida. Por tanto, estos hombres no pueden morir, ya que están en relación con Dios. Como dice Juan Pablo II en su *Tríptico Romano*, el fin del hombre es retornar a la fuente de donde vino: «El final es invisible, como el principio. / El Universo fue creado

por el Verbo y al Verbo regresa» (TR 22).

2. Más fuerte que la muerte es el amor

Lo dicho ilumina el destino de la unión entre hombre y mujer según la Biblia. Sabemos, desde nuestro tercer capítulo, que el amor de Adán y Eva revela una tercera presencia, la de Dios mismo. El es el dador primero, quien ha confiado la mujer al hombre y el hombre a la mujer. Ahora bien, si esto es así, entonces el amor humano lleva consigo una promesa de inmortalidad. Si es Dios el que une entre sí a los amantes, entonces el amor, sitiado por la corrupción, puede contraatacar para romper el cerco: «Porque es fuerte el amor como la muerte [...] sus dardos son dardos de fuego, llamaradas divinas» (Cant 8,6). Como escribió Karol Wojtyła, «el amor no discurre al par de la muerte; la sobrepasa»¹³². He aquí de nuevo la paradoja del cuerpo: a la vez que habla de fragilidad, da esperanzas para triunfar sobre la muerte:

El cuerpo esconde en sí la perspectiva de la muerte, a la que el amor no quiere someterse. El amor es, en efecto, [...] «una llama del Señor» que «las aguas torrenciales no pueden apagar», «ni los ríos anegar» (Cant 8,6s)¹³³.

El libro de Tobías nos ofrece una dramática descripción de esta lucha entre amor y muerte. El protagonista desposa a una mujer, Sara, sobre cuya historia pesa una maldición. En efecto, han muerto ya, asesinados en la misma noche de bodas por el demonio Asmodeo, sus siete anteriores maridos. Sabedor de que su amor está amenazado por fuerzas destructivas, Tobías y Sara invocan la protección de Dios; confían en que, aquel que al principio del mundo bendijera el matrimonio, se mantendrá fiel para siempre a su promesa:

Tobías se levantó de la cama y dijo a Sara: «Levántate, mujer. Vamos a rezar pidiendo a nuestro Señor que se apiade de nosotros y nos proteja». Ella se levantó, y comenzaron a suplicar la protección del Señor. Tobías oró así: «Bendito seas, Dios de nuestros padres, y bendito tu nombre por siempre. Que por siempre te alaben los cielos y todas tus criaturas. Tú creaste a Adán y le diste a Eva, su mujer, como ayuda y apoyo. De ellos nació la estirpe humana. Tú dijiste: «No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él». Al casarme ahora con esta mujer, no lo hago por impuro deseo, sino con la mejor intención. Ten misericordia de nosotros y haz que lleguemos juntos a la vejez». Los dos dijeron: «Amén, amén». ⁹ (Tob 8,4-9).

Tobías y Sara nos lo recuerdan: la bendición original de Dios sobre el amor es más poderosa que las fuerzas que tratan de destruirla. El sello de Dios comunica al amor humano una fuerza capaz de vencer la muerte. Así decía Juan Pablo II: «Lo que es indestructible en mí permanece» (TR 22). Entendemos ahora lo que esto significa: lo indestructible en el ser humano es su relación con la fuente de la vida, descubierta en el encuentro amoroso entre hombre y mujer. El amor

¹³² K. WOJTYŁA, *Poesías*, o. c., 119.

¹³³ HM 113, 598.

aparece así como una participación en el Dios eterno. Por eso, como dice Gabriel Marcel: «Amar es decir al otro: tú no morirás»¹³⁴.

Una objeción, sin embargo, nos sale pronto al paso. Pues, incluso si la bendición y la promesa de Dios fortalecen al amor para que desafíe a la muerte, ¿no parece que esta acaba siempre ganando la batalla, pronunciando la última palabra?, ¿no nos separa brutalmente de aquellos que amamos? El mismo cuerpo que, en los momentos más felices de comunión, presiente la eternidad en que desemboca nuestra vida, nos descubre a la vez lo inevitable de nuestra enfermedad y muerte, de nuestra separación. El cuerpo parece un recipiente demasiado quebradizo para contener en sí la inmortalidad que nos promete. ¿Hay alguna forma de escapar de este dilema?

Hay que decir: el amor humano es incapaz de resolver el problema que él mismo nos pone. Tal cosa, ciertamente, no debería extrañarnos. ¿No pertenece esto, precisamente, a la esencia del amor? En efecto, es una ley que hemos descubierto poco a poco: en cada momento crucial de la ruta el crecimiento del amor depende de un encuentro sorprendente que nos lleva más allá de nosotros. Si la existencia del hombre es salida hacia el mundo y los otros, escucha atenta de la realidad que le llama a descubrirla, es normal que su último paso por la tierra dependa también de esta apertura hacia lo alto. Ante la muerte solo queda tender la mirada hacia el cielo, confiando en que venga desde allí la ayuda. Pero, ¿es esta mirada un mero deseo, una última actitud desesperada para no tener que afrontar el vacío y la nada? ¿O tiene la esperanza un sólido fundamento, que la sostenga como el ancla lanzada hacia arriba sostiene la escalada del montañero?

3. Hijos para siempre

Para un cristiano, la respuesta es clara: la fuente de nuestra esperanza es la resurrección de Cristo. Los Padres de la Iglesia sabían que la buena noticia del evangelio cristiano no es solo la supervivencia del alma. Los antiguos filósofos, como Platón y Pitágoras, ya habían defendido esta doctrina, que los cristianos también sostuvieron. La novedad celebrada por los Padres era la resurrección del cuerpo. Así como Jesús resucitó de entre los muertos, así nuestros cuerpos frágiles y humildes resucitarán también con él en gloria. Esta es la alegría cristiana: el camino del amor, que nuestro cuerpo nos revela y abre, no queda truncado por la muerte. Está llamado a resucitar, a hacerse perfecto. La Resurrección de Jesús remueve la piedra del sepulcro para que podamos respirar un aire fresco.

¿Cómo es posible esta nueva esperanza? Volvamos por un momento a la vida terrena de Jesús. Ya en el Antiguo Testamento Dios muestra su deseo de hacer una alianza eterna con el hombre. Lo que nadie sospechaba es que, para ello, llegaría al extremo de enviar a su propio Hijo, su Hijo único, que pertenece a su

¹³⁴ G. MARCEL, *El misterio del ser*, o. c., I, 320.

mismo ser divino. Hasta ahora Yahvé era el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», que ligaba su propia esencia a la historia de aquellos hombres. A partir de ahora se va a llamar «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,3). La decisión de Dios, que quiso anudar su propia identidad con los nombres de los patriarcas, se ratifica ahora con el envío de su misma Palabra. Por la Encarnación, Dios se ha ligado para siempre con la historia humana, que ha unido a la suerte de su propio Hijo.

¿En qué consistió la vida de Jesús en la tierra? Su historia es la historia del Hijo de Dios, aquel cuyo misterio más hondo es cumplir la voluntad de su Padre. Todo su ser se centra en el Padre, mira hacia él, depende de él. Pues bien, ahora esa misma vida en relación, esa vida filial, va a ocurrir en un cuerpo humano; el Hijo va a pisar la tierra, a cansarse del camino, a sentarse fatigado a beber junto a un pozo. ¿Se contradice esto con su ser eterno, de Hijo de Dios? De ningún modo: pues el cuerpo tiene en sí un significado filial; el cuerpo señala hacia el Padre y nos lo hace presente. Por eso Cristo puede entrar en ese espacio de la corporalidad. En Jesús el cuerpo del hombre va a hablar con insuperable claridad su lenguaje de comunión, con Dios y los hombres.

Damos ahora un paso más. La vida verdadera solo es posible para quien permanece en relación con Dios, como hijo suyo. Es esto lo que asegura que la inmortalidad sea posible, y no solo un sueño inalcanzable. Pensemos cómo fue esto en el caso de Jesús. Cada paso de Jesús por el mundo, a medida que iba realizando lo que el Padre le pedía, era un avance hacia la vida eterna. El Hijo vivía en el cuerpo su obediencia y, de este modo, iba transformando su carne en inmortal. Es verdad que Cristo compartió nuestros sufrimientos y dolores; que su cuerpo estuvo sujeto a la pasión y, al final, a la muerte. Los golpes de los soldados y sus latigazos iban robando a su cuerpo el hálito vital. Pero a la vez, al vivir su suplicio como obediencia al Padre y como amor a los hombres, cada golpe le acercaba más a la vida, pues hacía su vida más relacional, más abierta a Dios, más eterna... La cruz, precisamente el momento de máximo dolor y muerte, es también la culminación de la obediencia de Jesús, el punto en que su vida florece para la eternidad. El cuerpo habla así dos lenguajes: el de la decadencia hacia la tumba; el de la ascensión hacia el Padre. Y como Cristo era el Hijo eterno de Dios, solo este último idioma podía triunfar: el Padre resucitará a Jesús.

Podemos entonces decir que la obediencia filial de Cristo al Padre era como una siembra de inmortalidad en su misma existencia en el cuerpo, una siembra que tuvo lugar durante toda la vida de Jesús. La Resurrección puso el sello definitivo sobre esta ascensión de Cristo al Padre. La Pascua trajo el fruto maduro de lo que había sido la vida de Jesús. Al resucitar a su Hijo de entre los muertos el Padre selló la filiación en su cuerpo, que se hizo ahora transparencia de Dios. Por eso san Pedro pudo interpretar el salmo segundo, que habla de un nacimiento, como profecía de la resurrección de Jesús. Se trataba de un nuevo alumbramiento del Hijo de Dios en la carne: «Os anunciamos la Buena Noticia de que la promesa que Dios hizo a nuestros padres, nos la ha cumplido a nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús. Así está escrito en el salmo segundo: "Tú eres mi Hijo: yo te he engendrado hoy"» (Hch 13,32s). Como afirma Tertuliano, hablando

de la resurrección final, «los llamó hijos de la resurrección, pues por la resurrección, de alguna manera, tienen que experimentar un nacimiento»¹³⁵. Ahora entendemos por qué es esto así. En la resurrección la carne de Cristo se hace manantial de donde brota sobre toda la raza humana el amor vivificante que habita en su cuerpo filial.

¿Qué ocurrirá, en efecto, cuando Cristo haga resurgir nuestros cuerpos? De acuerdo con san Pablo, recibiremos un «cuerpo espiritual» (cf. 1 Cor 15,44). Estamos acostumbrados a pensar en el espíritu como lo opuesto a la materia y en el cuerpo como meramente material. De este modo no entendemos la frase de Pablo: el cuerpo espiritual nos parece una contradicción. De aquí viene que imaginemos el cuerpo espiritual como el de un fantasma en estado gaseoso. No es este el pensamiento de san Pablo. Primero, el espíritu se refiere al Espíritu Santo, que es el amor de Dios, su presencia entre los hombres. Segundo, el cuerpo es apertura, relación, invitación a entrar en comunión con los otros y con Dios. Desde este punto de vista, la contradicción desaparece. Espíritu y cuerpo están de acuerdo, pues el Espíritu es el amor divino y el cuerpo es la apertura a ese amor. Por eso la venida del Espíritu sobre nuestro cuerpo no lo destruye, sino que lo lleva a perfección y completa su significado original. Un cuerpo espiritual es un cuerpo pleno, la máxima belleza y solidez del cuerpo, su capacidad de amar llevada a grado sumo¹³⁶.

4. Un amor resucitado

En la resurrección el cuerpo de Jesús deja ver totalmente al Padre: es la plenitud del sentido filial del cuerpo. Ahora bien, Jesús es también el Esposo: su entrega a Dios ocurre a través de su entrega a la Iglesia, muriendo por los que el Padre le ha dado. Por eso su cuerpo redivivo se hace también expresión de su amor por los hombres. El mismo Señor lo asegura, la mañana de pascua, hablando a la Magdalena: «Ve a mis hermanos y diles: "Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro"» (Jn 20,17). Jesús, el Hijo de Dios, llama a los hombres hermanos. Al revelar la paternidad de Dios, Cristo establece también la hermandad entre los hombres. Por eso Juan Pablo II dice que al resucitar se dará la comunión perfecta. Cada uno será sí mismo por estar totalmente abierto a los otros:

Debemos pensar en la realidad del «otro mundo» con las categorías del redescubrimiento de una nueva y perfecta subjetividad de cada uno, y a la vez de una nueva y perfecta intersubjetividad de todos. De este modo, esta realidad significa el verdadero y definitivo cumplimiento de la subjetividad humana, y sobre esta base, el

¹³⁵ TERTULIANO, *Sobre la resurrección de la carne*, 36 (CCL. 2,932).

¹³⁶ «La *espiritualización* no solo significa que el espíritu dominará al cuerpo, sino también que este, diría yo, impregnará plenamente el cuerpo, y que las fuerzas del espíritu impregnarán las energías del cuerpo». (HM 67 [9-12-1981] 374). «No obstante, esto no debe entenderse como una definitiva *victoria* del espíritu sobre el cuerpo. La resurrección consistirá en la perfecta participación de todo lo que en el hombre es corpóreo en lo que en él es espiritual. Al mismo tiempo, consistirá en la perfecta realización de lo que en el hombre es personal» (Ibíd., 375).

definitivo cumplimiento del significado esponsal del cuerpo¹³⁷.

Las dos dimensiones, la del cuerpo filial que señala al Padre y la del cuerpo nupcial que se abre al cónyuge, están trabadas entre sí. Habiendo recibido todo del Padre, Jesús es capaz de entregar todo, a su vez, a la Iglesia, su Esposa. Precisamente porque el cuerpo resucitado de Jesús es totalmente filial, se puede hacer también totalmente nupcial. De este modo la resurrección de Cristo lleva a plenitud el significado nupcial del cuerpo.

Más aún, Cristo va a llevar la experiencia nupcial de Adán y Eva a una insospechada altura. Al hacerlo, la va a transformar. La primera pareja estaba llamada a vivir el don esponsal como entrega exclusiva a una sola persona. Habían de darse totalmente el uno al otro, y esto impedía que otros participasen en la misma relación. Con esta exclusividad cada esposo expresaba que la otra persona era única e irrepetible; expresaba también que Dios, misterio absoluto hacia el que caminan unidos, es uno solo. La novedad de Cristo consiste en su capacidad para ofrecer su don nupcial «por muchos», sin por ello dejar de entregarse por cada uno, en su irrepetible originalidad. En la Eucaristía, en efecto, el cuerpo de Cristo es a la vez dado «por mí», como por una persona única e irrepetible (ver Gál 2,20) y, al mismo tiempo «por todos los hombres», que se convierten en hermanos por participar en el mismo cuerpo. A través de la Eucaristía el Señor resucitado comunica su vida a todos los cristianos, como una llama contagia su llama a otras. Un Padre de la Iglesia lo expresó de esta forma:

Así como el cuerpo del Señor fue glorificado en la montaña cuando se transfiguró en la gloria de Dios y en luz infinita, así los cuerpos de los santos serán glorificados y brillarán como relámpagos [...] «La gloria que Tú me has dado, se la he dado a ellos» (Jn 17,22). Igual que de una sola llama se encienden multitud de velas, así los cuerpos de todos los miembros de Cristo serán lo que Cristo es [...] Nuestra naturaleza humana se transforma en la plenitud de Dios; se hace totalmente fuego y luz¹³⁸.

5. Ya no se casarán...

Hemos dicho antes que en el cielo llegará a un grado sumo la relación del hombre con Dios. Se podría pensar que la persona resucitada queda tan absorbida por la presencia de Dios que las demás criaturas pierden para ella todo interés. Jesús mismo predice que el matrimonio desaparecerá en la vida futura: «Los que sean juzgados dignos de tomar parte en el mundo futuro y en la resurrección de entre los muertos no se casarán ni ellas serán dadas en matrimonio» (Lc 20,35). ¿Cómo hay que entender esta enseñanza? ¿Qué es lo que sucede a la relación de los esposos en el cielo?

En primer lugar, la resurrección no elimina la naturaleza corporal del hombre, sino que la transforma. Por tanto, tampoco desaparecerá la diferencia sexual de hombre y mujer; el ser humano no dejará de ser masculino o femenino. Ahora

¹³⁷ HM 68 (16-12-1981) 380.

¹³⁸ PSEUDO-MACARIO, *Homilía XV*, 38 (PG 34,602)

bien la forma de vivir la sexualidad cambiará:

Las palabras: «No tomarás mujer ni marido» parece también afirmar que los cuerpos humanos, recuperados y al mismo tiempo renovados en la resurrección, mantendrán su peculiaridad masculina o femenina y que *el sentido de ser en el cuerpo varón o hembra será constituido y entendido en el «otro mundo» de modo diferente a como lo fue «desde el principio» y después en toda la dimensión de la existencia terrena. [...] La dimensión de masculinidad y feminidad – esto es, el ser en el cuerpo varón o hembra – será construida de nuevo, juntamente con la resurrección en el cuerpo, en el «otro mundo»*¹³⁹.

¿En qué consiste la transformación a la que el Papa se refiere en este pasaje? Para entenderla acudiremos a un texto de la *Divina comedia* de Dante. El poeta, en su camino hacia el paraíso, descubre que no hay envidia entre los bienaventurados. Allí no se compite por el bien, pues lo poseído por cada uno hace crecer el caudal de todos: «cuanto más se dice allí *nuestro*, tanto mayor bien posee cada uno»¹⁴⁰. El poeta pregunta: «¿cómo puede ser que un bien distribuido entre más poseedores, les haga más ricos que si fueran pocos?» Se le responde con una imagen. El amor de Dios es como la luz reflejada en muchos espejos. Cuanto más limpio sea cada espejo más luz reflejará, no solo para él sino para los otros. Y así: «Cuanto más almas haya allá arriba, más amor hay allí, y, como espejos lo reflejan unas sobre otras»¹⁴¹.

Apliquemos esto a la relación entre los esposos. Podemos decir que cuando los dos reciban más plenamente del amor primero de Dios, tienen más capacidad para donarse el uno al otro. La comunión con Dios nos desborda, como un vaso que rebosa, y se derrama sobre los demás, uniéndonos en lo que el Credo llama «comunión de los santos».

Por eso, la nueva relación entre los esposos no destruye su amor, tal como lo han vivido en la tierra; más bien revela su plenitud. Pues recordemos que el amor conyugal está siempre unido a la soledad originaria del hombre ante Dios (su relación con el Padre). A esta presencia del amor divino en la unión de los cónyuges la llama Juan Pablo II «dimensión virginal» de la relación entre los esposos. Adán puede amar a Eva, su mujer, solo si la respeta como hija de Dios; igualmente, puede entregarse a ella solo si se comprende a sí mismo como un don del Padre a Eva. Desde aquí podemos atisbar la vida del cielo: entonces florecerá esta dimensión virginal, que constituye ya ahora en la tierra la clave de bóveda del amor esponsal. Recordemos que el hombre y la mujer no están llamados simplemente a mirarse el uno al otro, sino a caminar unidos hacia Dios, fuente primera y destino último del amor. Por eso la experiencia virginal de nuestro cuerpo en el cielo no se opone a su sentido esponsal, sino que lleva este último a perfección¹⁴².

Podemos también decir que en el cielo el hombre y la mujer alcanzan esa paz que aparece en el Cantar de los Cantares, allí donde el amado se refiere a su

¹³⁹ HM 66 (2-12-1981) 371s.

¹⁴⁰ DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*: Purgatorio XV, 55-56 (o. c., 265).

¹⁴¹ *Ibid.* XV,61-75 (o. c., 323s).

¹⁴² HM 68 (16-12-1981) 379.

amada como «hermana». Esta relación entre los esposos como hermano y hermana, dice Juan Pablo II, «es el común sentido de pertenencia al Creador como Padre común»¹⁴³. Estando ahora más cerca de la fuente de todo don, los esposos disfrutaban de la perfecta comunión y paz.

El esposo del Cantar de los Cantares dice primero: «¡toda bella eres, amada mía!» (Cant 4,7), y en el mismo contexto se dirige a ella: «hermana mía, esposa» (Cant 4,9). No la llama con el nombre propio (solo dos veces aparece el nombre «Sulamita»), sino que usa expresiones que dicen más que el nombre propio¹⁴⁴.

El amor [...] empuja a ambos a buscar el pasado común, como si descendieran del círculo de la misma familia, como si desde la infancia estuvieran unidos por los recuerdos del hogar común. Así se sienten recíprocamente cercanos, como hermano y hermana que deben su existencia a la misma madre. De aquí se sigue un sentido específico de pertenencia común. [...] *De aquí nace* enseguida esa *paz* de la que habla la esposa. Es la «paz del cuerpo», que en apariencia se asemeja al sueño («no despertéis ni desveléis a la amada hasta que ella quiera»). Es, sobre todo, *la paz del encuentro* en la humanidad como imagen de Dios, encuentro *por medio de un don recíproco y desinteresado* («así soy a tus ojos, como aquella que ha encontrado paz»)¹⁴⁵.

Llegados a este punto podemos subrayar la relación entre la vida plena del cielo y la pureza de la relación entre los esposos, que estudiamos en el capítulo séptimo. Recordemos que el don de piedad, que hace perfecta la pureza, es la capacidad para ver a Dios presente en medio de la unión de amor entre hombre y mujer. Por eso la resurrección puede entenderse como la continuación lógica del camino de castidad conyugal. De hecho, la resurrección equivale a la integración suprema de todas las dimensiones del amor humano: los deseos y afectos, el amor personal, la apertura hacia Dios. Una consecuencia de esto es que cada paso que los esposos dan hacia la pureza en su vida terrena les está preparando para la resurrección; está haciendo sus cuerpos inmortales. La pureza es una siembra de semillas de resurrección en nuestra carne mortal.

Esto nos ayuda a entender también el camino de quienes han sufrido la muerte de su cónyuge. La muerte no es en realidad la separación final, o la última palabra que pone fin a su relación; su amor continúa vivo, aunque ahora se haya transformado. Esta transformación consiste en que el amor de Dios, que era siempre parte esencial de su amor en la tierra, toma ahora la primacía en un modo nuevo. El reto a que se enfrentan consiste en aprender a vivir esta nueva presencia de su esposo, que vive ahora en Dios y en su promesa de resurrección. A esta luz, la vida aquí abajo es una preparación hacia un nuevo encuentro en que el amor terreno será transformado, purificado y fortalecido en el abrazo de Dios, cuando él lo sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,28).

¹⁴³ HM 110, 585.

¹⁴⁴ HM 109, 581.

¹⁴⁵ HM 110,584s.

6. La llamada a la virginidad

Cristo transforma el amor humano: «Nuestro Señor – escribe Karol Wojtyła – obra muchas cosas a través del amor, muchas cosas buenas. El amor nos une con él más que ninguna otra cosa, porque lo transforma todo» (HND 69). La transformación que Cristo trae con su amor no es solo algo que los cónyuges esperan para el más allá. Ya hemos visto que afecta desde ahora la vida en el matrimonio: Cristo les llama a vivir el amor a una nueva altura, según su propia medida, la del Hijo y el Esposo. Pero, además de ofrecer esta nueva dimensión a los casados, Jesús inaugura otra forma de caminar en el amor: la virginidad consagrada.

El Antiguo Testamento veía en el matrimonio el camino para acercarse a Dios. La unión de los cónyuges tenía para Israel un gran valor religioso: Dios daba a los esposos su bendición y, a través de su descendencia, por la que llegaría el Mesías, prometía la salvación al Pueblo. Por eso no encontramos aquí una valoración positiva de la virginidad, vista más bien como una desgracia. Y es que, como dice san Metodio de Olimpo: «estaba reservado al Señor el ser el primero en enseñar esta doctrina [de la virginidad..] pues era conveniente que aquel que era el primero y cabeza de sacerdotes, profetas y ángeles, fuera también saludado como el primero y la cabeza de las vírgenes»¹⁴⁶.

Hay un caso que parece contradecir tal afirmación: el profeta Jeremías, que permaneció célibe. Sin embargo, esta excepción confirma la regla. Pues Jeremías representa en su carne la situación de Israel, alejado del Señor y convertido en pueblo sin vida, en cuyas calles ya no resuenan los gritos alborozados de los recién casados. La virginidad de Jeremías es, pues, una carencia. Por el contrario, Cristo no vivió la virginidad como mera privación, sino cual plenitud desbordante. En Cristo, Hijo y Esposo, la virginidad alcanza la cumbre del significado esponsal del cuerpo:

A la luz de las palabras de Cristo [...] es posible deducir que esa renuncia es a la vez una forma particular de ese valor del que la persona no casada se abstiene coherentemente siguiendo el consejo evangélico [...] [La virginidad] sirve también – y de modo particular – para confirmar el significado esponsal del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. La renuncia al matrimonio por el reino de Dios pone de relieve, al mismo tiempo, ese significado en toda su verdad interior y en toda su belleza personal¹⁴⁷.

Cristo, el Hijo de Dios cuya misión es entregarse totalmente como Esposo de la Iglesia, ha llevado a plenitud el sentido del cuerpo. Ahora bien, ¿cómo es posible que las personas consagradas puedan participar de su vida? Hay que fijarse en el punto final del camino de Jesús: la resurrección de la carne. En Pascua, el cuerpo de Cristo, rebosante del espíritu de amor, es capaz de comunicar a sus discípulos su propia plenitud de significado. Por eso Juan Pablo II llama «escatológico» (palabra derivada del griego *eschaton*, «fin») al sentido que el cuerpo adquiere en

¹⁴⁶ S. METODIO DE OLIMPO, *Symposium* 1,4 (Sch 95,62).

¹⁴⁷ HM 81 (5-5-1982) 442.

la virginidad. La virginidad, quiere decir el Papa, adelanta el final de la historia, pues es participación y testimonio de la plenitud de amor que ya fluye del cuerpo resucitado de Cristo y que inundará el cosmos cuando él retorné al fin del tiempo. Es lo que afirma san Máximo el Confesor: «La Palabra viene a vivir en los santos imprimiendo en ellos, por adelantado, en un misterio, la forma de su venida futura, como si fuera un icono»¹⁴⁸. Veremos enseguida que este impulso escatológico hace a la virginidad cumplir la triple medida del camino del amor, de que hablamos en capítulos anteriores: el hijo que se entrega como esposo para convertirse en padre.

7. Hijos, esposos, padres: el camino de la virginidad consagrada

El camino del amor se recorre según tres coordenadas: reconocerse como hijos, para poder entregarse como esposos y, así, llegar a ser padres en la fecundidad del amor. Cristo, en sus pasos por la tierra, no siguió una ruta diferente: la suya fue la vida del Hijo que da su cuerpo a la Iglesia Esposa para así engendrar vida nueva en los hombres. Ahora bien, Jesús transformó el modo de recorrer esta ruta, que adquirió, en él, carácter virginal. Solo así podían alcanzar su plenitud estas dimensiones de la existencia humana.

Primero, esta transformación se basa en la dedicación exclusiva de Jesús a la voluntad del Padre. La carne de Cristo es virginal, antes que nada, porque es filial, según la medida del Hijo eterno de Dios. Su cuerpo apunta en modo nuevo al Padre, de cuya voluntad se alimenta el Hijo. En segundo lugar, lejos de eliminar el sentido sponsal del cuerpo, la virginidad de Cristo lo reafirma y planifica. Se transforma ahora la forma en que Adán y Eva experimentaron su unión en la carne. Tenemos ahora una sponsalidad virginal por la que Cristo puede entregarse en modo singular y único por todos y cada uno de los hombres. En efecto, el Hijo se hace Esposo, que da a luz a la Iglesia y se une a ella desde la cruz. Por último, esta unión de Cristo con la Iglesia resulta fructífera en grado sumo: a través del bautismo Cristo engendra hijos e hijas para Dios, su Padre, en el seno eclesial.

Este triple ritmo (del hijo, el esposo, el padre) que está inscrito en el cuerpo humano desde el principio, alcanza aquí una riqueza insospechada. La virginidad de Cristo, enraizada en su obediencia filial, lleva a cumplimiento el sentido nupcial del cuerpo y, al hacer así, es sobremanera fecunda.

Entendemos ahora mejor la vocación a la virginidad consagrada. En palabras de san Ignacio de Antioquía, su tarea consiste en «honrar la carne del Señor»¹⁴⁹. Es una llamada, por tanto, a configurarse con la forma en que Cristo vivió su corporalidad y, de este modo, beber de su plenitud, según las tres dimensiones del amor que Cristo realizó en su cruz y resurrección: hijos, esposos, padres, en modo virginal.

¹⁴⁸ S. MAXIMO EL CONFESOR, *Centurias gnósticas* II, 28 (PG 90,1092)

¹⁴⁹ S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *A Policarpo*, 5,2 en J. J. AYAN, *Ignacio de Antioquía...*, o. c., 185-187 (traducción ligeramente modificada).

a) En Cristo, el Hijo, la plenitud de la soledad originaria

El centro de la virginidad es una nueva relación filial con Dios, la que inauguró Jesús, su Hijo. La persona consagrada está llamada a seguir al Hijo y a participar en su forma de dirigirse al Padre, viviendo de su voluntad. La virginidad, por tanto, es la plenitud de la soledad originaria, entendida como relación filial con Dios. El Hijo, con su Encarnación, ha traído una nueva medida de la corporalidad humana, una nueva capacidad de expresar en la carne la presencia de Dios. Así, el cuerpo de la persona consagrada se convierte en un signo de la primacía del amor divino en el mundo.

b) En Cristo, el Esposo, la plenitud de la unidad originaria

La persona consagrada participa también en la plenitud que Cristo confiere al significado esponsal del cuerpo. Con su vida virginal hace presente en el mundo el mismo amor de Cristo, que se entrega totalmente a todos los hombres. Y no como si fueran una masa indiferenciada, sino teniendo en cuenta lo que es genuino y propio de cada persona.

Dado que tiene lugar en la cruz, esta plenitud y afirmación del significado esponsal del cuerpo participa también del dolor. Este tipo de sufrimiento, que va unido a la renuncia a formar una familia, es una forma de configurarse corporalmente a Cristo. Es la forma en que él lleva a plenitud el significado nupcial del cuerpo, a partir de su amor por el Padre.

Hay que subrayar que esta plenitud de la vida filial y esponsal está enraizada en el cuerpo, incluyendo la afectividad y pasiones. La virginidad no consiste, por tanto, en una renuncia al cuerpo, sino en una forma distinta de vivir en la carne las experiencias originarias (la soledad y la unidad del principio). San Pablo describe bien este vínculo entre virginidad y corporalidad. Así como el hombre casado está preocupado por agradar a su mujer, dice el Apóstol en 1 Cor 7,32, así el virgen se preocupa por «las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor». El consagrado no está, por tanto, libre de ansiedades; ni se refugia en un paraíso lejano y frío, extraño a este mundo. Ocurre más bien lo contrario: le mueve el deseo de servir al Señor y comparte el celo de Jesús por la salvación del mundo, junto con las alegrías y dolores que conlleva. El amor esponsal por el Señor le lleva a abrazar la angustia y esperanza de todos los hombres, identificado con el corazón de Cristo. Ya dice san Pablo que él comparte la preocupación y ansiedad por todas las Iglesias (cf. 2 Cor 11,28). Por supuesto, esta ansiedad no es angustia ni falta de sosiego. Como actitud filial, está enraizada en la paz de Dios, en la seguridad de que el amor del Padre nunca falla, pues «el que no se reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará todo con él?» (Rom 8,32).

c) *Paternalidad y maternalidad espiritual*

En la virginidad, como en el matrimonio, la conexión entre la soledad y unidad originarias hace fructífero al amor humano. Como dijo san Agustín, la virginidad no es estéril, sino que florece en paternidad y maternidad espirituales. Es la visión que se le ofrece cuando su conversión: «Había una multitud de niños y niñas; había una juventud numerosa y hombres de toda edad, viudas venerables y vírgenes ancianas; y en todas estaba la misma continencia, que no era de ningún modo estéril, sino madre fecunda de hijos, nacidos de los gozos de ti, Señor, su esposo»¹⁵⁰.

Paul Claudel ha retratado esta fecundidad singular en su obra *La anunciación a María*. El principal personaje del drama, Violaine, contrae la lepra mientras cuida de un enfermo y, desde ese momento, ha de vivir aislada de su familia. La joven, sobre la que recae una vil sospecha, acepta esta situación en fe y confianza en Dios. La única persona que entiende el secreto de la santidad de Violaine es, paradójicamente, quien más la desprecia, su hermana Mara. Así, cuando la hija recién nacida de Mara muere, esta pide a Violaine que obre un milagro y la resucite. El abrazo de Violaine devuelve la vida a la pequeña pero, a la vez, la transforma: sus ojos cobrarán ahora el color de los ojos de Violaine. Su hermana exclama: «¡Violaine! ¿Qué significa esto? / Sus ojos eran negros, / Y ahora se le han vuelto azules, como los tuyos. (Silencio.) / ¡Ah! / ¿Y qué es esta gota de leche que veo en sus labios?»¹⁵¹. De esta forma Claudel intuye que Violaine se ha convertido en madre, en modo nuevo pero no menos real, y que su dolor fue fecundo, capaz de dar a la niña nuevo alumbramiento. De hecho, al final de la obra, el padre de Violaine interpretará el sacrificio de su hija a la luz del sí de María en la Anunciación: «Hágase en mí según tu palabra». La Madre de Jesús nos ilustra el modo concreto en que la persona consagrada alcanza fecundidad en su vida.

8. Madre y Virgen

En María se ve cómo la virginidad trae consigo un nuevo significado del cuerpo, que es plenitud de su sentido originario. Seguiremos las tres etapas – ser hijo, esposo, padre – que nos han inspirado hasta ahora.

a) Cada vez que una madre concibe una vida, da testimonio de la acción de Dios, que forma un nuevo ser humano en sus entrañas. Pero Dios no estuvo nunca tan presente como cuando María concibió a Cristo, «el hijo de una virgen, que fue él mismo virgen»¹⁵², sin intervención de varón. La maternidad virginal de María manifiesta por eso al Padre como origen absoluto y fuente primera de la vida. Por eso ella participa en modo primordial, en su feminidad, del significado

¹⁵⁰ S. AGUSTIN, *Confesiones*, VIII, 11,27 (o. c., II, 337).

¹⁵¹ P. CLAUDEL, *La anunciación a María* (Encuentro, Madrid 1991) 124.

¹⁵² HM 81 (5-5-1982) 442.

filiación del cuerpo que su Hijo inauguró en la tierra. Esto le permitió vivir totalmente para la persona y la obra de Jesús, siguiendo sus huellas como discípula perfecta.

b) María, por participar cabalmente de la filiación, vive también el sentido nupcial del cuerpo. Su camino, a través del Hijo, hacia el Padre, pasa por abrazar, en amor, el sufrimiento de los hombres: «Una espada te traspasará el alma». A los pies de la Cruz, la Madre participa de los dolores de su Hijo en nuestro favor y se convierte así en icono de la Iglesia, Esposa de Cristo.

c) La virginidad de María se hace vitalmente fecunda. Ella es Madre, sea en Nazaret, sea en el Calvario, con una maternidad que se extiende a todos los hombres. María es, por eso, bendita entre todas las mujeres. Y Dante pudo decirle: «en tu vientre se encendió de nuevo la llama del amor»¹⁵³.

María, con su maternidad concreta y sus concretos sufrimientos al pie de la cruz, nos enseña que la paternidad o maternidad virginal no son realidades meramente «espirituales», con el sentido etéreo que solemos dar a esta palabra. Por el contrario, esta fecundidad se refiere al cuerpo; tiene resultados concretos, tangibles, que transforman el mundo en que vivimos. Y, en efecto, la maternidad virginal de María, al engendrar a Jesús, marca el comienzo de una creación nueva. Del mismo modo la virginidad consagrada, que vive anticipadamente la plenitud final, colabora en el proceso en que la creación gime con «dolores de parto» y aguarda impaciente «la redención de nuestro cuerpo» (cf. Rom 8,22s). La virginidad trabaja para convertir la creación material en expresión del amor y hace llegar así, en plenitud, el reino de los cielos.

La persona consagrada, por tanto, sigue el ritmo vital de Jesús como hijo, esposo, padre y anticipa la forma definitiva que el cuerpo tomará en el más allá. Así, la llamada a la filiación, la sponsalidad y la paternidad (la llamada inscrita en la familia), se dirige a todos los cristianos. El ritmo familiar que acabamos de describir, llevado a plenitud en la unión entre Cristo y su Iglesia, implica que los dos estados de vida (el matrimonio y la virginidad consagrada) se complementan. Para el hombre y la mujer vírgenes la vida de las parejas casadas testimonia que su amor al Señor y su Iglesia está en camino hacia la patria, y ha de impregnar el mundo en modo concreto. Por su parte, la vida consagrada recuerda a los matrimonios que su meta última y definitiva es el amor de Dios y ayuda a los esposos a amarse en el misterio de Cristo y su Iglesia.

Lo que hemos dicho en este capítulo ilumina también el camino de aquellos que, por los azares de la vida, no encuentran un lugar en estos dos estados, y permanecen solteros. Como todo hombre y mujer participan en la única vocación común del ser humano: la vocación al amor. También a ellos se les convoca a seguir el camino del hijo, el esposo, el padre. Dios les mostrará las vías concretas en que su vida —a través de su trabajo en la sociedad y de su servicio a los hermanos— puede hacerse don fructífero para los otros y, así, camino hacia Dios. «Nadie está sin familia en este mundo: la Iglesia es una casa

¹⁵³ DANTE ALIGHIERI, *Divina comedia*: Paraíso XXXIII, 7 (o. c., 436).

y una familia para todos...» (FC 85). La Iglesia es, en efecto, la gran familia en que todos encuentran un lugar para vivir, es «el signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de toda la raza humana»¹⁵⁴. De este misterio de unidad, estructurado según el misterio de la familia, surge una misión: a ella dedicaremos el último capítulo de este libro.

¹⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Pentium*, 1.

CAPÍTULO X

LA FAMILIA Y LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

Ninguna familia puede permanecer cerrada en sí misma. Si esto ocurriera, si atendiera solo a sus metas privadas, dejaría de ser verdadera familia. Y es que la familia está construida sobre un amor que es siempre más grande que ella, y que se orienta hacia grandes horizontes, desbordando los límites del hogar.

En primer lugar, hombre y mujer son capaces de amar porque han recibido de otros (en primer lugar de sus padres) una educación al amor. Se hacen así partícipes de una herencia propia de toda la humanidad: ellos no han inventado el lenguaje del amor, sino que lo han recibido y pueden con él forjar su unión mutua. De hecho este lenguaje, que está inscrito en sus cuerpos, proviene en último término de Dios mismo. Hombre y mujer solo pueden amarse si entran en la esfera del Creador, cuyo amor les abraza y sostiene.

Muestra de esta apertura del amor familiar es la venida de un hijo: cuando marido y mujer se convierten en padres cruzan el umbral de la responsabilidad más alta hacia las futuras generaciones. Su amor, herencia recibida del pasado, se proyecta ahora hacia el futuro. El dinamismo del amor, fundamento de la familia, va así más allá de los miembros individuales, para hacerse activo en el corazón del mundo, de la sociedad, de la historia. Por eso la familia tiene una misión social que es, como veremos, decisiva. ¿En qué consiste?

1. La vida en sociedad y el bien común

Una premisa básica de la doctrina social de la Iglesia es que la vida de una sociedad se dirige hacia el bien común¹⁵⁵. ¿Cómo definir este bien común? Para responder se ha de plantear primero otra pregunta: ¿por qué es bueno para la gente vivir juntos, habitar en sociedad?

Una primera respuesta viene enseguida a la cabeza: es bueno estar unidos para repartir así las tareas y beneficios que la vida comporta. Es claro, por ejemplo, que toda ciudad necesita peluqueros, taxistas, maestros... Cada profesión, de hecho, beneficia a las demás, pues proporciona ventajas que los otros no podrían recibir si vivieran solos. Desde este punto de vista, el bien que reporta estar juntos se mide por los servicios que los demás prestan, por el conjunto de ventajas prácticas que recibimos y aportamos cuando vivimos con otros.

Esta respuesta no es del todo falsa. Y aun así, falta todavía en ella algo fundamental sobre el bien común. Para explicar lo que mantiene unida a la sociedad no basta con saber lo que cada uno obtiene de los otros. En efecto, esta lógica, por sí sola, acaba midiendo a los demás por los beneficios que

¹⁵⁵ C. CAFFARRA, *Famiglia e bene comune. Prolusione per l'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2006/2007 del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia nel XXVI dalla sua Fondazione* (Ciudad del Vaticano 2006).

proporcionan. Viviríamos juntos solo porque la presencia mutua nos resulta cómoda. O, tal vez, porque no queda más remedio, aunque en el fondo prefiriéramos estar solos.

¿Qué se escapa a este enfoque? Lo que esta óptica no capta es la dignidad de la persona, que no puede nunca ser considerada un medio para alcanzar mis fines, ni reducida a la función de mis intereses privados.

Es necesario, pues, ahondar en la cuestión, desarrollando una visión más profunda del bien común. Para ello hay que ir a la raíz del problema: ¿es realmente bueno participar en una vida común? Sabemos que sí; que estar juntos, en sí mismo, es ya un bien. *El bien común es el bien de vivir en comunión*. Lo que quiere decir: se participa en la sociedad no simplemente por los beneficios que se reciben de ella, sino porque solo así se llega a ser persona. Es en la relación con otros donde se constituye la propia identidad y se puede encontrar un sentido para el camino de la vida.

Si nuestra vida en común no estuviera basada en esta convicción (que estar con los otros es bueno en sí mismo), la sociedad sería en el fondo un equilibrio inestable de intereses privados. Podría compararse con una plaza concurrida de la gran ciudad en la hora punta de un viernes por la tarde. Solo la policía y sus reglas evitarían que reinara el caos entre los conductores, deseosos de llegar cuanto antes a su casa.

Usemos un ejemplo, el de una presa donde se obtiene energía eléctrica. La central requiere que los ingenieros controlen todo el edificio y se aseguren de que los generadores marchan sin problemas. Pero este control, este trabajo organizativo, sería totalmente inútil sin la fuerza primordial de la cascada de agua que mueve las turbinas. Así decimos que las estructuras de gobierno y los códigos legales son necesarios para el bien común, pero que la salud de la sociedad depende sobre todo de una fuerza más originaria. El motor que mueve las turbinas de nuestra convivencia es una *experiencia* primordial: la experiencia de que es bueno vivir en común con otros, de que su presencia en nuestra vida es un bien en sí mismo.

Hemos escogido a propósito la palabra «experiencia» porque esta percepción del bien común no es solo una idea que se aprende de memoria. Por el contrario, ha de ser adquirida de modo vital, por contagio con otras personas que la transmiten. ¿Cómo es esto posible? ¿Hay algún lugar en que esta convicción pueda adquirirse? Es el momento de hablar otra vez de la familia.

2. El bien común de los esposos

Ya se habrá adivinado adónde dirigimos nuestros pasos: la familia es una escuela que nos proporciona la experiencia del bien común. Y solo sobre esta experiencia puede edificarse una sociedad estable. Para verlo, echemos un vistazo a la alianza matrimonial entre el hombre y la mujer. ¿Qué es lo que su unión les dice acerca del bien común?

Juan Pablo II ha hablado de la unidad originaria entre hombre y mujer como de una experiencia fundamental de la vida humana. Adán y Eva, como más tarde

todos sus descendientes, viven su unión como una creación nueva. Cuando la persona amada entra en la propia vida, se abre una dimensión insospechada de la existencia. Los amantes descubren entonces su verdadero nombre, y su vida se proyecta en un horizonte con sentido. El resultado es una nueva unidad que hace a cada esposo ser verdaderamente él mismo. «Nuevas personas -Teresa y Andrés— hasta ahora dos y todavía no uno, desde ahora uno, aunque todavía dos» (TO 27). El matrimonio crea una comunión de personas que es, en sí mismo, *el verdadero bien común de los esposos*. Dice Juan Pablo II en su *Carta a las familias*:

El consentimiento matrimonial define y hace estable el *bien que es común al matrimonio y a la familia*. «Te quiero a ti, ... como esposa —como esposo— y me entrego a ti, y prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida» [...] Las palabras del consentimiento matrimonial definen lo que constituye el bien común de la *pareja* [...] el amor, la fidelidad, la honra, la duración de su unión hasta la muerte [...] El bien común, por su naturaleza, a la vez que une a las personas, asegura el verdadero bien de cada una (CF 10).

En el caso de los esposos está claro: el bien común no se opone al interés de cada uno. Al contrario: su comunión funda todo lo que tienen y son, les hace posible ser felices. Es bueno para los esposos estar juntos, no solo porque se prestan ayuda eficaz en su vida, sino porque cada uno descubre al otro su nombre, su razón de ser en la vida. Su unión misma —su bien común— es el mayor tesoro que poseen, el principio y fundamento de todo otro posible bien.

Como consecuencia —y la cosa es importante para entender qué es una sociedad libre— la vida en común de la pareja no priva a los esposos de su libertad individual. A veces, en nuestra sociedad, se piensa que la vida con otros limita las libertades individuales. El ejemplo del matrimonio nos ofrece un modelo diferente, que supera esta visión. En efecto, la libertad de cada esposo no se siente amenazada por la presencia del otro ni de su mutua unión, sino que nace precisamente de su encuentro y amor. Por eso, la relación matrimonial permite a los esposos entender de forma distinta toda su vida en sociedad. Aprenden que no es verdad que «mi libertad termina donde empieza la tuya», sino más bien: «mi libertad empieza donde empieza la tuya, y solamente en nuestro amor somos capaces de hacernos verdaderamente libres».

El cardenal Carlo Caffarra ha ilustrado este punto tomando como ejemplo el contraste entre el bien común de una sociedad y su producto nacional bruto (PNB). Recordemos que este último es la suma de todas las riquezas individuales creadas en la nación. Por tanto, tener un PNB muy alto no asegura que todos los miembros del país estén generando riqueza o viviendo cómodamente. De hecho, detrás de la cifra se esconde muchas veces la desigualdad de una minoría que genera riqueza en abundancia, y suple así lo que sus paisanos más pobres no alcanzan a dar. Ahora bien, el bien común, tal como lo vemos en la familia, no está sometido a esta forma de cálculo. No vale ahora el ejemplo de una suma, sino más bien el de una multiplicación. Esto quiere decir que si uno de los factores es cero, el total será cero, por muy grandes que sean los otros. De esta forma, el avance es posible solo si ocurre al unísono. Surge entonces una nueva

fórmula para calcular el bien común de la familia: «El bien, cuanto más común es, tanto más *propio es*: mío – tuyo – nuestro» (CF 10).

3. El bien común que es el hijo

La participación de los esposos en el bien común del matrimonio llega a plenitud con la concepción y nacimiento de los hijos. En ellos toma cuerpo el fruto del amor mutuo. Entra ahora en juego una nueva dimensión del bien común. La *comuni3n* de personas (marido y mujer), se expande en la *comunidad* de padre, madre e hijo (CF 7).

Pensemos en una madre encinta. Su mismo embarazo es para ella una escuela del bien común. Primero, la mujer aprende que la comuni3n con su hijo es un bien para ella. Y no porque su hijo le ayude a satisfacer alguna de sus necesidades, sino porque la misma existencia del ni1o se hace fuente de alegría. Por eso una de las tareas fundamentales de la mujer en la sociedad es dar testimonio de la dignidad de la persona humana, del valor irrepetible de cada vida. La mujer tiene, por su mismo ser, una especial capacidad para percibir esta dignidad de forma 3nica:

La maternidad conlleva una comuni3n especial con el misterio de la vida que madura en el seno de la mujer. La madre admira este misterio y con intuici3n singular «comprende» lo que lleva en su interior. A la luz del «principio» la madre acepta y ama al hijo que lleva en su seno como una persona. Este modo 3nico de contacto con el nuevo hombre que se est1 formando crea a su vez una actitud hacia el hombre –no solo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general–, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer. Com3nmente se piensa que *la mujer* es m1s capaz que el hombre de dirigir su atenci3n *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía m1s esta disposici3n (MD 18).

Por supuesto, el hijo no es el bien com3n solo de la madre. Se trata del bien com3n de la pareja, el sello y el fruto de su uni3n en una sola carne. El ni1o es un bien com3n de los esposos, a quien los padres han de amar por s3 mismo. Dice Juan Pablo II:

¿No es quiz1s [el hijo] una «partícula» de aquel bien com3n sin el cual las comunidades humanas se disgregan y corren el riesgo de desaparecer? ¿C3mo negarlo? El ni1o hace de s3 mismo un don a los hermanos, hermanas, padres, a toda la familia. [...] ¡S3, *el hombre es un bien com3n!*: bien com3n de la familia y de la humanidad, de cada grupo y de las m3ltiples estructuras sociales (CF 11).

Estas palabras reflejan la misi3n de la familia, h1bitat en que la misma existencia de las personas –y no solo los beneficios que se dan entre s3– es un don que enriquece a todos los dem1s. El hijo recuerda a los padres la verdad de que cada persona, por su misma existencia, *es ya un bien com3n*. Tambi3n el hijo aprende esta verdad: al ser recibido con amor por sus padres, experimenta su dignidad 3nica. En otras 1reas de la sociedad, como el lugar de trabajo, la persona podría pensar que se valora solo su productividad. Despu3s de todo,

siempre se la puede reemplazar por otro empleado que desempeñará más o menos su misma función. No ocurre así en la familia: allí cada miembro es único e insustituible; nadie lo puede reemplazar cuando falta; es, en sí mismo, un bien común.

La familia es así una escuela en que los hijos aprenden por experiencia, en forma práctica, la verdadera substancia del bien común. La familia les enseña a vivir en sociedad, no solo dándoles unas reglas básicas de comportamiento, sino infundiendo en ellos la percepción concreta de la dignidad de cada persona. En la familia se inculca una lección indispensable: ver a cada ser humano como un bien común.

4. La fuente última del bien común

Demos ahora otro paso adelante. La familia, hemos dicho, nos enseña qué significa el bien común y hace que percibamos la importancia de vivir en sociedad. Ahora bien, así como la familia se abre más allá de sus fronteras, así ocurre con la sociedad: no puede subsistir si no mira a horizontes más amplios, si no descubre que ella sola no puede producir el bien.

Pensemos en un tema que, a primera vista, parece sin relación con la familia: la crisis del medio ambiente. Se propone como remedio mayor regulación y nueva tecnología. Tales medidas, aunque importantes, no bastan para sanar de raíz el problema. Sus causas profundas, en efecto, se encuentran en una concepción del hombre en que este puede decidir a su arbitrio el curso de la naturaleza. En su encíclica *Centesimus annus*, dijo Juan Pablo II:

El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. Cree (el hombre) que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad¹⁵⁶.

Esto demuestra, sobre todo, mezquindad o estrechez de miras del hombre, quien resulta animado por el deseo de poseer las cosas en vez de relacionarlas con la verdad. Está falto de aquella actitud desinteresada, gratuita, que nace del asombro por el ser y la belleza y permite leer en cada cosa un mensaje del Creador. La cuestión se hace hoy más urgente, cuando la humanidad debe caer en la cuenta de la importancia de sus decisiones para las generaciones futuras.

Si el diagnóstico del Papa es correcto, para solucionar la crisis es esencial que repensemos nuestra relación con la naturaleza. Hemos de redescubrir el sentido de la creación, no solo como un conjunto de recursos que explotar, sino como casa común en que compartimos nuestro destino.

Solo en apariencia nos hemos apartado del tema de la familia. Pues, a fin de cuentas, el bien común de la familia está basado en esta visión de la naturaleza como hogar y fuente de vida. En primer lugar, los esposos saben que la

¹⁵⁶ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus annus* (1991), 37.

naturaleza les ofrece un lenguaje (el de sus cuerpos, masculino y femenino) con el que expresan su amor mutuo. Con ese lenguaje su unión se abre a una fecundidad que les desborda, en la bendición de cada nuevo hijo. La familia fomenta así una reverencia profunda ante la naturaleza. Por eso Juan Pablo II pudo hablar de la familia como la más fundamental «estructura de la ecología humana»¹⁵⁷, en que aprendemos algo esencial para el bien común.

La familia no solo inserta al hombre en la naturaleza, sino también en una historia cultural. Podríamos decir que la cultura es una herencia que recibimos del pasado y transmitimos a la futura generación, cuya vida queda condicionada por nuestras decisiones¹⁵⁸. Crear cultura consiste en incorporar nuestro propio momento histórico a ese gran tapiz de la vida en que pasado, presente y futuro quedan unidos en modo inextricable. Dada esta dependencia entre las generaciones, no podemos hacer justicia al bien común de la sociedad si perdemos la anchura de ese gran horizonte en que vivimos, es decir, si dejamos de honrar el patrimonio que hemos recibido de nuestros antepasados o no transmitimos su riqueza a nuestros hijos. Pero, ¿quién nos educará para esta labor, cuando son tan grandes las tentaciones de vivir según el *carpe diem* y de exclamar, con el rey francés: «Después de mí, el diluvio»?

De nuevo es la familia el lugar adecuado para llevar a cabo esta integración. En ella los hijos aprenden a recibir con gratitud la herencia de sus padres y antepasados. Por otro lado, la familia enseña a los padres a mirar el bien de sus hijos como suyo propio, y así les dispone a estar atentos al futuro de la sociedad. La herencia del pasado equipa al hombre para el futuro, tejiendo su vida en la trama de las generaciones. La familia transforma la «comunidad conyugal [en una] comunión de las generaciones» (CF 10).

Cuanto hemos dicho se puede resumir así: la familia es el contexto primario en que el ser humano recibe naturaleza y cultura como dones que le han sido confiados. Esto es fundamental, pues solo si somos conscientes de que el mundo es un presente encomendado a nuestro cuidado agradecido, podemos construir el bien común. Por eso, antes de hablar de los derechos que tenemos como ciudadanos, hay que referirse a nuestros deberes. Stefano Fontana, director del Observatorio Van Thuan para la doctrina social de la Iglesia, ha dicho que «debemos volver a la prioridad del deber [sobre los derechos...] No nos producimos a nosotros mismos, sino que nos recibimos. No producimos la naturaleza, sino que la recibimos [...] No producimos la cultura, sino que la recibimos [...] Es cierto que también la producimos, pero nuestra actividad se basa en un recibir más originario»¹⁵⁹. La familia fomenta esta prioridad de los deberes, porque en ella cada persona descubre el agradecimiento, primera respuesta al don esencial de la vida.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 39.

¹⁵⁸ Para una discusión más detallada de este punto, véase el libro de H. JONAS: *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age* Univ. of. Chicado Press, Chicago 1984); ed. Española: *El principio de responsabilidad; ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Herder, Barcelona 1995).

¹⁵⁹ La cita es de una entrevista en que Stefano Fontana resumía el contenido de su libro *Per una politica dei doveri dopo il fallimento Della stagione dei diritti* (Cantagalli, Siena 2006).

Y ocurre así que, en último término, esta herencia de naturaleza y cultura nos invita a buscar el Origen primero de todos los dones. La sociedad no puede evadir la cuestión de la Fuente primordial del bien común. Durante mucho tiempo hemos funcionado con el consenso implícito de que era mejor aparcar la cuestión de Dios, para que creyentes y no creyentes pudieran vivir en paz. Unos días antes de su elección al Papado, el entonces cardenal Ratzinger criticaba esta exclusión de Dios, a quien se forzaba a ausentarse de la vida pública¹⁶⁰. El futuro papa indicaba a la historia del siglo XX para probar que todo intento por construir la sociedad «como Si Dios no existiese» lleva necesariamente al eclipse de la dignidad humana y al ocaso de los valores. Ratzinger defendía así que el bien común (sin el cual no puede siquiera existir la sociedad) puede tenerse en pie solo si actuamos «como Si Dios sí existiera». Según esta misma lógica, razonaba Ratzinger, rechazar a Dios de la plaza pública conduce a olvidar la percepción común del bien y de la dignidad del hombre¹⁶¹.

Estas reflexiones sobre Dios en la vida pública nos llevan de vuelta a la familia. Pues, al enseñarnos la gratitud por la existencia recibida, la familia pone al hombre en contacto con la Fuente originaria del bien, el Padre común «de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra» (Ef 3,15). La vida de la familia, al abrirnos a Dios, nos orienta también hacia el horizonte último que hace posible la vida en sociedad.

5. Familia, ¡sé tú misma!

Hasta ahora hemos concluido: el círculo familiar es el primer sitio en que el hombre aprende, como por ósmosis, el sentido del bien común. Esto nos permite responder a una pregunta: ¿cómo vive la familia su misión en la sociedad? ¿Qué es lo que cada familia está llamada a hacer? No se trata de describir actividades fuera de la misma vida familiar. Pues la sociedad misma es engendrada a partir de la familia: no solo en sentido físico, a través del nacimiento de sus miembros, sino también en modo espiritual, por la educación de la persona en el amor y bien común. Por eso su tarea no se mide por las actividades sociales que organiza, sino por su vida misma: la familia es el lugar donde toda la sociedad es dada a luz. El trabajo de la familia en la sociedad consiste en convertirse en lo que ella ya es: la entraña en que se genera el bien común y se aprende a vivirlo.

La noción de «capital social» puede ayudarnos a entender este papel de la familia. El capital social consiste, de acuerdo con los economistas, en una serie de valores sociales –como la confianza, la generosidad, la tendencia a asistir a los necesitados...– que, aunque no son mensurables en términos financieros, resultan imprescindibles para la buena marcha de la sociedad. Esta definición de capital social es útil para entender el papel de la familia. El matrimonio estable y fecundo entre hombre y mujer aparece como la primera forma de capital social,

¹⁶⁰ BENDICTO XVI, *El cristiano en la crisis de Europa* (Cristiandad, Madrid 2006) 46s.

¹⁶¹ La razón queda clara a la luz de cuanto hemos dicho en este libro: la dignidad del hombre se basa en su ser imagen de Dios, amado de Dios por sí mismo (cf. GS 24).

que ninguna otra estructura puede substituir. Se debe esto a que la familia es la escuela irremplazable del bien común, sobre la que se edifica toda la sociedad. Por eso el Estado tiene el deber natural de proteger y promocionar la familia por encima de otras formas de amor débil, como son, por ejemplo, las parejas de hecho.

Cuando el Estado deja de incentivar la conexión entre la familia y el bien común, la sociedad pierde su savia vital y tiende a convertirse en una lucha de todos contra todos, en que cada uno busca su propio interés. Por eso, como dice el *Compendio de doctrina social de la Iglesia católica*: «Ha de afirmarse la prioridad de la familia respecto a la sociedad y al Estado. [...] La familia no está, por lo tanto, en función de la sociedad y del Estado, sino que la sociedad y el Estado están en función de la familia»¹⁶².

La familia engendra a la persona como un ser social, que entiende por experiencia lo que es el bien común y está así equipada para promover y servir un orden estable y humano. La doctrina social de la Iglesia resume de este modo tal enseñanza: la familia es la célula primera de la sociedad. La palabra «célula» no quiere decir solo que la familia sea el grupo más reducido sobre el que la sociedad se edifica, como si se tratara de los ladrillos con que se levanta una casa. Pues en ese caso sería posible sustituir los ladrillos por otros de otro tipo, y que la casa siguiera en pie. Una imagen más adecuada es la de una célula, que contiene el código genético de todo el cuerpo social. La familia guarda en sí la experiencia viva del bien común, pues es el hábitat en que nace la percepción de la dignidad de la persona y de su orientación a la comunión. Sustituir este código genético por otro de nuestra invención, llevaría a la descomposición del organismo vivo.

La famosa columnata construida por Bernini en la plaza de San Pedro, en Roma, nos ofrece una ilustración. Esta columnata tiene forma elíptica. Por eso, si uno se coloca en el punto focal de la elipse puede captar la armonía del conjunto. Los turistas se agolpan en ese lugar privilegiado, desde donde las cuatro filas de columnas se funden en una sola y se percibe la unidad de la plaza. Si, por un suponer, alguien tuviera que prolongar la gran obra de Bernini construyendo otra fila de columnas, solo podría hacerlo situándose aquí.

Pues bien, la familia es como ese punto focal de la elipse en la columnata de Bernini, el sitio desde donde se percibe la unidad de la construcción social. La familia por sí sola no puede proveer todos los materiales que se necesitan para levantar la sociedad. Pero proporciona un elemento decisivo: el punto de referencia de la unidad social, pues allí se aprende la experiencia primera, de donde todo trabajo por el bien común deriva su modelo y meta.

Jesús dijo a sus discípulos: «Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,14). Las palabras del Señor se aplican de modo especial a la familia. La luz, después de todo, lleva a cabo su misión (calienta e ilumina), simplemente siendo lo que es. Igual que la misión del sol es brillar, la de la familia es ser ella misma. Juan Pablo II lo recordaba: «Familia, sé lo que eres». Ahora bien, ¿cuál es la luz que irradia

¹⁶² PONT. CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (BAC – Planeta, Madrid 2005) n. 214.

desde la familia, como los rayos salen del sol? Escuchemos al Papa:

Dado que, según el designio divino, está constituida como «íntima comunidad de vida y de amor» [...] la esencia y el cometido de la familia son definidos en última instancia por el amor. Por esto la familia recibe *la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor*, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo Señor por la Iglesia su esposa (FC 17).

Para construir la civilización del amor es esencial promocionar la familia, pues ella es la matriz primera en que se engendra la sociedad. «La familia es expresión y fuente de este amor; *a través de ella pasa la corriente principal de la civilización del amor*» (CF 15). La civilización del amor vive de la luz que irradia desde la familia, «el centro y el corazón de la civilización del amor» (CF 13).

6. Misión de la familia, misión de la Iglesia

La experiencia del amor, vivida en el seno de la familia, permite entender el bien común y edificar, con esta sabiduría, la sociedad. Como en el ADN de un organismo, se contiene allí el sentido de una vida en común donde el hombre aprende que no es bueno estar solo. Solo desde aquí puede construirse una civilización del amor. Esta conexión entre familia y sociedad nos invita a pensar en otro vínculo, el que se da entre la familia y la Iglesia. Veremos que la familia es una pequeña Iglesia, una Iglesia doméstica; así como la Iglesia es una gran familia.

El papa Benedicto ha usado el ejemplo de Áquila y Priscila, un matrimonio cristiano que aparece en las cartas de san Pablo, y que ofrecían su casa para la celebración eucarística. Los dos ilustran la relación recíproca entre la Iglesia y la familia:

Así pues, en la casa de Áquila y Priscila se reúne la Iglesia, la convocación de Cristo, que celebra allí los sagrados misterios [...] Toda casa puede transformarse en una pequeña iglesia [...] Por eso, en la *carta a los Efesios*, san Pablo compara la relación matrimonial con la comunión sponsal que existe entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,25-33). Más aún, podríamos decir que el Apóstol indirectamente configura la vida de la Iglesia con la de la familia. Y la Iglesia, en realidad, es la familia de Dios¹⁶³.

Hemos descrito la misión de la familia, que hace posible la experiencia del amor y la percepción del bien común. La familia, dijimos, es el hogar de donde brota la luz del amor. O, cambiando de imagen, la familia es el foco desde donde se capta la unidad de todo el edificio social. Pues bien, la misión de la Iglesia puede ser descrita en términos semejantes. La Iglesia existe, ante todo, para irradiar el amor de Dios en el mundo. La Iglesia es como un sacramento del amor que hace visible y real la unión entre el hombre y Dios, la unión de los hombres entre sí¹⁶⁴.

¹⁶³ BENEDICTO XVI, *Audiencia general* (7-2-2007)

¹⁶⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Pentium*, I.

Este amor que la Iglesia encarna para el mundo no es una benevolencia abstracta. Por el contrario, tiene un rostro bien concreto: es el rostro de Cristo, el Hijo y el Esposo, que dio su vida para que tuviéramos vida. Así, el amor de la Iglesia es tan concreto como el de la familia: el que se da entre los esposos, entre padres e hijos. Más aún: la comunión entre el Esposo y la Esposa resulta ser el espejo en que la familia percibe la verdad plena acerca de sí misma y de su misión. La Iglesia, podríamos decir, es el hábitat donde se revela, purifica y fortalece la verdad del amor familiar. De este modo la Iglesia asiste a la familia en su misión. La familia, al entrar en la Iglesia, aprende a construir una casa para el amor y a servir de escuela del corazón, para que se perciba la dignidad de cada persona y su llamada al bien común.

Al mismo tiempo, cuando la familia cumple su tarea, la Iglesia puede estar presente en la sociedad, brillando desde dentro de ella. Pues la Iglesia juega un papel crucial en la vida pública, aunque tenga misión muy distinta a la del Estado. El cristianismo es, por su misma esencia, una religión pública, en cuanto llamada a transformar el mundo, a darle la forma del amor. Y el único modo en que puede hacerlo es a través de la familia, poniendo en su centro la luz del Evangelio y dejando que brille desde ella. Como la familia es la escuela del bien común, la presencia de la Iglesia en ella no solo ilumina la vida de los miembros de cada hogar, sino que brilla a través de ellos para iluminar a todos los hombres. Por eso, si el Evangelio no da vida a la familia, el cristianismo queda sin fuerza y pierde su poder para dar vida a la sociedad. La Iglesia irradia la forma del amor cristiano a la sociedad desde la familia, que se convierte, de este modo, en el camino de la Iglesia (CF 2).

La imagen de la plaza de San Pedro nos ofrece una forma cabal de concluir nuestras reflexiones. Más arriba nos referimos a los dos puntos focales de la columnata, en forma de elipse. Ilustraban la vocación de la familia en la sociedad. Ahora bien, el mismo Bernini comparó los brazos de esta columnata con los de la Iglesia, abiertos para acoger al mundo entero. La imagen subraya la conexión entre la misión de la familia y la de la Iglesia. La Iglesia es un círculo de comunión universal, abierto para abrazar a todo el mundo; en el centro de este círculo hay un lugar especial para la familia, un lugar abierto por Cristo mismo, el Hijo y el Esposo. Cuando la familia entra en este lugar, puede de verdad ser ella misma, una Iglesia doméstica que arroja la luz del Evangelio —la luz de la comunión— sobre la vocación y destino de todo hombre, guiando así su trabajo para edificar la civilización del amor.