



Yves Semen
La sexualidad según
Juan Pablo II

4^a edición



Desclée De Brouwer

Ir a sigui

**LA SEXUALIDAD
SEGÚN JUAN PABLO II**

YVES SEMEN

**LA SEXUALIDAD
SEGÚN JUAN PABLO II**

3ª edición

DESLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título original: *La sexualité selon Jean-Paul II*
© 2004 Presses de la Renaissance
Paris, Francia

Traducción: Miguel Montes

1ª edición: abril 2005
2ª edición: noviembre 2005
3ª edición: febrero 2006

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2005
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclée.com
info@edesclée.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgs. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Impreso en España - Printed in Spain
ISBN: 84-330-1964-3
Depósito Legal: BI-349/06
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ÍNDICE

PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN	13
1. JUAN PABLO II: UN ENFOQUE INÉDITO DE LA SEXUALIDAD	21
La teología tradicional del matrimonio	21
La "red Wujek"	33
<i>La Tienda del orfebre y Amor y responsabilidad</i>	39
La encíclica <i>Humanae Vitae</i>	47
La teología del cuerpo	52
2. EL PLAN DE DIOS SOBRE LA SEXUALIDAD HUMANA .	63
La soledad original	69
La unidad del principio	76
La desnudez de la inocencia	83
El canto de amor, testigo del principio	86
La significación sponsal del cuerpo	92
3. EL PECADO, EL DESEO Y LA CONCUPISCENCIA	95
El pecado de los orígenes	96
La vergüenza sexual	104
El dominio	110
La división	116
El amor más fuerte que la muerte	123
4. EL MATRIMONIO, LA REDENCIÓN Y LA RESURRECCIÓN	127
El matrimonio sacramento	128
La redención del cuerpo	132

La resurrección y el final del matrimonio	137
La virginidad "por el Reino"	144
El signo de las bodas del Cordero	151
5. LA SEXUALIDAD Y LA SANTIDAD	155
La norma del acto conyugal	158
La luz de la teología del cuerpo	165
El acto sexual, lenguaje de comunión	167
La castidad, camino de libertad y de santidad	171
Profetas del cuerpo	176
CONCLUSIÓN	179
AGRADECIMIENTOS	181

PREFACIO

Juan Pablo II ha ido elaborando en sus catequesis del miércoles, consagradas al amor humano en el plan divino, una antropología que realiza el carácter innovador e ilustrado de la teología del cuerpo. Con auténtico talento pedagógico, Yves Semen ha pretendido hacer llegar al lector el beneficio de las investigaciones de esta teología y hacer accesible al gran público el pensamiento del Papa. Este pensamiento "intenta comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano". Basándose en la experiencia de las significaciones de la sexualidad que emerge a la conciencia y comentando fielmente la enseñanza de Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo, Yves Semen subraya los avances "personalistas" respecto a una teología clásica del matrimonio más "institucionalista" y, por consiguiente, más "objetivista", y hasta "fisicista". También se advierte el arraigo profundamente bíblico de esta teología del cuerpo según Juan Pablo II.

Es preciso subrayar, en efecto, que el Concilio, en su Constitución *Gaudium et Spes*, haciendo justicia a ciertas demandas personalistas de comienzos del siglo XX, había optado por presentar el matrimonio no como una institución, como un "*officium naturae*", en primera instancia, sino como una "*communitas vitae*" y "*amoris conjugalis*", poniendo por delante los valores personales del amor en primer lugar.

Juan Pablo II, cuya formación filosófica estuvo impregnada por el personalismo, se sitúa, evidentemente, en esta línea, y precisa en su encíclica "*Familiaris Consortio*", así como en sus "Catequesis del miér-

coles", estos avances personalistas. Con todo, su formación teológica, de clara inspiración tomista, corrige la presencia de un cierto "personalismo psicológico" que tiende a insistir, de manera exclusiva, en los datos subjetivos del amor conyugal, aun a riesgo de minimizar los datos objetivos del cuerpo, desarrollando un "personalismo objetivo u ontológico" que pretende mostrar cómo, en el hombre, el cuerpo, en virtud de su unidad substancial con un alma espiritual, está dotado de un "lenguaje" y de una "significación esponsal". De este modo muestra cómo la "significación" esponsal del cuerpo se arraiga en su "estructura íntima", que lo ordena, intrínsecamente, a la entrega interpersonal de los esposos en el amor.

El presupuesto de estos avances, que me parece ser un auténtico "principio de síntesis" del pensamiento de Juan Pablo II en esta materia, es, según la expresión original de la *Gaudium et Spes*, la idea de "naturaleza de la persona humana" (GS 51), que es "unidad de cuerpo y alma" ("*corpore et anima unus*") (GS 14). Eso es lo que permite afirmar que la sexualidad, por encarnarse en la realidad corporal del hombre y de la mujer, es un "componente fundamental" de la persona; la masculinidad y la femineidad son atributos de la persona y la califican en su "unidad substancial" o en su "totalidad unificada", y, en consecuencia, no son una simple diferencia accidental, en cuyo caso podría inducir a comportamientos sexuales en que la diferencia ya no tiene importancia y en que las significaciones unitiva y procreadora de la sexualidad podrían ser disociadas, a merced de la sinceridad de los sentimientos subjetivos.

En el fondo, la gran idea que desarrolla Juan Pablo II, de modo particular en sus catequesis sobre la teología del cuerpo, es que el carácter esponsal del cuerpo es la encarnación de la capacidad de la persona para amar como entrega de sí. En la encíclica *Veritatis Splendor* volverá Juan Pablo II sobre esta unidad substancial del cuerpo y del alma que constituye la "naturaleza de la persona humana", contra todo dualismo que consistiera en rechazar el cuerpo a la periferia de la persona: el cuerpo y el alma se son interiores mutuamente.

En un contexto relativista y pluralista en materia moral como el que vivimos, esta obra de Yves Semen nos permite reconsiderar, con una gran fidelidad a la enseñanza moral de la Iglesia, cómo la resurrección del cuerpo ilumina la realidad actual de la sexualidad.

† Mons. Dominique Rey
obispo de Fréjus-Toulon

INTRODUCCIÓN

¿Cómo se puede vivir bien con un alma y un cuerpo, y un cuerpo, además, sexuado? ¿Cómo se puede conseguir unificar estas dos dimensiones que nos constituyen en lo que somos y que, sin embargo, nos parecen enemigas? ¿Cómo vencer esta oposición que percibimos en nosotros con mayor frecuencia de manera dolorosa, por no decir angustiada?

Las que acabo de enumerar no son sólo cuestiones que invaden la historia humana, como atestiguan todas las culturas, sino que son cuestiones que se presentan en lo más hondo del corazón humano. Tenemos conciencia –y no se trata de nada anormal– de tener dificultades para aceptarnos a nosotros mismos en la dualidad de nuestro cuerpo y nuestra alma. Percibimos esa división como un drama, y nos acusamos de ello a nosotros mismos, haciéndonos responsables de esta contradicción entre los impulsos de nuestra alma, de nuestra razón, de nuestra inteligencia, de nuestra voluntad, de todo lo que hay de espiritual en nosotros, y las rémoras de nuestro cuerpo, de nuestros sentidos, de nuestra “carne”. O bien acusamos de ello a Dios, reprochándole haber creado al hombre con un alma o de haberlo creado con un cuerpo. ¡Por qué no ha creado al hombre como puro espíritu o simple animal!

Vivimos esta situación como una contradicción en lo más íntimo y en lo más secreto de nosotros mismos y es ahí, a fin de cuentas, donde se ventila la cuestión del éxito o del fracaso de toda vida humana.

Podemos resumir toda la vida del hombre diciendo que es el intento de conquista de un equilibrio, que seguirá siendo siempre precario, imperfecto e inacabado, entre estas dos dimensiones de su ser que no consigue hacer coexistir de una manera armoniosa. La sabiduría pagana expresa esto con la célebre sentencia del poeta Ovidio, contemporáneo de Jesús: "Veo lo mejor, conozco los valores, los apruebo, pero luego hago lo peor"¹. Tampoco escapa de ello san Pablo, y se lamenta: "Advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte?" (Rm 7, 23-24). Rechazo del cuerpo o rechazo del espíritu, ése parece ser el dilema fundamental de la condición humana, del que intentamos salir con mayor frecuencia rechazando nuestro cuerpo, pues es muy verdad que tenemos la impresión de que nos deshumanizamos menos por el rechazo del cuerpo que por la negación del espíritu.

Y si hay un ámbito donde tomamos de una manera muy concreta la medida de la dificultad que entraña conjugar lo que hay en nosotros de espiritual y lo que hay de carnal, ese ámbito es el matrimonio como lugar de ejercicio normal o habitual de la sexualidad. Esta última parece cristalizar, efectivamente, en ella lo esencial de la contradicción entre el cuerpo y el espíritu, como impronta que es, a la vez, de grandeza y de humildad. Grandeza, por su finalidad directamente ligada al misterio de la vida; humildad, por sus medios de expresión, en los que el hombre experimenta su terrible vulnerabilidad carnal.

Tenemos aquí mucho más que una simple cuestión antropológica y psicológica; estamos asimismo ante una cuestión teológica fundamental. La religión cristiana es, en efecto, primero y sobre todo, una religión del cuerpo, pues se apoya sobre la fe en la encarnación del Verbo de Dios. Esto es algo que no deja de plantear problemas. La historia de la Iglesia y del desarrollo de la doctrina cristiana está ahí

1. "Video meliora, proboque, sed deteriora sequor" (*Metamorfosis* VII, 19).

como testigo de las dificultades que entraña comprender y aceptar que un Dios se haga hombre y adopte todas las dimensiones de la condición humana: "y así compartió en todo nuestra condición humana menos en el pecado"². Llegada aquí, se resiste la inteligencia. Los primeros siglos de la historia de la Iglesia –aunque se trata de una cuestión recurrente– atestiguan las dificultades por las que pasó el pensamiento teológico para afirmarse en este punto esencial de la fe cristiana. ¿Acaso no clamaba Nestorio el año 431 en el concilio de Éfeso: "Jamás aceptaré llamar Dios a un bebé que llora en un pesebre"? Vayamos, pues, hasta el extremo del realismo: tenemos dificultades para caer en la cuenta de que Dios pasó por la vulnerabilidad y la dependencia de un niño pequeño que necesita ser amamantado, al que es preciso cambiar, lavarlo. Se trata de un Dios que pasó por todas las servidumbres del cuerpo incluidas las más humillantes: las de un cuerpo que se cansa, un cuerpo que se agota y se rebela, un cuerpo que tiene hambre, que tiene sed y no puede estar siempre limpio, un cuerpo que suda y que sufre... Aquí se encuentra la raíz del arrianismo*, una doctrina que a la Iglesia siempre le ha resultado difícil extirpar de una manera definitiva: si Jesús es totalmente hombre, no puede ser verdaderamente Dios. A nuestra razón y a nuestro corazón les resulta difícil aceptar que Dios hubiera elegido pasar por y amar hasta los límites de nuestro cuerpo. Llegamos aquí al corazón de la exigencia más profunda de la fe cristiana.

Rechazo del cuerpo, rechazo de la Encarnación y rechazo de un Dios que llega incluso a querer hacerse alimento para nosotros. Cuando Jesús afirma: "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene

2. Plegaria eucarística IV.

* El arrianismo es una desviación de la fe cristiana surgida a comienzos del siglo IV. Su nombre le viene de su fundador, Arrio, un sacerdote de Alejandría que negaba la divinidad de Jesús y, por consiguiente, la igualdad de las personas divinas en la Trinidad o "constancialidad" de las personas. Esta doctrina, aunque fue condenada por el concilio de Nicea el año 325, se extendió sobremanera durante los siglos IV y V, incluso entre los obispos.

vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida" (Jn 6, 54-55), sobrepasa la capacidad de sus discípulos. No pueden o no quieren oír más "Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo? [...] Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él" (Jn 6, 60.66). Y, sin embargo, no es posible ser verdaderamente cristiano sin aceptar plenamente nuestro cuerpo y su dignidad, ni acusando al cuerpo de lo que, en realidad, es el pecado del corazón. Jesús se esfuerza por hacérselo comprender a sus discípulos después de haberlo proclamado –al parecer, en vano– a las muchedumbres que venían a oírle: "¿Conque también vosotros estáis sin inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede contaminarle, pues no entra en su corazón, sino en el vientre y va a parar al excusado?" [...]. Y decía: 'Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre'" (Mc 7,18-23). El verdadero problema del equilibrio humano no se sitúa en el cuerpo, al que resulta demasiado fácil acusar, sino en el corazón del hombre, que se deja engañar.

En esta perspectiva se inserta la teología del cuerpo de Juan Pablo II: "La teología del cuerpo no es tanto una teoría como, más bien, una pedagogía del cuerpo específica, evangélica y cristiana". Como pedagogía, esta teología del cuerpo es una manera de amansar nuestro cuerpo, y hasta de "reconciliarnos" con él, comprendiéndolo y viéndolo en su sitio en el plan establecido por Dios al principio, en la época –para emplear las mismas palabras de Juan Pablo II– de la "prehistoria teológica del hombre". Comprendiendo, a continuación, cómo el pecado de los orígenes, esa catástrofe monumental que marca el advenimiento del

3. Juan Pablo II, Audiencia del 8 de agosto de 1984.

"hombre histórico", ha herido el corazón del hombre y de la mujer y ha introducido, definitivamente, una opacidad en su mirada sobre sus cuerpos. Abriéndose, por último, a la redención de nuestro cuerpo que nos aporta Jesús mediante su encarnación y aceptando la ayuda de la gracia, especialmente la del sacramento del matrimonio, que es la única que nos permite vivir una vida sexual auténticamente humana, es decir, inscrita en una dinámica de entrega verdadera de las personas. Ésa es la intención de fondo del Papa: proporcionar las claves de la comprensión de nuestro cuerpo a la luz del plan divino rechazado por el hombre, restaurado por Cristo y proclamado por la Iglesia.

"Esta teología-pedagogía, prosigue aún Juan Pablo II, constituye ya por sí misma el núcleo esencial de la espiritualidad conyugal"⁴. No puede haber espiritualidad conyugal sin una comprensión profunda de la naturaleza del cuerpo y del plan divino de amor de Dios sobre este cuerpo. Sin ello, ni siquiera puede haber espiritualidad cristiana simplemente, pues forma parte de nuestra naturaleza ser seres encarnados y no podemos aceptar a Dios del todo sin aceptarle con su plan de encarnación. El cuerpo humano es la cima de la Creación divina. Ahí encuentra su dignidad, su vocación y, aunque nos plantee dificultades admitirlo, la razón de su esplendor.

Juan Pablo II, a través de su teología del cuerpo, proyecta sobre éste y sobre la persona, sobre la sexualidad y sobre el matrimonio, una luz radicalmente nueva en la historia de la Iglesia, una luz que, por desgracia, sigue siendo casi totalmente desconocida⁵. George Weigel, el biógrafo americano del Papa, se extraña además de ello al referir las

4. Juan Pablo II, Audiencia del 3 de octubre de 1984.

5. No se ha consagrado ninguna obra exclusivamente a la exposición sistemática del pensamiento del Papa sobre su teología del cuerpo, al menos en lengua francesa. La mencionan, no obstante, algunos libros sobre el matrimonio y la sexualidad. Entre ellos, podemos señalar en particular: Aline LIZOTTE, *Le don des époux*, Ed. du Serviteur, 1997; Pascal IDE, *Le corps à cœur*, Éd. de l'Emmanuel, 1997; Jean LAFITTE y Livio MELINA, *Amor conyugal y vocación a la santidad*, Universidad Católica de Chile, 1997.

afirmaciones hechas en 1997 por monseñor Angelo Scola⁶ sobre la teología del cuerpo de Juan Pablo II. Mons. Scola no dudaba en afirmar que "si los teólogos explorasen a fondo el fértil personalismo implícito en la *Teología del cuerpo* de Juan Pablo II, prácticamente todas las tesis de la teología (Dios, Cristo, la Trinidad, la gracia, la Iglesia, los sacramentos) podrían verse bajo una nueva luz"⁷. Y comenta George Weigel: "Hay pocos teólogos contemporáneos que hayan aceptado el desafío implícito en la dramática propuesta de Juan Pablo. Todavía son menos los sacerdotes que predicán sobre esos temas. En realidad, sólo un porcentaje exiguo, por no decir microscópico, de los católicos del mundo conoce la existencia de una 'teología del cuerpo'. ¿Por qué? Uno de los factores es la densidad de la aportación de Juan Pablo. Se echan en falta textos capaces de *traducir* su pensamiento a unas categorías y un vocabulario más accesibles"⁸.

Ésa es la primera intención de este libro. Un libro que aparece en una época como la nuestra, que está pagando las consecuencias, siempre dolorosas, a veces crueles, de las desilusiones de una "revolución sexual" que se ha revelado engañosa en sus pretensiones de liberación. Nuestra pretensión es obrar de manera que este tesoro entregado por Juan Pablo II a la Iglesia y al mundo como un primer regalo de su pontificado, no permanezca por más tiempo ignorado del pueblo cristiano y de todos los hombres y mujeres de buena voluntad a los que este mensaje pueda iluminar y pacificar. El objetivo perseguido por esta obra es, por consiguiente, divulgador, es decir, extender, poner al alcance del público algo, a fin de dar a conocer una luz que nos resulta insoportable sentir oculta bajo el celemín de la ignorancia o, lo que es peor, de la indiferencia.

6. Mons. Scola es el actual patriarca de Venecia. Las palabras referidas por George Weigel datan de la época en que era rector de la universidad pontificia de Letrán en Roma.

7. George WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II, testigo de Esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 2000, p. 465.

8. *Ibid.*

Para ello teníamos que hacer frente al desafío de ser totalmente fieles al pensamiento profundo del Papa, al mismo tiempo que lo hacíamos accesible. Nos hemos consagrado a esta tarea tanto en el plano del vocabulario como en la reorganización, según un plan lineal y más fácilmente inteligible, lo que ha expuesto el Papa de una manera "circular", cual una gran meditación que, a medida de su desarrollo y de su maduración, parece volver sobre lo ya dicho para enriquecerlo.

La enseñanza que Juan Pablo II ha desarrollado a lo largo de más de cuatro años la hemos redespiegado así en cuatro capítulos. En primer lugar, el plan de Dios al principio sobre la creación del hombre y de la mujer –prehistoria teológica del hombre–, del que nos dice Juan Pablo II que subsiste aún en las profundidades del corazón del hombre a la manera de un eco lejano: en la alegría de la creación, en la alegría del descubrimiento mutuo, en la alegría de la comunión, en la plenitud de la transparencia de la mirada de las personas sobre su masculinidad y su feminidad... En un segundo momento, aparece el pecado de los orígenes, la ruptura voluntaria del hombre y de la mujer con el plan de Dios, y su cortejo de consecuencias, que traban el deseo de comunión que dormita en el corazón de cada hombre y de cada mujer: rebelión, sufrimiento, incompreensión, división, dominación, explotación... A renglón seguido, la redención del cuerpo permitida por la encarnación del Verbo y su resurrección que anuncia la nuestra, la elevación de la significación del cuerpo que, en virtud de la gracia del sacramento del matrimonio, se convierte en signo de la unión del Cristo-Esposo con su Esposa, la Iglesia. Por último, a la plena luz del plan de Dios al principio, de la ruptura ocasionada por el pecado, de la redención y de la promesa de la glorificación de nuestros cuerpos, veremos cómo y en qué condiciones el acto sexual de los esposos, a través de la gracia del sacramento del matrimonio, está llamado a convertirse en obra de santidad, no sólo para los mismos esposos, sino también para toda la Iglesia.

Brindar esta luz sobre el sentido del cuerpo a fin de hacer comprender y aceptar las normas éticas que permiten vivir plenamente la

vocación de la unión de los cuerpos: tal era la intención principal de Juan Pablo II a través de su enseñanza sobre la teología del cuerpo. ¿Cuál es la razón de que el Papa sintiera tanta preocupación y otorgara tanta importancia a esta cuestión desde los comienzos de su pontificado? Ésta es la primera cuestión a la que nos ha parecido necesario responder. Por eso, los cuatro capítulos de la exposición sistemática de la catequesis del Papa van precedidos de un primer capítulo sobre la originalidad del pensamiento de Juan Pablo II, su maduración, su experiencia pastoral, sus motivaciones. Son raros, en efecto, los pastores de los que pueda decirse que han estado mejor preparados que Karol Wojtyła, tanto desde el punto de vista intelectual como desde el pastoral a la vez, para proporcionar una luz autorizada y fundamentada sobre la cuestión de la sexualidad, hasta tal punto que cabe pensar legítimamente que, en la historia del papado, Juan Pablo II será considerado menos como el Papa de la caída del comunismo que como el que dio a la Iglesia y al mundo la enseñanza más completa y más positiva sobre el sentido del cuerpo y de la sexualidad.

1

JUAN PABLO II: UN ENFOQUE INÉDITO DE LA SEXUALIDAD

"Para afrontar los interrogantes que suscita la Encíclica '*Humanæ vitæ*' sobre todo en teología, para formular dichos interrogantes y buscarles respuesta, es necesario encontrar *el ámbito bíblico-teológico* a que nos referimos cuando hablamos de 'redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio'. En este ámbito se encuentran las respuestas a los interrogantes perennes de la conciencia de hombres y mujeres, y también a los difíciles interrogantes de nuestro mundo contemporáneo respecto del matrimonio y la procreación".

Juan Pablo II.

La enseñanza de Juan Pablo II corta de manera resuelta, en el plano metodológico, con la doctrina tradicional de la Iglesia sobre el matrimonio y la sexualidad. Esta enseñanza, alimentada en la fuente de una experiencia pastoral dotada de una riqueza poco común, integra la cuestión del cuerpo y la de la sexualidad en una radicalidad teológica totalmente nueva y le confiere una amplitud ignorada hasta ahora.

LA TEOLOGÍA TRADICIONAL DEL MATRIMONIO

El pensamiento de la Iglesia se ha limitado, durante mucho tiempo, a una teología del matrimonio que dependía más de una filosofía

1. Audiencia del 28 de noviembre de 1984, § 4.

natural que de una reflexión teológica. En lo relativo a los fines del matrimonio, era habitual distinguir, siguiendo a Tomás de Aquino, entre el fin primario del matrimonio –la procreación y la educación de los hijos– y los fines secundarios –la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia.

Antes de la doctrina tomista de los fines del matrimonio, es preciso mencionar la obra de san Agustín (354-430), que le valió el título de “Doctor del matrimonio cristiano”². San Agustín, adversario de los maniqueos, después de haber padecido su influencia, estableció su doctrina de los “bienes del matrimonio”: *proles, fides, sacramentum* (los hijos, la fe jurada entre los esposos y el sacramento). Dado el contexto cultural de aquella época, fuertemente impregnado por los restos de la civilización grecorromana y en especial por el neoplatonismo, es digna de mención la aportación positiva de san Agustín³. Con todo, el mismo san Agustín estaba fuertemente influenciado por su formación filosófica heredada de Platón. Es cosa sabida que debemos a Platón el juego de palabra “*sôma, sema*”: “el cuerpo es una tumba” y que la antropología platónica está marcada por el dualismo entre el cuerpo y el alma, puesto que considera fundamentalmente al hombre como un alma perdida, extraviada, prisionera de un cuerpo⁴. Eso es lo que hizo que san Agustín experimentara algunas dificultades para conciliar su enfoque cristiano del matrimonio con la herencia de su formación filosófica. Aunque, como nos dice el gran historiador de la filosofía Étienne Gilson, el obispo de Hipona se alimenta cada vez de menos buena gana de este fondo neoplatónico a medida que envejece, “toda su técnica filosófica procede de

2. Véase a este respecto P. ADNES, *Le mariage*, Éd. Desclée, Tournai 1963 (edición española: *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1979).

3. Cf. especialmente *De Bono Coniugali*.

4. Cf. *Fedón* 82d-83e y *República* 611b-612a.

ahí⁵. En definitiva, san Agustín no consiguió realizar nunca verdaderamente la unidad entre su metafísica, procedente de su formación intelectual neoplatónica, y su reflexión teológica, procedente de su experiencia cristiana. Por eso, aunque no sea posible encontrar en san Agustín ni una condena del cuerpo ni de la materia, se siente molesto en la cuestión del placer ligado al ejercicio de la sexualidad y no puede evitar un cierto pesimismo respecto al valor moral del acto conyugal, que difícilmente puede estar exento de una búsqueda de voluptuosidad y sigue siendo sospechoso de incurrir, como mínimo, en pecado venial. Es ésta una idea muy difundida y es preciso reconocer que, a pesar de las espléndidas homilias de san Juan Crisóstomo sobre el matrimonio, cuyo redescubrimiento nos proporcionaría un inmenso beneficio⁶, "en el siglo IV el conjunto de los Padres [...] consideran el matrimonio como una concesión a la debilidad de la carne, como una condescendencia respecto a aquellos que no pueden resistir al apetito sexual, como un remedio a la concupiscencia"⁷. Las cosas siguen así durante toda la Edad Media y encontramos todavía restos de esa mentalidad en san Buenaventura (1221-1274). Éste considera que el matrimonio da una cierta gracia, pero del orden puramente medicinal, en cuanto que "excusa" la unión sexual y evita que sea un pecado⁸. Su contemporáneo, santo Tomás de Aquino (1225-1274), cuya formación filosófica debe más a Aristóteles que a Platón, reordena los bienes agustinianos del matrimonio según categorías aristotélicas –fin primario, fines secundarios y

5. Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, Éd. Petite Bibliothèque Payot, 1976, t. 1, p. 126 (edición española: *La filosofía en la edad media*, Editorial Gredos, Madrid 1995).

6. Véase especialmente la homilía 20 sobre Efesios 5, 22-24.

7. Louis-Marie CHAUVET, "Le mariage, un sacrement pas comme les autres", en *Questions autour du mariage*, revue de pastorale liturgique n° 127, Éd. du Cerf, 1976, p. 87.

8. Cf. en *IV Sent.*, d. 26, a. 2 q. 2, conclusión.

fines accidentales⁹. La doctrina tomista, a la que debemos reconocer, no obstante, un carácter incompleto, tal como mostraremos más adelante, y de naturaleza más filosófica que propiamente teológica, permaneció como doctrina clásica en la Iglesia prácticamente hasta el concilio Vaticano II. En el siglo XX fue integrada en el Código de Derecho canónico de 1917¹⁰, y fue reafirmada por Pío XI en su encíclica sobre el matrimonio cristiano¹¹ y por Pío XII en varios discursos y alocuciones¹².

El enfoque tomista del matrimonio, más “natural” que revelado, se muestra, evidentemente, un poco corto, aun cuando no sea falso. A buen seguro, si consideramos las cosas desde el punto de vista de la naturaleza y a la luz de la sola razón, constataremos claramente que la unión de los sexos está ordenada a la generación y que, en la especie humana –a diferencia de las otras especies animales– los hijos necesitan ser educados mediante un largo aprendizaje. Cuando, por otra parte, consideramos las tensiones que existen en el cuerpo, las pasiones del deseo sexual o de la *libido*, constatamos que el hombre y la mujer son “concupiscentes”, una palabra que suena mal, pero que se ha empleado tradicionalmente para designar las pulsiones desordenadas, especialmente sexuales, del cuerpo. Podemos admitir, por consiguiente, que estas pulsiones pueden ser reabsorbidas o canalizadas por un uso correcto del matrimonio. Del mismo modo, aparece claro al simple sentido común que los esposos ganan apoyándose mutuamente en las dificultades de la vida. A este respecto, es conocida la broma de Sacha Guitry sobre el matrimonio. Decía de éste que era una institución destinada a permitir a dos seres ayudarse mutuamente en ciertas dificultades, que nunca hubieran conocido *isi no se*

9. Cf. *Suma teológica*, Supl. q. 41 a. 1 y q. 49 a. 2 y 3.

10. Cf. canon 1013 n° 1.

11. Pío XI, Carta encíclica *Casti Connubii* del 31 de diciembre de 1930.

12. Cf. especialmente *Alocución a los recién casados* del 29 de abril de 1942, *Discurso a las comadronas*, 1951.

hubieran casado! Lo que llevamos dicho no es, en consecuencia, falso, sino simple y gravemente incompleto. Sobre todo, le falta amplitud y, si nos apoyamos exclusivamente en estas bases, se hace difícil hablar del matrimonio como de una vocación.

¿Por qué no hay una teología más elaborada del matrimonio en cuanto sacramento? Podemos intentar elaborar una explicación histórica. La Iglesia encuentra, desde el siglo XIII, en la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino lo esencial de los fundamentos de su reflexión teológica. Limitémonos a imaginar el tipo de recurso que representa por sí sola la *Suma teológica* de santo Tomás: se trata de un examen sistemático de todas cuestiones que podamos plantearnos sobre la fe cristiana, de todas las objeciones que se le puedan dirigir, enunciadas y resueltas de una manera metódica... En total, más de 570 cuestiones principales divididas en cerca de 2.700 artículos o cuestiones subsidiarias, y más o menos 100.000 objeciones y respuestas a las objeciones, que representan unas 4.000 páginas de texto. Pero, la noche del 6 de diciembre de 1273, por una razón, que sigue siendo un misterio, santo Tomás decidió parar de escribir. Murió el 7 de marzo siguiente. Dejó de escribir cuando estaba redactando la cuestión 90 de la "Tertia pars", la tercera parte de la *Suma teológica*, a la mitad de las cuestiones consagradas a los sacramentos y precisamente en el desarrollo de las cuestiones relacionadas con el sacramento de la penitencia. Ahora bien, tras la penitencia, siguiendo el orden tradicional de los sacramentos, venía la extremaunción, el orden y el matrimonio. En consecuencia, santo Tomás no trató estos sacramentos. Es cierto que la *Suma teológica* fue terminada, tras la muerte del Doctor Angélico, por su secretario, el hermano Reginaldo de Piperno, que prosiguió la Tertia Pars y trató del matrimonio, pero lo hizo recopilando textos tomados del *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, redactado por santo Tomás veinte años

antes, cuando era un joven profesor bachiller sentenciarario en París a la edad de 27-28 años. Se trata, no obstante, de materiales de segunda mano y, sobre todo, es una agregación de elementos con más de 20 años, frutos de un pensamiento que todavía no estaba maduro. Mientras que todo el resto de la *Suma teológica* es un tesoro del que la Iglesia no deja de tomar elementos, lo que se dice en ella sobre el matrimonio no es, por desgracia, de la mejor factura. Teniendo en cuenta la potencia del pensamiento de santo Tomás, hemos de contentarnos únicamente con imaginar las aperturas innovadoras que hubiera podido introducir en el matrimonio al final de la *Suma teológica*, cuando su reflexión se encontraba en la cima de su madurez.

Es preciso recordar que la Iglesia ha afirmado siempre su respeto y su solicitud por el cuerpo humano, y ha considerado como heréticas todas las escuelas de pensamiento que intentaban disminuir su dignidad: maniqueísmo, catarismo, jansenismo, etc. Esto no tiene nada de extraño si se tiene en cuenta que el cristianismo es, en primer lugar, la religión de la encarnación, aquella en la que Dios, al hacerse hombre, se hace cuerpo y cuerpo entregado como alimento. El cuerpo, en el cristianismo, sólo puede ser objeto de celebración, de amor y de respeto. ¿Acaso no dice san Pablo: "Glorificad a Dios en vuestro cuerpo" (1 Co 6, 20), y san Francisco de Sales: "el cristiano debe amar su cuerpo como una imagen viviente del cuerpo del Salvador encarnado"¹³. Ésta es, por otra parte, la razón por la que debemos a la Iglesia haber iniciado una multitud de obras de beneficencia y de asistencia que tenían por objeto salir en ayuda del cuerpo y aliviar sus sufrimientos. A ella le debemos también una valorización del trabajo manual como equilibrio necesario para la vida contemplativa, mientras que, en la antigüedad griega y romana, era considerado como algo propio de esclavos. Es también la Iglesia la que ha sabido inte-

13. FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, 111, 8.

grar y magnificar el cuerpo en todas los actos de la vida litúrgica. Con todo, eso no nos impide reconocer, con Xavier Lacroix, que "todo se presenta como si el cristianismo hubiera integrado con mayor facilidad el cuerpo que padece, el cuerpo que trabaja, el cuerpo que celebra, que el cuerpo que goza"¹⁴ y que, respecto a la sexualidad y al placer sexual, experimenta una cierta incomodidad, como mínimo una ambivalencia. ¿Acaso no encontramos en los manuales de confesores del siglo XIX el siguiente precepto: *in re sexuali, non datur parvitas materiae*, dicho con otras palabras: no hay faltas ligeras en materia sexual? De ahí proceden todas las crispaciones producidas sobre este tipo de faltas, que han terminado por ocultar en las conciencias otros pecados, de orden menos sensible, pero tal vez igual de graves, si no más. Eso explicaría, empleando las palabras de un teólogo contemporáneo, que en muchos cristianos se haya llegado a la paradoja que consiste en creer que "el matrimonio es tanto más cristiano cuando menos se usa."¹⁵ También sobre esta base ha arraigado y se ha desarrollado un tópico tenaz que pretende que la Iglesia no cesa de desarrollar un discurso represivo sobre el cuerpo y la sexualidad. De ello da testimonio esta perorata de un sexólogo actual en una obra de éxito: "El cristianismo, que no tolera la sexualidad más que como un mal menor necesario para la reproducción, circunscribe el cuerpo despreciado en un halo de vergüenza y de culpabilidad"¹⁶. Hermosa paradoja también ésta cuando se sabe que, en los primeros tiempos del cristianismo, un filósofo pagano como Celso, neoplatónico y adversario del cristianismo, designaba peyorativamente a los cristianos con el apodo de "*philosômaton genos*" ("el pueblo que ama al cuerpo")¹⁷.

14. Xavier LACROIX, *L'Avenir, c'est l'autre*, Éd. du Cerf, 2000, p. 145.

15. Louis-Marie CHAUVET, *op. cit.*, p. 90.

16. Gilbert TORDJMAN, *Réalités et problèmes de la vie sexuelle*, Éd. Hachette, 1981, introducción (edición española: *Relaciones y problemas de la vida sexual*, Editorial Argos Vergara, Cerdanyola 1981).

17. Citado por Xavier LACROIX en *L'Avenir, c'est l'autre*, Éd. du Cerf, 2000, p. 144.

Parece ser que, desde la primera mitad del siglo XX, ha surgido en la Iglesia un gran impulso de espiritualidad conyugal. Pensamos, por supuesto, en los Equipos de Nuestra Señora, que, desde 1930, han figurado entre los primeros actores de esta "primavera de la espiritualidad conyugal", para emplear la expresión de su fundador, el padre Caffarel¹⁸, y pensamos también en el importante número de obras que han aparecido sobre el tema desde esa época, incluso redactadas por laicos. Este impulso de espiritualidad se sentía estrecho en la formulación de la doctrina tradicional de los fines del matrimonio, una doctrina que se revelaba insuficiente para constituir un substrato conceptual adecuado. El enfoque demasiado "naturalista" de esta doctrina, su al menos aparente austeridad, no parecían hacer suficientemente justicia al amor de los esposos y a su impresión de estar llamados a vivir en el matrimonio una verdadera vocación, ni a su deseo de encontrar en él una auténtica vía de santidad y el ámbito de una espiritualidad específica. De este modo, fue apareciendo poco a poco una especie de foso entre la exigencia de las aspiraciones de los esposos cristianos y una situación doctrinal que parecía estar, en cierto modo, "retrasada" respecto a estas aspiraciones. Todo esto no dejaba de estar vinculado con el nacimiento y el desarrollo de nuevas corrientes filosóficas, especialmente el personalismo y la fenomenología, que invitaban a tener más en cuenta el valor de la persona y la importancia del componente subjetivo de la experiencia humana.

El concilio Vaticano II, a comienzos de los años sesenta, levantó acta de estas aspiraciones, pero más en el sentido de abrir puertas que en el de aportar una doctrina nueva, una doctrina que, sin embargo, muchos reclamaban. La llamada a la santidad de los esposos en y por el matrimonio se afirma y reconoce claramente en el Concilio, y aunque no se pone en tela de juicio la doctrina tradicional de los fines del

18. Henri CAFFAREL, *Prends chez toi Marie ton épouse*, Éd. du Feu nouveau, Paris 1983 (edición española: *No temas recibir a María, tu esposa*, Ediciones Rialp, Madrid 1993).

matrimonio, ya no se afirma sino en referencia al amor de los esposos, que constituye "el alma de la institución matrimonial y de todos los actos de los esposos"¹⁹. La doctrina tradicional de los fines aparece así "reinterpretada a partir del amor conyugal y de la comunidad de vida"²⁰.

De ahí que el Concilio afirme en su constitución *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy:

"Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina.

Este vínculo sagrado, en atención al bien tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios, todo lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano, para el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana.

Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19, 6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente.

19. Alain MATTHEEUWS, *Les 'dons' du mariage*, Éd. Culture et Vérité, Bruselas 1996, p. 149.

20. *Ibid.*

Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad.

Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. [...]

El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y la maternidad.

Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del Espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación, y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios.²¹

Todo se presenta como si los Padres del Concilio hubieran querido dejar las cosas en expectativa, iniciando unas perspectivas nuevas, reconociendo la aspiración legítima de los esposos cristianos a encontrar en el matrimonio una vía auténtica para la realización de su vocación de bautizados, dejando definitivamente de considerar el matrimonio como un estado de segundo orden en el plano cristiano, aunque sin afirmar, no obstante, una doctrina nueva sobre el matrimonio y la sexualidad, para la que deberemos esperar a Juan Pablo II. Hasta tal punto, que alguien pudo decir tras la conclusión del Concilio, cuando se empezó a hacer balance del mismo, que –respecto al matrimonio– el Vaticano II constituía una etapa, “una transición entre una doctrina

21. *Gaudium et spes*, n° 48, § 1 y 2.

clásica conocida de todos, y nuevos puntos de vista que no existían más que en las mentes o en escritos poco difundidos²².

Inmediatamente después del Concilio, Pablo VI publicó su encíclica *Humanae Vitae* sobre la regulación de la natalidad, en la que toma una firme posición contra todo tipo de anticoncepción artificial. A pesar del cataclismo provocado por la encíclica, sobre el que volveremos más adelante, debemos reconocer que aparecen en ella conceptos nuevos, como mínimo un nuevo vocabulario. Así, en el enunciado del "doble significado, unitivo y procreador" del acto conyugal, que no se presenta sólo desde la perspectiva de su finalidad (lo que "dice" el acto por sí mismo), sino también desde la perspectiva de lo que quieren decirse los esposos a través de este acto que compromete profundamente a sus personas. Debemos señalar asimismo las dos grandes alocuciones dirigidas por Pablo VI a los Equipos de Nuestra Señora²³, que constituyen una vibrante llamada a vivir el matrimonio como una vocación, que, si bien es más común que la vocación a la castidad perfecta, no por ello deja de ser una auténtica vía de santidad.

Fragmentos tomados de la alocución del 4 mayo de 1970 de Pablo VI a los Equipos de Nuestra Señora reunidos en Roma bajo la dirección de su fundador, el padre Caffarel: "Con excesiva frecuencia ha dado la impresión, bien errónea, de que la Iglesia sospechaba del amor humano. Por eso queremos deciros hoy claramente: no, Dios no es enemigo de las grandes realidades humanas, y la Iglesia no desconoce en modo alguno los valores vividos a diario por millones de hogares. Bien al contrario, la buena nueva traída por Cristo Salvador es también una

22. Ph. DELHAYE, "La réponse de l'Église à certaines questions de notre temps. Les problèmes du mariage et de la famille", en *La nouvelle image de l'Église. Bilan du concile de Vatican II* (Dir. Bernard Lambert), Éd. Mame, París 1967, p. 499.

23. Alocución del 4 de mayo de 1970, Documentation catholique n° 1564 del 7 de junio de 1970, y Alocución del 22 de septiembre de 1976, D.C. n° 1706 del 17 de octubre de 1976.

buena nueva para el amor humano, que también es excelente en sus orígenes –‘Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien’ (Gn 1, 31)–, que también se vio corrompido por el pecado, que también fue rescatado hasta el punto de convertirse por la gracia en medio de santidad [...]. El cristiano sabe que el amor humano es bueno en virtud de su origen, y si está, como todo lo que hay en el hombre, herido y deformado por el pecado, encuentra en Cristo su salvación y su redención. Además, ¿no es ésta la lección que nos proporcionan veinte siglos de historia cristiana? ¡Cuántas parejas han encontrado en su vida conyugal el camino de la santidad, en esta comunidad de vida que es la única que ha sido fundada sobre un sacramento! [...]. Esta pequeña iglesia se conoce así, en el seno de la gran Iglesia, por lo que es en verdad: una comunidad débil y, a veces, pecadora y penitente, pero perdonada, en marcha hacia la santidad, ‘en la paz de Dios que sobrepasa toda inteligencia’ (Flp 4,7)”.

Los movimientos carismáticos que se desarrollaron en los años del posconcilio no dejaron de consagrarse tampoco a profundizar en la espiritualidad conyugal, especialmente a través de la organización de sesiones y de retiros destinados especialmente a novios y a esposos cristianos. De este modo, contribuyeron ampliamente a hacer reconocer el matrimonio, junto a las otras formas de vida consagrada, como un estado de vida que puede –¡que debe!– conducir a la santidad²⁴.

Sin embargo, debemos reconocer que, hasta que Juan Pablo II presentó su enseñanza sobre la teología del cuerpo, faltaba en la Iglesia un verdadero “corpus teológico” sobre el matrimonio y el sentido de la sexualidad, que estableciera con autoridad, no lo que la razón humana, apoyándose en sus propios recursos, pueda intentar decir sobre la cuestión, sino lo que Dios mismo tenía como intención al

24. Pensamos especialmente, entre otros muchos, en las sesiones de ‘Amor y Verdad’ del Emmanuel y ‘Cana’ del Camino nuevo.

crear al hombre, varón y hembra, con un cuerpo sexuado e insertando en el fondo de su corazón, como marca de su naturaleza personal, una llamada indefectible a la comunión. Ciertamente, podemos citar una gran cantidad de contribuciones diferentes y excelentes en ocasiones de los mejores teólogos sobre esta cuestión, pero ninguna estaba marcada con el sello de la autoridad del Magisterio auténtico, con la autoridad de la enseñanza del sucesor de Pedro, y, en las tomas de posición del Magisterio, no ha habido ninguna tan completa y desarrollada²⁵. La teología del cuerpo de Juan Pablo II hace desaparecer definitivamente el foso entre el impulso de la espiritualidad conyugal y la doctrina cristiana del matrimonio. Más aún, esta doctrina viene a fundamentar, alimentar y reforzar la espiritualidad conyugal, y el mismo Juan Pablo II no vacila en afirmar que esta "teología-pedagogía", que es su teología del cuerpo, "constituye ya en sí misma el núcleo esencial de la espiritualidad conyugal"²⁶. Con Juan Pablo II, la Iglesia afirma el sentido de la sexualidad humana a la luz más elevada de la Revelación: ésta se convierte en una "sexualidad revelada". A partir de ahí, ya no es posible seguir ignorando esta enseñanza radicalmente nueva, aunque sea de difícil acceso.

LA "RED WUJEK"

¿Cuáles han sido las diferentes etapas de la maduración y del desarrollo del pensamiento de Karol Wojtyła sobre el matrimonio y la sexualidad? Se ha podido decir de él que había acumulado una experiencia que pocos pastores de almas hubieran podido invocar sobre

25. Entre los textos del Magisterio sobre el sentido cristiano del matrimonio, debemos retener sobre todo la encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* de León XIII (10 de febrero de 1880), la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI (31 de diciembre de 1930) y la de Pablo VI *Humanae Vitae* (25 de julio de 1968), de la que hablaremos más adelante. Señalemos de pasada que fue preciso esperar a 1880, con la *Arcanum Divinae Sapientiae*, para disponer del primer texto magisterial enteramente consagrado al matrimonio...

26. Catequesis del 3 de octubre de 1984, § 2.

estas cuestiones. Hasta el punto de que cuando hizo publicar en el número de diciembre de 1960 de la revista *Znak*, con el seudónimo de Andrzej Jawien, su pieza teatral sobre el matrimonio titulada *La tienda del orfebre*, nadie –salvo sus íntimos, que conocían su costumbre de emplear este seudónimo– pensó que el autor pudiera ser un sacerdote, dado que la pieza atestiguaba un conocimiento profundo y casi experimental de los tormentos que pueden alcanzar al corazón humano en el estado matrimonial.

Su formación intelectual, sólida y profunda, constituye un modelo de inteligencia abierta y atestigua su capacidad para no dejarse dominar nunca por los sistemas de pensamiento, sino para integrar lo mejor de cada uno en una poderosa síntesis personal. En este sentido, Juan Pablo II es un modelo para todos los que aspiran a conseguir esa madurez de la inteligencia que consiste en la capacidad de pensar por sí mismo. Ahora bien, Juan Pablo II se encuentra en las antípodas del modelo del “intelectual”, en el sentido teórico y acartonado de la palabra. Es un hombre que ha optado por alimentar su pensamiento en las fuentes de la experiencia y, en particular, de la experiencia del diálogo con el otro. Eso es lo que confiere a su obra sobre el matrimonio su autoridad y su fuerza: su enseñanza hunde sus raíces en la dimensión concreta de una experiencia pastoral fuera de lo común.

El reverendo Wojtyła se preocupó, ya desde los comienzos de su ministerio, por la pastoral de las parejas y de los novios. Tras ser ordenado sacerdote el 1 de noviembre de 1946, fue enviado por su arzobispo, el cardenal Sapięha, a completar su formación filosófica en el Angelicum de Roma. Después, en 1948, fue nombrado vicario en el pueblo de Niegowic, en los contrafuertes de los Cárpatos. Durante los ocho meses que pasó en la parroquia de la Asunción de Niegowic preparó a trece parejas para el matrimonio y celebró casi cincuenta bautizos. Sin embargo, su verdadera experiencia pastoral comienza con su nombramiento para la parroquia de San Florián de Cracovia en marzo de 1949. En 1950 lanza en San Florián un programa de pre-

paración para el matrimonio. Fue el primer programa de este tipo en toda la historia de la archidiócesis de Cracovia. Su carisma para hablar del amor cristiano con sencillez y sin apuros ni falsos pudores, incluso en sus dimensiones más concretas, no tarda en dar frutos: a lo largo de los veintiocho meses durante los que fue vicario de San Florián no celebró menos de 160 bodas, con una media de más de una por semana. Juan Pablo II confiará más adelante que fue allí donde “aprendió a amar el amor humano”.

He aquí un fragmento de las palabras del reverendo Wojtyła en una sesión de preparación para el matrimonio para novios de su parroquia de San Florián: “el apetito sexual es un don de Dios. El hombre puede ofrecer ese apetito a Dios exclusivamente a través de un voto de virginidad. Puede ofrecerlo a otro ser humano siempre que sepa que se lo ofrece a una *persona*. No puede tratarse de un acto al azar. Al otro lado se halla también un ser humano que no desea que le hagan daño, alguien a quien uno debe amar. Sólo una persona puede amar a otra. Amar significa desear el bienestar del otro, ofrecerse por el bien del otro. Cuando, como resultado de darse a uno mismo por el bien de otro, comienza a existir una nueva vida, debe tratarse de una entrega que surge del amor. En este terreno no debe separarse el amor del deseo. Si respetamos que el deseo forma parte del amor, no violaremos el amor...”²⁷. Más de cuarenta años más tarde, en *Cruzando el umbral de la esperanza*, Juan Pablo II dirá a propósito de estos años de ministerio de preparación al matrimonio: “Esta vocación al amor es, de modo natural, el elemento más íntimamente unido a los jóvenes. Como sacerdote, me di cuenta muy pronto de esto. Sentía una llamada interior en esa dirección. Hay que preparar a los jóvenes para el matrimonio, hay que *enseñarles el amor*. El amor no es cosa que se aprende

27. Citado por George WEGEL, *op. cit.*, p. 144.

da, y sin embargo no hay nada que sea más necesario enseñar! *Siendo aún un joven sacerdote aprendí a amar el amor humano.* Éste es uno de los temas fundamentales sobre el que centré mi sacerdocio, mi ministerio desde el púlpito, en el confesionario, y también a través de la palabra escrita. Si se ama el amor humano, nace también la viva necesidad de dedicar todas las fuerzas a la búsqueda de un 'amor hermoso'²⁸.

Dos años después de su llegada a San Florián, crea un grupo de jóvenes que tomará, más tarde, el nombre de *Srodowisko*, que podemos traducir con la palabra "medio", pero aún mejor con la de "red". Esta red estaba constituida por diferentes grupos de apostolado animados por el reverendo Wojtyla. Existe todavía hoy y cuenta con más de 200 personas. Como las autoridades comunistas polacas prohibían toda actividad pastoral organizada entre los jóvenes a los sacerdotes, había pedido que le llamaran "*Wujek*", es decir, "tío". La red estaba compuesta por jóvenes, intelectuales, científicos, filósofos, teólogos, parejas, gente casada, novios, y constituía una especie de unidad pastoral en la que este vicario ejercía un ministerio, muy particular e innovador para la época –por el que, además, fue contestado–, de escucha, de consejo, de acompañamiento. A partir del año 1953, las actividades del *Srodowisko* se vieron acompañadas por dos grandes citas anuales: una expedición para esquiar, en invierno, y otra para navegar en kayak, en verano, momentos privilegiados para el descanso, pero también para la reflexión, los debates, las conversaciones sobre todas las grandes cuestiones de la vida, y, especialmente, el tema de la vocación, del amor y del matrimonio. El clima de gran libertad y de espontaneidad que reinaba en el *Srodowisko*, la familiaridad y el afecto que presidían las conversaciones, el reparto igualitario de las tareas más humildes, a las que el reverendo Wojtyla se negaba

28. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, pp. 132-133.

a sustraerse, hubieran podido hacer olvidar su cualidad de sacerdote. No había nada de eso. Al mismo tiempo que compartía plenamente la vida del *Srodowisko*, el reverendo Wojtyła, más tarde obispo y cardenal Wojtyła, no dejaba nunca de ser el sacerdote, sin ceder, no obstante, en lo más mínimo a la tentación del clericalismo. El sacerdote era para él alguien que sirve, no alguien que es servido, y ésta es, probablemente, una de las razones de la admiración que le profesaban los miembros de su "red". Como atestiguará más tarde uno de los miembros del *Srodowisko*: "Hoy en día, muchos sacerdotes tratan de ser como niños. Nosotros tratábamos de ser como él"²⁹. Como es natural, "Wujek" se veía llevado a preparar los matrimonios de los miembros de la red, después a bautizar a sus hijos y a aconsejar a los esposos, especialmente en las cuestiones de moral conyugal. Era, a la vez, el confidente, el confesor, el hermano mayor, el amigo.

El acompañamiento espiritual de los miembros del *Srodowisko* por el reverendo, después obispo, Wojtyła no se realizaba sólo con ocasión de estas excursiones de invierno o de verano. Se prolongaba asimismo por medio de las cartas en las que "Wujek" entregaba a uno u otro miembro del *Srodowisko* el fruto de sus reflexiones sobre el amor humano y la vocación de las personas. Por ejemplo: "A la gente le gusta creer que Wujek querría ver casado a todo el mundo. Pero creo que se trata de una imagen falsa. El problema más importante lo constituye en realidad otra cosa. Todo el mundo... vive, por encima de todo, por el amor. La capacidad de amar de modo auténtico, y no la gran capacidad intelectual, constituye la parte más profunda de una personalidad. No es accidental que el mayor de los preceptos sea el de amar. El amor auténtico nos lleva a salir de nosotros mismos para afirmar a otros: es la dedicación de uno mismo a la causa del hombre, a la gente y, por encima de todo,

29. Testimonio de Stanislas Rybicki, citado por G. WEGEL, *op. cit.*, p. 155.

a Dios. El matrimonio tiene sentido... si le da a uno la oportunidad de esgrimir ese amor, si evoca la capacidad y la necesidad de amar de ese modo, si le hace salir a uno del cascarón del individualismo (de varias clases) y el egocentrismo" [...]

Tras gran número de experiencias y mucho pensar, estoy convencido de que el punto de partida (objetivo) del amor es la comprensión de que hay otro que me necesita. La persona que más me necesita *objetivamente* es a su vez, para mí, *objetivamente*, la persona que más necesito. Es éste un fragmento de la profunda lógica de la vida, y también un fragmento de nuestra confianza en el Creador y en la Providencia³⁰.

El *Srodzowisko* seguirá siendo el ámbito de acción y de experiencia pastoral privilegiado de Karol Wojtyła hasta su elección como Soberano Pontífice. Cuando se marcha de San Florián, a finales de 1951, para trabajar en su tesis de doctorado en filosofía y enseñar después en la Universidad católica de Lublin, lo convierte en su "parroquia itinerante". Fue al final de la expedición en kayak del verano de 1978 cuando se enteró de la muerte de Pablo VI. En total, fueron más de veinticinco años de una experiencia pastoral continuada lo que Karol Wojtyła capitalizó en el *Srodzowisko*; primero como simple sacerdote, después como obispo, arzobispo y cardenal. Son raros los sacerdotes que pueden atestiguar una experiencia semejante y que hayan podido formarse, a lo largo de los años, escuchando a parejas, sus cuestiones, sus dificultades, en el confesionario y también fuera de él. Por ejemplo, a propósito de las cuestiones relacionadas con la regulación de la fertilidad y de los problemas éticos que ésta plantea, Juan Pablo II no dudó en afirmar, haciendo referencia a las parejas jóvenes del *Srodzowisko*, lo siguiente: "Ésta es la enseñanza que aprendí de la encíclica *Humanae Vitae* de mi venerado predecesor Pablo VI, y que,

30. Cartas de diciembre y de enero de 1956 a Teresa Heydel Zyskowska, citadas por George WIEGEL, *op. cit.*, pp. 149-150.

aun antes, había aprendido *de mis jóvenes interlocutores, cónyuges y futuros cónyuges* [...]. Como he dicho, ellos mismos fueron mis educadores en ese campo³¹.

LA TIENDA DEL ORFEBRE Y AMOR Y RESPONSABILIDAD

Es sabido que, en sus años jóvenes, Karol Wojtyła se apasionó por el teatro y en especial por el teatro rapsódico o "teatro de la palabra".

Bajo la ocupación alemana, se integró en el grupo clandestino de Teatro rapsódico fundado por Mieczyslaw Kotlarczyk. Este último consideraba el teatro, no como una diversión, sino como un medio cultural de resistencia, de promoción del alma polaca frente al invasor nazi. Por esta época, el joven Karol se planteó la cuestión de si estaba hecho para ser actor. Incluso había escrito, a la edad de 20 años, tres piezas en las que evocaba la historia de Polonia a partir de temas y figuras bíblicas³². Dado el auténtico talento con el que contaba, todos sus amigos del Teatro rapsódico le veían destinado para este oficio. Su decisión de responder a la llamada del sacerdocio le costó el sacrificio de su amor por el teatro, un sacrificio del que sus amigos hubieran querido apartarle, en particular Kotlarczyk, que se apoyaba en la idea de que el teatro, tal como él lo entendía, no era una carrera, sino una auténtica vocación. Con todo, no renunció a escribir para el teatro, aunque sobre temas a los que daba más importancia. Su primera obra dramática de madurez, *El hermano de nuestro Dios*, que escribió a la edad de 25 años, en el último año de estancia en el seminario de Cracovia, está consagrada a una magna y asombrosa figura de la espiritualidad polaca del siglo XIX, Adam Chmielowski, que tomará el nom-

31. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 204.

32. David, Job, Jeremías. La primera se ha perdido.

bre de hermano Alberto en la vida religiosa y será fundador de órdenes. Wojtyła intenta penetrar en esta pieza en el misterio de toda vocación: la persona se realiza plenamente y se descubre como persona, no mediante la afirmación de sí misma, sino por la entrega de sí. En esta obra, con la que, muchos años más tarde, el Papa evocará su vocación de sacerdote, dirá del hermano Alberto: "Para mí, su figura fue determinante, porque encontré en él un particular *apoyo espiritual* y un *ejemplo* en mi alejamiento del arte, de la literatura y del teatro, *por la elección radical de la vocación al sacerdocio*"³³.

La tienda del orfebre, aparecida en 1960, es una espléndida y profunda meditación poética sobre el matrimonio. Karol Wojtyła ha podido decir de ella que era una manera de pagar la deuda que tenía contraída con el *Srodowisko*. Por otra parte, al leer la pieza, algunos de los miembros del *Srodowisko*, sin aparecer citados, han descubierto en ella con estupor pasajes enteros en los que les parecía reconocerse o encontrar las mismas palabras de conversaciones que habían mantenido con Wujek. Esta obra permite calibrar la rica experiencia que acumuló Karol Wojtyła a través del acompañamiento espiritual de las parejas del *Srodowisko*, pues ésta atestigua claramente que su autor "conoce el matrimonio desde dentro tanto como permite el celibato"³⁴. Toda la pieza da testimonio de la transformación de las personas unidas por "el amor-entrega de sí" en el matrimonio, mucho más allá de las emociones y de los sentimientos que hayan podido hacer nacer esta unión e incluso aunque estos sentimientos llegaran a atenuarse o a desaparecer.

La tienda del orfebre saca a escena tres matrimonios. En primer lugar, el de Andrés y Teresa; Andrés muere en la guerra poco después de su boda y Teresa se encuentra sola para educar a su pequeño

33. JUAN PABLO II, *Don y misterio*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, p. 46.

34. George WEGEL, *op. cit.*, p. 167.

Cristóbal. El segundo matrimonio es el formado por Esteban y Ana, cuyo matrimonio se va degradando poco a poco por la indiferencia y acaba en una hostilidad mutua. Esteban considera el amor como algo adquirido y lo deja apagarse poco a poco; Ana sueña con un amor perfecto e ideal, y se resigna con desesperación a la imperfección de su amor real con Esteban, hasta sentir la tentación de abandonarle y vender su alianza. Tienen una hija pequeña, Mónica. Cristóbal y Mónica sufren: Cristóbal por la ausencia de su padre, Mónica por el fracaso del matrimonio de sus padres, y ambos se enamoran el uno del otro. Esto da lugar a todo un diálogo sobre el amor naciente, un amor marcado por el peso del sufrimiento ligado a sus respectivas herencias. Al mismo tiempo, este sufrimiento abre la puerta a la esperanza de una redención del amor expresada por el misterioso personaje de Adán, que entra en diálogo con Ana y en quien los miembros del *Srodowisko* han reconocido a Wujek, el amigo y el guía.

Adán se dirige a Ana: "Eso me lleva a reflexionar sobre el amor humano. Nada aparece tanto a la superficie de nuestra vida ni nada es más desconocido y secreto. La oposición entre lo que es aparente en el amor y lo que es misterioso provoca el drama, uno de los más desgarradores de nuestra vida. La superficie del amor encubre una corriente, viva, tornasolada, versátil; caleidoscopio de ondas y de situaciones de un encanto extremo. Y se trata de una corriente vertiginosa, hasta el punto de arrastrarnos a los hombres y a las mujeres. Y, una vez arrastrados, os imagináis que habéis penetrado en el misterio del amor, cuando en realidad ni siquiera lo habéis rozado. Por sentirnos felices, durante un tiempo, creéis haber llegado a la cima de la existencia, haberle arrancado todos los secretos de suerte que ya no queda nada. Sí, no queda nada, pasado este arrebato. No queda nada. Y no es posible que no quede nada. No es posible, creedme. El ser humano es un continuum, un todo que no termina, es imposible que no quede nada". Más adelante, prosigue Adán:

"La causa del drama hemos de buscarla en el pasado. Lo que ha habido es simplemente un error. La gente se deja arrebatar por un amor que creen absoluto, pero que no tiene las dimensiones de lo absoluto. Y son tan víctimas de sus ilusiones que ni siquiera sienten la necesidad de amarrar este amor al Amor que sí tiene estas dimensiones. No es propiamente la pasión lo que les ciega, sino la falta de humildad para con el amor en su esencia verdadera. Si son conscientes de ello, reparan en el peligro, enorme, pues la presión de la realidad es demasiado fuerte y el amor no puede presentarle resistencia"³⁵.

Encontramos ya en esta obra, como en filigrana, algunos de los fundamentos de la teología del cuerpo. Tres ideas esenciales dominan la pieza. La primera es que el amor como entrega de sí constituye el fundamento del vínculo sagrado del matrimonio y mediante esta entrega de sí es como las personas pueden alcanzar en el matrimonio la plena realización de lo que son en cuanto persona. La segunda idea es que el matrimonio es el comienzo de nuestra comprensión de la vida interior de Dios, de Dios en cuanto Trinidad de personas, en la que cada una de las Personas es entrega total de Sí misma.

El padre Finet, fundador junto con Marthe Robin de los Hogares de la Caridad, con el gran sentido pedagógico que caracterizaba a sus predicaciones en tandas de ejercicios, definía así a la Trinidad: "El Padre es 'todo el Amor entregado', nosotros no somos más que 'amor entregado'; el Hijo es 'todo el Amor recibido', nosotros no somos más que 'amor recibido'; el Espíritu es 'todo el Amor intercambiado', nosotros no somos más que 'amor intercambiado'"³⁶. El intercambio de amor, la entrega mutua de las personas en el matri-

35. Karol WOJTYŁA, *La Boutique de l'orfèvre*, Éd. Cana/Cerf, 1998, pp. 223 y 256.

36. Cf. *Notes d'un retraitant*, impronta Métral SARL, Saint-Vallier, p. 39.

monio, precisamente porque está marcado por la experiencia del límite, debe tomarse a partir del arquetipo de la entrega, la entrega –total– de las Personas en la Trinidad divina. Ésa es la idea teológica del matrimonio que se encuentra en Juan Pablo II: un modo del que dispone Dios para manifestar la entrega que Él es en Sí mismo, dicho de otro modo, su misma esencia.

La entrega de las personas en el matrimonio se convierte así en una manera de acceder al misterio de la intimidad de la Trinidad divina a través de la experiencia concreta de la entrega de nosotros mismos, aun cuando esta entrega no pueda nunca ser perfecta. De ahí la tercera idea: el matrimonio es la experiencia humana concreta por la que Dios se vuelve comprensible, accesible para el hombre: el matrimonio es icono de la Trinidad. Estamos ya muy lejos de la doctrina clásica del matrimonio como “remedio de la concupiscencia”.

Amor y responsabilidad apareció el mismo año que *La tienda del orfebre*, o sea, en 1960. Fue la primera obra de Karol Wojtyła. Este tratado de ética sexual da fe del carácter innovador de su pedagogía, alimentada por las numerosas conversaciones que mantenía con sus estudiantes y los miembros de su red.

Rememorando la génesis de *Amor y responsabilidad*, nos confía Juan Pablo II: “Estábamos ya en la posguerra, y la polémica con el marxismo estaba en su apogeo. En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo. Le he contado ya cómo aquellos jóvenes del período siguiente a la ocupación alemana quedaron profundamente grabados en mi memoria; con sus dudas y sus preguntas, en cierto sentido me señalaron el

camino también a mí. De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*³⁷.

Ya en el verano de 1957, durante las vacaciones en la región de los lagos del nordeste de Polonia pasadas con estudiantes de filosofía, psicología y medicina, les sometió el bosquejo de lo que se convertirá en *Amor y responsabilidad*. Su propósito era ver si lo que decía desde el punto de vista de la doctrina moral sexual era comprensible y admisible en el plano humano. Más tarde, a lo largo de los cursos universitarios de 1957-1958 y 1958-1959, pronuncia dos series de conferencias sobre la moral sexual en el matrimonio que fueron ocasión de que se plantearan cuestiones y debates. Esta preocupación por ser realista, esta búsqueda de la confrontación de los puntos de vista, esta voluntad de llegar al otro en su experiencia concreta son verdaderamente características de Juan Pablo II. Cuando se lee la teología del cuerpo, aun cuando el aparato conceptual y el lenguaje sean, a veces, complejos, se siente esta preocupación de Karol Wojtyła por considerar al lector como un interlocutor. La intención que le animaba en *Amor y responsabilidad* era presentar la moral de la Iglesia no en términos de lo permitido/prohibido, sino a partir de una reflexión sobre la persona, en la que busca la justificación y el fundamento de las reglas éticas. Su intuición de partida es que en el contexto de los años sesenta, los hombres y las mujeres ya no aceptarían las reglas de la moral tradicional tal como éstas habían sido formuladas hasta entonces, y no serían capaces de aceptarlas más que a partir del momento en que pudieran ver en ellas un itinerario que les condujera hacia una mayor realización de sí mismos, discerniendo en ellas los medios para encaminarse hacia una consumación total de la persona.

37. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 198.

Aquí es donde aparece lo que él llama la norma personalista, regla absoluta que ha tomado de Kant, pero dándole una interpretación nueva de estilo personalista: no servirse del otro, no utilizarle. El utilitarismo puede tomar en el matrimonio dos formas: el hedonismo o permisividad, que consiste en someter la relación sexual únicamente al principio del placer, y el rigorismo o "procreatismo", que la somete únicamente al imperativo de procrear.

Así es como describe Juan Pablo II, para denunciarlo y criticarlo, el utilitarismo procreador en *Amor y responsabilidad*: "El Creador se sirve del hombre y de la mujer, así como de sus relaciones sexuales, para asegurar la existencia de la especie *homo*. Por eso utiliza Dios las personas como medios que le sirven para su propio fin. Por consiguiente, el matrimonio y las relaciones sexuales no son buenas más que porque sirven a la procreación. Luego, el hombre obra bien cuando se sirve de la mujer como de un medio indispensable para conseguir el fin del matrimonio, que es la prole. El hecho de utilizar la persona como un medio que sirve para obtener ese fin objetivo, que es la procreación, es inherente a la esencia del matrimonio. Semejante 'utilización' es buena por sí misma. No es más que el 'placer', es decir, la búsqueda del deleite y de la voluptuosidad en las relaciones sexuales, lo que es un mal. A pesar de constituir un elemento indispensable de la 'utilización', no por ello deja de ser un elemento impuro por sí mismo, un *sui generis* mal necesario. Pero no hay más remedio que tolerarlo, ya que no se le puede eliminar"³⁸. Esta crítica es absolutamente notable, pues nos muestra que se puede estar perfectamente en conformidad formal y exterior con la doctrina tradicional de los fines del matrimonio, aun estando en contradicción con las exigencias éticas de la relación de las personas.

38. Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid 1978^c, p. 60.

El fundamento de la moral es no usar nunca al otro, no instrumentalizarlo nunca, pues al instrumentalizarlo, lo cosifico, atento contra su estatuto de persona para rebajarle al nivel de un medio, de una cosa. Amar se opone a utilizar: si amo, no puedo utilizar al otro, pues amar a una persona significa primero entregarse a ella.

"El principio del utilitarismo y el mandamiento del amor son opuestos, porque a la luz de este principio el mandamiento del amor pierde su sentido sin más. Evidentemente, una cierta axiología queda todavía ligada al principio del utilitarismo: el placer es, según ella, no sólo el único sino también el más alto valor. Renunciaremos de momento a analizarlo. Es, con todo, evidente que si el mandato del amor, y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerles descansar sobre un principio distinto que el del utilitarismo, sobre una axiología y una norma principal diferentes, a saber, el principio y la norma personalistas. Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no va de acuerdo con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer, por lo tanto como un medio. Paralelamente se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal, que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto a ella. Esto es lo que expone el mandato del amor"³⁹.

En definitiva, *Amor y responsabilidad* plantea la cuestión de la ética sexual en términos claros: "Saborear el deleite sexual sin tratar en el mismo acto a la persona como un objeto de placer, he ahí el fondo del problema moral"⁴⁰. Y Juan Pablo II no duda en hacerlo sin rodeos y de una manera perfectamente concreta, llegando incluso a examinar ciertos aspectos concretos de sexología. El prefacio de la edición francesa de la obra*, que apareció en 1965, fue redactado por el cardenal de

39. *Ibid.*, pp. 37-38.

40. *Ibid.*, p. 62.

* Este prefacio ha sido recogido asimismo en la edición española (ndt).

Lubac, uno de los grandes espíritus innovadores del Concilio y nada sospechoso de retrógrado. El cardenal de Lubac había pedido que se suprimiera en la edición francesa el anexo titulado "La sexología y la moral", arguyendo que las cuestiones relacionadas con la función sexual y con el intercambio mutuo de placer entre marido y mujer están fuera de la dignidad de los sacerdotes y de los obispos. Se trata, efectivamente, de un capítulo muy concreto y preciso. Sin embargo, Karol Wojtyła se negó y exigió que el capítulo se mantuviera, diciendo que los pastores debían tener la humildad de hablar del deseo y de la satisfacción sexual con sus fieles, salvo que no estén a la altura de su tarea y que, si hubiera mojigatos que se ofuscaran con ello, peor para ellos.

LA ENCÍCLICA *HUMANAE VITAE*

Un cuarto elemento fundamental en las preocupaciones pastorales de Karol Wojtyła en relación con las cuestiones familiares y de moral conyugal fue la cuestión de la encíclica *Humanae Vitae* sobre la cuestión de la anticoncepción. Juan Pablo II estuvo implicado de muy cerca en la elaboración de esta encíclica publicada por Pablo VI el 25 de julio de 1968. Una encíclica que fue ocasión de una grave crisis en la Iglesia. Puede decirse, en efecto, que no ha habido en toda la historia de la Iglesia una encíclica más controvertida, contestada, criticada –y, por otra parte, deformada– que la *Humanae Vitae*.

Juan XXIII había creado en marzo de 1963 una "Comisión pontificia para el estudio de los problemas de la familia, de la población y de las tasas de crecimiento", título un tanto largo que no tardó en ser resumido como "Comisión pontificia sobre la anticoncepción". Tras la muerte de Juan XXIII la comisión quedó dormida. Pablo VI la restableció y pidió a Karol Wojtyła –cuyo pensamiento conocía por *Amor y responsabilidad*– que formara parte de ella. El cometido de esta comisión era aconsejar al Papa, que tenía conciencia de que la Iglesia debía tomar una posición clara en la cuestión de la anticoncepción, sobre

todo en virtud de la difusión de la píldora anovulatoria⁴¹. La comisión estaba dividida entre dos corrientes muy marcadas: una posición, ampliamente mayoritaria, favorable al cambio de la postura de la Iglesia sobre la anticoncepción, que reclamaba su liberalización. Para los partidarios de esta corriente, convenía tomar la cuestión de la moral conyugal a través de un enfoque global de la vida de los esposos y de su actitud frente a su fecundidad, y no reducirla al examen biológico de cada acto sexual para determinar si estaba o no abierto a la acogida de una nueva vida. La segunda corriente, minoritaria, se declaraba partidaria del mantenimiento de la postura tradicional, según la cual la única concesión posible en la cuestión era el recurso al método Ogino, del que había hablado Pío XII en 1955, un método estadístico y bastante poco fiable, pero que era el único método natural de regulación de la fertilidad conocido en la época⁴². En junio de 1966, al final de una reunión de la comisión, tuvo lugar una votación que ratificó la posición de la corriente mayoritaria. A continuación, se transmitió un memorándum a Pablo VI. En éste se proponía que la Iglesia admitiera que la vida moral de los esposos se juzgara a la luz del conjunto de su vida, y no con la vara de la sumisión de cada relación sexual a una posible concepción. A Karol Wojtyla, por entonces arzobispo de Cracovia, le habían impedido las autoridades polacas participar en esta reunión y, en consecuencia, no pudo hacer valer su posición.

Dado que Pablo VI tardaba en dar a conocer su decisión respecto a las propuestas de este memorándum, los partidarios de la posición mayoritaria lo comunicaron a la prensa en 1967 esperando acentuar así su presión sobre el Papa y hacerle ratificar la votación democrática de la comisión. Lo esencial del memorándum se publicó sin demo-

41. La ley Neuwirth que liberaliza el uso de la píldora anovulatoria en Francia data de 1967.

42. Los otros métodos de regulación natural aparecieron más tarde: el método de las "temperaturas" fue puesto a punto y difundido en la década de los sesenta; el método preconizado por los doctores Billings, y que lleva su nombre, fue descubierto hacia 1970 y sólo se difundió realmente a partir de 1975.

ra y la opinión pública quedó convencida de que la Iglesia iba a cambiar de postura en la cuestión de la anticoncepción. En realidad, Pablo VI, tras dos años de difícil deliberación, no creyó sentirse obligado a modificar la disciplina afirmada por Pío XII y no ratificó la posición mayoritaria con el motivo de que sería atentar contra la integridad del acto sexual, que exige que no se disocien en él las dimensiones de unión y de procreación. La *Humanae Vitae* proscribía, por tanto, firmemente todo recurso a medios artificiales de anticoncepción. Un gran número de católicos, considerando que esta posición era insostenible, se alejaron entonces de la Iglesia; la mayoría no tuvieron en cuenta la encíclica, pues estimaban que la Iglesia carecía de autoridad en este terreno. Es preciso reconocer que muchos pastores se hicieron cómplices de esta actitud.

El nº 14 de la encíclica se muestra particularmente claro: "En conformidad con estos principios fundamentales de la visión humana y cristiana del matrimonio, debemos una vez más declarar que hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas. Hay que excluir igualmente, como el Magisterio de la Iglesia ha declarado muchas veces, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación. Tampoco se pueden invocar como razones válidas, para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos anteriores o que seguirán después y que por tanto compartirían la única e idéntica bondad moral. [...] Es por tanto un error pensar que un acto

conyugal, hecho voluntariamente infecundo, y por esto intrínsecamente deshonesto, pueda ser cohonestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda". Este texto cayó como una bomba y fue calificado de "fracaso pastoral y catequístico"⁴³.

Karol Wojtyła, a quien se le había impedido participar en los trabajos de la Comisión pontificia sobre la anticoncepción de la que formaba parte, tomó, en 1966, la iniciativa de crear una comisión diocesana en Cracovia, dándole la misión de estudiar la cuestión de la anticoncepción y de la regulación de la fertilidad y formular propuestas. Esta comisión trabajó a partir de los principios expuestos en *Amor y responsabilidad*. El fruto de esta comisión diocesana de Cracovia no apareció hasta febrero de 1968 y lo hizo en forma de un memorándum redactado en francés que llevaba el título de "Fundamentos de la doctrina de la Iglesia sobre los principios de la vida conyugal". El documento fue enviado a Pablo VI por el cardenal Wojtyła. El memorándum apuntaba a proporcionar un nuevo marco de considerandos a la posición clásica de la Iglesia sobre la regulación de los nacimientos. Desgraciadamente, el memorándum llegó demasiado tarde a Roma para que pudiera servir de bosquejo en la redacción de la encíclica, que no recoge más que algunos elementos insertados en la trama de la redacción heredada del texto elaborado por la fracción minoritaria de la comisión pontificia. La argumentación central de la *Humanae Vitae* reposa en un principio de la ley natural que el hombre no puede infringir por su propia autoridad: es una ley de la naturaleza que el hombre y la mujer, al unirse sexualmente, confieren a este acto una doble significación –unitiva y procreadora–. La naturaleza nos muestra que el acto sexual está ordenado, en el reino animal, a la procreación, y que, en el hombre, está dotado de una significación suplementaria por el hecho de ser un ser razonable y libre. El respeto a la ley natural impone, por consiguiente, que, en la unión sexual

43. Cf. George WEIGEL, *op. cit.*, p. 454.

del hombre y de la mujer, se dé la coexistencia de la dimensión procreadora y de la dimensión unitiva. La Iglesia lo recuerda en cuanto intérprete autorizada de la ley natural. El enfoque forma parte claramente, por tanto, de una filosofía de la naturaleza confirmada por la autoridad de la Iglesia.

La argumentación desarrollada por la comisión de Cracovia, aunque desembocaba en la misma conclusión en lo relacionado con la exclusiva legitimidad del recurso a los ritmos naturales de la fecundidad, partía de un punto de vista diferente y se apoyaba en un humanismo cristiano al que los no creyentes podían asociarse también. El hombre aparecía aquí, de entrada, como persona hecha para la entrega de sí, y la castidad conyugal se presentaba como una condición de la autenticidad de la entrega, que incluía la apertura a la posibilidad de una nueva vida. El amor humano, en cuanto relación entre personas, debe ser vivido de una manera responsable, lo que supone que la fecundidad de los esposos no se deje al azar, sino que debe ser decidida por ellos de manera autónoma y libre. Por ser el hombre y la mujer personas iguales en dignidad, los medios de regulación de la fertilidad deben estar de acuerdo con las exigencias de esta dignidad y con la cooperación responsable entre los esposos. Los medios de la anticoncepción artificial se oponen a esta exigencia de la dignidad de la mujer en el sentido de que hacen recaer sobre ella todo el fardo de la evitación del nacimiento, violan su integridad biológica por medio de técnicas agresivas para su salud y la exponen a ser utilizada como objeto con un fin hedonista. En este sentido, la utilización de estos medios entra en contradicción con las exigencias de la naturaleza personal de la mujer⁴⁴.

En nuestros días, todo el mundo está de acuerdo en reconocer que si las perspectivas dibujadas por la comisión diocesana de Cracovia hubieran sido tenidas más en cuenta en la redacción de la encíclica,

44. Cf. "Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale", en *Analecta Cracoviensia I* (1969).

tal vez ésta hubiera sido menos contestada, no hubiera sido posible acusarla de biologismo, de legalismo o de insensibilidad pastoral. Sea como fuere, es cierto que Karol Wojtyła quedó profundamente marcado por el fracaso de la *Humanae Vitae* y decepcionado por no poder haber hecho valer en mayor grado los trabajos de la comisión de Cracovia, en los que había participado personalmente. Es legítimo pensar que reflexionaba en el modo de proyectar, sobre el amor humano y sobre la ética sexual, una luz nueva capaz de levantar el descrédito que cierta opinión –incluida la clerical– se las había ingeniado para lanzar sobre la Iglesia con ocasión de la publicación de la *Humanae Vitae*.

LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

A fin de responder a los problemas pastorales nacidos de la publicación de la *Humanae Vitae*, el cardenal Karol Wojtyła había concebido la idea de elaborar una obra que retomara lo dicho en *Amor y responsabilidad* de una manera más amplia, incluso desde el punto de vista teológico. Ésta sería el instrumento adecuado con el que se podría proyectar la luz necesaria para comprender el fundamento de las normas éticas enunciadas en la *Humanae Vitae*. Había empezado el esbozo de la misma, cuando, en agosto de 1978, tras la muerte de Pablo VI, fue convocado al cónclave que eligió a Juan Pablo I. Como se había llevado sus documentos con él, aprovechó las interminables sesiones de recuento de los votos para proceder una primera elaboración. Más tarde, tras el efímero reinado del "Papa de la sonrisa", se celebra un nuevo cónclave que desemboca en la elección del primer papa eslavo de la historia de la Iglesia, el 16 de octubre de 1978. A partir de ahora ya no puede pensar en la redacción de un libro, pero, cuando todavía no había pasado un año de su elección, con el pretexto del sínodo de los obispos sobre las tareas de la familia cristiana que debía celebrarse en Roma un año más tarde, y con el fin anun-

ciado de contribuir a su preparación⁴⁵, empieza a explotar sus investigaciones y a difundirlas poco a poco, semana a semana, en las audiencias generales del miércoles.

Estas audiencias generales habían sido instituidas por Pío IX. Cuando el proceso de unificación de Italia desembocó en la ocupación de Roma en 1870, Pío IX se declaró "prisionero del Vaticano" y se negó desde ese momento a franquear los límites de las posesiones pontificias adyacentes a la basílica de San Pedro. A fin de seguir estando en contacto con el pueblo de Roma, estableció la costumbre de celebrar audiencias generales, que se distinguían de las audiencias privadas concedidas a visitantes individuales o a grupos constituidos. Sus sucesores conservaron esta costumbre, encontrando en ella un medio de reanudar con la tradición del obispo predicador y pedagogo. Con todo, estas audiencias, que duraban alrededor de unos veinte minutos, eran con mayor frecuencia conversaciones familiares sobre temas diversos, generalmente circunstanciales, durante las que los pontífices se expresaban de un modo bastante libre, sin entregarse a desarrollar especulaciones teológicas elevadas. Juan Pablo II ha sido el primero en consagrar estas audiencias a la exposición sistemática de una catequesis continuada, empezando por la exposición de su teología del cuerpo.

¿Había previsto ya desde el comienzo desarrollar estas catequesis sobre "el amor humano en el plan divino" casi cada miércoles a lo largo de más de cuatro años, desde el 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984, con sólo dos interrupciones, una de mayo a septiembre, a raíz del atentado del que fue víctima, y la otra durante el año santo de la Redención de 1983? Considerando el desarrollo de estas catequesis, nada impide pensar que el proyecto de proceder a una exposición de tamaña amplitud se le fue imponiendo poco a

45. Cf. Audiencia del 3 de septiembre de 1979, § 3.

poco. Parece evidente que las veintitrés primeras audiencias (del 5 de septiembre de 1979 al 2 de abril de 1980) forman un primer conjunto, que debería corresponder más o menos a la estructura de la obra cuya redacción había emprendido. Lo que sí es seguro es que no anunció su intención de emprender una tarea de tanta importancia, y que fue sólo en la última audiencia, la del 28 de noviembre de 1984, cuando, de una manera bastante paradójica, desveló, por fin, de modo claro, su intención, y dio el título bajo el que se podían clasificar todas estas catequesis, indicando el plan que había seguido...

La teología del cuerpo se desarrolla en cuatro conjuntos publicados en francés en cuatro volúmenes⁴⁶. El primer conjunto incluye 23 audiencias, desde el 5 de septiembre de 1979 al 2 de abril de 1980, y versa sobre el plan de Dios sobre el hombre y la mujer "al principio", como respuesta a la cuestión dirigida por los fariseos a Jesús: "¿Es lícito a un hombre repudiar a su mujer por cualquier motivo?" (Mt 19, 3-9). El segundo conjunto comienza el 16 de abril de 1980 con una reflexión sobre la pureza del corazón a partir del pasaje del Sermón de la montaña consagrado al adulterio (Mt 5, 27-28) y termina el 6 de mayo de 1981 después de 40 audiencias. El tercer conjunto se apoya en la respuesta de Cristo a los saduceos sobre la resurrección (Mc 12, 20-23) e incluye 45 audiencias, entre el 11 de noviembre de 1981 y el 9 de febrero de 1983. El último conjunto incluye 21 audiencias, desde el 23 de mayo al 28 de noviembre de 1984, quince de estas audiencias están consagradas específicamente a un comentario y desarrollo de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, comentario del que dice

46. Estos cuatro volúmenes ha sido publicados en ediciones du Cerf con los títulos siguientes (que han sido puestos por el editor): *À l'image de Dieu, homme et femme*, 1980; *Le corps, le cœur, l'esprit. Pour une spiritualité du corps*, 1984; *Résurrection, mariage et célibat. L'évangile de la rédemption du corps*, 1985; *L'amour humain dans le plan divin. De la Bible à Humanae Vitae*, 1985. (Aunque con una organización diferente, estos documentos han sido recogidos en versión castellana en una edición preparada por el Pontificio Instituto Juan Pablo II con el título *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 758 pp. Ndt).

Juan Pablo II que constituye la realización de su intención inicial. Se desemboca así, al cabo de la teología del cuerpo, en una visión del matrimonio y de la sexualidad humana de una amplitud y de una profundidad sin par en toda la enseñanza del Magisterio. Todo relente de maniqueísmo queda extirpado definitivamente de las cuestiones relacionadas con el cuerpo y con la sexualidad. El matrimonio queda afirmado como una obra de santidad incluso en y por los actos de la carne. Los esposos cristianos, que se unen en una comunión total de espíritu, de corazón y de cuerpo con una apertura a la vida, contribuyen por la gracia de su sacramento matrimonial a la santidad de la Iglesia en el misterio de la Comunión de los santos. En pocas palabras, esta teología supone una verdadera revolución en el sentido etimológico del término, en el sentido de "cambio total" ("retournement"): la sexualidad humana, considerada hasta ahora a la sola luz de la finalidad querida por la naturaleza, se afirma en adelante, en primer lugar, a la luz del plan de Dios sobre el cuerpo humano redimido y llamado a la resurrección. "También es posible que la teología del cuerpo de Juan Pablo II sólo sea objeto de un estudio serio cuando el propio Juan Pablo, pararrayos de controversias –dice su biógrafo George Weigel–, haya desaparecido del escenario de la historia. Tomados en su conjunto, estos ciento treinta discursos catequísticos constituyen una especie de bomba teológica de relojería, programada para estallar con resultados espectaculares en algún momento del tercer milenio de la Iglesia.

Cuando suceda, quizá en el siglo XXI, es muy posible que la *Teología del cuerpo* sea considerada un momento crítico, no sólo de la teología católica sino de la historia del pensamiento moderno⁴⁷.

Esta enseñanza presenta, no obstante, algunas diferencias capitales que retrasan y complican una difusión amplia. La primera de estas dificultades es la densidad del texto y la dificultad del acceso al mismo.

47. G. WEIGEL, *op. cit.*, pp. 465-466.

Nos convenceremos fácilmente de ello repasando una u otra audiencia, por ejemplo este pasaje: "Al analizar el texto del libro del Génesis, somos en cierto modo testigos de cómo el hombre 'se distingue' frente a Dios-Yahvé de todo el mundo de los seres vivientes (*animalia*) con el primer acto de autoconciencia, y cómo por tanto se revela a sí mismo y a la vez se afirma en el mundo visible como 'persona'. Este proceso, delineado de modo tan incisivo en Gn 2, 19-20, proceso de búsqueda de una definición de sí, no conduce solamente a indicar –enlazando con la tradición aristotélica– el *genus proximum*, que en el capítulo 2 del Génesis está expresado con las palabras: 'puso nombre', a las que corresponde la '*differentia*' *specific*a que es, según la tradición de Aristóteles, *noûs, zoon noetikón*. Tal proceso lleva también a la *primera delineación* del ser humano *como persona* humana con la subjetividad propia que la caracteriza"⁴⁸. Aunque no todas las audiencias son tan difíciles, preciso es reconocer que se hace necesaria una "traducción" previa a unas categorías y un vocabulario más accesibles para una amplia y deseable difusión del pensamiento del Papa.

El modo propio de Juan Pablo II de desarrollar su pensamiento constituye una segunda dificultad. Procede, en efecto, no de una manera lineal, sino siguiendo una modalidad en cierto modo circular. Efectúa un primer desarrollo, después lo recupera ampliando y ahondando la perspectiva. Eso produce la impresión de que se repite, cuando en realidad aborda el mismo punto desde otro ángulo. Alguien ha comparado la manera de progresar en sus desarrollos con oleadas sucesivas: la siguiente recubre y rebasa a la primera. Algunos ven en este procedimiento un modo de pensar típicamente eslavo. Es posible. En todo caso, ya era el método que empleaba el Papa cuando no era más que el padre Karol Wojtyła, profesor de la universidad

48. Audiencia del 10 de octubre de 1979, § 6.

católica de Lublin, un método que entusiasmaba a sus alumnos al mismo tiempo que les desconcertaba en ocasiones. Sus clases eran meditaciones: trataba un tema, después lo recuperaba de otra manera, sin notas. De palabra, resulta apasionante por su viveza. Por el contrario, cuando se trata de fijarlo por escrito, resulta desconcertante y muchas veces difícil de comprender.

He aquí lo que refiere a este respecto George Weigel: "Una vez en la sala en que impartía la clase, arrojó el abrigo sobre el respaldo de una silla y empezó a caminar de un lado a otro del estrado, no tanto dando una clase cuanto desenmarañando una madeja de argumentos en que la teología y la vida cotidiana se hallaban entretreídas. Nunca parecía cansarse de considerar un asunto particular, primero desde un ángulo, luego desde otro, siempre tratando de captar la cuestión con rigurosa exactitud. A veces se interrumpía, hacía una pausa y observaba a sus alumnos, seminaristas de Cracovia, Czestochowa y Silesia, para asegurarse de que hubieran entendido un punto determinado. Les tenía totalmente cautivados. No sólo vestía como ningún otro en la facultad, sino que nadie enseñaba como él. No se trataba de mera transmisión de información. Era exploración intelectual.

[...] Muchos filósofos piensan de forma lineal: plantean un problema, examinan una variedad de posibles soluciones, y entonces, a través de un proceso de lógica paso a paso, alcanzan y formulan una conclusión. Wojtyła no pensaba (y de hecho no piensa) de forma lineal. Su método era circular, pero como si bajara por una escalera de caracol, no dando vueltas interminables en un círculo cerrado. Él empezaba también por identificar un problema: por ejemplo, ¿qué constituye un acto justo? Luego analizaba el problema desde diferentes ángulos y perspectivas. Cuando regresaba al punto de partida, él y sus alumnos sabían un poco más, de modo que estarían en disposición de reexaminar el problema desde uno u otro ángulo, pero ahora a un nivel

más profundo de análisis y reflexión. El proceso continuaba durante un número indeterminado de bucles de la espiral, sin forzar jamás una conclusión antes de que la cuestión hubiera sido examinada desde todos los puntos de vista posibles. Se trataba de un método muy convincente de dirigir un seminario, una situación en la que la agudísima capacidad de análisis y de hacer distinciones de Wojtyła surtía enorme efecto⁴⁹.

Por último, el vector de conocimiento elegido por Juan Pablo II –las audiencias generales de los miércoles– ha constituido asimismo un freno incontestable a la toma en consideración de su teología del cuerpo del modo que se merece. Cabe preguntarse por qué Juan Pablo II ha procedido de esta manera, y hasta podemos arriesgar una hipótesis. Teniendo en cuenta las reacciones provocadas por la publicación de la *Humanae Vitae*, no resulta muy difícil imaginar el clamor de indignación que hubiera recibido, con toda certeza, una nueva encíclica sobre la moral conyugal y sexual. Cabe pensar que, desde el mismo momento de su publicación, los medios de comunicación se habrían apoderado de la cuestión y se habrían considerado obligados a decir a la opinión pública lo que convenía pensar del texto antes incluso de que se hubiera publicado... Se pueden adivinar las acusaciones de integrista, de teología retrógrada, de excesivo amor al pasado (pasadismo), de que, inevitablemente, hubieran estado esmaltados los comentarios. Juan Pablo II era, ciertamente, muy consciente, de estos riesgos, al mismo tiempo que estaba profundamente convencido de que la Iglesia no podía quedarse en el fracaso de la *Humanae Vitae*.

Su determinación de proporcionar la luz necesaria para comprender de manera adecuada y asimilar la doctrina de la *Humanae Vitae* aparece perfectamente clara cuando se considera lo que afirma en la última audiencia consagrada a la teología

49. George WEGEL, *op. cit.*, pp. 176 y 190.

del cuerpo: "En cierto sentido puede decirse que todas las reflexiones sobre la 'redención del cuerpo y de la sacramentalidad del matrimonio' constituyen un *amplio comentario* a la doctrina contenida en la misma Encíclica *Humanae vitae*. [...]

Se han hecho las reflexiones afrontando los interrogantes surgidos en relación con la Encíclica *Humanae vitae*. La reacción que ha producido la Encíclica confirma la importancia y dificultad de tales interrogantes. Los han puesto de relieve también aclaraciones posteriores del mismo Pablo VI, donde indicaba la posibilidad de profundizar en la exposición de la verdad cristiana en este sector. [...]

Lo reafirmó también la exhortación *Familiaris consortio*, fruto del Sínodo de los Obispos de 1980, '*De muneribus familiae christianae*'. Este documento contiene un llamamiento dirigido en especial a los teólogos, a elaborar de modo más completo *los aspectos bíblicos y personalistas de la doctrina* contenida en la *Humanae vitae*. [...]

Asumir los interrogantes planteados por la Encíclica quiere decir formularlos y buscarles respuesta al mismo tiempo. La doctrina contenida en la '*Familiaris consortio*' pide que tanto la formulación de los interrogantes como la búsqueda de una respuesta adecuada, se concentren sobre los aspectos bíblicos y personalistas. Dicha doctrina indica asimismo la dirección del desarrollo de la teología del cuerpo, la dirección del desarrollo y, por tanto, también la dirección de su completamiento y profundización progresivos. [...]

Las catequesis dedicadas a la Encíclica *Humanae vitae* constituyen sólo una parte, la final, de las que han tratado de la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio.

Si llamo más la atención concretamente sobre estas últimas catequesis, lo hago no sólo porque el tema tratado en ellas está unido más íntimamente a nuestra contemporaneidad, sino

sobre todo porque *de él nacen los interrogantes* que impregnan en cierto sentido el conjunto de nuestras reflexiones. Por consiguiente, esta parte final no ha sido añadida artificialmente al conjunto, sino que le está unida orgánica y homogéneamente. En cierto sentido, la parte colocada al final en la disposición global, se encuentra a la vez en el comienzo de este conjunto⁵⁰.

En consecuencia, podemos pensar que eligió a propósito proporcionar esta enseñanza nueva por medio de un canal no habitual, al que los medios de comunicación no estaban acostumbrados a prestar atención. En efecto, las audiencias generales del miércoles eran consideradas como comunicaciones de naturaleza puramente pastoral y no como medios habituales de expresión del Magisterio auténtico y oficial. Y es un hecho que ninguno de los grandes medios de comunicación se hizo eco de esta enseñanza y que fueron raros los periódicos católicos que hablaron de ella⁵¹. Eso permitió a Juan Pablo II desarrollar con toda quietud una enseñanza en la que nadie entró, aunque haya sido catalogada oficialmente en las Actas de la Santa Sede, y en virtud de ello haya quedado para la perennidad. Podemos pensar incluso, puesto que el ritmo y la estructura misma de las audiencias lo sugieren, que el Papa, tras haberse dado cuenta, al cabo de las primeras audiencias, de que estas enseñanzas pasaban casi totalmente desapercibidas, decidió tomarse el tiempo de desarrollar con gran esmero su enseñanza, de "cincelar" los conceptos, de perfeccionar de manera minuciosa las distinciones, de meditar ampliamente sus referencias a la Escritura del modo que le era habitual, hasta hacer de esta catequesis sobre "el amor humano en el plan divino" la enseñanza continuada más amplia jamás dada por un papa. Y sólo

50. Audiencia del 28 de noviembre de 1984, § 2 y 4.

51. Para ser justos debemos señalar que el bimensual católico *L'Homme nouveau* publicó y comentó la teología del cuerpo de Juan Pablo II. A lo que nos alcanza fue el único periódico católico que lo hizo de una manera continuada y sistemática.

en la 128ª y última audiencia consagrada a la teología del cuerpo enunció, por fin, su intención, testimoniando así su determinación constante a lo largo de los cuatro años durante los que, poco a poco, fue suministrando a la Iglesia algo que puede ser calificado, con toda justicia, de tesoro. Con todo, no deja de ser cierto que esta enseñanza, protegida de este modo, corre el riesgo de continuar siendo ignorada por la mayor parte del pueblo cristiano y, en consecuencia, es importante descubrir su tenor y su sabor sin más dilaciones.

EL PLAN DE DIOS SOBRE LA SEXUALIDAD HUMANA

"Aquellos que buscan el cumplimiento de la propia vocación humana y cristiana en el matrimonio, ante todo son llamados a hacer de esta 'teología de cuerpo', de la que encontramos el 'principio' en los primeros capítulos del libro del Génesis, el contenido de su vida y de su comportamiento".

Juan Pablo II¹

Ya hemos evocado la cuestión de nuestra actitud respecto a nuestro cuerpo. Se trata de una cuestión difícil, porque nos conduce, inevitablemente, a la percepción que tenemos del mal: la fractura que sentimos en nosotros entre las llamadas del espíritu y las torpezas de nuestro cuerpo se nos presenta como una anomalía que no debiera existir, como una contradicción, como un mal. Y tenemos la impresión confusa, aunque profundamente anclada en nosotros, de que la responsabilidad de esta situación anormal debemos atribuirla a nuestro cuerpo. Es el lote común de la experiencia humana.

En esta especie de disociación entre el espíritu y la carne, el cuerpo nos aparece como algo imperfecto, impuro, y hasta como un "error" del que deberíamos liberarnos. Encontramos aquí toda la herencia de la filosofía platónica, que considera el cuerpo como una prisión para el alma, y del que conviene liberarnos para recuperar la

1. Audiencia del 2 de abril de 1980, § 5.

pureza de nuestra esencia humana, que es espiritual. Encontramos asimismo aquí ciertos aspectos del budismo, que busca permitir al hombre desprenderse de un mundo que es, por esencia, malo y fuente de desgracias. Este desprendimiento empieza por el de las presiones psíquicas y corporales. En pocas palabras, llegamos fácilmente a sentir nuestro cuerpo en el banquillo de los acusados: el mal de nuestra condición humana procede del cuerpo. Con todo, la cuestión subsiste: ¿por qué tenemos un cuerpo y por qué ese cuerpo nos parece rebelde al espíritu? La filosofía se muestra impotente para responder a esta cuestión, una cuestión que no puede ser resuelta verdaderamente más que a una luz teológica y espiritual.

Por otra parte, esta cuestión es mucho más que un problema, es un misterio.

¿Cuál es la diferencia entre un problema y un misterio? El filósofo cristiano Gabriel Marcel realiza a este respecto una distinción muy iluminadora. Dice que un problema es una dificultad objetiva, cuya solución depende de la técnica. Por ejemplo, un problema matemático: basta con tener la técnica para resolverlo. El misterio es una dificultad que no comporta solución racional, porque no depende de ninguna técnica. No puede ser resuelto como un problema, porque yo mismo estoy implicado, comprometido en él, yo soy parte del mismo, mientras que en el problema sigo siendo exterior².

Ante un misterio, hay varias actitudes posibles. La primera consiste en degradarlo reduciéndolo a un problema. Es la actitud "técnica", de ella dice Gabriel Marcel que es "un procedimiento vicioso cuyas fuentes debemos buscar en una especie de corrupción de la inteligencia"³. Eso es lo que intenta hacer

2. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Éd. Aubier, París 1933, pp. 143-147 (edición española: *Ser y tener*, Caparrós Editores, Madrid 1995).

3. *Ibid.*, p. 170.

respecto al cuerpo todo el hedonismo moderno. Todos los manuales de educación sexual pretenden resolver la cuestión del cuerpo y del sexo de esta manera: basta con disponer del método adecuado... La segunda actitud posible respecto al misterio es apartarse de él como si el misterio estuviera marcado con una etiqueta "se ruega no tocar" o llevara una señal de "zona prohibida", "callejón sin salida"⁴. Esto da origen, en el plano de la vida de fe, a lo que se ha venido en llamar "la fe del carbonero": no se plantean preguntas. Es lo que hacen respecto al cuerpo todas las corrientes de pensamiento que desprecian o rechazan el cuerpo (encratismo, maniqueísmo, catarismo, jansenismo...). El cuerpo es una realidad imperfecta, en consecuencia es preciso minimizar su importancia, ocultarlo, no hablar de él, no ocuparse de él, en pocas palabras: evacuarlo de nuestra vida todo lo que nos sea posible. Se trata de una tentación de angelismo que no está exenta de peligro, dado que el rigorismo provoca en ocasiones unos cambios tan espectaculares como desastrosos. Es lo que dice la célebre sentencia de Pascal: "quien quiere hacer el ángel hace la bestia"⁵.

La única actitud recta, según Gabriel Marcel, consiste en, primero, reconocer el misterio, acogerlo; a continuación, acercarse a él, domesticarlo, más por medio de la experiencia concreta que por la lógica. Por último, reflexionar sobre él mediante un esfuerzo de recogimiento interior. Ésa es la actitud que debemos tener respecto al misterio del cuerpo y al esplendor del plan de Dios al principio. A ella nos invita Juan Pablo II: acoger el misterio de nuestro cuerpo, apelar a nuestra experiencia íntima y personal para comprenderlo y domesticarlo, reflexionar sobre él a través de un trabajo de "recogimiento", hasta llegar a la contemplación del misterio.

4. *Ibid.*, p. 162.

5. Blas PASCAL, *Pensamientos*, frag. 329.

La teología del cuerpo, nos dice Juan Pablo II, es una pedagogía que pretende hacernos comprender el verdadero sentido de nuestro cuerpo. Dejémonos conducir por Juan Pablo II por los caminos de esta pedagogía, que sigue la pedagogía del mismo Jesús. Y es que la teología del cuerpo de Juan Pablo II comienza con un texto de san Mateo que refiere la actitud de Jesús respecto a unas preguntas que le plantean los fariseos:

"Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: '¿Puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?' Él respondió: '¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra, y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre'. Dícenle: 'Pues ¿por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?' Dícele: 'Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así. Ahora bien, os digo que quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio'" (Mt 19, 3-9)⁶.

A partir de este texto introduce Juan Pablo II su teología del cuerpo: cuando le plantean a Jesús la cuestión de las relaciones entre el hombre y la mujer, y de las normas de la sexualidad, se remonta al principio. Se trata de un texto absolutamente revelador, que va a permitirnos comprender el verdadero sentido del cuerpo y de la sexualidad en el plan de Dios al principio.

Tres puntos van a componer el comentario.

En las cuestiones que afectan al cuerpo y a la sexualidad, debemos reconocer honestamente que tenemos tendencia a reaccionar con esos fariseos que buscan una serie de "cómo": cómo arreglárselas con la ley, cómo procurarse una buena conciencia, cómo estar "en regla"... ¿Hasta dónde se puede llegar en el noviazgo? ¿Puede haber algún caso

6. Véase también Mc 10, 1-12.

en que pueda admitirse la anticoncepción? ¿A partir de qué momento se es infiel? A buen seguro, podemos encontrar en nuestra vida verdaderos casos de conciencia y necesitar ayuda para resolverlos. Ésa era la finalidad de la casuística, al menos en su origen, en la que los jesuitas se hicieron auténticos especialistas. No es eso lo que Jesús reprocha, por otra parte de una manera indirecta, a los fariseos.

Jesús se niega a entrar en el juego de los fariseos, que le piden un medio de tranquilizar su conciencia en la cuestión del repudio de las mujeres. No les responde directamente, sino que se remonta, en dos ocasiones, al principio: "¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra?" y "pero al principio no fue así". Este principio se refiere a los primeros tiempos de la humanidad, cuyo relato se sitúa al principio de la Biblia, en el libro del Génesis. Juan Pablo II habla de ellos como de la "prehistoria teológica" de la humanidad. Son los tiempos que precedieron a los del "hombre histórico", que es el hombre después del pecado, después de la caída original. La historia humana empieza con el pecado de los hombres; el "principio" precede a la historia humana. En cierto modo se trata del "tiempo antes del tiempo" y nos resulta difícil hacernos una idea de la situación real del hombre en ese estado. Y, sin embargo —su insistencia es significativa a este respecto—, fue a este principio al que apeló Jesús para responder a la cuestión concreta de los fariseos sobre la actitud que debe tener el hombre respecto a su mujer. Por esa razón nos invita Juan Pablo II, siguiendo a Jesús, a volver a aquello de lo que da testimonio el texto inspirado del Génesis.

Debemos precisar que este tiempo del principio, esta especie de "edad de oro" de la humanidad de antes del pecado, se ha perdido irremediablemente para nosotros: está definitivamente pasado. Sin embargo, dice Juan Pablo II, subsiste un "eco" lejano del mismo en el corazón de todo hombre, dado que hay en su corazón una cierta pureza. Y gracias a esa pureza del corazón podemos acercarnos un poco a ese tiempo de la pureza del principio, a esa prehistoria teológica del

hombre⁷. El Papa toma una imagen: ese tiempo es para nosotros como un negativo fotográfico. El positivo de la fotografía ya no podemos verlo directamente a causa del pecado. Ahora bien, la pureza del corazón nos permite discernir, a pesar de todo, algo, un poco como se adivina imperfectamente algo de un paisaje a través del negativo de una fotografía. Eso supone que, con la ayuda del Espíritu Santo, vayamos más allá de las heridas, de los bloqueos, de las mismas rebeliones, para entrever algo del esplendor del plan de Dios al principio, aun cuando esté irremediamente velado por el pecado.

Este plan de Dios sobre el cuerpo del hombre y de la mujer al principio lo veremos en tres momentos, que siguen el orden de los primeros discursos de Juan Pablo II:

1. La cuestión de la soledad original del hombre en el Génesis, experiencia a través de la cual se descubre como persona⁸.

2. El misterio de la comunión y de la unidad del hombre y de la mujer a través de la creación de la mujer⁹.

3. La experiencia de la desnudez a partir del comentario de Juan Pablo II sobre el versículo "estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro"¹⁰, pues esta ausencia de vergüenza en el estado de inocencia original revela una vivencia auténtica de la vocación del cuerpo humano¹¹.

Seguiremos, a continuación, a Juan Pablo II en su espléndido comentario al Cantar de los cantares que apareció algunos años más tarde en la última fase del desarrollo de su teología del cuerpo, pues podemos ver en este cantar una especie de "resto", preservado mila-

7. Audiencia del 4 de febrero de 1981, § 4.

8. Esta parte corresponde a las seis Audiencias siguientes: 12 de septiembre de 1979, 19 de septiembre de 1979, 26 de septiembre de 1979, 10 de octubre de 1979, 24 de octubre de 1979 y 31 de octubre de 1979.

9. Esta segunda parte resume las Audiencias de los días 7 de noviembre de 1979, 14 de noviembre de 1979 y 21 de noviembre de 1979.

10. Gn 2, 25.

11. Esta tercera parte incluye las Audiencias de los días 12 de diciembre de 1979, 19 de diciembre de 1979, 2 de enero de 1980.

grosamente, de la mirada inocente del principio sobre el verdadero sentido del cuerpo humano en su diferenciación sexual¹².

Eso nos introducirá en lo que Juan Pablo II llama la significación esponsal del cuerpo humano, que le confiere su dignidad y constituye su misterio: el cuerpo tiene una significación esponsal, y el lenguaje del cuerpo constituye la expresión de esta dimensión esponsal que nos permite acceder a nuestra vocación de persona¹³.

LA SOLEDAD ORIGINAL

Tomemos, de entrada, el primer relato del Génesis¹⁴, el llamado "elohísta". Hay, en efecto, dos relatos de la creación del mundo al comienzo del Génesis. El que el texto bíblico presenta en primer lugar es, de hecho, el más reciente desde el punto de vista histórico; es el relato que llamamos "elohísta", pues en él se llama a Dios "Elohím". El segundo relato, con el que comienza el capítulo 2 del libro del Génesis, es mucho más antiguo, más arcaico; a Dios se le designa con el nombre de "Yahvé", de donde se le llama relato "yahvista". El relato elohísta saca a Dios directamente a escena mediante la creación del hombre y de la mujer:

"Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios con estas palabras: 'Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptar sobre la tierra'" (Gn 1, 26-28).

12. Cf. Audiencias de los días 23 de marzo de 1984, 30 de mayo de 1984, 6 de junio de 1984.

13. Cf. Audiencias de los días 9 de enero de 1980, 16 de enero de 1980, 30 de enero de 1980, 6 de febrero de 1980.

14. *Ibid.*

¿Qué debemos retener de este texto?

1. El hombre y el mundo fueron creados al mismo tiempo. Ahora bien, el Creador ordena al hombre que someta y domine la tierra. Por tanto, el hombre ha sido creado muy claramente por encima del mundo visible.

2. No existe ninguna semejanza entre el hombre y las otras criaturas, sino sólo con Dios. Y, sobre todo, no se alude en el texto a ninguna semejanza entre el hombre y los animales.

3. Se constata una ruptura en la continuidad de la obra creadora cuando se llega al hombre. En todo lo que se crea antes del hombre, cada acto creador empieza por "Dijo Dios" y prosigue con "e hizo Dios". Cuando se llega a la creación del hombre, Dios dice: "hagamos". Este plural ha sido interpretado siempre –y en primer lugar por san Agustín¹⁵– como una vuelta de Dios sobre su propia intimidad. Designa el plural de la Trinidad de las personas divinas: en consecuencia, es toda la Trinidad la que actúa en la creación del hombre y de la mujer.

4. No se menciona la diferencia sexual más que en el caso del hombre y de la mujer. Se enuncia inmediatamente después de la afirmación del hecho de que el hombre es a imagen de Dios. Eso significa que la diferencia sexual es imagen de Dios y ha sido bendecida por Dios. En el texto del Génesis, la diferencia sexual, con todo lo que ésta supone, es una cosa buena: el hombre y la mujer son imagen de Dios, no a pesar de esta diferencia sexual, sino precisamente con ella.

El latín (*homo* y *vir*) y el griego (*anthropos* y *andros*) disponen de dos palabras diferentes para designar al hombre en el sentido genérico y al hombre en el sentido de "macho". En las Biblias españolas se suele traducir este segundo sentido por "varón" o "macho" sin más. También el hebreo dispone de dos términos diferentes. En el texto, "creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya", se emplea el término "*ha adam*". Este "*adam*" es, de

15. Cf. *De Genesi ad litteram*.

hecho, un sustantivo colectivo, que designa a toda la humanidad. En consecuencia, debemos comprender: "Dios creó *ha adam* -la humanidad o el ser humano, o también el Hombre- a su imagen, a imagen de Dios lo creó". A continuación, cuando el texto precisa, "macho [o varón] y hembra los creó", emplea los términos "*zakar*", es decir, macho o varón, y "*qeba*", o sea, hembra. Dicho de otro modo, el texto hebreo nos muestra que el hombre fue creado, primero, como "humanidad", sin consideración de diferenciación sexual, y, después, sólo en un segundo momento, se dice que fue creado en su masculinidad y su feminidad como hombre y mujer.

Juan Pablo II nos enseña así que la diferencia sexual con sus signos, es decir, los órganos de la sexualidad, tienen que ser tomados del lado de la semejanza de Dios y no del lado del animal. La enunciación de la diferencia sexual, contemporánea del acto creador, nos establece en la relación de semejanza con Dios y no en una prolongación, y todavía menos en una dependencia, del reino animal.

El segundo relato de la creación, el "yahvista", es, de hecho, anterior en su redacción y nos presenta una figura de Dios mucho más arcaica y antropomórfica: a Dios se le compara con un modelador, un alfarero, un artesano, por consiguiente con una figura humana. Ahora bien, en este segundo relato hay una percepción psicológica mucho más profunda, porque el texto nos describe el modo como el hombre se percibe y se comprende. Tenemos aquí, según Juan Pablo II, el primer testimonio de la conciencia humana.

"El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo. Pero un manantial brotaba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus nari-

ces aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente. [...] Dijo luego Yahvé Dios: 'No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada'. Y Yahvé Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, mas para el hombre no encontró una ayuda adecuada" (Gn 2, 4b-7 y 18-20).

Vamos a extraer, siguiendo a Juan Pablo II, algunos puntos capitales de este texto.

1. Primero y una vez más, una observación de vocabulario. El hombre sacado del polvo del suelo, del limo de la tierra al comienzo del relato recibe el nombre de *ha adam*. De ahí se tomó el nombre del primer hombre-masculino, Adán, aunque en este estadio *adam* no es todavía un nombre propio; es únicamente un término que designa a la humanidad en general, sin mención de sexo, y por eso es preciso escribirlo sin mayúscula. Sólo al final del relato, en el momento de la creación de la mujer, es cuando se emplearán los términos de *ish* e *isha*. Las palabras *zakar* y *qeba* designan al macho y a la hembra de cualquier especie. Las palabras *ish* e *isha* designan, respectiva y únicamente, al hombre masculino y al ser humano femenino. Esta exégesis puede parecer un poco técnica. En realidad, se trata de un punto capital para comprender de manera adecuada el texto y por eso insiste Juan Pablo II en él.

2. Al hombre, tomado del limo de la tierra, se le designa también aquí, al igual que en el relato elohísta, sin referencia al sexo. A la mujer se la llama *isha* porque ha sido sacada del *ish*, del hombre. Esto se confirma, a continuación, con lo que dice Adán: "Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada". En hebreo se dice: *isha* ha sido tomada de *ish*, hasta etimológicamente. Y el hombre, "que no es bueno que esté solo", el hombre, que conoce la soledad del principio y ha quedado afectado en su ser ("no es bueno que el hombre esté

solo”), no es todavía ni masculino ni femenino, puesto que la distinción sexual no aparecerá más que después de la creación de la mujer.

3. El hombre es el único ser que puede cultivar la tierra y dominarla. “El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo [...] ni había hombre que labrara el suelo”, dice el texto. Eso nos muestra que el hombre es capaz de desarrollar una actividad específica que consiste en cultivar la tierra y gobernarla, y que le manifiesta como un ser superior, específicamente diferente a todos los otros seres de la naturaleza. No es superior sólo según un grado de perfección: se le presenta como radicalmente distinto a todo lo que existía sobre la tierra antes de él.

4. El hombre tiene el poder de dar nombre a los animales: “para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera”. El hombre se manifiesta así como un ser que posee un conocimiento perfecto de la naturaleza, pues no es posible poner nombre más que a lo que se conoce. No debemos comprender aquí el hecho de dar nombre en el sentido de designar, sino en el sentido de expresar con el nombre lo que es la cosa o el ser que se nombra. Si el hombre está llamado a dar nombre a cada uno de los animales, eso significa que posee un conocimiento de la intimidad, de la esencia misma de cada ser y, por consiguiente, de la totalidad de la naturaleza en la intimidad misma de su ser. Conoce la naturaleza en cierto modo “desde el interior”.

Una analogía nos permitirá comprender de manera adecuada este punto capital. Cuando se llama a alguien por su apellido, se “dice” ya a esa persona, pero eso sigue siendo en cierto modo exterior a ella, pues comparte este apellido con los otros miembros de su familia. Si llamamos a esta misma persona por su nombre, la “decimos” más en su unicidad, pues su nombre es una manera de designarla que le es más personal. Por otra parte, eso es algo que no podemos hacer más que si mantenemos cierta relación de intimidad con esa persona. No podemos “decirla” así más que si la “conocemos”. Los usos prohíben además la utilización del nombre fuera de este conocimiento, y este

empleo requiere con mayor frecuencia la autorización para hacerlo. La autorización que otorgamos para emplear nuestro nombre equivale a un reconocimiento de la realidad de esta relación de intimidad de las personas o expresa la voluntad de crearla. Sentirse dispensado de esta autorización o forzarla puede parecer, al menos en nuestra cultura, chocante o fuera de lugar. El uso de los sobrenombres que empleamos a veces en el círculo restringido de la familia se sitúa en un nivel todavía más íntimo. Estos sobrenombres designan a la persona de una manera todavía más personal y su empleo está reservado a los más allegados. Sabemos también que los esposos acostumbran a llamarse a veces por diminutivos que emplean de una manera absolutamente única y propia, pues expresan la intimidad de un conocimiento mutuo que sólo ellos pueden tener. En el grado más elevado, nada nos impide pensar que, en nuestra última hora y para la Eternidad, Dios nos llamará con un nombre único que nos es absolutamente personal, que Él conoce desde toda la eternidad y que sólo Él es capaz de emplear, pues sólo Él conoce perfectamente el ser personal, absolutamente único e irremplazable que somos en su pensamiento desde toda la eternidad: Dios es el único que conoce y puede pronunciar el nombre único que designa de una manera única el ser único que somos.

Cuando alguien es capaz de expresar mediante el nombre el ser mismo de aquello que designa es que posee un conocimiento perfecto del mismo. Aquí reside el sentido profundo del hecho de que, en el Génesis, Dios presenta al hombre todos los animales de la creación para que les dé un nombre: eso manifiesta que el Hombre poseía un conocimiento total de la naturaleza, de toda la creación. En el estado de inocencia original, el Hombre, por el hecho de tener este perfecto conocimiento de la creación atestiguado por el hecho de que era capaz de poner nombre a cada ser, tenía el poder de dominar y gobernar la creación. El pecado nos hizo perder este poder en una medida considerable.

5. En el ejercicio de este poder sobre la naturaleza, el Hombre, el *adam*, se descubre solo, sin "ayuda" que le sea adecuada. Da nombre a todos los seres de la creación, pero no encuentra su "equivalente" entre los animales, no encuentra ningún ser que sea una persona como él y al que pueda entregarse, realizando así la vocación de toda persona. Juan Pablo II insiste en el hecho de que es por su cuerpo y en su cuerpo como el Hombre descubre que no puede entregarse a ninguno de los seres que conoce y, por consiguiente, que está sólo.

"El cuerpo, mediante el cual el hombre participa en el mundo creado visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar 'solo'. No hubiera sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, según leemos, ha llegado (cf. Gn 2,20), si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, mostrando la evidencia. La consciencia de la soledad habría podido quebrarse precisamente a causa del mismo cuerpo. El hombre, *'adam*, habría podido, basándose en la experiencia del propio cuerpo, llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*). Y sin embargo, según leemos, no ha llegado a esa conclusión; por el contrario ha llegado a la persuasión de estar 'solo'. [...]

El análisis del texto yahvista nos permite, además, *vincular la soledad originaria del hombre con la consciencia del cuerpo*, a través del cual el hombre se distingue de todos los *animalia* y 'se separa' de éstos, y también *a través del cual él es persona*¹⁶.

El Hombre, el *adam*, toma así conciencia del carácter excepcional de lo que es en la creación en cuanto ser personal: él es el único ser en toda la naturaleza que es una persona. Esta soledad lo es, a la vez, respecto a la mujer, que no existe aún, y respecto a Dios, que no puede ser el objeto de esta relación de entrega recíproca, porque, aunque Dios

16. Audiencia del 24 de octubre de 1979, § 3.

sea un Ser personal, no le es "proporcionado", no es "adecuado" al hombre, no puede ser un "alter ego" para el hombre. La experiencia de la soledad hace nacer así en la conciencia humana una sed de entregarse y, al mismo tiempo, un sufrimiento por no poder calmar esta sed. Descubrirse solo ahonda en él la necesidad y la aspiración profunda de su ser a la entrega de sí mismo a otra persona semejante a él.

6. El sufrimiento que le produce no encontrar a nadie a quien entregarse se duplica con una especie de angustia existencial, pues el hecho de descubrir que es el único ser de la naturaleza que es persona es, de alguna manera, aterrador. Es preciso comprender en cierto modo "desde el interior" este sentimiento que invade el corazón del *adam*: éste descubre que es una persona cuya realización cabal consiste en entregarse a otra persona; sin embargo, en ninguno de los otros seres de la creación, que, no obstante, conoce en lo íntimo de su ser, descubre otro ser personal capaz de recibir la entrega de sí mismo. Se trata, por consiguiente, de una soledad radical, total, que no es sólo de índole afectiva y sensible, sino que se sitúa en el mismo plano del ser: una soledad ontológica aterradora y angustiosa. Y por eso el texto pone en boca de Yahvé estas palabras: "No es bueno que el hombre esté solo". Como nos muestra el precedente relato de la creación, todos los actos creadores de Dios son benditos ("Y vio Dios que era bueno"), pero la bendición sobre el conjunto de la creación no aparece más que después de la creación de la mujer. La bendición se hace entonces total: "Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno".

LA UNIDAD DEL PRINCIPIO

El relato llega a la creación de la mujer:

"Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó:

‘Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada’. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne” (Gn 2, 21-24).

¿Qué enseñanzas nos invita a extraer Juan Pablo II de este pasaje?

1. El letargo del *adam* no es un adormecimiento de sueños o de ilusiones. Se trata de un sopor, que es un sueño de un tipo muy particular. En este punto, Juan Pablo II desarrolla un comentario en el que muestra que el sopor es siempre signo de una intervención divina radical que pretende crear una alianza entre Dios y el hombre. Esta iniciativa divina requiere a cambio, por parte del hombre, una respuesta conforme a su vocación. Por esa razón el sopor está ligado a un terror ante el carácter solemne de lo que va a suceder. Eso es lo que pasa, por ejemplo, en el momento de la conclusión de la alianza entre Yahvé y Abrán, que se convertirá en Abrahán:

‘Yahvé le dijo: ‘Tráeme una novilla de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un pichón’. Tomó él todas estas cosas y, partiéndolas por el medio, puso cada mitad enfrente de la otra. Los pájaros no los partió. Las aves rapaces bajaron sobre los cadáveres, pero Abrán las espantó. Y cuando estaba ya el sol para ponerse, cayó sobre Abrán un sopor y de pronto le invadió un gran sobresalto” (Gn 15, 9-11).

El *adam* conoce este mismo sopor y este mismo terror o sobresalto existencial ante la apuesta que supone lo que va a pasar. Juan Pablo II nos dice que es lo mismo que le aconteció a Jesús en Getsemaní: el sopor cae sobre los discípulos como una masa y el mismo Cristo experimenta una angustia que le lleva a sudar sangre. En cada una de estas ocasiones tenemos una intervención divina destinada a establecer una Alianza con el hombre, incluso con el Hombre-Dios, y esta intervención divina pide una respuesta libre. La apuesta que supone la respuesta es tal que engendra un terror existencial. En el caso del

adam, lo que está en juego es la Alianza de la creación; en el de Abrán, es la apuesta de la Alianza con el pueblo elegido; en el de Jesús, es la apuesta de la nueva Alianza de la Redención en su sangre.

El "sueño" del *adam* es, por consiguiente, un momento crucial en el sentido de que va a comprometer toda la historia de la humanidad. El momento de este sopor es el momento más solemne de toda la creación, es el momento en el que se va a llevar a cabo la Alianza radical entre Dios y el hombre por medio de la creación. Hasta entonces no se había llevado a cabo: el hombre todavía no es completamente a imagen de Dios; no lo será más que con la creación de la mujer.

2. ¿Qué significa la costilla? Es conocida la famosa expresión de Bossuet, que, por atribuir a Eva la responsabilidad de la falta original, ya que había sido la primera en ceder a la tentación de la serpiente y arrastró, a continuación, a su marido a hacer lo mismo, la calificaba de "funesta costilla". ¿Qué significa el hecho de que Dios modele a la mujer a partir de esta costilla sacada del costado del *adam*? Significa la homogeneidad ontológica total, en el plano del ser, del uno y de la otra: la mujer es de la misma humanidad que el hombre. Lo que nos interesa señalar aquí es que, en sumerio, el signo cuneiforme que designa la costilla significa al mismo tiempo la vida. El hecho de que la mujer haya sido sacada de una costilla perteneciente a aquel que, a partir de ahora, se convierte en Adán significa que ha sido sacada de la vida misma de Adán, que comparte con él la misma humanidad de manera radical: ella es de la misma vida que él: por consiguiente, su perfecta igual.

3. ¿Qué significan esas palabras que se ha dado en llamar el primer canto nupcial, el primer canto de amor al alba de la humanidad: "hueso de mis huesos y carne de mi carne"? Para comprender la expresión, es preciso recordar, en primer lugar, que en hebreo no existe el superlativo. Para designar algo de manera superlativa, se repite la expresión: el cantar de los cantares, rey de reyes, hueso de mis huesos... Por otra parte, la visión del hombre entre los hebreos no es en absoluto la que

hemos heredado nosotros de nuestra tradición grecorromana. Entre ellos no existía ninguna distinción radical entre alma y cuerpo: los huesos expresan la esencia misma del ser humano. En el salmo 139, dice el salmista dirigiéndose a Dios: "mis huesos no se te ocultaban"; dicho con otras palabras: no se te ocultaba lo que soy por dentro; me conoces en lo más íntimo de mí mismo. En consecuencia, es preciso comprender la expresión "hueso de mis huesos", como "ser de mi ser". Cuando el primer hombre macho (*vir; andros*), al que podemos prellamar Adán, dice de la mujer que tiene ante él "hueso de mis huesos", dice "ser de mi ser". Lo mismo cumple decir de la expresión "carne de mi carne". Y es que, entre los hebreos, el cuerpo, la carne, expresa la personalidad completa. Por consiguiente, es el ser de mi ser, la persona de mi persona, mi alter ego, mi otro yo. La mujer, aunque tiene características somáticas diferentes, un cuerpo diferente al del hombre-masculino, es exactamente de la misma calidad personal que él. Eso es lo que provoca esta exultación, este canto de amor en el primer hombre, porque, al descubrir, después de la experiencia dolorosa de la angustia existencial de la soledad, otro ser como él mismo, podrá entregarse por fin y, en consecuencia, podrá realizar su vocación de persona. Ahora bien, a través del descubrimiento del cuerpo y de la posibilidad de comunión por medio del cuerpo es como se establece esta exultación. Adán no exclama ante Eva: "inteligencia de mi inteligencia" o "espíritu de mi espíritu". Su canto de amor celebra la dimensión del cuerpo en los signos mismos de la feminidad y de la masculinidad, que constituyen una llamada a la comunión de las personas.

4. "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne". Eso significa que el acto sexual es lo que permite al hombre la superación de la soledad humana inherente a la constitución de su cuerpo. En el acto sexual es donde se convierten en una sola carne después del canto de amor del reconocimiento del otro como persona. El acto sexual es la expresión de esta comunión. Por consiguiente, es toda la persona, en toda su masculi-

nidad y en toda su feminidad, incluidos los signos concretísimos y corporalísimos, muy somáticos, de la feminidad y de la masculinidad, la que está llamada a la comunión y a ser imagen de Dios mediante esta comunión. Cuando el hombre y la mujer, en ese estado de pureza y de inocencia original que ya nos es inaccesible para siempre, se entregan totalmente a través de la alegría de la fusión y de la comunión de los cuerpos, son imagen de Dios. Sólo cuando se convierten en una sola carne puede decirse que la creación está acabada y que la imagen de Dios está totalmente inscrita, encarnada en la materia.

A este respecto dice Juan Pablo II de una manera muy clara: "El hombre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Él, en efecto, es desde el 'principio' no solamente imagen en la cual se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas"¹⁷. Este punto es capital, pues tenemos una tendencia excesiva a creer, de manera espontánea, que el hombre es imagen de Dios por estar dotado de "espíritu", de un alma espiritual que le hace semejante a Dios, que, por su parte, es puro espíritu. En realidad, el hombre y la mujer son sobre todo imagen de Dios en cuanto personas llamadas a la comunión. Puesto que el hombre y la mujer son seres encarnados cuyo cuerpo expresa a su persona, esta comunión de las personas incluye la dimensión de la comunión corporal por la sexualidad. Por eso, Juan Pablo II no duda en decir: "Esto, obviamente, tampoco carece de significado para la teología del cuerpo. Quizás constituye incluso el aspecto teológico más profundo de todo lo que se puede decir acerca del hombre"¹⁸.

17. Audiencia del 14 de noviembre de 1979, § 3.

18. *Ibid.*

En esta entrega de las personas, se produce una revelación mutua que es el fruto de la comunión: el hombre revela a su mujer entregándose a ella, la mujer revela al hombre aceptando la entrega de su esposo, y restituyéndosela, como en la Trinidad divina el Padre se revela en el Hijo y el Hijo repite las maravillas del Padre. En la Trinidad, el Padre es todo el Amor entregado, el Hijo es todo el Amor recibido y devuelto al Padre, y la fecundidad de este intercambio es el Espíritu Santo. Lo mismo ocurre exactamente en la comunión de las personas en el estado de inocencia original: la mujer revela al hombre, el hombre revela a la mujer, el hombre se revela en su mujer y la mujer se repite en la entrega del hombre. En esta revelación mutua, que se expansiona en su fecundidad, expresan su ser de persona, realizan la comunión de sus personas y constituyen la imagen viviente, encarnada en la carne, de la comunión de las Personas divinas incluso en la comunión de los cuerpos. Eso significa que, en la intención divina, el sexo no es un atributo accidental de la persona. Si el hombre puede entregarse a este alter ego que es la mujer, es porque existe esta diferencia sexual, que no es sólo somática, sino que llega incluso a una diferencia espiritual, afectiva, psicológica. En y por esta diferencia existe una posibilidad de entrega y de comunión. Gracias a que el hombre y la mujer se perciben de manera diferente desde el punto de vista espiritual, afectivo, psicológico, somático, sexual, aun siendo personas uno y otra, puede darse complementariedad y comunión. Y en la alegría de la comunión de estas complementariedades se da la fecundidad, la fecundidad del Espíritu Santo en la Trinidad divina, la fecundidad carnal en el marco de la pareja humana.

El sexo, con todo lo que significa, no es, por tanto, un atributo accidental de la persona. Los partidarios actuales de la ideología del "género" se oponen radicalmente a esta perspectiva y se muestran muy activos a fin de hacer valer su posición en las grandes organizaciones no gubernamentales y en las

asambleas internacionales (especialmente en las conferencias de El Cairo de 1994 y de Pekín de 1995), e incluso en el seno de la ONU. Para ellos, la diferencia sexual y los "roles" respectivos del hombre y de la mujer no son naturales, sino producto de la cultura, que está en constante evolución. En la afirmación de una diferencia natural entre el hombre y la mujer no quieren ver más que la expresión de una voluntad de preservar las condiciones de la opresión ejercida por el hombre contra la mujer. Michel Schooyans, que ha estudiado de modo particular la influencia de esta ideología del género en las más elevadas instancias internacionales, afirma: "Como hay que abolir las diferencias entre el hombre y la mujer, la masculinidad o la femineidad inherente a cada individuo ya no tienen nada que expresar de la persona. En el plano del individuo, el cuerpo es simplemente un instrumento de placeres diversificados"¹⁹. No quedan, pues, más que "tendencias" u orientaciones sexuales, por otra parte contingentes y todas igualmente respetables. La orientación sexual no pertenece más que al orden del detalle respecto a la esencia de la humanidad, que constituye un género indiferenciado respecto al cual la diferencia sexual no es más que una realidad biológica secundaria y hasta "superficial". El relato del Génesis nos enseña una perspectiva completamente distinta: la diferencia sexual forma parte constitutiva de la persona y la define de manera esencial. Somos hombre o somos mujer en todas las dimensiones de nuestra persona, pues de lo contrario no podemos ser don. Somos, hombre y mujer, con la misma humanidad, pero la diferencia sexual nos identifica hasta la raíz de nuestro ser y nos constituye como personas permitiéndonos la complementariedad necesaria para la entrega de nosotros mismos.

19. Michel SCHOYANS, *L'Évangile face au désordre mondial*, Fayard 1997, p. 46.

En consecuencia, mediante la entrega y mediante la comunión de los cuerpos es como el hombre y la mujer son imagen de Dios, y con esta comunión es como la Creación, la obra divina, encuentra su acabamiento y su plenitud.

LA DESNUDEZ DE LA INOCENCIA

Con la mención de la desnudez acaba el segundo relato de la Creación:

"Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro" (Gn 2, 25).

La mención de la desnudez en el texto bíblico no es ni accidental ni accesoria, sino que manifiesta un estado de la conciencia con respecto al cuerpo.

Es sabido que, incluso entre marido y mujer, es muy difícil estar con sencillez en un estado de desnudez. Mantenerse desnudos el uno ante el otro permaneciendo interiormente apaciguados, en un estado de total confianza respecto al otro, requiere una gran madurez en la comunión conyugal. En efecto, nos resulta difícil aceptar nuestro propio cuerpo con todas las imperfecciones que le atribuimos –reales o imaginarias– y eso supone una inmensa transparencia y una confianza total en la mirada y la actitud interior del otro. Cuando nos descubrimos en la desnudez de nuestro cuerpo, nos ponemos en un estado de vulnerabilidad. Juan Pablo II lo evoca de manera precisa recordando lo que pasaba en los campos de concentración, donde, desde la entrada, se ponía a los prisioneros desnudos a fin de humillarles y dejarles sin defensa alguna. Estos hombres y estas mujeres se encontraban así en un estado de pobreza absoluta. Se manifestaba en esto la expresión más radical de una voluntad de envilecer a la persona y de quebrantarla en lo que tiene de más delicado, de más frágil: era a la persona en su

mismo ser de persona a la que se intentaba reducir a nada de este modo. En este sentido se revela la verdadera naturaleza o el corazón del "crimen contra la humanidad" cometido por los nazis. Jean-Claude Guillebaud nos brinda, en *Le Principe d'humanité*, una notable definición de este crimen que merece ser anotada: "El que añade al asesinato la negación de lo humano; el que agrava la masacre con la mutilación del sentido"²⁰.

Es preciso tomar esta cuestión de la desnudez en relación con la conciencia que tenemos de estas realidades. Al principio, el hombre y la mujer no sentían vergüenza de la desnudez de su cuerpo, sino que eran capaces de proyectar sobre sus cuerpos una mirada de total transparencia. Eso no significa que sus cuerpos no estuvieran adornados, ya que el cuerpo, a causa de lo que significa, reclama ser realzado. Nada impide pensar que la primera mujer tuviera joyas. En consecuencia, no hay que tomar la desnudez en el sentido de la simple ausencia de ropa, pues la función de la ropa no es sólo permitir el pudor ocultando el cuerpo, sino también adornarlo y significar así su dignidad. Poco importa, pues, que la desnudez del principio hubiera sido integral o no: lo importante es el estado de la conciencia respecto al cuerpo. Al principio existía una actitud apacible y exenta de desconfianza respecto al propio cuerpo y respecto al cuerpo del otro, y esta actitud era permitida por la certeza de que el otro no captará, no acaparará, no juzgará. Bien al contrario, los signos corporales de la sexualidad eran vistos, e incluso contemplados, con la finalidad que les es propia, a saber: permitir la expresión de la comunión de las personas. Esta ausencia de vergüenza mencionada por el segundo relato del Génesis tiene, por consiguiente, una importancia particular, pues nos informa sobre la cualidad de la mirada del principio sobre el cuerpo del otro y nos muestra que la experiencia de la comunión hombre-mujer al principio de la humanidad era total.

20. Jean-Claude GUILLEBAUD, *Le Principe d'humanité*, Le Seuil, 2001, p. 14.

Juan Pablo II precisa la razón de que no se sintiera vergüenza en el estado de inocencia del principio: "Sólo la desnudez que convierte a la mujer en 'objeto' para el hombre, o viceversa, es fuente de vergüenza. El hecho de que no sentían vergüenza quiere decir que la mujer no era para el hombre un 'objeto', ni él para ella. La inocencia interior como pureza de corazón, en cierto modo, hacía imposible que el uno fuese, a pesar de todo, reducido por el otro al nivel de mero objeto. Si no sentían vergüenza, quiere decir que estaban unidos por la conciencia del don y que tenían conocimiento recíproco del significado sponsal de sus cuerpos, en el que se expresa la libertad del don y se manifiesta toda la riqueza interior de la persona como sujeto. Esa recíproca compenetración del 'yo' de las personas humanas, del hombre y de la mujer, parece excluir subjetivamente cualquier 'reducción a objeto'²¹.

Existe también, en esta ausencia de vergüenza, una clara percepción de que el cuerpo, a través de los signos de la masculinidad y de la feminidad e incluso en ellos, no tiene nada de común con los animales, y de que no tiene necesidad de camuflar estos signos, pues no tienen nada de vergonzoso. Los percibimos como vergonzosos después del pecado, porque vemos nuestra sexualidad, no a la luz de la Trinidad divina, sino en semejanza a la sexualidad animal. Todo lo que significa la sexualidad se vuelve así vergonzoso, indigno de lo que somos en cuanto criaturas dotadas de espiritualidad. La sexualidad aparece así como una concesión obligada en relación con la exigencia de la procreación, mientras que no se haya encontrado otro modo de hacer niños. Se comprende así la gran tentación que acecha al humanismo ateo y moderno respecto a la procreación: si pudiéramos prescindir de la sexualidad para reproducirnos, seríamos en cierto modo "más humanos", dado que estaríamos menos sometidos al

21. Audiencia del 20 de febrero de 1980, § 1.

imperativo biológico al que están sometidos los animales para reproducirse. No es ésta la mirada del principio, que ve la sexualidad humana a la luz de la llamada a la comunión de las personas. Para la mirada del principio es evidente que la sexualidad humana y todo lo que la expresa está dotada de una perfecta dignidad, puesto que se considera respecto a la comunión de las Personas en la Trinidad. Por consiguiente, hasta en la atracción de los sexos, es el proyecto divino de poner por amor su imagen en la corporeidad el que se realiza. El hombre y la mujer se revelan mediante la entrega de sus cuerpos, de su ternura, de su afectividad, de sus psicologías, en una comunión total, y su fecundidad es la irradiación, el fruto de esta comunión. Esto no tiene nada que ver con la sexualidad animal, en la cual no hay ninguna dimensión de comunión, sino simplemente una respuesta al imperativo biológico de la reproducción.

EL CANTO DE AMOR, TESTIGO DEL PRINCIPIO

En las audiencias de mayo de 1984, a lo largo de la última fase del desarrollo de su enseñanza sobre la teología del cuerpo, Juan Pablo II retoma todos los elementos del esplendor original del plan de Dios sobre el hombre y la mujer y sobre su sexualidad, en un comentario original del Cantar de los cantares. Nos invita a considerar este texto como una especie de vestigio revelado del amor del principio: el Cantar de los cantares es un canto de amor, sagrado y sexual al mismo tiempo, donde el amor que se celebra es el que era posible vivir antes de las heridas del pecado. El primer canto de amor de la humanidad lo tenemos en la exclamación de júbilo de Adán: "Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne", un canto que representa, según la expresión misma de Juan Pablo II, el "prototipo" del Cantar de los cantares, constituyendo este último el desarrollo de aquel. Este canto amoroso del esposo y de la esposa –aunque sea contemporáneo del hombre histórico, pecador– constituye un testimonio

de la comunión entre el hombre y la mujer tal como esta comunión era posible "al principio". La meditación del Cantar de los cantares, como texto de la celebración de la belleza y la grandeza de la sexualidad al principio, nos permite percibir algo del verdadero sentido de la sexualidad humana, de lo que era en la intención divina antes de la invasión de la concupiscencia a causa del pecado.

Se ha hecho muy frecuentemente una interpretación del Cantar de los cantares puramente alegórica, considerándolo como una imagen de las relaciones entre el alma y Dios, y evitando tomarlo en su sentido literal inmediato. Ésta es la posición de san Bernardo, por ejemplo, o de san Juan de la Cruz, que ve en él una alegoría de las bodas místicas. Su sentido inmediato, en apariencia profano, ha llevado incluso a desaconsejar su lectura... Juan Pablo II dice que, si queremos leerlo de manera adecuada, debemos tener en cuenta estas dos dimensiones: es un texto sagrado y es un texto sexual. Un texto sagrado, si no lo convertimos en una especie de composición erótica puramente laica, lo que equivaldría a deformar por completo su sentido; un texto sexual, si no caemos en la pura alegoría, lo que equivaldría a mutilarlo. Es preciso mantener ambas dimensiones para comprenderlo, y meditarlo en referencia al testimonio del principio dado por el Génesis: "No es posible releerlo sino en la línea de lo que está escrito en los primeros capítulos del Génesis, como testimonio del 'principio' -de aquel 'principio'- al que Cristo se refirió en su decisivo diálogo con los fariseos (cf. Mt 19, 4)"²².

El canto del esposo y el de la esposa se entrelazan y se responden, a lo largo de todo el Cantar, y la misma composición de los poemas está hecha a imagen del abrazo de amor de ternura y de amor de los esposos. Las palabras expresan de una manera clara y alegre la atracción mutua de los esposos con un respeto total de su integridad per-

22. Audiencia del 23 de mayo de 1984, § 1.

sonal. La profunda unidad que reina entre los impulsos de los corazones, de las almas y de los cuerpos, sólo puede sorprendernos y dejarnos tocados por el júbilo –estupor y admiración– que expresan los esposos respecto a todos los signos y manifestaciones de su masculinidad y de su feminidad:

*¡Qué hermosa eres, mi amada, qué hermosa eres!
Tus ojos son palomas.
¡Qué hermoso eres, mi amado,
qué dulzura y qué hechizo!
Nuestra cama es de frondas
y las vigas de casa son de cedro, y el techo de cipreses.
Soy un narciso de Sarón, una azucena de las vegas.
Azucena entre espinas es mi amada entre las muchachas.
Manzano entre los árboles silvestres
es mi amado entre los jóvenes:
a su sombra quisiera sentarme
y comer de sus frutos sabrosos.
Me metió en su bodega
y contra mí enarbola su bandera de amor.
Dadme fuerzas con pasas y vigor con manzanas:
¡desfallezco de amor!
Ponme la mano izquierda bajo la cabeza
y abrázame con la derecha.
¡Muchachas de Jerusalén,
por las ciervas y las gacelas
de los campos, os conjuro,
que no vayáis a molestar,
que no despertéis al amor, hasta que él quiera!
¡Qué hermosa eres, mi amada, qué hermosa eres!
Tus ojos de paloma, por entre el velo;
tu pelo es un rebaño de cabras
descolgándose por las laderas de Galaad.*

*Son tus dientes un rebaño esquilado recién salido de bañar,
cada oveja tiene mellizos, ninguna hay sin corderos.*

*Tus labios son cinta escarlata, y tu hablar, melodioso;
tus sienes, entre el velo, son dos mitades de granada.*

*Es tu cuello la torre de David, construida con sillares,
de la que penden miles de escudos,
miles de adargas de capitanes.*

*Son tus pechos dos crías mellizas de gacela
paciendo entre azucenas.*

*Me has enamorado, hermana y esposa mía,
me has enamorado con una sola de tus miradas,
con una vuelta de tu collar.*

*¡Qué bellos tus amores, hermana y esposa mía;
tus amores son mejores que el vino!*

Y tus aromas son mejores que los perfumes.

*Un panal que destila son tus labios,
y tienes, esposa mía, miel y leche debajo de tu lengua;
y la fragancia de tus vestidos es fragancia del Líbano.*

*Eres jardín cerrado, hermana y esposa mía;
eres jardín cerrado, fuente sellada.*

*Mi amado es blanco y sonrosado,
descuella entre diez mil.*

*Su cabeza es de oro, del más puro;
sus rizos son racimos de palmera,
negros como los cuervos.*

*Sus ojos, dos palomas a la vera del agua
que se bañan en leche y se posan al borde de la alberca.*

*Sus mejillas, macizos de bálsamo que exhalan aromas;
sus labios son lirios con mirra que fluye.*

*Sus brazos, torneados en oro,
engastados con piedras de Tarsis;
su cuerpo es de marfil labrado,*

*todo incrustado de zafiros;
 sus piernas, columnas de mármol
 apoyadas en plintos de oro.
 Gallardo como el Líbano, juvenil como un cedro;
 es muy dulce su boca, todo él pura delicia.
 Así es mi amado, mi amigo, muchachas de Jerusalén.
 ¡Muchachas de Jerusalén, os conjuro
 que no vayáis a molestar,
 que no despertéis al amor hasta que él quiera!*

Algunos comentarios sobre estos fragmentos:

1. "Tus ojos son palomas" [...] tu pelo es un rebaño de cabras [...] Son tus dientes un rebaño esquilado [...] Tus labios son cinta escarlata [...] tus sienes, entre el velo, son dos mitades de granada [...] Es tu cuello la torre de David [...] Son tus pechos dos crías mellizas de gacela". Todas las palabras de amor del Cantar de los cantares se concentran en el cuerpo, con una naturalidad perfecta. Se trata de un erotismo, en el sentido profundo de la palabra, extremo, y, al mismo tiempo, de una pureza total. El cuerpo, en el Cantar, es una fuente de seducción mutua, pero es también por él y por sus cualidades como se manifiestan y revelan las personas. El cuerpo, sus llamadas y sus seducciones, lejos de ser trabas para la entrega de las personas, les permiten, por el contrario, realizarse de manera cabal.

2. "Hermana y esposa mía". Esta expresión en que se identifica a la esposa con la hermana aparece con frecuencia. Esta identificación debemos comprenderla como la expresión de la unión en la humanidad, como la perfecta igualdad del hombre y de la mujer: la esposa es hermana en la humanidad. Se trata de la llamada a una ternura desinteresada, no captadora, como la apertura a la entrega total de nosotros mismos. Volvemos a encontrar aquí el plan de Dios al principio, cuando creó al hombre y a la mujer con la misma humanidad: "El hombre y la mujer, antes de convertirse en marido y mujer [...],

dice Juan Pablo II, *surgen del misterio de la creación, ante todo, como hermano y hermana en la misma humanidad*²³.

3. "Jardín cerrado, fuente sellada", referido a la amada, expresa el hecho de que –en cuanto persona– la mujer es dueña de su propio misterio, un misterio que jamás será posible descubrir del todo. Es "fuente sellada", pues está más allá de todo lo que el esposo conoce de ella, de todo lo que pueda decir de ella y de todo lo que ella pueda decir de sí misma. Este misterio es radicalmente incommunicable, imposible de descubrir en su totalidad. Encontramos aquí una magnífica celebración de la dignidad de la mujer a través de la afirmación de la inviolabilidad de su espacio interior.

4. "No despertéis al amor". Esta evocación del sueño aparece al comienzo del Cantar y el final del Cantar le responde. Todo este canto de alabanza, de celebración de la belleza del uno y de la otra, parece estar hecho en un sueño que no hay que turbar. Juan Pablo II dice que tal vez sea preciso ver aquí la nostalgia del sueño original en el que el hombre y la mujer fueron creados, ese sopor en el que el *adam* fue sumergido y que permitió a Yahvé-Dios "extraer" a la mujer del *adam* como un alter ego. Precisamente eso es lo que hace que este canto de amor sea algo un tanto excepcional, porque da la impresión de haber sido compuesto en el sueño del principio, un sueño que no habría que turbar, al que no se debería poner fin, de suerte que el canto de amor de la pureza original y de la comunión total de las personas pueda perdurar sin quedar expuesto a los ataques del pecado.

5. En definitiva, lo que nos muestra el Cantar de los cantares es que la verdad del amor no puede ser separada del lenguaje del cuerpo. El lenguaje del cuerpo, incluida su expresión sexual, está hecho para expresar la verdad del amor, la verdad de la comunión de las personas en la entrega de sí mismas. Al mismo tiempo, la verdad del amor expresada por el Cantar "llega –dice Juan Pablo II–, por así decirlo,

23. Audiencia del 13 de febrero de 1980.

hasta los últimos límites del 'lenguaje del cuerpo' para superar también estos límites. La verdad del amor interior y la verdad del don recíproco *llaman*, en cierto sentido, *continuamente* al esposo y a la esposa –a través de los medios de expresión del recíproco pertenecerse e incluso apartándose de esos medios– a *alcanzar lo* que constituye el núcleo mismo del don de *persona a persona*²⁴. Y Juan Pablo II no duda en vincular el amor exaltado en el Cantar de los cantares al celebrado por "el himno a la Caridad" de san Pablo (1 Co 12, 4-8): la vocación del *eros* humano verdadero consiste en conducir al amor de caridad –el *ágape*–, que constituye su consumación y superación. Es, por tanto, una intuición espiritual justa la que conduce, en ocasiones, a los novios a elegir como lecturas para la misa de su boda, y a ponerlas en relación, el Cantar de los cantares y este pasaje de la Primera carta a los Corintios. "Parece, sin embargo, que el amor se abre aquí ante nosotros, podría decirse, a dos perspectivas: como si allí donde el 'eros' humano alcanza su propio horizonte, se abriera todavía, a través de las palabras paulinas, a otro horizonte de amor que habla otro lenguaje; el amor que parece surgir de otra dimensión de la persona y llama, invita, a otra comunión. *Este amor ha sido denominando 'ágape'*"²⁵.

LA SIGNIFICACIÓN ESPONSAL DEL CUERPO

Si, siguiendo a Jesús, nos remontamos al principio, descubriremos que el cuerpo tiene una significación sponsal*, porque está hecho para ser dado en la entrega sponsal, en la entrega de los esponsales. Esta capacidad de entrega es la que nos confiere nuestra dignidad de personas. Es la marca propia de la persona: sólo una persona es capaz de entregarse, y es a través de la entrega libre de sí misma como la

24. Audiencia del 6 de junio de 1984, § 3.

25. Audiencia del 6 de junio de 1984, § 5.

* La palabra "esponsal", que en castellano se empleaba prácticamente sólo en plural, tiene una significación particular en la teología del cuerpo de Juan Pablo II. El término procede de la palabra latina *sponsa*, que significa "esposa". Así, el cuerpo significa la vocación de la persona a los esponsales, es decir, a la entrega de sí misma.

persona lleva a cabo aquello para lo que ha sido hecha. Estamos así llamados a entregarnos por medio de nuestro cuerpo y con todo lo que éste incluye: la afectividad, la sensibilidad, la psicología, la sexualidad, todo ello especificado de una manera masculina o femenina.

El cuerpo humano no está hecho sólo para la procreación, como si se tratara de responder a un imperativo biológico que se impusiera a nosotros como se impone a los animales. La fecundidad, en y por la procreación, es una sobreabundancia del amor. El cuerpo humano con su sexo y por su sexo está hecho para la comunión de las personas. El fruto de esta comunión, así como su irradiación, es la fecundidad en otra persona. Ahora bien, no es posible, sin traicionar el sentido de la vocación sponsal del cuerpo, reducir la sexualidad a la función procreadora. Lo primero es la comunión; la procreación viene después, pues es fruto de la comunión. En este sentido, es la prenda de la verdad de la comunión.

Esta vocación del cuerpo es la misma sea cual sea el estado de vida. Puede expresarse en el matrimonio, pero se encarna y se vive también en el celibato querido por el Reino de los cielos, sin que el cuerpo reniegue en nada de su significación sponsal, de su vocación a los esponsales. A fin de cuentas, no hay más que una sola vocación, la vocación al matrimonio, pues todos estamos llamados a los esponsales, sea cual sea nuestro estado de vida. La vocación al celibato es una forma, una modalidad del matrimonio en el sentido profundo del término, pues es una modalidad de la entrega de la persona. Al menos así es como debe ser vivido –o aceptado– para alcanzar su plena significación humana y personal.

No tenemos, por consiguiente, un cuerpo porque sería algo que nos quedaría del reino animal, del que la humanidad constituiría el estadio más desarrollado. Si éste fuera el caso, el cuerpo sería un peso, una traba, un resto pesado de un origen que no estaría de acuerdo con la dignidad de lo que tenemos la impresión de ser en cuanto criaturas dotadas de espiritualidad. Si consideramos el cuerpo de este modo,

deberíamos liberarnos de él, rechazarlo, y caeríamos, inevitablemente, en el maniqueísmo. Ahora bien, si tenemos un cuerpo a la luz del principio del relato del Génesis, es para ser entrega y cumplir así nuestra vocación profunda de ser imagen de Dios en la entrega de los cuerpos, que significa la entrega de toda la persona. Ésa es la significación esponsal de nuestro cuerpo: no podemos ser persona sin entregarnos.

En la audiencia del 20 de febrero de 1980, Juan Pablo II resume todo el plan de Dios sobre el cuerpo y la sexualidad humana tal como podía ser vivida en "el principio": "El hombre aparece en el mundo visible como la más alta expresión del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior del don. Lleva en el mundo, además, su particular semejanza con Dios con la que trasciende y domina también su "visibilidad" en el mundo, su corporeidad, su masculinidad o femineidad, su desnudez. Un reflejo de esta semejanza es también la consciencia primordial del significado esponsal del cuerpo, penetrada por el misterio de la inocencia originaria.

De este modo, y en esta dimensión, se constituye un *sacramento* primordial, entendido como *signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*. Y éste es el misterio de la Verdad y del Amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente. En la historia del hombre es la inocencia originaria la que inicia esta participación y es también ella la fuente de la felicidad originaria. El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto "cuerpo", mediante su "visible" masculinidad y femineidad. **El cuerpo, en efecto, y solamente él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir en la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo**²⁶.

26. Audiencia del 20 de febrero de 1980, § 3 y 4.

EL PECADO, EL DESEO Y LA CONCUPISCENCIA

"[...] después de la ruptura de la Alianza originaria con Dios, el hombre y la mujer se encuentran entre ellos, en vez de unidos, más divididos e incluso contrapuestos, a causa de su masculinidad y feminidad".

Juan Pablo II¹.

Del plan de Dios al principio sobre el cuerpo del hombre y de la mujer, así como sobre el sentido de su sexualidad, no queda en el corazón del hombre y de la mujer más que un eco lejano. El texto del Génesis, bajo las apariencias de una expresión simbólica y de una forma mítica, constituye el testimonio revelado que nos queda de este principio. "Esta significación esponsal del cuerpo, dice Juan Pablo II, permanecerá siempre inscrita en lo más profundo del corazón humano como un eco lejano de la inocencia original". Ahora bien, esta inocencia original no puede resurgir en nuestra conciencia más que mediante una cierta "pureza del corazón". La capacidad de configurar, exclusivamente mediante las fuerzas de nuestra naturaleza, con esta significación original del cuerpo, se nos perdió desde que apareció en el mundo el "pecado de los orígenes". En consecuencia, importa calibrar toda la importancia del pecado de los orígenes o "pecado original" y de sus consecuencias. Se trata de un acontecimiento fun-

1. Audiencia del 18 de junio de 1980, § 5.

dador de una importancia capital, que define claramente la frontera entre un "antes" –el del principio, el de la "prehistoria teológica del hombre"– y un "después", el del hombre histórico, marcado de una manera irremediable por las consecuencias de este pecado de los orígenes. Entre el hombre de los orígenes y el hombre histórico se levanta esta "barrera infranqueable"² del pecado, que tiene unas consecuencias ontológicas profundas, hasta tal punto que Juan Pablo II no duda en decir: "Independientemente de que pueda darse una cierta diversidad de interpretación, parece bastante claro que 'la experiencia del cuerpo', según podemos deducir del antiguo texto de Gn 2, 23 y todavía más de Gn 2, 25, indica un grado de 'espiritualización' del hombre diferente de aquel del que habla el mismo texto después del pecado original (Gn 3) y que nosotros conocemos por la experiencia del hombre 'histórico'. Es una medida diversa de 'espiritualización', que conlleva otra composición de las fuerzas interiores del propio hombre y de algún modo otra relación cuerpo-alma, otras proporciones internas entre la sensibilidad, la espiritualidad, la afectividad, es decir, otro grado de sensibilidad interior hacia los dones del Espíritu Santo"³.

Así pues, este pecado de los orígenes constituye, en la historia de la humanidad, una especie de cataclismo ontológico cuya importancia no podemos minimizar sin incurrir en peligro para la fe e incluso sin exponernos a no comprender al hombre en lo que es en sí mismo. Sin embargo, se constata una especie de encarnizamiento en trivializarlo, en falsificarlo y hasta en ridiculizarlo.

EL PECADO DE LOS ORÍGENES

Las críticas dirigidas contra el pecado original, y, en general, todo lo que tiende a atenuar su importancia o a negar su realidad, tiene que ser considerado con suma perspicacia, pues estas críticas y estos cues-

2. Cf. Audiencia del 13 de febrero de 1980, § 3.

3. Audiencia del 13 de febrero de 1980, § 2

tionamientos no dejan de tener consecuencias tanto en el plano de la inteligencia de la condición humana y del problema del mal, como en el plano de la justificación de la misma Redención.

Los primeros ataques sobre el pecado original proceden de Filón, un judío creyente contemporáneo de Jesús vinculado a la corriente neoplatónica y que intentaba explicar las Escrituras a la luz de Platón. Afirmaba que el pecado original no era más que el símbolo de la concupiscencia o, dicho de otro modo, de nuestra tendencia al pecado. De este modo, hace una interpretación simbólica, poética, alegórica del pecado original, pero no lo considera en modo alguno como un corte radical en el estado de la humanidad. A lo largo de los siglos XII y XIII, los cátaros asimilaban el pecado original al acto de la carne y veían en la unión de los esposos la imagen subsistente del primer pecado. Tomando esta interpretación como pretexto, afirmaban que el matrimonio era un estado inferior y de imperfección del que debían abstenerse los "Perfectos". Se trata de una falsificación monumental, pero de la que aún queda algo en ciertos cristianos que siguen estando persuadidos de que el lenguaje gráfico del Génesis a propósito del pecado original es una manera de disfrazar la realidad, a saber: que el pecado original no consiste en otra cosa que en el acto sexual. Contra esto, el mismo san Agustín, que no proyecta precisamente una mirada demasiado optimista sobre el cuerpo, reconoce, en su comentario literal al Génesis, que: "Aunque, según la Escritura, nuestros primeros padres no se unieran ni hubieran engendrado hijos más que después de su expulsión del Paraíso, no veo, sin embargo, qué hubiera podido impedir que hubiera existido, para ellos, incluso en el Paraíso, un matrimonio honrado y un lecho nupcial sin mancha"⁴. Santo Tomás llega a decir incluso

4. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, Libro IX, 3, 6.

que, en el estado de inocencia, el placer sexual habría alcanzado un grado extremo y ve en ello algo bueno: "En el estado de inocencia, no habría habido nada en el campo de la sexualidad que no hubiera estado regulado por la razón; no que el placer sensible hubiera sido menor. Pues el placer sensible hubiera sido tanto mayor por el hecho de que la naturaleza era más pura y el cuerpo más delicado"⁵. Diderot no vacila en convertir el pecado en burla y bromea de este modo: "¿Qué es este padre que prefiere sus manzanas a sus hijos?". Por otra parte, conviene señalar que el Génesis no habla en ninguna parte de manzana. No habla más que de los "frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal", pero el mito es tenaz, puesto que subsiste hasta en el vocabulario anatómico. En cuanto a Nietzsche, llega incluso a negar la posibilidad misma de la apuesta de libertad que supone la posibilidad del pecado de los orígenes y la considera como absurda: "No puedo creer en ese Dios bueno que habría puesto una trampa en medio del jardín de sus criaturas". En nuestros días, resulta significativo ver que una gran marca de informática ha elegido como logo una manzana mordida: esta manzana representa, en efecto, la transgresión de la prohibición divina a propósito de los frutos del árbol del conocimiento, y la informática es la técnica del tratamiento de la información. El modo en que se trata este logo desde el punto de vista gráfico (colores, estilo "fun") puede ser comprendido como una trivialización de la transgresión de lo prohibido.

Es interesante señalar que, después de las 130 audiencias del miércoles dedicadas a la teología del cuerpo, Juan Pablo II consagró las audiencias de los dos años siguientes a un comentario sistemático de las verdades del Credo; y más tarde, inmediatamente después, desde agosto a diciembre de 1986, consagró 13 audiencias a la cuestión del

5. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Ia, q. 98 a.2 ad 3m.

pecado original. De este modo, manifiesta que el pecado original constituye una clave para la comprensión de la teología del cuerpo y de todo el Credo a la vez, sin la cual capítulos enteros de la fe y de la razón caen por sí mismos. Sin la realidad del pecado original, admitida y comprendida, la condición humana se vuelve oscura y se queda en un misterio. ¿Por qué el hombre ve correctamente, ve el bien que debe hacer y, sin embargo, no lo hace? ¿Por qué el hombre se encuentra dividido en sí mismo? ¿Por qué la más espléndida y la más perfecta de las criaturas, aunque sólo fuera a los ojos de la razón, no "funciona"? ¿Por qué esta contradicción en el hombre? He aquí una serie de preguntas que constituyen un misterio para la inteligencia. No existe solución al problema antropológico al margen de la luz del pecado original. La filosofía es capaz de constatar lo que es para ella un misterio; pero no puede dar cuenta del mismo ni resolverlo. Y es que si existe una explicación, no es de orden racional, filosófico; no puede ser más que de orden teológico, es decir, pertenecer al ámbito de la Revelación y no a lo que puede alcanzar la razón humana con sus solas fuerzas.

En las audiencias que Juan Pablo II decidió consagrar a una catequesis sistemática sobre el pecado original, evoca las palabras de san Pablo –"querer el bien está a mi alcance, pero no realizarlo" y las del poeta pagano Ovidio: "Veo lo mejor, conozco los valores, los apruebo, pero luego hago lo peor": "En ambos casos, dice Juan Pablo II (aunque también en otros muchos de la espiritualidad y de la literatura universal), se detecta la presencia de uno de los aspectos más desconcertantes de la experiencia humana sobre el que sólo la revelación del pecado original puede proyectar alguna luz"⁶. Y, en la audiencia siguiente: "La enseñanza de la Iglesia sobre el pecado original se puede revelar extremadamente preciosa incluso para el hombre de hoy, que, tras haber rechazado los datos de la fe en

6. Audiencia general del 17 de septiembre de 1986.

esta materia, ya no consigue encontrar una razón a estos reve- ses misteriosos y angustiosos del mal que cada día experimen- ta y que acaba por hacerle oscilar entre un optimismo desen- frenado e irresponsable y un pesimismo radical y desesperado⁷.

Por otra parte, si se retira la cuestión del pecado original, la Redención queda sin objeto. ¿Por qué razón tendría la humanidad necesidad de ser salvada si no está afectada por este pecado de los orí- genes transmitido de generación en generación por "propagación y no por imitación"⁸? ¿Qué necesidad habría de Salvador si no hubiera pecado toda la humanidad en Adán, si no estuviera "contaminada" por el pecado de nuestros primeros padres?

Juan Pablo II afirma aún en sus catequesis consagradas al pecado original: "El misterio de la redención está en su misma raíz, unido de hecho con la realidad del pecado del hombre. Por eso, al explicar con una catequesis sistemática los artículos de los Símbolos que hablan de Jesucristo, en el cual y por el cual Dios ha obrado la salvación, debemos afrontar, ante todo, el tema del pecado, esa realidad oscura difundida en el mun- do creado por Dios, la cual constituye la raíz de todo el mal que hay en el hombre y, se puede decir, en la creación. Sólo por este camino es posible comprender plenamente el signifi- cado del hecho de que, según la Revelación, el Hijo de Dios se ha hecho hombre 'por nosotros' y 'por nuestra salvación'. La historia de la salvación presupone 'de facto' la existencia del pecado en la historia de la humanidad creada por Dios. La sal- vación, de la que habla la divina Revelación, es ante todo la liberación de ese mal que es el pecado. Es ésta una verdad cen- tral en la soteriología cristiana: '*propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis*'. Y aquí debemos observar que,

7. Audiencia general del 24 de septiembre de 1986.

8. Cf. Concilio de Trento, DS 1313.

en la consideración de la centralidad de la verdad sobre la salvación en toda la Revelación divina y, con otras palabras, en consideración de la centralidad del misterio de la redención, también la verdad sobre el pecado forma parte del núcleo central de la fe cristiana. Sí, pecado y redención son términos correlativos en la historia de la salvación. Es necesario, por tanto, reflexionar ante todo sobre la verdad del pecado para poder dar un sentido justo a la verdad de la redención operada por Jesucristo, que profesamos en el Credo⁹. Y más adelante, no duda en decir Juan Pablo II: "Podemos, por tanto, decir desde ahora que la realidad del pecado se convierte, a la luz de la redención, en ocasión para un conocimiento más profundo del misterio de Dios: de Dios que es amor (1 Jn 4, 16)"¹⁰.

¿Cuál es, entonces, la esencia del pecado original? Formalmente, es un acto de desobediencia al mandato divino de "no comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal". Fundamentalmente, consiste en un rechazo de la dependencia de la criatura respecto a su Creador. En este sentido, el pecado original cometido por nuestros primeros padres es de la misma naturaleza que el pecado de los ángeles al comienzo de los tiempos.

Siguiendo en las catequesis sobre el pecado original, precisa Juan Pablo II: "Tal como aparece en el relato bíblico, el pecado humano no tiene su origen primero en el corazón (en la conciencia) del hombre, no brota de una iniciativa espontánea del hombre. Es, en cierto sentido, el reflejo y la consecuencia del pecado ocurrido ya anteriormente en el mundo de los seres invisibles. A este mundo pertenece el tentador, 'la serpiente antigua'. Ya antes ('antiguamente') estos seres dotados de conciencia y de libertad habían sido 'probados' para que optaran de acuerdo con

9. Audiencia general del 27 de agosto de 1986.

10. *Ibid.*

su naturaleza puramente espiritual. En ellos había surgido la 'duda' que, como dice el tercer capítulo del Génesis, inyecta el tentador en los primeros padres. Ya antes, aquellos seres habían sospechado y habían acusado a Dios, que, en cuanto Creador es la sola fuente de la donación del bien a todas las criaturas y, especialmente, a las criaturas espirituales. Habían contestado la verdad de la existencia, que exige la subordinación total de la criatura al Creador. Esta verdad había sido suplantada por una sospecha originaria, que los había conducido a hacer de su propio espíritu el principio y la regla de la libertad. Ellos habían sido los primeros en pretender poder 'ser conocedores del bien y del mal como Dios', y se habían elegido a sí mismos en contra de Dios, en lugar de elegirse a sí mismos 'en Dios', según las exigencias de su ser de criaturas: porque, '¿Quién como Dios?'. Y el hombre, al ceder a la sugerencia del tentador, se hizo secuaz y cómplice de los espíritus rebeldes"¹¹.

El principio del pecado original reside, pues, en el orgullo de la criatura, que no quiere reconocerse dependiente de su Creador. Reconocerse dependiente es reconocer o aceptar que el hombre no es principio de sí mismo, su propia causa; es aceptar sus múltiples dependencias, y la primera dependencia es la de la criatura que recibe su ser de otro. El pecado original consiste en decir al Creador: "No dependeré de ti; yo mismo seré la fuente del discernimiento del bien y del mal; no quiero recibir de Ti el principio de la distinción entre el bien y el mal; quiero decidirlo por mí mismo". Aquí tenemos el sentido profundo de la transgresión de la prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y por eso el pecado original es un acto radical de ruptura de la comunión divina. Por último, es, en cierto modo, querer hacerse Dios, pues sólo Dios es Él mismo su propia causa. La característica de Dios es la a-seidad: Él es por Sí mismo,

11. Audiencia general del 10 de septiembre de 1986.

no depende más que de Sí mismo. Nosotros, por nuestra parte, no podemos hacer más que depender. Ahora bien, podemos hacer "como si" no dependiéramos más que de nosotros. El pecado original, que es al mismo tiempo una monumental ilusión, como todo pecado, consistió en hacer como si el hombre pudiera no depender más que de sí mismo, en rechazar la aceptación de la dependencia y de ver que, en la aceptación de esta dependencia, hay un acto de amor: a través del rechazo de depender se produce una negativa a entregar nuestro amor.

Dos citas de filósofos que se sitúan como adversarios declarados de la perspectiva cristiana ilustran perfectamente las consecuencias del pecado original en el plano de la inteligencia. Una es de Sartre: "Una vez que ha estallado la libertad en un alma humana, los dioses ya no pueden nada contra ese hombre". Dicho con otras palabras, ese hombre queda libre de toda dependencia divina; él mismo se convierte en su propia causa. La libertad se considera aquí no como la capacidad de hacer el bien, sino como una reivindicación de independencia. La otra es de Marx: "La filosofía no se esconde. La profesión de Prometeo: 'en una palabra: odio a todos los dioses...', es su propia confesión, el discurso que mantiene y mantendrá siempre contra todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan a la conciencia humana como la más alta divinidad. Esta divinidad no soporta a ningún rival". Se trata de la voluntad de no tener que soportar ninguna conciencia superior a la propia, de poder dictarse uno mismo su propia conciencia, de una manera soberana e independiente.

Esta ruptura, esta "caída original", es, por consiguiente, una verdadera catástrofe, un cataclismo ontológico monumental –las palabras no son demasiado fuertes–. Este pecado, que trae consigo la ruptura de la comunión del hombre con Dios, le ha hecho perder el benefi-

cio de todos los "dones" que permitían esta comunión. El hombre ha perdido así su *dominium* sobre la naturaleza, su capacidad de gobernarla. De esta suerte, es toda la creación la que padece las consecuencias de este cataclismo. A este respecto, afirma Juan Pablo II: "A esta '*esclavitud de la corrupción está sometida indirectamente toda la creación a causa del pecado del hombre*, quien fue puesto por el Creador en medio del mundo visible para que lo '*dominara*' (cf. Gn 1, 28). Así, el pecado del hombre no sólo tiene una dimensión interior, sino también '*cósmica*'"¹².

¿Cuáles son las consecuencias de esto en el plano particular de las relaciones entre el hombre y la mujer?

1. La vergüenza del cuerpo: la transparencia de la mirada proyectada sobre la desnudez del otro, que significaba la conciencia integral de la significación esponsal del cuerpo, queda sustituida por la vergüenza del cuerpo.

2. La voluntad de dominio del uno sobre el otro: la revelación mutua de las personas, de donde surgía el júbilo de la comunión de las personas, queda sustituida por la tentación de dominio mutuo de las personas.

3. La división: la comunión de las personas en la pureza del corazón queda sustituida por la división de la concupiscencia.

LA VERGÜENZA SEXUAL

"Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores" (Gn 3, 6-7).

12. Audiencia del 27 de enero de 1982, § 7.

Lo primero que nos dice el texto revelado del Génesis sobre los efectos del pecado de nuestros primeros padres es que intentaron ocultar los signos de la masculinidad y de la feminidad, la dimensión sexual más manifiesta de su cuerpo. Esta afirmación contrasta de manera radical con el pasaje que sigue de inmediato a la creación de la mujer: "Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro". ¿Por qué se produce este paso de la desnudez inocente a la desnudez vergonzosa? ¿Por qué esta vergüenza? ¿Cuál es su significación?

1. Los efectos del pecado original no se producen, en primer lugar, respecto a Dios. El hombre y la mujer empiezan a cubrir los signos sexuales de su cuerpo con "ceñidores" y sólo después se dice que se esconden de Yahvé-Dios entre los árboles del jardín. Así, el primer efecto del pecado original sobre el hombre y la mujer tiene que ver con la comprensión de su cuerpo, antes incluso de alcanzar a su relación con Dios. Lo primero que corrompe el pecado original es la calidad de la actitud del hombre y de la mujer en relación con su cuerpo: se lo ocultan. En el hecho de "ocultar su cuerpo" hay mucho más que ocultar los signos exteriores del cuerpo. La acción de "ocultar" no afecta sólo a los signos exteriores de la masculinidad y de la feminidad —los órganos sexuales—, sino que significa asimismo el hecho de ocultar todo lo que tiene que ver con la sensibilidad, la psicología y la afectividad propias de la masculinidad y de la feminidad. El hecho de ocultar su cuerpo expresa también la incapacidad que tienen para expresarse, para comunicarse en la diferencia de su masculinidad y de su feminidad. Encontramos aquí todo el problema de los esposos que llegan todavía a veces a entregar su cuerpo, pero ya no llegan a entregar su corazón ni su alma, que ya no consiguen comunicarse en la verdad y en la alegría de la comprensión del sentido de sus diferencias sobre lo que hace que, en cuanto hombre o mujer, perciban las cosas de manera diferente, incluso en el plano espiritual. La vergüenza engendra el pudor respecto a lo que son como hombre y como

mujer. En consecuencia, es la mirada sobre su cuerpo en sentido amplio –que integra la sensibilidad, la afectividad, la espiritualidad– la que cambia instantáneamente en virtud del pecado, pasando de la transparencia de una comunión total a la vergüenza frente a lo que les hace hombre y mujer, diferentes y complementarios. Ya no saben expresarse como hombre y como mujer; se vuelven incapaces de entregarse libremente el uno al otro y desconfían, sustrayéndolos a la mirada del otro, los signos de su sexualidad, cuya significación de comunión de las personas y, a través de esta comunión, de la imagen de la comunión de las Personas divinas, ya no ven con claridad.

Así lo explica Juan Pablo II: “Así, pues, sobre todo esta vergüenza que, según la narración bíblica, induce al hombre y a la mujer a ocultar recíprocamente los propios cuerpos y en especial su diferenciación sexual, confirma que se rompió esa capacidad originaria de comunicarse recíprocamente a sí mismos de que habla el Génesis 2, 25 (Sin embargo, ambos estaban desnudos, el hombre y la mujer, y no sentían vergüenza ante el otro).[...] Desaparecen la sencillez y la ‘pureza’ de la experiencia originaria, que facilitaba una plenitud singular en la recíproca comunión de ellos mismos. Obviamente los progenitores no cesaron de *comunicarse mutuamente* a través del cuerpo, de sus movimientos, gestos, expresiones; pero desapareció la sencilla y directa comunión entre ellos ligada con la experiencia originaria de la desnudez recíproca. Como de improviso, aparece en sus conciencias un umbral infranqueable, que limitaba la originaria ‘donación de sí’ al otro, confiando plenamente todo lo que constituía la propia identidad y, al mismo tiempo, diversidad, femenina por un lado, masculina por el otro. La diversidad, o sea, la diferencia del sexo masculino y femenino, fue bruscamente sentida y comprendida como elemento de recíproca contraposición de personas. [...] Si el hombre, después del pecado original, había perdido, por decirlo así, el sentido de

la imagen de Dios en sí, esto se manifestó con la vergüenza del cuerpo (cf. especialmente *Gn 3, 10-11*). *Esa vergüenza, al invadir la relación hombre mujer en su totalidad, se manifestó con el desequilibrio del significado originario de la unidad corpórea, esto es, del cuerpo como 'substrato' peculiar de la comunión de las personas.* Como si el perfil personal de la masculinidad y feminidad, que anteponeía en evidencia el significado del cuerpo para una plena comunión de las personas, cediese el puesto sólo a la sensación de la 'sexualidad' respecto al otro ser humano. Y como si la sexualidad se convirtiese en 'obstáculo' para la relación personal del hombre con la mujer¹³.

Tras haberse vuelto incapaces, por efecto del pecado, de comprender su sexualidad a la luz de su finalidad de la comunión de las personas, el hombre y la mujer no la ven ya más que en similitud con la sexualidad animal, y sienten vergüenza. Los signos concretos de la masculinidad y de la feminidad eran considerados, en el estado de inocencia original, a la luz de la eminente dignidad de su significado y de su vocación: significar a través de la entrega de las personas las relaciones entre las Personas divinas. Después del pecado, esta mirada se pierde y la sexualidad humana deja de ser considerada como una especie de sublimación cultural de la sexualidad animal de la que ella persiste en depender. La mirada sobre la sexualidad se invierte, lleva a cabo una especie de "revolución", de cambio total. A la luz de la inocencia original, la sexualidad humana era considerada y comprendida en referencia a la comunión de las Personas divinas, que estaba llamada a significar de una manera encarnada; a la luz del hombre histórico, pecador, la sexualidad humana pasa a ser considerada exclusivamente en referencia a la sexualidad animal. De ello se siguió una molestia, un malestar, una vergüenza, que condujo a camuflar sus signos. A la luz del principio, la sexualidad animal no era más que una imagen muy

13. Audiencia del 4 de junio de 1980, § 2 y 3.

degradada, atenuada y empobrecida de la sexualidad humana. En virtud de la opacidad de la mirada del hombre pecador, que ha perdido la comunión divina, se convierte en el referencial biológico de su propia sexualidad. Ya no ve en ella más que su justificación utilitarista –la reproducción– o la vía de satisfacción de sus pulsiones de goce y, al mismo tiempo, tiene la impresión de que hay en ello algo inconveniente, incongruo y, a fin de cuentas, obsceno, respecto a las aspiraciones de la persona a la entrega, aspiraciones que subsisten en el hombre, aunque sea incapaz de realizarlas por sí mismo. Aquí tenemos el origen de la tentación de disociar las significaciones del acto conyugal reduciéndolo o bien a la simple utilidad de la procreación, o bien al puro goce hedonista. En ambos casos se ha perdido el sentido de la vocación originaria de la sexualidad humana: permitir la entrega de las personas y permitir al hombre y a la mujer ser imagen de la Trinidad divina en la carne. "Desde este punto de vista, ese primer impulso, del que habla el Génesis 3, 7 ('viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores'), es muy elocuente; es como si el 'hombre de la concupiscencia' (hombre y mujer, 'en el acto del conocimiento del bien y del mal') experimentase haber cesado sencillamente, de estar también, a través del propio cuerpo y sexo, por encima del mundo de los seres vivientes o 'animalia'¹⁴.

3. Juan Pablo II interpreta igualmente la vergüenza original como el brote inmediato, instantáneo, en la conciencia del hombre y de la mujer, del hecho de que ambos pueden convertirse para el otro en un simple objeto de placer, de procreación, de apropiación, de prestigio personal. Descubren que pueden ser "cosificados", reducidos a la condición de medios y dejar de ser considerados como sujetos en cuanto personas. Y esta amenaza la perciben a través de los signos de la masculinidad y de la feminidad. Toman conciencia de que con estos signos pueden provocar en el otro un deseo de utilizarlos como obje-

14. Audiencia del 28 de mayo de 1980, § 4.

to, como medio de goce, de satisfacción sexual, de procreación... A este respecto, afirma Juan Pablo II: "A la unión o 'comunidad' personal, a la que están llamados 'desde el principio' el hombre y la mujer recíprocamente, no corresponde, sino más bien está en oposición la circunstancia eventual de que una de las dos personas exista sólo como sujeto de satisfacción de la necesidad sexual y la otra se convierta exclusivamente en objeto de esta satisfacción. Además, no corresponde a esta unidad de 'comunidad' –más aún, se opone a ella– el caso de que ambos, el hombre y la mujer, existan mutuamente como objeto de la satisfacción de la necesidad sexual, y cada una, por su parte, sea solamente sujeto de esa satisfacción"¹⁵.

Estos signos corporales de la masculinidad y de la feminidad, que eran invitación a la entrega, se convierten virtualmente en medios de captación, de utilización del otro. A fin de conjurar esta amenaza, la primera reacción consiste en sustraer estos signos a la mirada del otro con el afán de protegerse y de preservar algo de la significación original de estos signos, de la que queda como un eco lejano en el corazón del hombre y de la mujer. "Lo contrario de esta 'acogida' o 'aceptación' del otro ser humano como don, dice Juan Pablo II, sería una privación del don mismo y por esto un trastrueque e incluso una reducción del otro a 'objeto para mí mismo' (objeto de concupiscencia, de 'apropiación indebida', etc.). No trataremos ahora detalladamente de esta multiforme, presumible antítesis del don. Pero es necesario constatarlo aquí, en el contexto del Génesis 2, 23-25, que producir tal extorsión al otro ser humano en su don (a la mujer por parte del varón y viceversa) y reducirlo interiormente a mero 'objeto para mí', debería señalar precisamente el comienzo de la vergüenza. Efectivamente, ésta corresponde a una amenaza inferida al don en su intimidad personal y testimonia el derrumbamiento interior de la inocencia en la experiencia recíproca"¹⁶.

15. Audiencia del 24 de septiembre de 1980, § 5.

16. Audiencia del 6 de febrero de 1980, § 3.

EL DOMINIO

"Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará" (Gn 3, 16).

"La historia de las conciencias y de los corazones humanos, nos dice Juan Pablo II, no dejará nunca de confirmar las palabras contenidas en Génesis 3,16". Esto nos hace pensar, por supuesto, en la condición de la mujer a lo largo de la historia, que ha sido frecuentemente dominada, objeto de apropiación, sometida, explotada, reducida a un estado de inferioridad, e incluso marcada con una incapacidad jurídica. Este pasaje del Génesis evoca asimismo toda la pregnancia de la misoginia en la historia de las relaciones entre el hombre y la mujer, incluida su forma moderna que es el machismo. Remite también a todos los tipos de explotación de la mujer, tanto en las estructuras sociales primitivas de la poligamia, como en las modalidades actuales de la utilización de su cuerpo, desde el uso del erotismo en la publicidad hasta las formas extremas del comercio pornográfico.

El desprecio de la mujer y la afirmación de su inferioridad respecto al hombre se han manifestado de una manera práctica en numerosas civilizaciones paganas, particularmente en sus períodos de decadencia. En la época moderna, tiende a afirmarse igualmente en el plano especulativo en algunos pensadores. Así, Nietzsche: "Un hombre que tenga profundidad tanto en su espíritu como en sus apetencias, y también esa profundidad de benevolencia que es capaz de una severidad y de una dureza con las que se la confunde a menudo, cuando se trata de la mujer, no puede pensar más que como oriental. El hombre debe considerar a la mujer como propiedad, un bien que es necesario poner bajo llave, un ser hecho para la domesticidad y que no tiende a su perfección más que en esta situación subalterna"¹⁷. En cuanto

17. Frédéric NIETZSCHE, *Au-delà du bien et du mal*, ch. 7, aphorisme 238, trad. André Meyer y René Guast, Bordas, 1948, p. 138 (edición española: *Más allá del bien y del mal*, en Obras Completas, Madrid-Buenos Aires-México 1932).

a Schopenhauer, con un humor chirriante, dice: "Que la mujer está destinada por naturaleza a obedecer se evidencia en el hecho de que toda mujer situada en la posición antinatural de completa independencia se une inmediatamente a algún hombre a quien permite que la oriente y la dirija. Esto se debe a que necesita un señor y un amo. Si es joven, será un amante; si es vieja, un sacerdote"¹⁸. Por el contrario, en su Carta apostólica sobre la dignidad de la mujer y su vocación, del 15 de agosto de 1988, afirma Juan Pablo II: "Por tanto, cuando leemos en la descripción bíblica las palabras dirigidas a la mujer: 'Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará' (Gen 3, 16), descubrimos una ruptura y una constante amenaza precisamente con relación a esta 'unidad de los dos', que corresponde a la dignidad de la imagen y de la semejanza de Dios en ambos. Pero esta amenaza es más grave para la mujer. En efecto, al ser un don sincero y, por consiguiente, al vivir 'para' el otro aparece el dominio: 'él te dominará'. Este 'dominio' indica la alteración y la pérdida de la estabilidad de aquella igualdad fundamental, que en la 'unidad de los dos' poseen el hombre y la mujer; y esto, sobre todo, con desventaja para la mujer, mientras que sólo la igualdad, resultante de la dignidad de ambos como personas, puede dar a la relación recíproca el carácter de una auténtica 'communio personarum'. Si la violación de esta igualdad, que es conjuntamente don y derecho que deriva del mismo Dios Creador, comporta un elemento de desventaja para la mujer, al mismo tiempo disminuye también la verdadera dignidad del hombre. [...] La unión matrimonial exige el respeto y el perfeccionamiento de la verdadera subjetividad personal de ambos. La mujer no puede convertirse en 'objeto' de 'dominio' y de 'posesión' masculina. Las palabras del texto bíblico se refieren directamente al pecado original y a

18. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Essai sur les femmes*, trad. Jean Bourdeau, Actes Sud, 1987, p. 40 (edición española: *El amor, las mujeres y la muerte*, Editorial EDAF, 1981).

sus consecuencias permanentes en el hombre y en la mujer. Ellos, cargados con la pecaminosidad hereditaria, llevan consigo el constante 'agujón del pecado', es decir, la tendencia a quebrantar aquel orden moral que corresponde a la misma naturaleza racional y a la dignidad del hombre como persona. Esta tendencia se expresa en la triple concupiscencia que el texto apostólico precisa como concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida (cf. 1 Jn 2, 16). Las palabras ya citadas del Génesis (3, 16) indican el modo con que esta triple concupiscencia, como 'agujón del pecado', se dejará sentir en la relación recíproca del hombre y la mujer. Las mismas palabras se refieren directamente al matrimonio, pero indirectamente conciernen también a los diversos campos de la convivencia social: aquellas situaciones en las que la mujer se encuentra en desventaja o discriminada por el hecho de ser mujer. La verdad revelada sobre la creación del ser humano, como hombre y mujer, constituye el principal argumento contra todas las situaciones que, siendo objetivamente dañinas, es decir injustas, contienen y expresan la herencia del pecado que todos los seres humanos llevan en sí¹⁹.

Sin embargo, las reacciones de las feministas, que pretenden responder a la dominación histórica del hombre sobre la mujer mediante una reivindicación de la parte de los "privilegios" masculinos que corresponden a las mujeres, constituyen un callejón sin salida respecto a las exigencias de la verdadera dignidad de la mujer. Juan Pablo II afirma a este respecto: "Por tanto, también la justa oposición de la mujer frente a lo que expresan las palabras bíblicas 'él te dominará' (Gen 3, 16) no puede de ninguna manera conducir a la 'masculinización' de las mujeres. La mujer –en nombre de la liberación del 'dominio' del hombre– no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en

19. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* de 15 de agosto de 1988, § 10.

contra de su propia 'originalidad' femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a 'realizarse' y podría, en cambio, deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial²⁰.

Debemos señalar que, después del pecado, se define al hombre por primera vez como "marido", palabra cuya etimología significa "macho" en sentido animal, es decir, dominante, del término. La palabra *maridaje** está construida sobre la palabra *marido* y, consecuentemente, parece que el *maridaje* o matrimonio se convierte en el lugar privilegiado del hombre-macho sobre la mujer. Comentando estas palabras de Gn 3,16, nos dice Juan Pablo II: "Esas palabras, pronunciadas casi en el umbral de la historia humana después del pecado original, nos desvelan no sólo la situación exterior del hombre y de la mujer, sino que nos permiten también penetrar en el interior de los misterios profundos de su corazón"²¹. Evoquemos, pues, simplemente cómo puede revelarse en el matrimonio –y precisamente en la manera de ejercer en él nuestra sexualidad– esta voluntad de dominio introducida en los corazones por el pecado, tanto por el lado del hombre como por el de la mujer.

El hombre es consciente del peso y de la virulencia de su deseo sexual, así como de la tiranía que éste puede ejercer sobre él. Puede esperar del matrimonio y de su mujer un apaciguamiento de sus pulsiones, de su sed de unión física, sin darse cuenta siempre de que el ejercicio habitual de la sexualidad provoca más una exasperación que una remisión del deseo sexual. Puede suceder que tenga tendencia a reivindicar, en el matrimonio, sus "derechos de esposo", invocando la exigencia del "deber conyugal". En vez de sacrificar su propio ritmo sexual para sintonizar con el de su esposa, puede llegar incluso a intentar modelar la sexualidad de su mujer sobre el funcionamiento

20. *Ibid.*

* El original francés relaciona los términos "mari" y "mariage". Esa relación no se puede establecer en castellano entre "marido" y "matrimonio", de ahí que hayamos tenido que recurrir a la palabra "maridaje" (sinónimo de "matrimonio") a sabiendas de su nulo uso en castellano en este sentido (ndt).

21. Audiencia del 18 de junio de 1980, § 5.

de su propia sexualidad, una maniobra de la que la mujer puede hacerse perfectamente cómplice de una manera voluntaria. Esta determinación a calcar el modelo de la sexualidad masculina sobre la sexualidad femenina constituye una modalidad de expresión muy concreta de la voluntad de dominio de que nos habla Gn 3,16. Puede llegar incluso a exigir de la mujer que transgreda las leyes de su fecundidad por medio de prácticas anticonceptivas, a fin de someterse con mayor facilidad y amplitud a las exigencias sexuales masculinas.

Por su lado, la mujer es capaz de responder a esta voluntad de dominio del hombre mediante otro tipo de dominio mucho más sutil: al ver que su sed de entrega en el matrimonio y la vida conyugal es objeto de intentos de apropiación, y como se imagina que es más libre que el hombre frente a la exigencia del deseo sexual, puede intentar explotar esta característica de su fisiología y de su psicología a fin de ejercer un cierto dominio a su manera. Ella espera del matrimonio menos una satisfacción de sus pulsiones sexuales que cierta satisfacción sentimental, lo que le proporciona la impresión, absolutamente ilusoria, de una mayor "pureza". La relación sexual puede no ser para ella más que un componente –no siempre el más importante– de su total desarrollo afectivo y sentimental. Al sentir la vulnerabilidad de su marido respecto a sus deseos de unión física y al estar persuadida de su mayor libertad a este respecto, puede intentar jugar con ello y pasar así de la consideración de la unión física como "precio a pagar" por una satisfacción sentimental a la gestión de la unión sexual como medio de manipulación y de dominio de su marido.

El resultado de estas respectivas actitudes de dominio es que cada uno de los esposos acaba por perder el sentido de la vocación de su cuerpo y del ejercicio de su sexualidad. Aunque quede un "eco lejano en el corazón" de la integridad de la significación conyugal original del cuerpo, según la expresión de Juan Pablo II, los esposos, mediante la vergüenza que experimentan y el dominio que se sienten tentados a ejercer, acaban por volverse incapaces incluso de pensar que, a

través de sus cuerpos y su sexualidad, están llamados a ser imágenes de la comunión de las Personas divinas.

La práctica de su sexualidad, cuando ésta se ejerce de una manera captadora, dominadora, y hasta manipuladora, los hace incapaces de la verdadera comunión a la que están llamados, y esta separación del uno respecto al otro les lleva frecuentemente incluso a alejarse o separarse de Dios. En ocasiones se ha tomado esto como pretexto para decir que el matrimonio era, inevitablemente, un estado de imperfección en el plano espiritual, sin ver de manera suficiente que no es el matrimonio en cuanto tal lo que está en tela de juicio, sino el estado del corazón de los esposos, sometidos a la ley del pecado y de la triple concupiscencia de que habla san Juan (cf. 1 Jn 2, 16-17). Si no se recupera el diálogo, los esposos se arriesgan a encerrarse en un silencio cada vez más difícil de romper, alimentado por las frustraciones, los rencores, los desprecios, que, poco a poco, se van sedimentando de manera irreversible. Entonces se vuelve cada vez más apremiante la tentación de evadirse del matrimonio. Ahí es donde puede presentarse el adulterio como un medio -vano e ilusorio- de poner remedio a lo que es sentido como un fracaso o donde los compromisos, sean del tipo que sean, pueden presentarse como vías de autorrealización fuera del propio matrimonio. La mujer se volverá con los mejores pretextos hacia las satisfacciones maternas, caritativas, apostólicas, espirituales. El hombre se sentirá más inclinado a proyectarse en el activismo profesional, en el compromiso social, asociativo o político. Cuando experimentan un sobresalto espiritual, los esposos pueden sentir la tentación de recuperar la amistad divina por separado, al margen de su comunidad conyugal, en cierto modo a pesar de su matrimonio. Tenemos aquí una ilusión monumental y un error radical, puesto que, por estar llamados a la vocación del matrimonio, es en éste, y no contra él o a pesar de él, donde están llamados a vivir su comunión con Dios. Es a través de su matrimonio como están llamados a una fecundidad no sólo física, sino también espiritual, apostólica, caritativa o social.

Comentando en particular la palabra "concupiscencia" en Gn 3,16, subraya Juan Pablo II que, a causa del pecado, el hombre y la mujer conocen un perpetuo estado de insatisfacción en la unión que intentan de sus cuerpos y a través de la cual ya no consiguen alcanzar la plena comunión de las personas: "No están llamados ya solamente a la unión y unidad, sino también amenazados por la insaciabilidad de esa unión y unidad, que no cesa de atraer al hombre y a la mujer precisamente porque son personas, llamadas desde la eternidad a existir 'en comunión'"²². Subsiste entre ellos una "concupiscencia" jamás saciada de la que intentan liberarse en vano por el dominio y avasallamiento mutuos.

LA DIVISIÓN

"Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón" (Mt 5, 27-28).

Juan Pablo II dedica un gran espacio a comentar estas palabras de Cristo en el Sermón de la Montaña²³ y nos ofrece un comentario extremadamente minucioso, porque, según él, "la significación de estas palabras es esencial para toda la teología del cuerpo contenida en la enseñanza de Cristo"²⁴.

Del mismo modo que en el pasaje en que los fariseos le preguntaban sobre el repudio de las mujeres y donde Jesús les respondió: "pero al principio no fue así", invitándoles con ello a volver a la luz del principio, Cristo apela aquí al corazón humano, en el que queda algo de lo que existía "al principio". Para los fariseos, cuya conciencia estaba dominada por el legalismo, el adulterio "en el corazón" no significa

22. Audiencia del 18 de junio de 1980, § 4.

23. Juan Pablo II consagra en total 21 Audiencias al comentario de este pasaje, en dos fases: en abril de 1980, y desde finales de julio a diciembre de 1980.

24. Audiencia del 22 de octubre de 1980, § 1.

nada. Para ellos, el adulterio es una realidad corporal o no existe; lo que lo define es el acto exterior efectuado y constatado materialmente. Toda la casuística desarrollada en los libros del Antiguo Testamento apunta, además, a establecer los medios de una observancia simplemente legalista y exterior del mandamiento, con independencia de la orientación profunda del corazón. Cristo, por su parte, llama la atención sobre el acto interior que está en el origen del acto exterior y que, en virtud de ello, merece ser llamado plenamente "adulterio en el corazón": "Es necesario deducir de esto que 'el adulterio en el corazón', cometido por el hombre cuando 'mira a una mujer deseándola', significa un acto interior bien definido", dice Juan Pablo II²⁵. Este acto interior es el que Jesús quiere sacar a la luz para iluminar al mismo tiempo lo que hay en el corazón del hombre, lo que constituye la fuente profunda de su pecado²⁶ y que, en cuanto tal, es más importante que el acto exterior, aunque sólo sea este último el condenado por la ley. Percibimos aquí toda la exigencia de Cristo, que supera por completo las prescripciones legalistas: apela al corazón del hombre para que vuelva a encontrar en él el eco, el resto de la ley de amor del principio y hacerle tomar conciencia con ello de lo que el pecado ha destruido, desunido en él. Ahora bien, a través de esta apelación al corazón del hombre es a cada uno de nosotros, personalmente, a quien Cristo quiere comprometer con una actitud de verdad respecto a lo que en nosotros está afectado por la concupiscencia emanada del pecado. Es a cada uno de nosotros y, al mismo tiempo, a todo hombre, en todo lugar y en todas las épocas de la historia, a quien dice Juan Pablo II: "Sin embargo, con esas palabras, Cristo se dirige también, de modo indirecto pero real, a todo hombre 'histórico' [...]. Y este hombre es precisamente el 'hombre de la concupiscencia', cuyo misterio y cuyo cora-

25. Audiencia del 23 de abril de 1980, § 3.

26. Cf. Mt 15, 19-20: "Porque del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que contamina al hombre; que el comer sin lavarse las manos no contamina al hombre"

zón es conocido por Cristo ('pues Él conocía lo que en el hombre había': *Jn* 2, 25). Las palabras del discurso de la montaña nos permiten establecer un contacto *con la experiencia interior de este hombre*, casi en toda latitud y longitud geográfica, en las diversas épocas, en los diversos condicionamientos sociales y culturales. El hombre de nuestro tiempo se siente llamado por su nombre en este enunciado de Cristo, no menos que el hombre de 'entonces', al que el Maestro directamente se dirigía. [...] En virtud de ese enunciado, el hombre de todo tiempo y de todo lugar se siente llamado en su modo justo, concreto, irrepetible; porque precisamente Cristo apela al 'corazón' humano, que no puede ser sometido a generalización alguna. Con la categoría del 'corazón', cada uno es individualizado singularmente más aún que por el nombre; es alcanzado en lo que lo determina de modo único e irrepetible; es definido en su humanidad 'desde el interior'²⁷.

Esta división producida por el pecado, en el hombre y entre las personas, puede referirse a tres registros.

1. División entre la mirada y el corazón en la persona

El Papa analiza en profundidad el hecho de "mirar deseando" que trae consigo una falsificación del corazón. Muestra que es el "mirar deseando" y no "el mirar" en cuanto tal el que está en cuestión, aunque el hecho de mirar provocara una atracción, pues la atracción permanente del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre es algo bueno que forma parte del esplendor del principio. Esta atracción ontológica fundamental está inscrita en la estructura misma de nuestro ser y no se trata de ponerla en cuestión. Sin embargo, en el hecho de "mirar deseando" se encuentra la marca de la sumisión voluntaria a la concupiscencia. Juan Pablo II precisa la naturaleza del deseo: "El 'deseo', diría, es el engaño del corazón humano en relación a la perenne llamada del hombre y de la mujer –una llamada que fue revelada en el misterio mismo de la creación– a la comunión a través

27. Audiencia del 6 de agosto de 1980, § 3 y 4.

de un don recíproco. [...] La llamada perenne, [...] y, en cierto sentido, la perenne atracción recíproca por parte del hombre hacia la femineidad y por parte de la mujer hacia la masculinidad, es una invitación por medio del cuerpo, pero *no es el deseo* en el sentido de las palabras de Mateo 5, 27-28. El 'deseo', como actuación de la concupiscencia de la carne (también y sobre todo en el acto puramente interior), empequeñece el significado de lo que eran –y que substancialmente no dejan de ser– esa invitación y esa recíproca atracción²⁸.

Cuando miro deseando, miro para apropiarme del otro, para someterle a mi propia satisfacción, para reducirle al estado de medio y, por consiguiente, para "cosificarlo". En consecuencia, me establezco en una ruptura con la significación sponsal del cuerpo, que es una significación de entrega y de comunión. Uno de los efectos del pecado es turbar la cualidad de la mirada, que entonces ya no es de admiración de la alteridad masculina o femenina. Ya no es una mirada de pureza del corazón, que admira al otro a través de la seducción expresada a través de los signos de la masculinidad y de la femineidad y, al discernir ahí una llamada a la comunión de las personas, es una mirada que apunta a utilizar para satisfacerse. El pecado falsea la mirada e introduce la división entre la mirada y el corazón, entre la llamada del corazón a la comunión de las personas y la mirada que pretende tomar, utilizar, "cosificar".

2. División entre el cuerpo y el corazón

Es preciso señalar que, cuando el hombre "mira deseando" y toma conciencia de ello tiende, no a considerar el estado problemático de su corazón, sino a acusar a su cuerpo. Es una reacción constante del hombre sentar a su cuerpo en el banquillo de los acusados como si de una realidad extraña a sí mismo se tratara y sobre la que no tiene ascendencia. Entonces se considera al cuerpo como la fuente del pecado, como un adversario que debe ser combatido o del que debe-

28. Audiencia del 17 de septiembre de 1980, § 1 y 2.

mos liberarnos. Una falsa interpretación de las palabras de san Pablo: "¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?" (Rm 7,23-24), ha servido con frecuencia para confortar esta actitud.

La acusación del cuerpo como fuente del mal hace referencia a la tradición maniquea procedente del dualismo mazdeísta. El maniqueísmo considera la materia como la fuente del mal y, consecuentemente, condena todo lo que sea corporal, en particular el sexo, puesto que mediante la procreación perdura el encarcelamiento de las almas en la materia. Juan Pablo II afirma de modo claro que esta tradición no puede servir en ningún caso de marco interpretativo adecuado de las palabras de Cristo en el Sermón de la Montaña: "La interpretación apropiada de las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28, como también la 'praxis' en la que se realizará sucesivamente el *ethos* auténtico del sermón de la montaña, deben ser absolutamente liberados de elementos maniqueos en el pensamiento y en la actitud. Una actitud maniquea llevaría a un 'aniquilamiento', si no real, sí al menos intencional del cuerpo, a una negación del valor del sexo humano, de la masculinidad y feminidad de la persona humana, o, por lo menos sólo a la 'tolerancia' en los límites de la 'necesidad' delimitada por la necesidad misma de la procreación. En cambio, basándose en las palabras de Cristo en el sermón de la montaña, el *ethos* cristiano se caracteriza por una transformación de la conciencia y de las actitudes de la persona humana, tanto del hombre como de la mujer, capaz de manifestar y realizar el valor del cuerpo y del sexo, según el designio originario del Creador, puestos al servicio de la 'comunidad de las personas', que es el substrato más profundo de la ética y de la cultura humana. Mientras para la mentalidad maniquea el cuerpo y la sexualidad constituyen, por decirlo así, un 'anti-valor', para el cristianismo son siempre un 'valor no bastante apreciado'²⁹. Y concluye Juan Pablo II sin el menor asomo de ambigüedad: "el modo maniqueo de entender y

29. Audiencia del 22 de octubre de 1980, § 3.

valorar el cuerpo y la sexualidad del hombre es esencialmente extraño al Evangelio, no conforme con el significado exacto de las palabras del sermón de la montaña, pronunciadas por Cristo³⁰.

En realidad, es en el corazón donde se plantea la cuestión: es el corazón humano el que ha sido turbado por el pecado, no el cuerpo. Si el cuerpo parece "rebelde", es porque el corazón del hombre ha perdido la "rectitud" del principio.

3. División entre las personas

La división entre las personas se establece cuando éstas ya no son la una para la otra entrega de sí mismas, sino que han sido reducidas al estatuto de objetos la una para la otra.

Existe una manera de mirar que transforma la mirada del otro. Al ser objeto de deseo, el otro puede acabar por ponerse a desear. Por eso evoca Juan Pablo II otra traducción posible del pasaje de Mt 5, 27-28; no "ha cometido adulterio con ella en su corazón", sino "la ha hecho adúltera en su corazón". En efecto, el hombre que mira a una mujer "deseándola", es decir, no con una intención de entrega, sino de captación, pone a esta mujer en la situación de proyectar sobre él mismo una mirada semejante, la pone en situación de desear a su vez y, por consiguiente, "la hace adúltera en su corazón".

Se puede reducir a la mujer al estado de objeto convirtiéndola en simple medio de procreación. También se puede reducir al hombre a este estatuto: existen hoy mujeres que reivindican el derecho a hacerse fecundar al margen de todo vínculo conyugal y convierten la relación sexual con un hombre en un simple paso obligado para obtener la satisfacción afectiva de tener un hijo. También se puede reducir a la mujer al estado de objeto convirtiéndola en un simple medio de placer. Y existe un modo erróneo de concebir el matrimonio, no como el ámbito privilegiado de la entrega de las personas, sino como el ámbito de conexión del placer y de la procreación. No se resuelve la

30. *Ibid.*, § 5.

cuestión del ethos, de la ética, dice Juan Pablo II, convirtiendo el matrimonio en el medio de "excusar" el carácter inevitable del placer por el hecho de que se procrea, y justificar el placer por la necesidad de la procreación.

Por último, lo que quiere decirnos Juan Pablo II a través de este extenso análisis de la mirada es que es el valor de la mirada que yo proyecto sobre el otro lo que decide sobre el adulterio cometido en el corazón, sea cual fuere la realidad o la ausencia de los actos exteriores. Por eso el Papa llega incluso a decir, y esto es algo que ha sido mal comprendido, que es posible cometer adulterio con nuestra propia mujer, pues el adulterio no consiste tanto en el acto exterior como en la mirada –y en la intención que la anima– que puede traer consigo el acto exterior: "El adulterio 'en el corazón' se comete no sólo porque el hombre 'mira' de ese modo a la mujer que no es su esposa, sino *precisamente porque mira así a una mujer*. Incluso si mirase de este modo a la mujer que es su esposa cometería el mismo adulterio 'en el corazón'. [...] El hombre que 'mira' de este modo, como escribe Mt 5, 27-28 'se sirve' de la mujer, de su feminidad, para saciar el propio 'instinto'. Aunque no lo haga con un acto exterior, ya en su interior ha asumido esta actitud, decidiendo así interiormente respecto a una determinada mujer. En esto precisamente consiste el adulterio 'cometido en el corazón'. Este adulterio 'en el corazón' puede cometerlo también el hombre con relación a su propia mujer si la trata solamente como objeto de satisfacción del instinto"³¹.

Este tipo de mirada es la mirada que cosifica, instrumentaliza, reduce al otro al estado de objeto. Esta mirada puede proyectarla el marido sobre su mujer, y la mujer sobre su marido. La esencia del adulterio no está en el hecho de acostarse con la mujer de otro, o con una mujer que no es la propia, y Juan Pablo II observa con gran justedad que Cristo no dice en el Evangelio "el que mira deseándola a una mujer que no es la suya", sino "el que mira a una mujer de-

31. Audiencia del 8 de octubre de 1980, § 2 y 3.

seándola³². En consecuencia, se trata claramente del “mirar deseando” lo que está en cuestión. La esencia del adulterio, en todos los casos, consiste en el hecho de contravenir la significación esponsal del cuerpo: el cuerpo ya no es medio de comunicación, sino medio de goce egoísta. Así pues, Cristo, en virtud de sus palabras referidas en Mt 5, 27-28, exige superar de una manera radical la “legalidad” del ejercicio del acto sexual, para establecerse en una verdadera pureza del corazón, es decir, en una actitud de castidad.

El Sermón de la Montaña es, por consiguiente, una invitación que Cristo dirige al hombre para que recupere el sentido de lo que hay profundamente en el proyecto de Dios: un ser hecho para la comunión. Esto no es posible para el hombre histórico, pecador, más que si se establece en una actitud de castidad que resulta de la purificación de su corazón. Esto es obra de la gracia obtenida por la redención. “En el sermón de la montaña, Cristo no invita al hombre a retornar al estado de la inocencia originaria, porque la humanidad la ha dejado irrevocablemente detrás de sí, *sino que lo llama a encontrar* –sobre el fundamento de los significados perennes y, por así decir, indestructibles de lo que es ‘humano’– *las formas vivas del ‘hombre nuevo’*. De este modo se establece un vínculo; más aún, una continuidad entre el ‘principio’ y la perspectiva de la redención”³³.

EL AMOR MÁS FUERTE QUE LA MUERTE

Del mismo modo que el Cantar de los cantares nos da una idea de lo que hubiera podido ser la comunión de los esposos en la pureza de la entrega del principio, el matrimonio de Tobías y Sarra nos muestra cómo la pureza del corazón y la actitud de castidad pueden –por medio de la gracia de Dios– hacer el amor de los esposos “más fuerte que la muerte”. El matrimonio de Tobías y de Sarra constituye así una

32. Cf. Audiencia del 23 de abril de 1980, § 4.

33. Audiencia del 3 de diciembre de 1980, § 4.

esperanza para el hombre histórico, es decir, para el hombre sometido al reinado de la concupiscencia: la gracia de Dios triunfa sobre el pecado y sobre la muerte. En este sentido, este matrimonio es una anticipación de la Redención del cuerpo llevada a cabo por Cristo.

Recordemos esta historia. El ángel Rafael, que todavía no se ha revelado como tal, conduce a Tobías, a casa de Ragüel, cuya hija única, Sarra, ya se ha casado siete veces. En cada una de ellas ha muerto el marido en la noche de bodas, antes incluso de haber consumado el matrimonio, por acción de un demonio maligno, Asmodeo. Llega Tobías y el ángel le aconseja que pida a Sarra en matrimonio. En virtud de la ley de Moisés, él es el único, en virtud de los vínculos de parentesco, al que normalmente puede conceder Ragüel a su hija única. Por honestidad, Ragüel le dice lo que ha pasado en los precedentes matrimonios... Pero Tobías pide una respuesta rápida, antes de la noche. Ragüel concluye el contrato de matrimonio y, durante la fiesta, hace cavar una tumba a sus criados por si hiciera falta... Conducen a Tobías y a Sarra a la cámara nupcial. Les dejan. Siguiendo los consejos del ángel Rafael, Tobías invita a Sarra a que se levante y ore con él. Se vuelven a acostar y todo sale bien durante el resto de la noche de bodas! Ragüel hace que vuelvan a tapar la tumba...

¿Por qué ha escapado Tobías de la muerte? Juan Pablo II muestra que toda la explicación está contenida en la oración que hacen Tobías y Sarra. Como en el Cantar de los cantares, esta oración forma parte de las lecturas propuestas para la celebración de las misas de matrimonio. Hela aquí:

¡Bendito seas, Dios de nuestros padres,
y bendito sea tu Nombre
por todos los siglos de los siglos!
Bendígante los cielos
y tu creación entera,
por los siglos todos.
Tú creaste a Adán, y para él creaste

a Eva, su mujer, para sostén y ayuda,
y para que de ambos proviniera la raza de los hombres.

Tú mismo dijiste:

No es bueno que el hombre se halle solo;
hagámosle una ayuda semejante a él.

Yo no tomo a esta mi hermana

con deseo impuro,
mas con recta intención.

Ten piedad de mí y de ella

y podamos llegar juntos
a nuestra ancianidad.

Y dijeron a coro: 'Amén, amén'" (Tb 8, 58).

Tobías y Sarra invocan el principio y el proyecto de Dios sobre el hombre y la mujer. Recuerdan a Dios la intención que tenía cuando creó al hombre y a la mujer. Tobías quiere unirse a Sarra para alabar a Dios y cumplir su vocación, no por concupiscencia. Mediante esta oración se insertan, por consiguiente, en la filiación del principio y, en virtud de ello, escapan de la muerte. Como recuerda Juan Pablo II, en el Cantar de los cantares se encuentran estas palabras de los esposos: "te amo, mi amada, te amaré hasta mi muerte"; en la oración de Tobías aparece la manifestación de un amor que, establecido en la pureza del corazón, es fuerte como la muerte, resiste a las potencias de la muerte. Esta oración nos introduce en lo que puede aportar la gracia del sacramento del matrimonio para combatir, en la intimidad misma del corazón del hombre y de la mujer, los efectos deletéreos del pecado. "La oración de Tobías (Tb 8, 5-8), dice el Papa, que es, ante todo, plegaria de alabanza y de acción de gracias, luego de súplica, coloca el 'lenguaje del cuerpo' en el terreno de los términos esenciales de la teología del cuerpo. [...] Puede decirse que, bajo este aspecto, el 'lenguaje del cuerpo' se convierte en el *lenguaje de los ministros del sacramento*, conscientes de que en el pacto conyugal se manifiesta y se realiza el misterio que tiene su fuente en Dios mismo.

Efectivamente, su pacto conyugal es la imagen –y el sacramento primordial de la Alianza de Dios con el hombre, con el género humano– de esa alianza que nace del Amor eterno³⁴.

En este sentido, el matrimonio es el sacramento primordial, en la medida en que todo sacramento es un signo de la Alianza de Dios con el hombre, y en que el signo más grandioso, el más esencial, el más primitivo, el más determinante de la Alianza de Dios con la humanidad, es la unión del hombre con la mujer desde el principio. "Los esposos del Cantar de los Cantares declaran mutuamente, con palabras fogosas, su amor humano. Los nuevos esposos del libro de Tobías piden a Dios saber responder al amor. Uno y otro encuentran su puesto en lo que constituye el signo sacramental del matrimonio. Uno y otro participan en la formación de este signo. Se puede decir que *a través de uno y otro* el 'lenguaje del cuerpo', leído tanto en la dimensión subjetiva de la verdad de los corazones humanos, como en la dimensión 'objetiva' de la verdad del vivir en la comunión, *se convierte en la lengua de la liturgia*. La oración de los nuevos esposos del libro de Tobías parece ciertamente confirmarlo de un modo diferente a como lo hace el Cantar de los Cantares, y también de un modo que, sin duda, conmueve más profundamente³⁵.

El lenguaje del cuerpo se convierte en el lenguaje de la liturgia. Eso es exactamente lo que hacen los esposos en el sacramento del matrimonio, cuya celebración no termina a la salida de la iglesia. La celebración del matrimonio no acaba, en efecto, más que en la cama conyugal mediante el lenguaje de los cuerpos, que expresa la totalidad del sacramento.

34. Audiencia del 27 de junio de 1984, § 4.

35. *Ibid.*, § 3.

EL MATRIMONIO, LA REDENCIÓN Y LA RESURRECCIÓN

"El matrimonio es el camino de la 'redención del cuerpo', debe consistir *en recuperar esta dignidad* en la que se cumple, al mismo tiempo, el verdadero significado del cuerpo humano, su significado personal y 'de comunión'".

Juan Pablo II¹.

El papel del matrimonio es poner remedio a la concupiscencia introducida en nosotros por el pecado. En consecuencia, es preciso ver lo que el matrimonio restaura en nosotros y, al mismo tiempo, lo que nos aporta de nuevo. Y es que el matrimonio no se limita a restaurar lo que ha sido destruido por el pecado: Dios no retoma nunca su plan a la manera de un reparador de porcelanas antiguas; Dios no hace "recomposturas", sino que, cuando restaura su plan, lo lleva a una mayor perfección. Así pues, debemos considerar cómo el sacramento del matrimonio da a la unión del hombre y de la mujer una significación más elevada y una perfección más grande que al "principio". Al principio, el cuerpo tenía como vocación expresar la comunión de las Personas divinas a través de la comunión de las personas humanas, algo que ya era inmenso; la Redención del cuerpo, llevada a cabo por el sacramento del matrimonio instituido en la Nueva Alianza, nos lleva mucho más allá.

1. Audiencia del 2 de abril de 1980, § 5.

Para caer bien en la cuenta de lo que nos aporta el sacramento del matrimonio, hemos de considerarlo con una mirada renovada, pues no siempre estamos suficientemente convencidos de que el matrimonio nos aporta una gracia radical, de tal suerte que después ya no es como antes, de manera absoluta. Nuestros hábitos de pensamiento, nuestros modos de proceder nos conducen a considerar a veces el matrimonio de una manera excesivamente sociológica. Incluso como cristianos, tendemos a considerarlo más como una institución social que como una realidad sacramental. El matrimonio religioso "regularización de alguna situación" es hoy tan frecuente y está tan admitido que se llega a perder el sentido mismo de lo que es en cuanto sacramento. Casarse sacramentalmente no es "ponerse en regla", es reconocerse llamado a la santidad mediante la entrega de nosotros mismos en el ejercicio de la comunión de las personas.

EL MATRIMONIO SACRAMENTO

Si el matrimonio restaura este plan de Dios, lo hace en cuanto sacramento. Como tal, es signo, y signo eficaz en el sentido de que nos comunica la gracia divina.

El matrimonio, ya en el plano de la naturaleza, es un sacramento, y Juan Pablo II no tiene miedo de afirmar que es incluso "un sacramento primordial", pues es un "*signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*". En el hombre y la mujer, en la diferencia de su masculinidad y femineidad, existe la revelación de un carácter sacramental del mundo, en la medida en que el mundo revela algo de Dios. El misterio escondido en Dios se revela de la manera más sublime en la pareja humana, hombre y mujer llamados a la comunión por medio de la entrega total de su persona y de su cuerpo. En este sentido, el matrimonio es signo del Amor increado, del amor con que Dios se ama a Sí mismo

2. Audiencia del 20 de febrero de 1980, § 4.

y con que Él ama a la humanidad. Desde el principio, existe, pues, un sacramento primordial, que es el sacramento del matrimonio. En la unión del hombre y de la mujer, en la sacramentalidad de su comunión y de su atracción, está la expresión del amor de Dios. Eso es verdad referido a toda su Creación, que revela a su Creador, pero es verdad del modo más perfecto y total en la comunión del hombre y de la mujer.

El matrimonio, como todo sacramento, nos comunica la gracia. Por nosotros mismos, nosotros no podemos hacer nada para restaurar lo que fue destruido por el pecado. A lo sumo, podemos "salvar los muebles". Es la obra de la virtud lo que nos permite alcanzar un cierto equilibrio humano, siempre precario no obstante. Pero lo que ha introducido el pecado es la concupiscencia; la virtud no destruye la concupiscencia, aunque combate sus efectos. Puede existir, por ejemplo, una gran benevolencia mutua en la amistad conyugal –así es, además, como Aristóteles define la amistad: podemos llegar a querer el bien del otro antes que nuestro propio bien–. Sin embargo, este amor no está exento de concupiscencia, ya que, por nuestras propias fuerzas, nosotros no podemos extirpar la concupiscencia de nuestros corazones y llegar a la comunión total de las personas.

Debemos tomar conciencia de que, respecto al papel de la gracia, podemos incurrir en una cierta ilusión pelagiana.

Pelagio fue el autor de una herejía de comienzos del siglo V. Fue combatido por san Agustín y condenado en dos ocasiones, los años 417 y 418, por los papas Inocencio y Zósimo. Pelagio afirma el poder de "impecancia" (etimológicamente: no pecado) del hombre: éste, en virtud de sus solas fuerzas naturales, puede vivir prácticamente sin pecado. Se trata de una especie de optimismo sobre la naturaleza humana. Al hacer esto, Pelagio minimiza los efectos del pecado original, que se convierte en algo bastante superficial en cuanto a su impacto en la

orientación del corazón del hombre, en la medida en que, por su virtud y el dominio de sus pasiones, el hombre puede llegar, con independencia de la gracia, a no pecar. La gracia no aporta al cristiano más que la perfección sobrenatural y no la perfección natural, pues de esta última es capaz por sí mismo. Considerada de este modo, la gracia no es en último extremo más que un "lujo" del cristiano.

En un enfoque pelagiano, el matrimonio sería, en primer lugar, una institución natural y el sacramento no nos aportaría más que una cierta perfección añadida. Así, el matrimonio podría alcanzar sus objetivos en el simple ámbito natural. En nuestra manera de considerar las relaciones entre el matrimonio civil y el matrimonio religioso puede haber algo de este enfoque pelagiano: el matrimonio civil es la naturaleza; el matrimonio sacramental es el lujo, el "bonus" del cristiano. Ahora bien, lo que nos dice la Iglesia, a través de la condena de Pelagio, es que la gracia, para combatir los efectos del pecado, nos afecta en lo más profundo de lo que somos. Hasta tal punto que el cristiano que recibe la gracia no recibe algo sobreañadido a un estado de naturaleza. Recibe algo que le afecta, le toca y le transforma en lo íntimo de su alma.

Por eso, el cristiano y el pagano no practican la virtud del mismo modo. El cristiano practica las virtudes naturales cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza– apoyándose en la gracia y dejándose penetrar hasta lo íntimo de su ser por la gracia. La práctica cristiana de la virtud no consiste en considerar que hay, por una parte, un estado de perfección natural que depende de las fuerzas naturales del hombre y, por otra, un estado de perfección sobrenatural, como una especie de "piso" sobreañadido al de la naturaleza, que sería la obra propia de la gracia. La obra de la gracia se presenta unificada y se extiende, a la vez, al ejercicio de las virtudes naturales y al de las virtudes sobrenaturales.

Santo Tomás de Aquino dice en la *Suma teológica* que la gracia viene a restaurarnos en nuestra propia raíz; interviene en "la esencia del alma": "La gracia [...] tiene un sujeto anterior a las potencias del alma, es decir, que está en la esencia del alma; pues así como por la potencia intelectual el hombre participa el conocimiento divino mediante la virtud de la fe, y por la potencia de la voluntad el amor divino mediante la virtud de la caridad, así también por la naturaleza del alma participa, según cierta semejanza, la naturaleza divina mediante una especie de regeneración o nueva creación³". Actúa en lo íntimo de nosotros mismos, en lo más profundo de lo que somos, y por eso podemos convertirnos en templos del Espíritu Santo. "¿No sabéis que vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo?", dice san Pablo. Al alcanzarnos así en la raíz de nosotros mismos, la gracia lleva a cabo en nosotros una regeneración, y santo Tomás llega a decir una "creación nueva": para recuperar la expresión de san Pablo, llegamos a ser de este modo hombres y mujeres "nuevos" (cf. Col 3, 9-10).

La gracia recupera desde nuevos supuestos lo que somos incluso en lo íntimo de nuestro ser. Mediante la gracia, somos enteramente regenerados en el sentido de recreados a partir de la raíz de nuestro ser. Ése es exactamente el sentido de la oración al Espíritu Santo: "Ven, oh Santo Espíritu: llena los corazones de tus fieles, y enciende en ellos el fuego de tu amor. Envía tu Espíritu, y las cosas serán creadas. Y renovarás la faz de la tierra". Esta creación nueva tendrá lugar porque el Espíritu Santo va a regenerar hasta lo más íntimo del ser a aquellos en quienes viene a habitar.

El sacramento del matrimonio, en cuanto nos comunica la gracia en el estado propio del matrimonio y para las obras propias del matrimonio, viene a regenerarnos en lo íntimo de la unión de nuestro cuer-

3. Ia IIae, q. 110 a. 4c.

po y de nuestra alma, en lo íntimo de nuestro ser psicosomático. Es preciso que hagamos a este respecto un acto de fe relativamente determinado: la gracia del matrimonio es eficaz, pero nosotros podemos acogerla en mayor o menor medida. La debilidad de los efectos de la gracia del matrimonio, que podemos constatar y lamentar, no procede del matrimonio en cuanto tal, sino de nuestra falta de acogida a la gracia. Si acogiéramos realmente, en lo íntimo de nuestro ser, la gracia regeneradora, seríamos transformados radicalmente y seríamos capaces de vivir una comunión total de personas, incluso en la encarnación más física, y significar de este modo la perfecta comunión de las Personas divinas. Si no es éste el caso, es porque no acogemos de manera suficiente la gracia, porque no creemos bastante en ella o porque nos resistimos a ella. Por la gracia del sacramento del matrimonio plenamente acogida, nos hacemos capaces de volver a ser "iconos de la Trinidad". Aunque sólo fuera por eso, el matrimonio sería ya un sacramento inmenso, pero hay todavía más.

LA REDENCIÓN DEL CUERPO

"Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada. Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos" (Ef 5, 25-28).

Se trata del pasaje central de la famosa "carta del matrimonio" de san Pablo, que ha sido mal interpretada con frecuencia. Juan Pablo II ha consagrado diecisiete audiencias de su magna catequesis sobre el amor humano en el plan divino al comentario de este pasaje de la carta a los Efesios⁴. Dice que "si se quiere interpretar este pasaje hay que

4. Cf. Audiencias del 28 de julio de 1982 al 15 de diciembre de 1982.

hacerlo a *la luz* de lo que *Cristo* nos dijo sobre el cuerpo humano⁵, es decir, a la luz de la teología del cuerpo.

Juan Pablo II considera útil precisar, en primer lugar, el modo correcto de interpretar el mandato que da san Pablo en esta carta a los efesios: "Las mujeres deben [...] someterse en todo a sus maridos" (Ef 5, 24). El Papa dice a este respecto que "al expresarse así, el autor no intenta decir que el marido es 'amo' de la mujer y que el contrato interpersonal propio del matrimonio es un contrato de dominio del marido sobre la mujer. En cambio, expresa otro concepto: esto es, que la mujer, en su relación con Cristo –que es para los dos cónyuges el único Señor– puede y debe encontrar la motivación de esa relación con el marido, que brota de la esencia misma del matrimonio y de la familia. Sin embargo, esta relación no es sumisión unilateral. El matrimonio, según la doctrina de la Carta a los Efesios, excluye ese componente del contrato que gravaba y, a veces, no cesa de gravar sobre esta institución. En efecto, el marido y la mujer están 'sujetos los unos a los otros', están mutuamente subordinados. *La fuente* de esta sumisión recíproca está en la *pietas* cristiana, y *su expresión es el amor*. [...] El amor excluye todo género de sumisión, en virtud de la cual la mujer se convertiría en sierva o esclava del marido, objeto de sumisión unilateral. El amor ciertamente hace que simultáneamente también *el marido esté sujeto* a la mujer, y *sometido en esto al Señor mismo*, igual que la mujer al marido. La comunidad o unidad que deben formar por el matrimonio, se realiza a través de una recíproca donación, que es también una mutua sumisión⁶.

5. Audiencia del 28 de julio de 1982, § 2.

6. Audiencia del 11 de agosto de 1982, § 3 y 4.

San Pablo afirma que las relaciones de los esposos en el matrimonio deben ser a imagen de las relaciones de Cristo con la Iglesia. Recíprocamente, las relaciones de Cristo con la Iglesia son a imagen de las relaciones entre los esposos cuando éstos viven en fidelidad a la gracia sacramental de su matrimonio. Juan Pablo II llega a decir incluso: "que el matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos sólo cuando refleja el amor que Cristo-Esposo dona a la Iglesia, su Esposa, y que la Iglesia [...] intenta devolver a Cristo"⁷. Fuera de esta perspectiva, no hay propiamente hablando matrimonio cristiano.

¿Cómo se entrega el Cristo-Esposo a la Iglesia, su Esposa? Es preciso ver, primero, cómo quiso entregarse Dios a la humanidad: Dios quiso manifestar su imagen en lo visible a través del cuerpo humano. Ahora bien, la esposa, que estaba llamada a ser la humanidad, le ha traicionado. Se ha prostituido, para emplear la expresión del profeta Oseas. Pero Dios, en vez de abandonar a su esposa, la ha vuelto a levantar y la ha purificado. Ésta es la explicación de la primera Alianza concluida con el pueblo elegido, que será la Iglesia en la Nueva Alianza.

La primera alianza con Abrahán está marcada, como con un sello, por un signo en la carne, y precisamente en la carne de los órganos de la generación: ése es el sentido de la circuncisión. Ésta era un rito de iniciación al matrimonio en muchos pueblos primitivos. Dios la convirtió en el signo de su alianza perpetua con su pueblo. El texto del Génesis se muestra muy claro sobre el vínculo entre la alianza de Dios con su pueblo y su signo en la carne, que es la circuncisión: "Cayó Abrahán rostro en tierra, y Dios le habló así: 'Por mi parte ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te

7. Audiencia del 18 de agosto de 1982, § 2.

llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos [...] Guarda, pues, mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en generación. Ésta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros –también tu posteridad–: Todos vuestros varones serán circuncidados. Os circuncidaréis la carne del prepucio, y eso será la señal de la alianza entre yo y vosotros [...] Deben ser circuncidados el nacido en tu casa y el comprado con tu dinero, de modo que mi alianza esté en vuestra carne como alianza eterna. El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, será borrado de entre los suyos por haber violado mi alianza” (Gn 17, 3-14).

La humanidad-esposa ha traicionado a su esposo divino por el pecado; por consiguiente, es a través de los órganos de la generación como Dios marca simbólicamente el restablecimiento de su alianza con el pueblo elegido, destinado a convertirse en la Iglesia, la nueva esposa. Se trata de una alianza nupcial: Dios entra en una relación matrimonial con su pueblo. “No tendrás otro Dios más que yo”: vemos aquí el carácter exclusivo del matrimonio. “Yo seré tu Dios, tú serás mi pueblo”. “Te pongo aparte, reharé tu virginidad, tú serás mi novia”: éstas son las palabras de amor del Esposo a la esposa que conducen a la constitución de la Iglesia a través de la encarnación del Verbo. Dios, que no es de carne, no podía desposarse con la humanidad más que tomando carne en el Verbo encarnado. La Encarnación lleva así a cabo los desposorios más totales de Dios con la humanidad.

Ahora bien, esta humanidad, que se ha apartado del Esposo divino y ha rechazado los desposorios, tiene que ser rescatada. Y Dios lo hace hasta tal punto que, a través del Verbo encarnado, los desposorios llegan hasta la inmolación. Y el momento en que Dios, a

través del Verbo encarnado, se desposa totalmente con la humanidad pecadora y obra de suerte que la restituye en su dignidad virginal, es la cruz: en ese momento el Verbo encarnado se desposa totalmente con la humanidad y la constituye en Iglesia amándola "hasta la muerte y una muerte de cruz" (Flp 2, 8). Este amor del Cristo-Esposo por la Iglesia tiene algo de radicalmente nupcial. Nuestros desposorios humanos están llamados desde entonces a ser imagen de los desposorios de Cristo con la Iglesia. Eso es lo que pretende decir la carta a los Efesios. No hay matrimonio cristiano más que si se da la voluntad de los esposos de adoptar en toda su vida conyugal la actitud del Cristo-Esposo respecto a la Iglesia-Esposa. No es, por tanto, casual que encontremos en Ef 5 esta afirmación: "deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos", que es eco de aquellas palabras del Génesis: "ésta es verdaderamente carne de mi carne". En la cruz y para la eternidad, Cristo ha amado a la Iglesia como a su propio cuerpo, concediéndole convertirse en su cuerpo místico.

El matrimonio, para ser trasladado a este grado sublime de la analogía de amor del Cristo-Esposo por la Iglesia-Esposa, supone evidentemente que los esposos tengan la misma actitud que Cristo, es decir, que acepten "crucificar su carne con sus pasiones y sus concupiscencias" (Ga 5, 24). El papel de la gracia sacramental es ir quemando poco a poco en nosotros las raíces de la concupiscencia, de suerte que seamos aptos para significar, en todas las dimensiones de nuestra vida conyugal, los desposorios de inmolación de Cristo y de la Iglesia.

La gracia sacramental del matrimonio eleva así la significación del cuerpo humano: éste, llamado "al principio" a significar, en la unión conyugal, la comunión de la Trinidad de las Personas divinas, se convierte, con la gracia del sacramento, en la imagen de los desposorios redentores de Cristo con la Iglesia.

LA RESURRECCIÓN Y EL FINAL DEL MATRIMONIO

"Se le acercan unos saduceos, esos que niegan que haya resurrección, y le preguntaban: 'Maestro, Moisés nos dejó escrito que si muere el hermano de alguno y deja mujer y no deja hijos, que su hermano tome a la mujer para dar descendencia a su hermano**'. Eran siete hermanos: el primero tomó mujer, pero murió sin dejar descendencia; también el segundo la tomó y murió sin dejar descendencia; y el tercero lo mismo. Ninguno de los siete dejó descendencia. Después de todos, murió también la mujer. En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer'.*

Jesús les contestó: '¿No estáis en un error precisamente por esto, por no entender las Escrituras ni el poder de Dios? Pues cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos. Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo Dios le dijo: Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? No es un Dios de muertos, sino de vivos. Estáis en un gran error'" (Mc 12, 18-27).

Juan Pablo II ha consagrado seis audiencias⁸ al comentario de este pasaje del evangelio de san Marcos, que se encuentra de una manera casi idéntica en los otros dos Sinópticos (cf. Mt 22, 24-30 y Lc 20, 27-

* Los saduceos constituían una secta judía ligada a la casta sacerdotal. Realizaban una interpretación muy literal del Pentateuco, que consideraban como la fuente principal de la religión judía. Como en los libros más antiguos no se menciona la vida de ultratumba, los saduceos afirmaban, contra los fariseos, que el alma moría con el cuerpo.

** Se trata de la llamada ley del levirato (cf. Dt 25, 5-10), que se aplicaba a los hermanos que vivían bajo un mismo techo: si uno de ellos moría sin descendencia, el hermano del difunto estaba obligado a casarse con la viuda. El primogénito de los hijos de este matrimonio era considerado como hijo del difunto, a fin de perpetuar su linaje y conservar la herencia en la familia.

8. Audiencias del 11 de noviembre de 1981 al 13 de enero de 1982.

40), y que constituye "el tercer miembro del tríptico" de las enunciaciones de Cristo mismo: tríptico de palabras esenciales y constitutivas para la teología del cuerpo⁹.

Para comprender por qué "cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido" y lo que eso nos revela sobre la esencia misma del matrimonio, es preciso que intentemos acercarnos a lo que es verdaderamente la resurrección y cómo ésta nos desvela "una dimensión completamente nueva del misterio del cuerpo"¹¹.

Una primera visión, inadecuada, de la resurrección consiste en confundirla con una "reanimación", es decir, con una reunificación del cuerpo y del alma inmortal, que habían sido separados por la muerte. Excepto la resurrección de Jesús, los casos de "resurrecciones" que nos refieren los evangelios (Lázaro, la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín) no son en realidad más que "reanimaciones". En el caso de Lázaro, por ejemplo, le vemos salir de la tumba y reemprender una vida normal. El evangelio de Juan nos dice además que, algo más tarde, Lázaro participa en una comida con Jesús en Betania (cf. Jn 12, 1-3). Lázaro estaba muerto y bien muerto, puesto que "ya huele" (Jn 11, 39); su alma estaba separada, por tanto, de su cuerpo, que empezaba a descomponerse. Jesús, de una manera milagrosa, permitió que su alma animara de nuevo su cuerpo como antes, hasta su muerte definitiva, puesto que después de haber sido "reanimado" de este modo por Jesús, Lázaro acabó muriendo como todo el mundo. Lo mismo cumple decir de la hija de Jairo, sobre la que precisa el evangelio de Lucas: "Retornó el espíritu a ella y, al punto, se levantó, y él mandó

9. El primer miembro corresponde al pasaje en el que los fariseos interrogan a Jesús sobre el hecho de si se puede repudiar a la mujer, y en el que Jesús remite al principio (Mt 19); el segundo miembro corresponde al pasaje del Sermón de la Montaña a propósito del adulterio cometido en el corazón (Mt 5); el tercer miembro se encuentra en los tres Sinópticos (Mc 12; Lc 20; Mt 22).

10. Audiencia del 11 noviembre 1981, § 1.

11. *Ibid.*

que le dieran de comer" (Lc 8, 55); dicho de otro modo, su alma volvió a su cuerpo y volvió a encontrarse en el mismo estado que antes de su muerte. En consecuencia, no se puede hablar propiamente, en estos casos, de resurrección, pues la resurrección es un estado definitivo, no es una simple "reanimación" del cuerpo por el alma, una especie de retorno al *statu quo ante*, sino otra manera de animar el alma al cuerpo, otro estado de la espiritualización del cuerpo por el alma. Si identificamos resurrección y simple reanimación no podremos hacernos más que una idea inadecuada y debilitada de la realidad de la resurrección. Juan Pablo II dice a este respecto: "La resurrección, según las palabras de Cristo referidas por los sinópticos, significa no sólo la recuperación de la corporeidad y el restablecimiento de la vida humana en su integridad mediante la unión del cuerpo con el alma, sino también un estado totalmente nuevo de la misma vida humana"¹². La resurrección es, por consiguiente, mucho más que una simple reanimación.

Otra consideración, también inadecuada, de la resurrección es la que asimila resurrección y desencarnación: nuestro cuerpo resucitado sería un cuerpo tan espiritualizado, evanescente, que ya no sería realmente un cuerpo. La resurrección sería así una deshumanización, pues es su dimensión psicosomática la que caracteriza a la naturaleza humana: ser una unidad de cuerpo y alma. Cuando Cristo dice: "cuando resuciten de entre los muertos [...] serán como ángeles", no quiere decir que la naturaleza humana se transformará en una naturaleza angélica. Y en este punto insiste Juan Pablo II: "Es obvio que aquí no se trata de transformación de la naturaleza del hombre en la angélica, esto es, puramente espiritual. El contexto indica claramente que el hombre conservará en el 'otro siglo' la propia naturaleza humana psicosomática. Si fuese de otra manera, carecería de sentido hablar de resurrección"¹³.

12. Audiencia del 2 de diciembre de 1981, § 3.

13. *Ibid.*, § 5.

La resurrección corresponderá, más bien, a otro estado de espiritualización del cuerpo, a otra manera de ejercer el espíritu su *dominium* sobre el cuerpo, y en este sentido seremos como ángeles: "Es necesario suponer que en la resurrección esta semejanza se hará mayor; no a través de una desencarnación del hombre, sino mediante otro modo (incluso se podría decir: otro grado) de espiritualización de su naturaleza somática, esto es, mediante otro 'sistema de fuerzas' dentro del hombre. La resurrección significa una nueva sumisión del cuerpo al espíritu"¹⁴. Será, añade Juan Pablo II, "como *el estado del hombre definitiva y perfectamente 'integrado'*, a través de una unión tal del alma con el cuerpo, que califica y asegura definitivamente esta integridad perfecta"¹⁵. Y prosigue el Papa: "[...] el grado de espiritualización, propia del hombre 'escatológico', tendrá su fuente en el grado de su 'divinización', incomparablemente superior a la que se puede conseguir en la vida terrena. Es necesario añadir que aquí se trata no sólo de un grado diverso, sino en cierto sentido de otro género de 'divinización'. La participación en la naturaleza divina, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice, por lo cual la vida del espíritu humano llegará a una plenitud tal, que antes le era absolutamente inaccesible [...]. La 'divinización' en el 'otro mundo', indicada por las palabras de Cristo aportará al espíritu humano una tal 'gama de experiencias' de la verdad y del amor, que el hombre nunca habría podido alcanzar en la vida terrena"¹⁶.

En la resurrección, la oposición que experimentamos en esta vida entre las aspiraciones de nuestro espíritu y las "torpezas" de nuestro cuerpo, a las que se refiere san Pablo cuando dice: "advierdo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón" (Rm 7, 23), que-

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, § 6.

16. Audiencia del 9 de diciembre de 1981, § 3 y 4.

dará superada por completo. No se tratará de una dominación "voluntarista" del espíritu sobre el cuerpo, o de una dominación como fruto de un esfuerzo sobre nosotros mismos, cosa propia de la virtud y de la ascesis, sino de un equilibrio total y tranquilo de nuestras potencias espirituales y corporales, de "un sistema perfecto de fuerzas, dice Juan Pablo II, en las relaciones recíprocas entre lo que en el hombre es espiritual y lo que es corpóreo"¹⁷, de una armonía total procedente del hecho de que "el espíritu *impregnará plenamente al cuerpo*, y que *las fuerzas del espíritu impregnarán las energías del cuerpo* [...]. Efectivamente, en el ser compuesto, psicósomático, que es el hombre, la perfección no puede consistir en una oposición recíproca del espíritu y del cuerpo, sino *en una profunda armonía entre ellos, salvaguardando el primado del espíritu*. En el 'otro mundo', este primado se realizará y manifestará en una espontaneidad perfecta, carente de oposición alguna por parte del cuerpo. Sin embargo, esto no hay que entenderlo como una 'victoria' definitiva del espíritu sobre el cuerpo. La resurrección consistirá en la perfecta participación por parte de todo lo corpóreo del hombre en lo que en él es espiritual. Al mismo tiempo consistirá en la realización perfecta de lo que en el hombre es personal"¹⁸.

Con todo, después de la resurrección, seguiremos siendo hombre y mujer. Nuestros cuerpos llevarán los signos de la masculinidad o de nuestra femineidad, sin los cuales no serían cuerpos de verdad. Dicho de otro modo, el cuerpo resucitado, reconquistado perfectamente en la plenitud de su perfección propia de imagen y semejanza de Dios, será un cuerpo sexuado. Pero, al mismo tiempo, la afirmación de Cristo "ni ellos tomarán mujer ni ellas marido" indica que, en el otro mundo, el hecho de ser hombre o mujer ya no se expresará por la dimensión conyugal ni por la fecundidad carnal. Como ha señalado el Papa: "Las palabras: 'ni se casarán ni serán dadas en matrimonio' parecen afirmar, a la vez, que los cuerpos humanos, recuperados y al mismo tiempo

17. Audiencia del 9 de diciembre de 1981, § 1.

18. *Ibid.*, § 1 y 2.

renovados en la resurrección, mantendrán su peculiaridad masculina o femenina y que *el sentido de ser varón o mujer en el cuerpo en el 'otro siglo' se constituirá y entenderá de modo diverso del que fue desde 'el principio'* y, luego en toda la dimensión de la existencia terrena¹⁹.

¿Por qué, según la expresión de Juan Pablo II, ni el matrimonio ni la procreación constituyen "el futuro escatológico del hombre"²⁰? ¿Significa eso que la unión conyugal es tan contingente que se encontrará, en cierto modo, disuelta por la resurrección de los cuerpos, y que la comunión que los esposos se esfuerzan en alcanzar aquí abajo no está llamada a la eternidad? Podemos adelantar dos respuestas.

1. La resurrección de los muertos es el final de la historia, "la realización definitiva del género humano, la clausura cuantitativa del círculo de seres que fueron creados a imagen y semejanza de Dios, a fin de que multiplicándose a través de la conyugal 'unidad en el cuerpo' de hombres y mujeres, sometiesen la tierra"²¹. Con el final de la historia cesa el crecimiento de la humanidad, que ha llegado a su acabamiento y, al mismo tiempo, el matrimonio, en cuanto obra por la que vienen nuevos seres humanos a la vida, ya no tiene razón de ser.

2. La comunicación de Dios con el hombre, en ese nuevo estado de la humanidad que es la resurrección, será tan perfecta que calmará por completo y de una manera sobreabundante nuestra sed de comunión. Aquello para lo que hemos sido hechos, a saber: ser seres de comunión, una vocación que el matrimonio nos permite llevar a cabo aquí abajo, lo viviremos en un grado de total perfección en el "entregarse" de Dios a cada persona. En consecuencia, ya no habrá allí ni marido ni mujer, porque la entrega de nosotros mismos a una persona estará infinitamente por debajo de aquello con lo que Dios mismo nos colmará, lo que recibe el nombre de "visión beatífica". En la resurrección, Dios se entregará a cada persona humana en tal perfección de

19. Audiencia del 2 de diciembre de 1981, § 4.

20. *Ibid.*, § 2.

21. *Ibid.*

comunión que se entregará del mismo modo a todos y a cada uno. La comunión en Dios permitirá una comunión total de todos y ya no habrá sitio, por tanto, para una comunión sólo interpersonal, que sería en cierto modo demasiado "estrecha". Descubrimos así una trilogía que no se puede separar entre la resurrección de los cuerpos, la vida eterna y la comunión de los santos. Esta última no será perfecta ni posible más que en el estado de resurrección en el que todos comulgaremos de manera perfecta en el "comunicarse" total de Dios.

Juan Pablo II describe así este nuevo estado de la humanidad: "Así, pues, esa situación escatológica en la que 'no tomarán mujer ni marido', tiene su fundamento sólido en el estado futuro del sujeto personal, cuando después de la visión de Dios 'cara a cara', nacerá en él *un amor de tal profundidad y fuerza de concentración en Dios mismo, que absorberá completamente toda su subjetividad psicosomática*. Esta concentración del conocimiento ('visión') y del amor en Dios mismo –concentración que no puede ser sino la plena participación en la vida íntima de Dios, esto es, en la misma realidad Trinitaria– será, al mismo tiempo, el descubrimiento, en Dios, de todo el 'mundo' de las relaciones constitutivas de su orden perenne ('cosmos'). Esta concentración será, sobre todo, del descubrimiento de sí por parte del hombre, no sólo en la profundidad de la propia persona, sino también en la unión que es propia del mundo de las personas en su constitución psicosomática. Ciertamente, ésta es una unión de comunión. La concentración del conocimiento y del amor sobre Dios mismo en la comunión trinitaria de las personas puede encontrar una respuesta beatificante en los que llevarán a ser partícipes del 'otro mundo' únicamente *a través de la realización de la comunión recíproca proporcionada a personas creadas*. Y por esto profesamos la fe en la 'comunión de los Santos' (*communio sanctorum*), y la profesamos en conexión orgánica con la fe en la 'resurrección de los muertos'. Las palabras

con las que Cristo afirma que en el 'otro mundo... no tomarán mujer ni marido', constituyen la base de estos contenidos de nuestra fe y al mismo tiempo requieren una adecuada interpretación precisamente a la luz de la fe. Debemos pensar en la realidad del 'otro mundo' con las categorías del descubrimiento de una nueva, perfecta subjetividad de cada uno y, a la vez, del *descubrimiento* de una nueva, *perfecta intersubjetividad de todos*²².

Una vez resucitados, estaremos en situación de realizar no sólo una imagen de la comunión divina, sino que realizaremos totalmente la comunión divina en nosotros y, en consecuencia, plenamente la significación esponsal de nuestro cuerpo.

LA VIRGINIDAD "POR EL REINO"

"Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos que fueron hechos tales por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda" (Mt 19, 12).

¿Por qué abordar la cuestión de la virginidad y de la continencia por el Reino en el marco de unas reflexiones sobre el matrimonio?

Estas palabras de Cristo sobre la continencia "por el Reino" vienen detrás de la respuesta que da a la pregunta de los fariseos sobre el matrimonio y el divorcio (Mt 19, 3-9). Resulta particularmente significativo que fueran pronunciadas en este momento y no en el marco del anuncio que hace del "otro mundo" en su conversación con los saduceos (Mc 12, 25). Jesús habla aquí de la continencia por el Reino, fruto de una opción deliberada y voluntaria, y no de la continencia en el Reino, que no será una opción, sino un estado, puesto que en el Reino "no se toma ni mujer ni marido". Cristo parece significar así que no es posible disociar estas dos posibles dimensiones de la vida humana, el

22. Audiencia del 16 de diciembre de 1981, § 3 y 4.

matrimonio y la virginidad, sino que el matrimonio y la virginidad se iluminan y se completan mutuamente. Si Cristo habla de la continencia en la prolongación de su recuerdo del plan de Dios al principio (Mt 19, 4) lo hace, por una parte, porque el matrimonio nos ayuda a comprender la continencia por el Reino y, por otra, porque la continencia proyecta una luz particular sobre el matrimonio considerado en el misterio de la Creación y de la Redención. "Sobre el fondo de las palabras de Cristo, dice Juan Pablo II, se puede afirmar que no sólo el matrimonio nos ayuda a entender la continencia por el reino de los cielos, sino también que la misma continencia arroja una luz particular sobre el matrimonio visto en el misterio de la creación y de la redención"²³.

Contrariamente a lo que inclina a pensar cierto maniqueísmo larvado, que interviene con excesiva frecuencia en las cuestiones relativas al cuerpo y a la sexualidad, el matrimonio y la continencia, aunque correspondan a opciones de vida y a vocaciones diferentes, no se oponen. Y, sobre todo, no se puede otorgar privilegio a la continencia con el motivo de que supone abstenerse de las obras de la carne y ponerlo como pretexto para devaluar la vocación al matrimonio. Esto es lo que afirma de modo muy claro el Papa: "Aunque la continencia por el Reino de los cielos se identifica con la renuncia al matrimonio –que da nacimiento a una familia en la vida de un hombre y de una mujer– no se puede ver de ninguna manera en ella una negación del valor esencial del matrimonio; al contrario, la continencia sirve indirectamente para poner de relieve lo que es eterno y más profundamente personal en la vocación conyugal, lo que, en las dimensiones de lo temporal (y al mismo tiempo con la perspectiva del otro mundo), corresponde a la dignidad del don personal, ligada a la significación nupcial del cuerpo en su masculinidad o feminidad".

Juan Pablo II se manifiesta con una gran firmeza sobre la manera justa de considerar las relaciones del matrimonio con la castidad, y de comprender el sentido exacto de la expresión "estado de perfección",

23. Audiencia del 31 de marzo de 1982, § 6.

empleada corrientemente para designar la condición del que sigue los consejos evangélicos y formula especialmente el voto de vivir en la llamada castidad "perfecta".

Vale la pena citar ampliamente a Juan Pablo II en este punto a fin de convencernos de su voluntad de extirpar todo relente maniqueo que pudiera introducirse en ciertas interpretaciones sobre la "superioridad" de la continencia y del celibato respecto al estado del matrimonio: "En las palabras de Cristo sobre la continencia 'por el reino de los cielos', no hay alusión alguna referente a la 'inferioridad' del matrimonio respecto al 'cuerpo', o sea, respecto a la esencia del matrimonio, que consiste en el hecho de que el hombre y la mujer se unen en él de tal modo que se hacen una 'sola carne' (cf. *Gn* 2, 24; 'los dos serán una sola carne'). Las palabras de Cristo referidas en Mateo 19, 11-12 (igual que las palabras de Pablo en la primera Carta a los Corintios, cap. 7) no dan fundamento ni para sostener la 'inferioridad' del matrimonio, ni la 'superioridad' de la virginidad o del celibato, en cuanto éstos, por su naturaleza, consisten en abstenerse de la 'unión conyugal en el cuerpo'. Sobre este punto resultan decididamente límpidas las palabras de Cristo. Él propone a sus discípulos el ideal de la continencia y la llamada a ella, *no a causa de la inferioridad* o con perjuicio *de la 'unión conyugal en el cuerpo'*, sino *sólo por el 'reino de los cielos'* [...] por lo que respecta a la justa comprensión de la relación entre el matrimonio y la continencia de la que habla Cristo, y de la comprensión de esta relación como la ha entendido toda la tradición, merece la pena añadir que *esa 'superioridad' e 'inferioridad' están contenidas en los límites de la misma complementariedad del matrimonio y de la continencia* por el reino de Dios. El matrimonio y la continencia ni se contraponen el uno a la otra, ni dividen, de por sí, la comunidad humana (y cristiana) en dos campos (diríamos: los 'perfectos' a causa de la continencia, y los 'imperfectos' o

menos perfectos a causa de la realidad de la vida conyugal). Pero estas dos situaciones fundamentales, o bien, como solía decirse, estos dos 'estados', en cierto sentido se explican y completan mutuamente [...] Parece, pues, que *una complementariedad así entendida tiene su fundamento en las palabras de Cristo según Mateo 19, 11-12* (y también en la primera Carta a los Corintios, cap. 7). En cambio, no hay base alguna para una supuesta contraposición, según la cual los célibes (o las solteras), sólo a causa de la continencia constituirían la clase de los 'perfectos' y, por el contrario, las personas casadas formarían la clase de los 'no perfectos' (o de los 'menos perfectos'). Si, de acuerdo con una cierta tradición teológica, se habla del estado de perfección (*status perfectionis*), se hace no a causa de la continencia misma, sino con relación al conjunto de la vida fundada sobre los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia), ya que esta vida corresponde a la llamada de Cristo a la perfección ('Si quieres ser perfecto...' Mt 19, 21). *La perfección de la vida cristiana se mide, por lo demás, con el metro de la caridad*. De donde se sigue que una persona que no viva en el 'estado de perfección' (esto es, en una institución que establezca su plan de vida sobre los votos de pobreza, castidad y obediencia), o sea, que no viva en un instituto religioso, sino en el 'mundo', puede alcanzar *de hecho* un grado superior de perfección –cuya medida es la caridad– respecto a la persona que viva en el 'estado de perfección' con un grado menor de caridad. Sin embargo, los consejos evangélicos ayudan indudablemente a conseguir una caridad más plena. Por tanto, el que la alcanza, aun cuando no viva en un 'estado de perfección' institucionalizado, llega a esa perfección que brota de la caridad, *mediante la fidelidad al espíritu de esos consejos*. Esta perfección es posible y accesible a cada uno de los hombres, tanto en un 'instituto religioso' como en el 'mundo'²⁴.

24. Audiencia del 14 de abril de 1982, § 1, 2 y 3.

La continencia, a buen seguro, es una "vocación 'excepcional', no 'ordinaria'"²⁵ y, en este sentido, se puede admitir que sea considerada superior a la vocación más común y ordinaria que es la del matrimonio, pero eso no puede conducir a depreciar el valor del matrimonio. Juan Pablo II precisa el modo en que se debe entender la "superioridad" de la continencia: "Esa '*superioridad*' de la continencia sobre el matrimonio no significa nunca en la auténtica Tradición de la Iglesia, una *infravaloración del matrimonio* o un menoscabo de su valor esencial. Tampoco significa una inclinación, aunque sea implícita, hacia las posiciones maniqueas, o a un apoyo a modos de valorar o de obrar que se fundan en la concepción maniquea del cuerpo y del sexo, del matrimonio y de la generación. La superioridad evangélica y auténticamente cristiana de la virginidad, de la continencia, está dictada consiguientemente por el reino de los cielos. En las palabras de Cristo referidas a Mateo (19, 11-12), encontramos una sólida base para admitir solamente esta superioridad: en cambio, no encontramos base alguna para cualquier desprecio del matrimonio, que podría haber estado presente en el reconocimiento de esa superioridad"²⁶.

¿Qué es lo que puede justificar que se opte por la vía de la continencia? Las palabras de Cristo son claras: hay quien elige hacerse eunuco "por el Reino de los cielos". La opción por la continencia no se realiza, pues, en primer lugar, sobre la base de un rechazo del matrimonio, sino *por* un valor positivo, el del Reino de los cielos, al que la persona se siente llamada a entregarse. Ahora bien, ésta es una llamada absolutamente particular, que no es la recibida por la mayoría, y por eso añade Cristo: "Quien pueda entender, que entienda" (Mt 19, 12), es decir, "están en condiciones 'de entenderlo' aquellos 'a quienes ha sido dado'"²⁷. En lo relativo a la opción por la continencia, Juan

25. Audiencia del 7 de abril de 1982, § 5.

26. *Ibid.*, § 6.

27. Cf. Audiencia del 10 de marzo de 1982, § 4.

Pablo II habla de "orientación carismática"²⁸ hacia ese estado del otro mundo en el que "no se toma ni mujer ni marido".

Con todo, la motivación de esta opción no es ordinaria, puesto que no se da más que a algunos el poder comprenderlo. Esta motivación no puede ser de naturaleza utilitarista, como atestiguan las palabras de Cristo, que quieren apartar precisamente a sus discípulos de toda actitud de cálculo en la elección, ya sea del matrimonio, ya sea de la continencia. Cuando Jesús invoca lo que era "al principio" en su respuesta a los fariseos sobre el divorcio, los discípulos reaccionan con estas palabras: "Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae cuenta casarse" (Mt 19, 10). Cristo les responde que sólo pueden comprender aquellos a quienes les ha sido dado; lo mismo en la opción por la continencia: "Quien pueda entender, que entienda" (Mt 19, 12). No hay, por consiguiente, más motivación que la del Reino de los cielos: "al elegir la continencia por el reino de los cielos, el hombre 'debe' dejarse guiar precisamente por esta motivación"²⁹, afirma el Papa. ¿Qué es, pues, el Reino de los cielos? "El Reino de los cielos es, ciertamente, la realización definitiva de las aspiraciones de todos los hombres: es la plenitud del bien que desea el hombre en su corazón más allá de los límites de todo lo que puede ser patrimonio suyo en la vida terrena; es para el hombre la plenitud absoluta del don de Dios [...] No obstante, parece que, para ilustrar lo que representa el Reino de los cielos para aquellos que lo convierten en el motivo de su continencia voluntaria, la revelación de la relación conyugal de Cristo con la Iglesia tiene una significación particular: entre otros textos, es, pues, el de la carta a los Efesios 5, 25 y ss. el que resulta decisivo [...]. Este texto es asimismo válido tanto para la teología del matrimonio como para la teología de la continencia por el Reino, es decir, para la teología de la virginidad y del celibato. Parece ser que, precisamente en este texto, encontramos

28. *Ibid.*

29. Audiencia del 31 de marzo de 1982, § 4.

concretado lo que Cristo dijo a sus discípulos al invitarles a la continencia voluntaria por el Reino de los cielos³⁰.

Querer el Reino de los cielos, y para ello hacerse uno mismo "eunuco" es sentirse llamado a participar de una manera muy particular e íntima en la obra redentora de Cristo. Es desposarse con el Esposo en un acto de amor conyugal, para entregarse, con él, a toda la humanidad y participar en su redención. Es también, al mismo tiempo, anticipar lo que tendrá lugar en el otro mundo cuando Cristo sea "todo en todos" (1 Co 15, 28). "De este modo, dice Juan Pablo II, la continencia por el Reino de los cielos, la elección de la virginidad o del celibato para toda la vida, se han convertido, en la experiencia de los discípulos y de los fieles de Cristo, en el acto de una respuesta particular al amor del Esposo divino y, en virtud de ello, han adquirido la significación de un acto de amor conyugal: es decir, de una entrega conyugal de nosotros mismos, con el fin de responder de manera particular al amor conyugal del Redentor: una entrega de sí entendida como renuncia, pero sobre todo hecha por amor"³¹.

Tanto en el caso del matrimonio como en el de la continencia, nos encontramos ante una invitación a la entrega de nosotros mismos, entrega mediante la que nos es posible realizar plenamente nuestra vocación de personas, pues es muy verdad que la persona se define por esta capacidad de entregarse ella misma por amor. En cierto modo, aunque puede haber una pluralidad de estados de vida, no hay más que una sola vocación: la de la entrega conyugal de nosotros mismos, bien en el matrimonio, bien en la castidad. "En definitiva, la naturaleza de uno y otro amor es "esponsalicia", es decir, expresada a través del don total de sí. Uno y otro amor tienden a expresar el significado esponsalicio del cuerpo, que "desde el principio" está grabado en la misma estructura personal del hombre y de la mujer"³².

30. Audiencia del 21 de abril de 1982, § 7.

31. *Ibid.*, § 9.

32. Audiencia del 14 de abril de 1982, § 4.

Encontramos aquí una intuición muy vigorosa del concilio Vaticano II en su constitución *Gaudium et Spes*, en cuya redacción participó de manera activa Juan Pablo II, y que comentará en numerosas ocasiones: "el hombre, 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"³³.

EL SIGNO DE LAS BODAS DEL CORDERO

El primer signo que da Jesús –y que sólo refiere Juan– es el milagro de Caná. Este milagro con el que Jesús inaugura su vida pública tuvo lugar en el transcurso de un banquete de bodas, en el que Jesús pronuncia esta frase, aparentemente misteriosa, como respuesta a la invitación de la Virgen María: "¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora". Es preciso comprender que se trata aquí de la hora de sus desposorios con su Iglesia.

El último signo que da Jesús se sitúa asimismo en una comida, la de la última Cena, y esta comida es también una comida de bodas. Es la comida eucarística en la cual Cristo se entrega voluntariamente a la Iglesia con su carne y su sangre: se entrega definitiva y totalmente como alimento por la Iglesia-Esposa hasta el final de los tiempos. Esta entrega de sí mismo es la anticipación de los méritos de la Redención que se consumará algunas horas más tarde entre Getsemaní y el Gólgota. "Dichosos los invitados a las bodas del Cordero", nos dice Cristo en el curso de la última Cena; "todo está consumado", dice en la cruz. Esta consumación es la de los desposorios, del mismo modo que, en el caso de los esposos en su noche de bodas, este "todo está consumado" expresa la totalidad de la realización de la sacramentalidad de su matrimonio. El matrimonio se concluye por las palabras sacramentales del compromiso mutuo de

33. *Gaudium et spes*, n° 24, § 3.

los esposos, pero se realiza plenamente sólo una vez que se consuma mediante la entrega de los cuerpos.

"El matrimonio como sacramento, dice el Papa, se contrae mediante *la palabra*, que es *signo sacramental en razón de su contenido*: 'Te quiero a ti como esposa –como esposo– y prometo serte fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, y amarte y honrarte todos los días de mi vida.' Sin embargo, esta palabra sacramental es de por sí sólo el signo de la celebración del matrimonio. Y la celebración del matrimonio se distingue de su consumación hasta el punto de que, sin esta consumación, el matrimonio no está todavía constituido en su plena realidad. La constatación de que un matrimonio se ha contraído jurídicamente, pero no se ha consumado (*ratum - non consummatum*), corresponde a la constatación de que no se ha constituido plenamente como matrimonio. En efecto, las palabras mismas 'Te quiero a ti como esposa –esposo–' se refieren no sólo a una realidad determinada, sino que puede realizarse sólo a través de la *cópula conyugal*³⁴.

Del mismo modo, los desposorios de Cristo con la Iglesia se celebraron en cierto modo en la institución de la Eucaristía la noche del Jueves Santo, cuando Cristo entregó su cuerpo y su sangre a sus apóstoles y, a través de ellos, a toda la Iglesia, que se constituyó en ese instante; estos desposorios no se cumplieron plenamente, no se consumaron, más que en el madero nupcial de la Cruz con la entrega total de sí mismo por nuestra salvación.

El sentido de nuestro matrimonio cristiano es identificarnos –lo más posible y cada día más, en un clima de fidelidad a la gracia del sacramento– con los desposorios de Cristo con la Iglesia, en espera de la resurrección, que significará por completo aquello para lo que está hecho nuestro cuerpo. "Dichosos los invitados a las bodas del

34. Audiencia del 5 de enero de 1983, § 2.

Cordero": de estas bodas del Cordero hacemos memoria cada Viernes Santo, y es en cada Eucaristía donde, realmente y hasta el fin de los tiempos, se realiza esta palabra.

LA SEXUALIDAD Y LA SANTIDAD

"Ambos, el hombre y la mujer, al alejarse de la concupiscencia, encuentran la dimensión de la libertad del don unida a la femineidad y a la masculinidad, en la verdadera significación esponsal del cuerpo. [...] Por esta vía, dice Juan Pablo II, la vida conyugal se vuelve en cierto sentido litúrgica".

Juan Pablo II

Llegamos al final de este recorrido sobre el amor humano al que el Papa sugiere poner como título: "La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio"¹. Siguiendo a Juan Pablo II, hemos contemplado, en primer lugar, el esplendor del plan de Dios al principio, cuando la vocación de los cuerpos era constituir la expresión en la carne de la comunión trinitaria de las Personas divinas. A continuación, hemos tomado conciencia del peso del pecado y de su fruto, que es la concupiscencia. Esta última conduce a los esposos a intentar instrumentalizar al otro y a considerar el matrimonio más como un medio de saciar su egoísmo que como la vía de la entrega de cada uno de ellos. Por último, hemos considerado la redención del cuerpo en la Nueva Alianza, la sellada en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, que se desposa con la humanidad en el lecho nupcial de la cruz, y concede a

1. Audiencia del 4 de julio de 1984, § 4 y 5.

2. Audiencia del 28 de noviembre de 1984, § 1.

la pareja, por medio de la gracia del sacramento del matrimonio, significar las bodas del Cordero y de la Iglesia, anuncia la resurrección de nuestros cuerpos y proclama nuestra vocación a ser incorporados para la eternidad en la vida misma de la Trinidad divina.

Ahora nos queda por ver en qué condiciones es posible vivir esta redención de nuestro cuerpo en el orden concreto, humilde y ordinario, de la vida conyugal.

Al estudio de estas condiciones consagra el Papa la última parte de sus catequesis sobre el amor humano en el plan divino. Tras haberlas interrumpido durante el año santo de la Redención de 1983, las reemprende a partir de mayo de 1984 con 20 audiencias consagradas a "algunas consideraciones que versan en particular sobre la enseñanza de la *Humanae Vitae*", la encíclica de Pablo VI publicada el 25 de julio de 1968 y consagrada al matrimonio y a la regulación de los nacimientos. "Me parece, en efecto, que cuanto pretendo exponer en las próximas semanas constituya como el coronamiento de todo lo que he explicado".

Debemos observar, no obstante, que Juan Pablo II no entra a bocajarro en el comentario de la *Humanae Vitae*. Comienza con tres audiencias consagradas a un comentario del Cantar de los cantares en la plenitud de su significación mística y erótica a la vez, una audiencia consagrada a lo que significa, carnal y espiritualmente, el matrimonio de Tobías con Sarra, y una audiencia consagrada a una recapitulación de la perspectiva escatológica del matrimonio en Efesios 5, donde exclama san Pablo: "Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia". Esta pedagogía empleada por el Papa revela claramente su voluntad de evitar situar las prescripciones éticas de la *Humanae Vitae* en una perspectiva legalista y formalista, y eludir así los reproches y las críticas de que había sido objeto la encíclica de Pablo VI en el

3. Audiencia del 23 de mayo de 1984, § 1.

momento de su aparición. Y, sobre todo, el Papa sitúa estas consideraciones sobre la *Humanae Vitae* a la luz del conjunto de su teología del cuerpo. En este sentido, afirma en la última audiencia, la del 28 de noviembre de 1984: "Las catequesis dedicadas a la Encíclica *Humanae vitae* constituyen sólo una parte, la final, de las que han tratado de la redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio. Si llamo más la atención concretamente sobre estas últimas catequesis, lo hago no sólo porque el tema tratado en ellas está unido más íntimamente a nuestra contemporaneidad, sino sobre todo porque *de él nacen los interrogantes* que impregnan en cierto sentido el conjunto de nuestras reflexiones. Por consiguiente, esta parte final no ha sido añadida artificialmente al conjunto, sino que le está unida orgánica y homogéneamente. En cierto sentido, la parte colocada al final en la disposición global, se encuentra a la vez en el comienzo de este conjunto. Esto es importante desde el punto de vista de la estructura y del método". Juan Pablo II desvela de modo claro aquí, al final de su extensa catequesis, la intención de fondo que le ha guiado e inspirado durante los cuatro años durante los que ha dispensado esta enseñanza: situar las prescripciones éticas de la *Humanae Vitae* a la luz de la teología del cuerpo, que es la única capaz de hacer aceptar sus exigencias.

Con estas consideraciones finales sobre la *Humanae Vitae*, llegamos al fondo de la intención teológica y pastoral de Juan Pablo II a lo largo de esta extensa catequesis sobre el amor humano, que constituye el cuerpo doctrinal más extenso jamás entregado por un papa en toda la historia de la Iglesia. Si Juan Pablo II ha considerado que era necesaria una propedéutica de tanta importancia, se comprende mejor que su ausencia haya conducido a muchos cristianos a ignorar o contestar la enseñanza de la *Humanae Vitae*... Se comprende mejor

4. Audiencia del 28 de noviembre de 1984, § 4.

también la importancia capital de esta enseñanza para todos los que están llamados a vivir su vocación cristiana en el matrimonio, y se comprende también que se nos pida que, con la ayuda del Espíritu Santo, recibamos esta enseñanza, en la paz del corazón y con la apertura de la inteligencia.

LA NORMA DEL ACTO CONYUGAL

Hemos recordado más arriba las apuestas de la encíclica y las dificultades que han jalonado su concepción, su redacción y su publicación⁵. Los considerandos de las normas morales enunciadas por la *Humanae Vitae* en su número 8 recuperan, por desgracia, de una manera excesivamente sucinta ciertas perspectivas contenidas en el memorándum entregado a Pablo VI por la comisión de Cracovia creada por el arzobispo Wojtyła. Pablo VI, refiriéndose a la Constitución *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II, enuncia en tres breves párrafos la puesta en perspectiva que constituye la luz a la que deben ser consideradas las exigencias éticas del amor conyugal: "La verdadera naturaleza y nobleza del amor conyugal se revelan cuando éste es considerado en su fuente suprema, Dios, que es Amor, 'el Padre de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra' (Ef 3, 15).

El matrimonio no es, por tanto, efecto de la casualidad o producto de la evolución de fuerzas naturales inconscientes; es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas. El matrimonio reviste, además, en los bautizados la dignidad de signo sacramental de la gracia, en cuanto representa la unión de Cristo y de la Iglesia⁶.

5. Cf. *supra* capítulo I, *Humanae Vitae*

6. Pablo VI, Carta encíclica *Humanae Vitae*, nº 8.

De ahí dimanán las exigencias del amor conyugal, a saber: que es un amor plenamente humano, al mismo tiempo sensible y espiritual; es también un amor total en la entrega de sí; es un amor fiel y exclusivo hasta la muerte; es, por último, un amor fecundo que pide prolongarse a través de nuevas vidas⁷.

Pablo VI enuncia, a continuación, los diferentes aspectos de la paternidad y de la maternidad responsables: el conocimiento y el respeto de las leyes biológicas de la transmisión de la vida, el dominio de las tendencias del instinto por la razón y la voluntad, la decisión meditada de o bien dar la vida, o bien diferir o evitar un nuevo nacimiento y, por último, el reconocimiento por parte de los cónyuges de su dependencia respecto al orden moral objetivo establecido por Dios. Sobre esta base afirma la encíclica que, en la transmisión de la vida, los esposos "no quedan por tanto libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia"⁸.

A partir de ahí, la encíclica plantea que, aun cuando la experiencia muestra que no todo acto conyugal engendra una nueva vida, "la Iglesia [...] al exigir que los hombres observen las normas de la ley natural interpretada por su constante doctrina, enseña que cualquier acto matrimonial (*quilibet matrimonii usus*) debe quedar abierto a la transmisión de la vida"⁹. Es significativo que el texto de la encíclica remita en nota a la encíclica *Casti Connubii* de Pío XII sobre el matrimonio y al discurso de Pío XII a las comadronas de 1951. Esta remisión manifiesta que la encíclica se refiere aquí únicamente a la teología tradicional del matrimonio, que hemos evocado en el capítulo I.

7. *Ibid.*, n° 9.

8. *Ibid.*, n° 10.

9. *Ibid.*, n° 11.

El número siguiente de la encíclica aporta, por el contrario, un elemento nuevo a esta "constante doctrina" declarándola "fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador"¹⁰. Este fundamento es absolutamente nuevo y cabe pensar que procede directamente del memorándum entregado a Pablo VI por la comisión de Cracovia. Esto equivale a poner por encima de la ley natural objetiva, a la cual se refería únicamente hasta entonces la doctrina del matrimonio, una significación percibida por las personas en su experiencia personal del acto conyugal y a la cual despierta la encíclica. El acto conyugal está llamado a significar para los esposos, al mismo tiempo, su unión y el don de la vida al que están invitados a través de su entrega mutua en el acto conyugal. "Salvaguardando, dice Pablo VI, ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad"¹¹. Esta referencia, no sólo a la significación objetiva del acto conyugal, sino también a la experiencia subjetiva de las personas que realizan el acto, supone, incontestablemente, una aportación específica de la *Humanae Vitae* a la doctrina tradicional. Aunque sea posible lamentar que la encíclica no desarrolle más este punto, por quedar fundamentalmente dependiente de la doctrina tradicional, basta para rechazar, no obstante, las acusaciones de excesivo amor al pasado (pasadismo) de que ha sido objeto. Por eso insiste en ello Juan Pablo II en su comentario a la *Humanae Vitae*: "Desde el punto de vista de la moral cristiana contenida en esta encíclica, dice, este fragmento tiene una significación central"¹². La norma ética enunciada por la *Humanae Vitae* no invoca sólo la ley natural de una manera en cierto modo extrínseca a la experiencia de los esposos

10. *Ibid.*, nº 12.

11. *Ibid.*

12. Audiencia del 11 de julio de 1984, § 3.

en el acto conyugal, sino que integra la experiencia del amor que los esposos están llamados a vivir en plenitud a través de este acto. Por eso afirma Pablo VI que "el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer"¹³. Y Juan Pablo II concluye que "la encíclica nos induce a buscar el fundamento de la norma que determina la moralidad de las acciones del hombre y de la mujer en el acto conyugal, en la naturaleza de este mismo acto y, todavía más profundamente, en la naturaleza de los *mismo sujetos* que actúan"¹⁴. La norma ética no se impone ya a partir de aquí de una manera exterior al acto conyugal, sino que se convierte en la condición interior de la autenticidad de la entrega mutua de los esposos a través de este acto.

La norma ética del acto conyugal que afirma la *Humanae Vitae* es, por tanto, la no-disociación de las dos significaciones del acto conyugal: unión de los esposos y procreación. Eso no impone la necesidad de que exista la posibilidad de procreación para hacer legítimo el acto sexual, pero sí prohíbe –en relación con las exigencias de la verdad del amor y de la entrega auténtica de los esposos en este acto– disociar voluntaria y artificialmente la unión y la procreación. Encontramos aquí, a la vez, una exigencia de verdad del acto sexual y la condición para que sea verdaderamente un acto de amor. Como dice Juan Pablo II: "Según el criterio de esta verdad, que debe expresarse con el 'lenguaje del cuerpo', el acto conyugal 'significa' no sólo el amor, sino también la fecundidad potencial, y por esto no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales. En el acto conyugal no es lícito separar artificialmente el significado unitivo del significado procreador, porque uno y otro pertenecen a la verdad íntima del acto conyugal: uno se realiza juntamente con el otro y, en cierto sentido, el uno a través del otro. Así enseña la

13. *Humanae Vitae*, n° 12.

14. Audiencia del 11 de julio de 1984, § 5.

Encíclica (cf. *Humanae vitae*, 12). Por lo tanto, en este caso el acto conyugal, *privado de su verdad interior*, al ser privado artificialmente de su capacidad procreadora, *deja* también de ser acto de amor¹⁵.

Las consecuencias de esta norma se imponen casi por sí mismas: todo lo que tienda a disociar las dos significaciones fundamentales del acto conyugal tiene que ser proscrito como contrario a la ley de la verdad del amor.

Entre los actos que deben ser rechazados, por apuntar a disociar las dos significaciones del acto conyugal, se encuentran, por una parte, todos los que equivalen a excluir las consecuencias procreadoras del acto conyugal. En primer lugar y del modo más grave, el aborto, que pone fin a un proceso de generación ya iniciado y equivale a suprimir la vida humana. Asimismo la esterilización, que tiene como consecuencia suprimir definitivamente toda posibilidad de procreación, así como el uso de los medios anticonceptivos mecánicos o químicos y, de modo general, todos los actos que apunten a impedir artificialmente que el acto conyugal pueda dar lugar a la aparición de una vida nueva y a trabar el proceso natural de la generación. Ahora bien, aunque la encíclica no lo mencione de una manera explícita, debemos añadir, lógicamente, que por la misma razón –la disociación de las dos significaciones del acto conyugal– se debe proscribir una actitud "procreatista", que dejaría de lado la significación unitiva del acto conyugal para dar prioridad a su dimensión procreadora. Forma parte de esta actitud la conducta de un marido o de una esposa que no aceptaran el acto conyugal más que en la medida en que pudiera dar lugar al engendramiento de una nueva vida y sin tener en cuenta la aspiración del otro cónyuge a la unión. También forman parte de ella las negligencias en la persecución de la finalidad unitiva del acto conyugal aun cuando esté abierto a la vida. Este punto merece ser subrayado, pues lo esencial de la norma ética es la no-disociación de las dos significaciones del

15. Audiencia del 22 de agosto de 1984, § 6

acto conyugal, y si bien se ha insistido con frecuencia en la proscrición de todos los actos encaminados a excluir la dimensión procreadora –aspecto en el que insiste la *Humanae Vitae*–, tal vez se haya omitido denunciar del mismo modo, y en virtud de la misma norma ética, los actos que atentan contra la significación unitiva.

Se reconocen como lícitos los métodos naturales de regulación de los nacimientos basados en la observación de los ritmos de la fertilidad, que permiten recurrir a los períodos infecundos cuando los esposos estiman en conciencia y en un proceso de paternidad-maternidad responsable que no deben acoger una nueva vida. Como hace notar la encíclica, la diferencia con la anticoncepción es manifiesta: “en el primero (métodos naturales) los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo (anticoncepción) impiden el desarrollo de los procesos naturales”¹⁶. Con todo, todavía es necesario precisar que no basta con recurrir a los métodos naturales de regulación de los nacimientos y abstenerse del uso de los medios anticonceptivos para situarse en conformidad con la norma ética. Es preciso también recurrir a ellos sin convertirlos en una “técnica”, sino con una actitud ética, es decir, discerniendo una exigencia de la verdad del lenguaje de los cuerpos. Hay una manera de usar los métodos naturales que forma parte de una “mentalidad anticonceptiva” cuando son elegidos a causa de las ventajas técnicas que pudieran presentar estos métodos respecto a la anticoncepción química o mecánica (eficacia, ecología, comodidad, economía) y con un rechazo determinado de la apertura del acto conyugal a la vida. Con esta actitud, los métodos naturales se convierten en simples medios de “anticoncepción natural”. Como señala Juan Pablo II: “En el modo corriente de pensar acontece con frecuencia que el ‘método’, desvinculado de la dimensión ética que le es propia, se pone en acto de modo meramente funcional y hasta utilitario. Separando el ‘método natural’ de la dimensión ética, se deja de percibir la diferencia existente entre éste y otros

16. *Humanae Vitae*, n° 16.

'métodos' (medios artificiales) y se llega a hablar de él como si se tratase sólo de una forma diversa de anticoncepción"¹⁷.

La *Humanae Vitae* menciona, a continuación, otros tres argumentos de menor valor en la medida en que están ligados, no al principio, sino a las consecuencias previsibles de una liberalización de la anticoncepción. En primer lugar, la desaparición de todo riesgo de aparición de una vida nueva abriría el camino a la infidelidad conyugal. Por otra parte, la anticoncepción expondría a la mujer a convertirse en un simple instrumento de goce egoísta para el hombre. Por último, se abriría el camino a la arbitrariedad de la autoridad política: "Reflexiónese también sobre el arma peligrosa que de este modo se llegaría a poner en las manos de Autoridades Públicas despreocupadas de las exigencias morales. ¿Quién podría reprochar a un Gobierno el aplicar a la solución de los problemas de la colectividad lo que hubiera sido reconocido lícito a los cónyuges para la solución de un problema familiar? ¿Quién impediría a los Gobernantes favorecer y hasta imponer a sus pueblos, si lo consideraran necesario, el método anticonceptivo que ellos juzgaren más eficaz? En tal modo los hombres, queriendo evitar las dificultades individuales, familiares o sociales que se encuentran en el cumplimiento de la ley divina, llegarían a dejar a merced de la intervención de las Autoridades Públicas el sector más personal y más reservado de la intimidad conyugal"¹⁸. En lo relativo a este último argumento, no queda más remedio que reconocer el carácter profético de las palabras de Pablo VI cuando vemos lo que ha pasado, especialmente en la India, Vietnam, China... También es cosa sabida las presiones que ejercen hoy las grandes organizaciones internacionales sobre los países en vías de desarrollo, condicionando especialmente sus ayudas a un control demográfico riguroso mediante el recurso a los medios anticonceptivos¹⁹.

17. Audiencia del 5 de septiembre de 1984, § 4.

18. *Humanae Vitae*, nº 17.

19. Véase especialmente a este respecto Michel Schooyans, *L'Évangile face au désordre mondial*, Fayard, 1998.

LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO

A propósito de la norma fundamental enunciada por la *Humanae Vitae* –la no disociación de la significación unitiva y de la significación procreadora del acto sexual– no dudaba en afirmar Pablo VI: “Nos pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentran en grado de comprender el carácter profundamente razonable y humano de este principio fundamental”²⁰. Cuando consideramos las reacciones fuertemente negativas suscitadas por la publicación de la *Humanae Vitae*, no podemos dejar de pensar que tal vez hubiera hecho el Papa gala de un optimismo exagerado... Sea como fuere, aunque no niegue directamente esta observación de Pablo VI, no es en el terreno del carácter “razonable” de esta norma en lo que insiste Juan Pablo II, sino en el hecho de que esa norma está de acuerdo con la mirada que la antropología bíblica proyecta sobre la sexualidad humana y fundamenta lo que él mismo ha llamado la “teología del cuerpo”.

Citando esta observación de Pablo VI, añade Juan Pablo II: “ellos pueden comprender, también, su profunda conformidad con todo lo que transmite la Tradición, derivada de las fuentes bíblicas. Las bases de esta conformidad deben buscarse particularmente en la antropología bíblica. Por otra parte, prosigue Juan Pablo II, es sabido el significado que la antropología tiene para la ética, o sea, para la doctrina moral. Parece, pues, que es del todo razonable buscar precisamente en la ‘teología del cuerpo’ el *fundamento de la verdad de las normas* que se refieren a la problemática tan fundamental del hombre en cuanto ‘cuerpo’: ‘los dos serán una misma carne’ (*Gn 2, 24*). La norma de la encíclica ‘*Humanae vitae*’ afecta a todos los hombres, en cuanto es una norma de la ley natural y se basa en la conformidad

20. *Humanae Vitae*, n° 12.

con la razón humana (cuando ésta, se entiende, busca la verdad). Con mayor razón ella concierne a todos los fieles, miembros de la Iglesia, puesto que el carácter razonable de esta norma encuentra indirectamente confirmación y sólido sostén en el conjunto de la 'teología del cuerpo'²¹.

Dicho de otro modo, Juan Pablo II nos propone con la teología del cuerpo otro enfoque para justificar la norma ética fundamental de las relaciones conyugales enunciada por la *Humanae Vitae*. "La retrovisión bíblica, denominada 'teología del cuerpo' nos ofrece también, aunque indirectamente, la confirmación de la verdad de la norma moral, contenida en la 'Humanae vitae'²². Esta otra vía es la de la antropología bíblica, que puede hablar a todos los hombres de nuestro tiempo, incluidos los no cristianos. Parece perfectamente razonable proponer una reflexión sobre la antropología revelada en el mensaje bíblico, a fin de encontrar el fundamento de la verdad de la norma de las relaciones conyugales. Eso es lo que hace la teología del cuerpo: a través de la consideración del plan de Dios al principio, del modo como se introduce la concupiscencia en la mirada y en el corazón del hombre, de la realización de la redención del cuerpo en la perspectiva de la Nueva Alianza y del sacramento del matrimonio, se ve aparecer la norma ética enunciada por la *Humanae Vitae* como una conclusión que se impone por sí misma. En los textos bíblicos que hemos seguido y que constituyen los principios generales de la teología del cuerpo "encontramos ciertamente, añade Juan Pablo II, esa 'norma de comprensión' que parece tan indispensable frente a los problemas de que trata la 'Humanae vitae'²³.

Ahí es donde la teología del cuerpo se revela verdaderamente como una pedagogía de la ética de la entrega conyugal. Pablo VI tenía conciencia de las objeciones que la mentalidad moderna podía opo-

21. Audiencia del 18 de julio de 1984, § 4 y 5.

22. Audiencia del 25 de julio de 1984, § 5.

23. *Ibid.*

ner a la norma ética que él enuncia en la *Humanae Vitae*. Habla, en efecto, de ellas al comienzo de la encíclica²⁴. Sin embargo, se creyó obligado a afirmar esta norma contra viento y marea, pues la Iglesia no puede callar la verdad sobre el amor humano del que es depositaria, ni tampoco las exigencias de la ley natural, de la que es intérprete autorizada. Está claro que, en el decenio que siguió a la publicación de la encíclica, crecieron aún la oposición a la doctrina expuesta por Pablo VI. En consecuencia, Juan Pablo II eligió otra vía, la de la antropología bíblica, que expone la verdad revelada sobre el hombre y el sentido divino del amor humano. Un poco así como si ya no hubiera otro recurso que el de la Revelación para hacer frente a la ola devastadora de las desfiguraciones del amor humano en las que parece complacerse la inteligencia contemporánea. Frente a estas desfiguraciones, el recuerdo de las exigencias de la recta razón expresadas por la ley natural se manifiesta ineficaz y parece no quedar otra vía que la de la antropología revelada para fundamentar la verdad del amor humano y confirmar, por medio de otra vía distinta a la de la razón, la verdad de la norma ética afirmada por la *Humanae Vitae*.

Ante la urgencia que presenta comunicar la verdad sobre el amor humano en un contexto cultural y moral que tiende cada vez más a negarla, parece que la argumentación racional se revela ahora impotente y que ha llegado el tiempo de proclamar a todos los hombres de buena voluntad el esplendor del mensaje bíblico, el único que es capaz hoy de hacer triunfar, en esta cultura de muerte, la verdad del amor en la cual está llamado todo hombre a descubrirse como ser de entrega.

EL ACTO SEXUAL, LENGUAJE DE COMUNIÓN

Si resumimos la manera como esta teología del cuerpo ilumina y fundamenta la norma ética, se ve que todo se basa en que el acto sexual es, en primer lugar, un lenguaje de comunión, el lenguaje de

24. Cf. *Humanae Vitae*, nn. 2 y 3.

la comunión de los cuerpos propio de los esposos. La comunión de las personas supone la integridad del lenguaje de los cuerpos: supone que este lenguaje sea un lenguaje total y verdadero. Si lo mutilo, especialmente disociando las dos significaciones del acto conyugal, obro de suerte que éste ya no puede alcanzar la verdad plena de lo que él es y, por consiguiente, puede haber una unión corporal y física, pero no una comunión de las personas. Por eso afirma Juan Pablo II: "Puede decirse que en el caso de una separación artificial de estos dos significados, en el acto conyugal se realiza una real unión corpórea, pero no corresponde a la verdad interior ni a la dignidad de la comunión personal: *communio personarum*. Efectivamente, esta comunión exige que el 'lenguaje del cuerpo' se exprese recíprocamente en la verdad integral de su significado. Si falta esta verdad, no se puede hablar ni de la verdad del dominio de sí, ni de la verdad del don recíproco y de la recíproca aceptación de sí por parte de la persona. Esta violación del orden interior de la comunión conyugal, que hunde sus raíces en el orden mismo de la persona, constituye el mal esencial del acto anticonceptivo"²⁵. Estas palabras de Juan Pablo II son muy fuertes y, al mismo tiempo, sacan perfectamente a la luz la apuesta a la que está sometido todo acto conyugal: ser una simple unión corporal o una verdadera unión de las personas. Las dificultades que podemos encontrar para integrar la norma de la no-disociación de las dos significaciones del acto conyugal proceden, por una parte, de las dificultades que tenemos ya simplemente para concebir lo que es una verdadera comunión de las personas. La unión de los cuerpos puede ser, en efecto, un éxito desde el punto de vista físico, es decir, desde el punto de vista de la consecución plena del placer sexual. Este éxito, por otra parte, no carece de exigencias éticas, pues requiere que cada uno de los esposos tenga en cuenta al otro, su sensibilidad particular, su ritmo propio en la progresión hacia el placer

25. Audiencia del 22 de agosto de 1984, § 7.

-diferentes para el hombre y para la mujer-; resumiendo: que cada uno esté atento al otro más que a sí mismo y dé pruebas de una verdadera actitud altruista en la "gestión" del acto sexual. Todo esto, aunque sea muy estimable y necesario para que el acto sexual alcance su finalidad de ser expresión del amor de los esposos, no basta, sin embargo, para que se dé una verdadera comunión de las personas. Probablemente se deba a que un acto conyugal que no sea más que una unión física, incluso la más lograda, deja siempre en el corazón, tras el fuego de la pasión amorosa, una especie de amargura y de decepción.

Para que exista comunión, es preciso que se reúnan las condiciones de la entrega de las personas. No se trata sólo de querer el bien del otro en el acto conyugal y de sacrificar nuestras tendencias egoístas; se trata de entregarse plenamente y sin reservas, con la totalidad de lo que somos. Pero esta entrega total no es posible si se produce una disociación entre las dos significaciones del acto conyugal. Esta norma ética no es, por tanto, una especie de exigencia moral que se impondría al modo del absoluto injustificado de un orden moral insoportable. Esta norma no es más que la condición mínima de la entrega de las personas, que les permite llegar en y por el acto conyugal a esta verdadera comunión, que es la aspiración más fundamental de la persona humana, pues la persona está hecha para la entrega de sí misma en la comunión. De ahí que el acto sexual, vivido auténticamente como comunión de las personas, conduce a los esposos a la comunión con Dios, mientras que la simple unión de los cuerpos puede alejar de él.

Probablemente se deba a que le faltaba a la Iglesia esta teología del cuerpo desarrollada por Juan Pablo II que durante tanto tiempo se haya considerado que la unión física de los esposos podía constituir un caso de exclusión o de alejamiento de la comunión eucarística y que convenía abstenerse de ella durante ciertos tiempos litúrgicos (Adviento, Cuaresma) y con ocasión de ciertas fiestas, en particular

las de la Virgen María. Parece que no era posible dejar de plantear una especie de contradicción entre la unión sexual de los esposos y su unión con Dios. Si el acto sexual es una simple unión de los cuerpos cuya única finalidad es el placer compartido, incluso legítimamente, se puede comprender esta actitud. Si se vive como una auténtica comunión de las personas, con todas las exigencias que comporta esta comunión, entonces se vuelve escandalosa. Al contrario, se debería preconizar la unión-comunión de los esposos como una especie de propedéutica de la comunión con Dios y, recíprocamente, convertir la comunión con Dios en una vía para alcanzar la plena comunión de los esposos. No podemos evitar pensar que ha pesado siempre un cierto pesimismo sobre el ejercicio de la sexualidad, como si se desesperara de que fuera posible convertirla en una vía conducente a Dios, y como si no pudiera evitarse convertirla en una simple concesión obligada a las debilidades de la naturaleza humana y a la tiranía de las pasiones. Para renunciar a este pesimismo, era preciso disponer de un acercamiento positivo al cuerpo y a la sexualidad. Eso es lo que ha hecho Juan Pablo II con su teología del cuerpo. Pero también hace falta proyectar una mirada de esperanza sobre la sexualidad humana y convencernos de la eficacia de la gracia sacramental del matrimonio para permitir a los esposos liberarse del peso de la concupiscencia a fin de alcanzar la verdadera comunión, la alegría profunda que le acompaña y el impulso hacia Dios que de ahí resulta. Sobre todo, es preciso ser claros y los pastores deben serlo en primer lugar: existe una diferencia capital entre un acto sexual realizado al margen de la gracia del matrimonio y un acto sexual realizado por unos esposos en la plenitud de la gracia sacramental. En el primer caso, no podrá ser nunca más que una unión física; en el segundo, contiene la posibilidad –por poco que los esposos acepten dejarse transformar realmente por la gracia– de alcanzar la verdadera comunión de las personas y la plenitud que la acompaña.

LA CASTIDAD, CAMINO DE LIBERTAD Y DE SANTIDAD

Juan Pablo II afirma que no existe contradicción entre las dos significaciones del acto sexual, sino sólo una dificultad. No existe contradicción, porque ambas significaciones, cuando se viven a la luz de la exigencia de verdad del lenguaje del cuerpo, se presentan como profundamente coherentes y complementarias, y porque ambas significaciones están llamadas a ser unificadas por la fuerza del amor de los esposos. Sin embargo, existe, a buen seguro, una dificultad que "se deriva del hecho de que *la fuerza del amor está injertada en el hombre insidiado por la concupiscencia*"²⁶, de esta concupiscencia presente en el hombre y en la mujer después del pecado de los orígenes. "En los sujetos humanos el amor choca con la triple concupiscencia (cf. *1 Jn 2, 16*), en particular con la concupiscencia de la carne, que deforma la verdad del 'lenguaje del cuerpo'. Y, por esto, tampoco el amor está en disposición de realizarse en la verdad del 'lenguaje del cuerpo', si no es mediante el dominio de la concupiscencia"²⁷. Por eso es preciso oponer a esta concupiscencia lo que Juan Pablo II llama la virtud de la continencia o de la castidad o también el autodominio*. Este autodominio, por el que se domina la concupiscencia, es el que permite vivir según las exigencias de la norma ética.

¿Es la castidad lo que se supone con frecuencia, a saber: una especie de austeridad, una frustración propia de los cristianos? Juan Pablo II nos la presenta, al contrario, como una riqueza, en el sentido de que permite una comunicación más profunda y alcanzar una verdadera libertad. En efecto, la castidad permite desarrollar a los esposos todas las dimensiones del lenguaje del cuerpo y evita que el acto conyugal no sea más que una liberación de las tensiones sexuales del cuerpo.

26. Audiencia del 10 de octubre de 1984, § 4.

27. *Ibid.*

* Aunque la versión francesa (y también la española) de los textos de las catequesis sobre el amor humano en el plan divino emplea el término continencia, nosotros preferimos el de castidad, más justo y más elegante a la vez.

La castidad permite, en el contexto mismo del acto conyugal, una mayor riqueza de comunión en la comunicación haciendo sitio en ella al afecto, a la ternura y a las expresiones no específicamente sexuales de la comunicación de los esposos. Si los esposos están sometidos a la concupiscencia, esta riqueza de la comunicación y, por consiguiente, esta libertad añadida no es posible. Por eso, la castidad no debe ser considerada sólo como una capacidad de resistencia a las llamadas de la concupiscencia, sino como una condición positiva de la riqueza de la comunicación de los esposos en todos los registros posibles de esta comunicación y no sólo en el registro sexual. "Si la castidad conyugal (y la castidad en general) se manifiesta, en primer lugar, como capacidad de resistir a la concupiscencia de la carne, luego gradualmente se revela como *capacidad singular* de percibir, amar y realizar esos significados del 'lenguaje del cuerpo', que permanecen totalmente desconocidos para la concupiscencia misma y que progresivamente enriquecen el diálogo nupcial de los cónyuges, purificándolo, profundizándolo y, a la vez, simplificándolo"²⁸. La castidad es así un esfuerzo de liberación que permite una comunicación mayor y más rica, mientras que la sumisión a la concupiscencia es un empobrecimiento de esta misma comunicación. La castidad adquiere entonces una incontestable significación humanista.

Hablando de una manera más precisa, la castidad permite controlar dos estados psicológicos que conviene distinguir bien, aun cuando se revelen, al mismo tiempo, como reacciones a la masculinidad y la feminidad: la excitación y la emoción. La primera se expresa como una tensión corporal que orienta directamente hacia el acto sexual; la segunda, aunque esté influenciada por la feminidad y la masculinidad, se refiere a la otra persona comprendida en su totalidad y no tiende directamente al acto sexual, sino que se limita a las otras manifestaciones de afecto del lenguaje del cuerpo. Así es que "la

28. Audiencia del 24 de octubre de 1984, § 3.

castidad, dice Juan Pablo II, como capacidad de dirigir la 'excitación' y la 'emoción' en la esfera del influjo recíproco de la masculinidad y feminidad, tiene la *función esencial de mantener el equilibrio* entre la comunión con la que los esposos desean expresar recíprocamente sólo su unión íntima y aquella con la que (al menos implícitamente) acogen la paternidad responsable"²⁹.

Viviendo de la virtud de la castidad nos hacemos capaces de vivir nuestra vida conyugal según varios registros de comunicación, desde la ternura desinteresada a la pasión sensual, en todas las dimensiones del lenguaje del cuerpo. En sentido contrario, la práctica de la anticoncepción, sobre todo cuando se vuelve habitual y porque quita todo freno y todo límite a la expresión de la excitación, nos acantona en el único registro del acto sexual. Se trata, pues, de un límite evidente puesto a la comunicación conyugal. La castidad, por tanto, muy lejos de ser una crispación reprimida, es una virtud eminentemente positiva, civilizadora de las relaciones humanas y de las relaciones entre esposos. "La virtud de la castidad, dice Juan Pablo II, en su forma madura, desvela gradualmente el aspecto 'puro' del significado nupcial del cuerpo. De este modo la castidad desarrolla *la comunión personal* del hombre y de la mujer, comunión que *no puede formarse* y desarrollarse en la plena verdad de sus posibilidades, *únicamente en el terreno de la concupiscencia*. Esto es lo que afirma precisamente la encíclica *Humanae vitae*"³⁰.

Bajo este aspecto, la continencia periódica, que consiste en recurrir a los períodos fecundos o infecundos para unirse sexualmente según un juicio libre y responsable, no es una técnica, sino una ética de la entrega que los esposos cristianos están llamados a testimoniar. Se trata de una ética profundamente liberadora, pues permite una comunión y una expresión del lenguaje del cuerpo entre los esposos, que no podría expresarse en una actitud anticonceptiva, es decir,

29. Audiencia del 31 de octubre de 1984, § 6.

30. Audiencia del 7 de noviembre de 1984, § 5.

sometida a la concupiscencia y abandonada únicamente al dictado de la excitación. Juan Pablo II desearía que todos pudieran descubrir y vivir esta verdad liberadora de la castidad, como atestiguan sus últimas palabras de la audiencia del 31 de octubre de 1984: "Suplico a Dios que haga acceder a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad a este nivel de la verdad liberadora y humanizadora".

Así es como el ejercicio de la castidad constituye la vía de santidad propia de los esposos. La vida conyugal es un camino de verdadera santidad y ésta no está reservada a la vida religiosa. Y es que, a través de la castidad, los esposos están llamados a ofrecer su carne, mutuamente, tanto en el acto sexual como en las otras manifestaciones de la conyugalidad y del lenguaje de los cuerpos. La castidad nos hace capaces de sacrificar o de crucificar, nuestra propia carne mediante la entrega que hacemos de nuestro propio cuerpo en la expresión más concreta del acto sexual, reconociendo al otro como persona, como riqueza, como llamada a una superación en la comunión. Es un camino de santidad y, a veces, de heroísmo, una llamada concreta a ofrecer nuestro cuerpo en la fecundidad del amor. Esta exigencia puede ser crucificante. Pero es la respuesta a la llamada de san Pablo: "Os invito a crucificar vuestra carne". Es preciso que demos aquí su justo sentido a la palabra carne. No se trata del cuerpo, ni esta llamada de san Pablo es una incitación a despreciar nuestro cuerpo; es la concupiscencia que hay en nosotros lo que hemos de crucificar para ser cada vez más ofrenda de nuestro cuerpo, entrega de nosotros mismos al otro.

Es importante subrayar las concretísimas implicaciones de la llamada a la santidad propia de los esposos en la gracia del sacramento del matrimonio. Es en la intimidad misma de la unión de los cuerpos donde se manifiesta para ellos este camino de santidad. En la dimensión más concreta y encarnada de los gestos que realizan y de la actitud interior que adoptan en el acto conyugal es donde están invitados a progresar en la entrega de sí mismos al otro. En la convicción madura y pensada de una paternidad-maternidad responsable es don-

de están llamados a ofrecer sus cuerpos para la acogida de una nueva vida. No es, pues, a pesar, y menos aún en contra, de su sexualidad donde están llamados a progresar en la santidad. Hacer de cada acto conyugal, no un medio para liberarse de las tensiones del instinto o de la pasión del deseo, sino un acto de la entrega más total en la castidad, ése es el camino por el que se les pide ser santos y hacer progresar –por medio del misterio de la comunión de los santos– al conjunto de la Iglesia en santidad.

Juan Pablo II recuerda los medios que proporciona Pablo VI para vivir esta vocación a la santidad, incluido el concretísimo de las exigencias de crucifixión de la concupiscencia en el acto sexual. Menciona, en primer lugar, la Eucaristía, a la que tal vez más que otros tienen derecho los esposos, porque es el sacramento nupcial por excelencia. Y es que, en la Eucaristía, Cristo se entrega de manera nupcial a los miembros de su Iglesia, la Eucaristía forma para la entrega conyugal. Por eso, todas las maneras de alejar a los esposos de la Eucaristía son espiritualmente muy graves: los esposos toman de ella no sólo la fuerza para vivir plenamente la vocación nupcial de sus cuerpos, sino que encuentran en ella el modelo mismo de su unión. El segundo medio es la penitencia. A este respecto es preciso señalar que hay dos maneras de reaccionar a la exigencia de la norma de la ética conyugal: o bien contestarla y rechazarla, porque rechazamos su exigencia, aunque ésta sea liberadora; o bien reconocer la grandeza de la llamada contenida en la norma, aunque en ocasiones no estemos a la altura de las exigencias de esta llamada. Es ahí donde la penitencia nos vuelve a levantar y nos permite perseverar. Tan bien que los esposos tienen asimismo un derecho privilegiado de acceso a la penitencia sin complejos, sin reservas, con tanta frecuencia como sea necesario. Desde el mismo momento en que reconocen su pobreza y sus límites en el camino de la santidad a la que están llamados, se les abren de par en par las puertas de la misericordia para progresar sin desánimo.

PROFETAS DEL CUERPO

En la audiencia del 14 de noviembre de 1984, Juan Pablo II dijo que la plena realización de la comunión de las personas no es posible sin los dones del Espíritu Santo y en particular del don de la piedad.

La piedad natural es una virtud anexa a la virtud de la justicia. Por ella, tendemos a devolver tanto como hemos recibido, sabiendo que es imposible conseguirlo del todo. Esta virtud es la que guiará, por ejemplo, nuestras relaciones con nuestros padres: de ellos hemos recibido la vida, cosa que nunca seremos capaces de devolverles, aunque podamos tender a ello mediante todas las manifestaciones de respecto, de afecto, de asistencia, etc. Respecto a Dios, no podemos devolverle más que la ofrenda de nosotros mismos. En este sentido es la religión una virtud sobrenatural, porque es la manifestación pública del culto debido a Dios a título de piedad. En el orden espiritual y como don del Espíritu Santo, la piedad no consiste en el hecho de recitar oraciones, de ser piadoso. Es el don del Espíritu Santo el que nos permite considerarnos respecto a Dios como hijos que se dejan gobernar por Él, porque le reconocemos primero como Padre más que como Señor soberano del universo.

El don de piedad nos hace admitir nuestra dependencia respecto a Dios, nos hace reconocer que no somos dueños de la vida, sino que la vida es obra de Dios. Nuestra cultura contemporánea es una cultura de impiedad, dado que el hombre quiere hacerse hoy señor de la vida, tanto de su origen como de su término: eso es lo que anima todas las reivindicaciones tanto a propósito de la anticoncepción y del aborto como de la eutanasia. Juan Pablo II nos invita a ponernos bajo la esfera de influencia de este don del Espíritu Santo, puesto que, especialmente en el marco de la vida conyugal, es el don que nos permite reconocer que nosotros no somos señores de todo, sino que

dependemos filialmente de Él como Padre y como fuente de la vida. A partir de ahí, a esta luz del don de piedad, todo acto conyugal convierte a los esposos en ministros, en siervos del don de la vida. Esto realza todavía más la dignidad y la grandeza del acto conyugal. "El respeto a la obra de Dios contribuye ciertamente a hacer que el acto conyugal no quede disminuido ni privado de interioridad en el conjunto de la convivencia conyugal –que *no se convierta en 'costumbre'*– y que se exprese en él una adecuada plenitud de contenidos personales y éticos, e incluso de contenidos religiosos, esto es, la veneración a la majestad del Creador, único y último depositario de la fuente de la vida, y al amor nupcial del Redentor"³¹.

También a la luz del don de piedad podemos caer en la cuenta de lo que significa la responsabilidad de la maternidad y de la paternidad: decidimos bajo la moción del Espíritu Santo por el don de la vida, optar por dar la vida de una manera plenamente lúcida y responsable. Nadie puede decidir esto por nosotros, pues esta decisión, fruto de la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros, sólo nos corresponde a nosotros. Tenemos el derecho y el deber de resistir a todos los esquemas y a todas las normas sociológicas, socioespirituales, de cualquier orden que sean, que pretendan imponernos algo distinto a nuestra libre determinación interior bajo la moción del Espíritu Santo.

Así es como los esposos cristianos están llamados a un profetismo, a ser los "profetas del lenguaje del cuerpo", movidos desde el interior por el don de piedad del Espíritu Santo, cuando participan en el plan de amor eterno. "Este lenguaje del cuerpo, dice Juan Pablo II, se convierte, por así decirlo, en un profetismo del cuerpo"³². Ésa es la eminente misión apostólica del testimonio de los esposos cristianos: ser profetas de la significación nupcial, conyugal, de sus cuerpos ofrecidos, entregados todos los días y prometidos con certeza a la Resurrección.

31. Audiencia del 21 de noviembre de 1984, § 3.

32. Audiencia del 22 de agosto de 1984, § 2.

CONCLUSIÓN

Sexualidad y santidad... Con Juan Pablo II, lo que apenas nos atrevíamos a pensar se convierte en una evidencia: ambas dimensiones de la vida humana y cristiana están definitivamente asociadas.

La sexualidad es de esencia divina; no es un resto de nuestra animalidad. Quizás sea esto lo que pronto recibirá el nombre de "revolución wojtyliana", que será a la sexualidad lo que la revolución copernicana fue a la astronomía: un cambio completo de perspectiva.

Con la revelación del plan de Dios sobre la sexualidad humana, todas las tentaciones de maniqueísmo, que la Iglesia siempre ha tenido dificultades para extirpar de su seno, quedan definitivamente vencidas. La sexualidad no es algo que tengamos que inventar; es algo revelado. La comunión de las Personas divinas constituye la fuente y el modelo de la sexualidad, no los determinismos del instinto.

Se han acabado las críticas perpetuamente repetidas contra la Iglesia: la Iglesia contra el cuerpo, contra el sexo, contra el placer... No, la Iglesia está radicalmente a favor. Es la única que está verdaderamente a favor, porque es la única depositaria de la verdad total sobre el cuerpo humano y sobre la sexualidad, la que permite al hombre y a la mujer llegar a su consumación por medio de la entrega sincera de sí mismos.

En consecuencia, que los cristianos levanten la cabeza y cesen de dejarse paralizar por acusaciones ahora engañosas. Disponen de un

mensaje de luz sobre el cuerpo y el sexo, que deben llevar al mundo, y el mundo, diga lo que diga, tiene sed de él.

Es, a buen seguro, a los que constituyen la "Generación Juan Pablo II" a quienes incumbe en primer lugar la responsabilidad de ser portadores de este mensaje de verdad y de libertad. Es una responsabilidad inmensa: esta Buena Nueva es capaz de renovar la faz de la tierra.

8 de diciembre de 2003.

En la fiesta de la Inmaculada Concepción.

AGRADECIMIENTOS

Al padre Jean Colon (†), del Foyer de Charité de Châteauneuf-de-Galaure, que me inspiró la idea de este libro... hace veinte años,

A Charles y Nado Burrus, por su apoyo amistoso sin el que esta obra probablemente no habría visto la luz,

A monseñor Dominique Rey, que puso inmediatamente su confianza en mí hasta el punto de regalarme el prefacio cuando el libro todavía no estaba definitivamente redactado,

A mi esposa Isabelle, que ha apoyado obstinadamente mi trabajo en cada una de sus etapas y me ha sugerido numerosas –y afortunadas– correcciones,

A todos aquellos y aquellas que han venido a escucharme en las clases y conferencias que he dado sobre este tema y me han convencido de que no bastaba con hablar, sino que era necesario escribir estas líneas.

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briand
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (4ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN. ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl

33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCARISTÍA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. La mística en el siglo XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. La fe cristiana ante las teorías de la evolución, por Raúl Berzosa
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen
47. LA ÉTICA DE CRISTO, por José M. Castillo
48. PABLO APÓSTOL. Ensayo de biografía crítica, por Simon Légasse
49. EL CRISTIANISMO EN UNA SOCIEDAD LAICA. Cuarenta años después del Vaticano II, por Juan Antonio Estrada

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 20 de febrero de 2006.

El enfoque de la sexualidad propio de Juan Pablo II, verdadera «bomba teológica de efecto retardado», según George Weigel, su biógrafo americano, va a marcar un giro decisivo en la historia del pensamiento moderno.

Juan Pablo II consagró sus audiencias generales del miércoles, durante los cuatro primeros años de su pontificado, a la más amplia enseñanza jamás dada por un papa sobre un mismo tema: la «teología del cuerpo», un enfoque tan original como perfectamente desconocido sobre el cuerpo, la sexualidad y el matrimonio.

Paradójicamente, esta enseñanza sigue siendo ignorada no sólo por el público en general, sino también por los esposos cristianos y por la mayoría de los pastores. Sin embargo, todas las verdades de la Fe cristiana se mostrarían bajo una luz nueva si los teólogos exploraran la aportación de estas tesis, verdaderos giros decisivos en la teología católica, aunque también en la historia del pensamiento moderno.

El objetivo que persigue esta obra, accesible a todos, es facilitar el descubrimiento de un pensamiento que encierra una riqueza inaudita y profundamente liberadora, que expulsa definitivamente de la moral católica toda condena de la sexualidad humana y toda desconfianza respecto a ella.

ISBN: 978-84-330-1061-6



www.edicno.cc.com

Biblioteca Manual Desclée 46