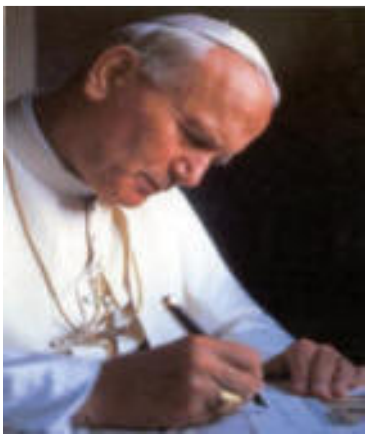
Teología del Cuerpo



Visión del Papa Juan Pablo II sobre el amor humano

Parte I: Principios del amor humano

1. Los fundamentos de la familia a la luz de Cristo

(5-IX-79/9-IX-79)

«El Creador al principio los hizo hombre y mujer» (Mt 19,4; Mc 10,6)

1. Desde hace algún tiempo están en curso los preparativos para la próxima Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos, que se celebrará en Roma en el otoño del próximo año. El tema del Sínodo: «De muneribus familiæ christianæ (Misión de la familia cristiana»), concentra nuestra atención sobre esta comunidad de vida humana y cristiana, que desde *el principio* es fundamental. Precisamente de esta expresión, *«desde el principio»* se sirve el Señor Jesús en el coloquio sobre el matrimonio, referido en el Evangelio de San Mateo y en el de San Marcos. Queremos preguntarnos qué significa esta palabra «principio». Queremos además aclarar por qué Cristo se remite al «principio» precisamente en esta circunstancia y, por tanto, nos proponemos un análisis más preciso del correspondiente texto de la Sagrada Escritura.
2. Jesucristo se refirió dos veces al «principio», durante la conversación con los fariseos, que le presentaban la cuestión sobre la indisolubilidad del matrimonio. La conversación se desarrolló del modo siguiente:
«Se le acercaron unos fariseos con propósito de tentarle, y le preguntaron: ¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa? *El respondió*: ¿No habéis leido que al *principio el Creador los hizo varón y hembra?* Y dijo:*Por eso dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne.* De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre. Ellos le replicaron: Entonces ¿cómo es que Moisés ordenó dar libelo de divorcio al repudiar? Díjole El: Por la dureza de vuestro corazón *Os* permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, *pero al principio no fue así»* (*Mt* 19, 3 ss; cf. *Mc* 10, 2 ss).
Cristo no acepta la discusión al nivel en que sus interlocutores tratan de

introducirla, en cierto sentido no aprueba la dimensión que ellos han intentado dar al problema. Evita enzarzarse en las controversias jurídico casuísticas; y, en cambio, se remite dos veces «al principio». Procediendo así, hace clara referencia a las palabras correspondientes del libro del *Génesis*, que también sus interlocutores sabían de memoria. De esas palabras de la revelación más antigua, Cristo saca la conclusión y se cierra la conversación.

3. «*Principio» significa, pues, aquello de que habla el libro del Génesis*. Por lo tanto, Cristo cita al Génesis 1, 27, en forma resumida: «Al principio el Creador los hizo varón y hembra», mientras que el pasaje original completo dice así textualmente: «Creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó y los creó varón y hembra». A continuación el Maestro se remite al Génesis 2, 24: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne». Citando estas palabras casi «in extenso», por completo, Cristo les da un significado normativo todavía más explícito (dado que podría ser hipotético que en el libro del *Génesis* sonaran como afirmaciones de hecho: «dejará... se unirá... vendrán a ser una sola carne»). El significado normativo es admisible en cuanto que Cristo no se limita sólo a la cita misma, sino que añade: «De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Ese «no lo separe» es determinante. A la luz de esta palabra de Cristo, el *Génesis* 2, 24 enuncia el principio de la unidad e indisolubilidad del matrimonio como el contenido mismo de la Palabra de Dios, expresada en la revelación más antigua.

4. Al llegar a este punto se podría sostener que el problema está concluido, que las palabras de Jesús confirman la ley eterna formulada e instituida por Dios desde el «principio», como la creación del hombre. Incluso podría parecer que el Maestro, al confirmar esta ley primordial del Creador, no hace más que establecer exclusivamente su propio sentido normativo, remitiéndose a la autoridad misma del primer Legislador. Sin embargo, esa expresión significativa: «desde el principio», repetida dos veces, induce claramente a los interlocutores a reflexionar sobre el modo en que Dios ha plasmado al hombre en el misterio de la creación, como «varón y hembra», para entender correctamente el sentido normativo de las palabras del Génesis. Y esto es tan válido para los interlocutores de hoy, como lo fue para los de entonces. Por lo tanto, en el estudio presente, considerando todo esto, debemos meternos precisamente en la actitud de los interlocutores actuales de Cristo.

5. Durante las sucesivas reflexiones de los miércoles, en las audiencias generales, como interlocutores actuales de Cristo, intentaremos detenernos más largamente sobre las palabras de San Mateo (19, 3 y ss). Para responder a la indicación que Cristo ha encerrado en ellas, trataremos de penetrar en ese «principio» al que se refirió de modo tan significativo; y así seguiremos de lejos el gran trabajo que sobre este tema precisamente emprenden ahora los participantes en el próximo Sínodo de los Obispos. Junto con ellos toman parte numerosos grupos de Pastores y de laicos que se sienten particularmente responsables de la misión que Cristo propone al matrimonio y a la familia cristiana: la misión que El ha propuesto siempre y propone también en nuestra época, en el mundo contemporáneo.

El ciclo de reflexiones que comenzamos hoy, con intención de continuarlo durante los sucesivos encuentros de los miércoles, tiene como finalidad, entre otras cosas, *acompañar, de lejos por así decirlo, los trabajos*preparativos al Sínodo, pero no tocando directamente su tema, sino dirigiendo la atención a las raíces profundas de las que brota este tema.

2. Primer relato de la creación del hombre

(12-IX-79/16-IX-79)

1. En el capítulo precedente comenzamos el ciclo de reflexiones sobre la respuesta que Cristo Señor dio a sus interlocutores acerca de la pregunta sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio. Los interlocutores fariseos, como recordamos, apelaron a la ley de Moisés; Cristo, en cambio, se remitió al «principio», citando las palabras del libro del Génesis.

El «*principio», en este caso, se refiere a lo que trata una de las primeras páginas del libro del Génesis*. Si queremos hacer un análisis de esta realidad, debemos sin duda dirigirnos, ante todo al texto. Efectivamente, las palabras pronunciadas por Cristo en la conversación con los fariseos, que nos relatan el capítulo 19 de San Mateo y el 10 de San Marcos, constituyen un pasaje que a su vez se encuadra en un contexto bien definido, sin el cual no pueden ser entendidas ni interpretadas justamente. Este contexto lo ofrecen las palabras: «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra...?» (*Mt* 19, 4), y hace referencia al llamado primer relato de la creación del hombre inserto en el ciclo de los siete días de la creación del mundo (*Gén* 1, 1-2, 4). En cambio el contexto más próximo a las otras palabras de Cristo, tomadas del Génesis 2, 24, es el llamado segundo relato de la creación del hombre (*Gén* 2, 5-25), pero indirectamente es todo el capítulo tercero del Génesis. El segundo relato de la creación del hombre forma una unidad conceptual y estilística con la descripción de la inocencia original, de la felicidad del hombre e incluso de su primera caída. Dado lo específico del contenido expresado en las palabras de Cristo, tomadas primera frase del capítulo cuarto del Génesis, que trata de la concepción y nacimiento del hombre de padres terrenos. Así intentamos hacerlo en el presente análisis.

2. *Desde el punto de vista de la crítica bíblica*, es necesario recordar inmediatamente que *el primer relato de la creación del hombre es cronológicamente posterior al segundo*. El origen de este último es mucho más remoto. Este texto más antiguo se define como «*yahvista*» porque para nombrar a Dios se sirve del término «Yahvé». Es difícil no quedar impresionados por el hecho de que la imagen de Dios que presenta tiene rasgos antropomórficos bastante relevantes (efectivamente, entre otras cosas, leemos allí que «formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida»; *Gén* 2, 7). Respecto a esta descripción, el primer relato, es decir, precisamente el considerado cronológicamente más reciente, es mucho más maduro, tanto por lo que se refiere a la imagen de Dios, como por la formulación de las verdades esenciales sobre el hombre. Este relato proviene de la tradición sacerdotal y al mismo tiempo «elohista» de «Elohim», término que emplea para nombrar a Dios.

3. Dado que en esta narración la *creación del hombre* como varón y hembra, a la que se refiere Jesús en su respuesta según *Mt* 19, está incluida en el ritmo de los siete días de la creación del mundo, se le podría atribuir sobre todo un carácter cosmológico; el hombre es creado sobre la tierra y al mismo tiempo que el mundo visible. Pero, a la vez, el Creador le ordena subyugar y dominar la tierra (cf. *Gén* 1, 28): está colocado, pues, por encima del mundo. Aunque el hombre esté tan estrechamente unido al mundo visible, sin embargo, la narración bíblica no habla de su semejanza con el resto de las criaturas, sino solamente con Dios («Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó...»; *Gén* 1, 27). En el ciclo de los siete días de la creación es evidente una gradación precisa (1); en cambio, el hombre no es creado según una sucesión natural, sino que el Creador parece detenerse antes de llamarlo a la existencia, como si volviese a entrar en sí mismo para tomar una decisión: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza...» (*Gén* 1, 26).

4. *El nivel de ese primer relato de la creación del hombre, aunque cronológicamente posterior, es, sobre todo, de carácter teológico*. De esto es índice especialmente la definición del hombre sobre la base de su relación con Dios («a imagen de Dios lo creó»), que incluye al mismo tiempo la afirmación de la imposibilidad absoluta de reducir el hombre al «mundo». Ya a la luz de las primeras frases de la Biblia, el hombre no puede ser ni comprendido ni explicado

hasta el fondo con las categorías sacadas del «mundo», es decir, el conjunto visible de los cuerpos. A pesar de esto también él hombre es cuerpo. El Génesis 1, 27 constata que esta verdad esencial acerca del hombre se refiere tanto al varón como a la hembra: «Dios creó al hombre a su imagen..., varón y hembra los creó» (2). Es necesario reconocer que el primer relato es conciso, libre de cualquier huella de subjetivismo: contiene sólo el hecho objetivo y define la realidad objetiva, tanto cuando habla de la creación del hombre, varón y hembra, a imagen de Dios, como cuando añade poco después las palabras de la primera bendición: «Y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad» (*Gén* 1, 28).

5. El primer relato de la creación del hombre, que, como hemos constatado, es de índole teológica, esconde en sí una potente carga metafísica. No se olvide que precisamente este texto del libro del Génesis se ha convertido en la fuente de las más profundas inspiraciones para los pensadores que han intentado comprender el «ser» y el «existir». (Quizá sólo el capítulo tercero del libro del Éxodo pueda resistir la comparación con este texto) (3). A pesar de algunas expresiones pormenorizadas y plásticas del paisaje, el hombre está definido allí, ante todo, en las dimensiones del ser y del existir («*esse*»). Está definido de modo más metafísico que físico. Al misterio de su creación («a imagen de Dios lo creó») corresponde la perspectiva de la procreación («procread y multiplicaos, y henchid la tierra»), de ese devenir en el mundo y en el tiempo, de ese «*fieri*» que está necesariamente unido a la situación metafísica de la creación: del ser contingente (*contingens*). Precisamente en este contexto metafísico de la descripción del Génesis 1, es necesario entender la entidad del bien, esto es, el aspecto del valor. Efectivamente, este aspecto vuelve en el ritmo de casi todos los días de la creación y alcanza el culmen después de la creación del hombre: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén* 1, 31). Por lo que se puede decir con certeza que el primer capítulo del Génesis ha formado un punto indiscutible de referencia y la base sólida para una metafísica e incluso para una antropología y una ética, según la cual «*ens et bonum convertuntur*». Sin duda, todo esto tiene su significado también para la teología y sobre todo para la teología del cuerpo.

6. Al llegar aquí, interrumpimos nuestras consideraciones. En el próximo capítulo nos ocuparemos del segundo relato de la creación, es decir, del que, según los escrituristas, es más antiguo cronológicamente. La expresión «teología del cuerpo» que acabo de usar, merece una explicación más exacta, pero la aplazamos para otro encuentro. Antes debemos tratar de profundizar en ese pasaje del libro del Génesis, al que Cristo se remitió.

(1) Al hablar de la materia inanimada, el autor bíblico emplea diferentes predicados, como «separó», «llamó», «hizo», «puso». En cambio, al hablar de los seres dotados de vida, usa los términos «creó» y «bendijo». Dios les ordena: «Procread y multiplicaos». Este mandato se refiere tanto a los animales como al hombre, indicando que les es común la corporalidad (cf. *Gén* 1, 22-28).

Sin embargo, la creación del hombre se distingue esencialmente en la descripción bíblica de las precedentes obras de Dios. No sólo va precedida de una introducción solemne, como si se tratara de una deliberación de Dios antes de este acto importante, sino que, sobre todo, la dignidad excepcional del hombre se pone de relieve por la «semejanza» con Dios, de quien es imagen.

Al crear la materia inanimada Dios «separaba»; a los animales les manda procrear y multiplicarse; pero la diferencia del sexo está subrayada sólo respecto al hombre («varón y hembra los creó»), bendiciendo al mismo tiempo su fecundidad, es decir, el vínculo de las personas (*Gén* 1, 27-28).

(2) El texto original dice:

«Dios creó al hombre (haadam-sustantivo colectivo: ¿la humanidad? / a su imagen; / a imagen de Dios los creó; / macho (zakar-masculino) y hembra (uneqebah-femenino) los creó» (*Gén* 1, 27).

(3) «*Hæc sublimis veritas*»; «Yo soy el que soy» (*Ex* 3,14) es objeto de reflexión para muchos filósofos, comenzando por San Agustín, quien pensaba que Platón

debía conocer este texto porque le parecía muy cercano a sus concepciones. La doctrina agustiniana de la divina «essentialitas» ejerció, mediante San Anselmo, un profundo influjo en la teología de Ricardo de San Víctor, de Alejandro de Hales y de San Buenaventura.
«Pour passer de cette interprétation philosophique du texte de l'Exode á celle qu'allait saint Thomas il fallait nécessairement franchir la distance qui sépare l'être de l'essence' de 'l'être de l'existence'. Les preuves thomistes de l'existence de Dieu l'ont franchie»
Diversa es la posición del maestro Eckhart, que, basándose en este texto, atribuye a Dios la «puritas essendi»: «est aliquid altius ente...» (cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris 1944 [Vrin] págs. 122-127; E. Gilson,*History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955 [Sheed and Ward] 810).

3. Segundo relato de la creación del hombre

(19-IX-79/23-IX-79)

1. Respecto a las palabras de Cristo sobre el tema del matrimonio, en las que se remite al «principio», dirigimos nuestra atención, hace una semana, al primer relato de la creación del hombre en el libro del Génesis (cap. 1). Hoy pasaremos al segundo relato que, frecuentemente es conocido por «yahvista», ya que en él a Dios se le llama «Yahvé».
El segundo relato de la creación del hombre (vinculado a la presentación tanto de la inocencia y felicidad originales, como a la primera caída) tiene un carácter diverso por su naturaleza. Aun no queriendo anticipar los detalles de esta narración -porque nos convendrá retornar a ellos en análisis ulteriores- debemos constatar que todo el texto, *al formular la verdad sobre el hombre, nos sorprende con sus profundidad típica*, distinta de la del primer capítulo del Génesis. Se puede decir que es una profundidad de naturaleza sobre todo subjetiva y, por lo tanto, en cierto sentido, psicológica. El capítulo 2 del Génesis constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la autocomprensión del hombre y, junto con el capítulo 3, es el primer testimonio de la conciencia humana. Con una reflexión profunda sobre este texto -a través de toda la forma arcaica de la narración, que manifiesta su primitivo carácter mítico (1)- encontramos allí «in núcleo» casi todos los elementos del análisis del hombre, a los que es tan sensible la antropología filosófica moderna y sobre todo la contemporánea. Se podría decir que el Génesis 2 presenta la creación del hombre especialmente en el aspecto de su subjetividad. Confrontando a la vez ambos relatos, llegamos a la convicción de que esta subjetividad corresponde a la realidad objetiva del hombre creado «a imagen de Dios». E incluso este hecho es -de otro modo- importante para la teología del cuerpo, como veremos en los análisis siguientes.
2. Es significativo que Cristo, en su respuesta a los fariseos, en la que se remite al «principio», indica ante todo la creación del hombre con referencia al Génesis 1, 27: «El Creador al principio los creó varón y mujer»: sólo a continuación cita el texto del Génesis 2, 24. Las palabras que describen directamente la unidad e indisolubilidad del matrimonio, se encuentran *en el contexto inmediato del segundo relato de la creación*, cuyo rasgo característico es la creación por separado de la mujer (cf. *Gén* 2, 18-23), mientras que el relato de la creación del primer hombre (varón) se halla en el *Gén* 2, 5-7. A este primer ser humano la Biblia lo llama «hombre» (adam) mientras que, por el contrario, desde el momento de la creación de la primera mujer, comienza a llamarlo «varón», *'is, en relación a 'issàh* (mujer, porque está sacada del varón = *'is*) (2). Y es también significativo que, refiriéndose al *Gén* 2, 24. *Cristo no sólo une el «principio» con el misterio de la creación, sino también nos lleva, por decirlo así, al límite de la primitiva*

inocencia del hombre y del pecado original. La segunda descripción de la creación del hombre ha quedado fijada en el libro del Génesis precisamente en este contexto. Allí leemos ante todo: «De la costilla que del hombre tomara, formó Yahvé Dios a la mujer, y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: 'Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona, porque el varón ha sido tomada'» (*Gén* 2, 22-23). «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24).

«Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello» (*Gén Gén* 2, 25).

3. A continuación, inmediatamente después de estos versículos, comienza el Génesis 3 la narración de la primera caída del hombre y de la mujer, vinculada al árbol misterioso, que ya antes ha sido llamado «árbol de la ciencia del bien y del mal» (*Gén* 2, 17). Con esto surge una situación completamente nueva, esencialmente distinta de la precedente. El árbol de la ciencia del bien y del mal es una línea divisoria entre las dos situaciones originarias, de las que habla el libro del Génesis. La primera situación es la de la inocencia original, en la que el hombre (varón y hembra) se encuentran casi fuera del conocimiento del bien y del mal, hasta que no quebranta la prohibición del Creador y no come del fruto del árbol de la ciencia. La segunda situación, en cambio, es esa en la que el hombre, después de haber quebrantado el mandamiento del Creador por sugestión del espíritu maligno simbolizado en la serpiente, se halla, en cierto modo, dentro del conocimiento del bien y del mal. Esta segunda situación determina el estado pecaminoso del hombre, contrapuesto al estado de inocencia primitiva.

Aunque el texto yahvista sea muy conciso en su conjunto, basta sin embargo para diferenciar y *contraponer con claridad esas dos situaciones originarias*. Hablamos aquí de situaciones, teniendo ante los ojos el relato que es una descripción de acontecimientos. No obstante, a través de esta descripción y de todos sus pormenores, surge la diferencia esencial *entre el estado pecaminoso del hombre y el de su inocencia original*(3). La teología sistemática entreverá en estas dos situaciones antitéticas dos estados diversos de la naturaleza humana: *status naturæ integræ* (estado de naturaleza íntegra) y *status naturæ lapsæ* (estada de naturaleza caída). Todo esto brota de ese texto «yahvista» del *Gén* 2 y 3, que encierra en sí la palabra más antigua de la revelación, y evidentemente tiene un significado fundamental para la teología del hombre y para la teología del cuerpo.

4. Cuando Cristo, refiriéndose al «principio», lleva a sus interlocutores a las palabras del *Gén* 2, 24, les ordena, en cierto sentido, sobrepasar el límite que, en el texto yahvista del Génesis, hay entre la primera y la segunda situación del hombre. No aprueba lo que «por dureza del... corazón» permitió Moisés, y se remite a las palabras de la primera disposición divina, que en este texto está expresamente ligada al estado de inocencia original del hombre. Esto significa que esta disposición no ha perdido su vigencia, aunque el hombre haya perdido la inocencia primitiva. *La respuesta de Cristo* es decisiva y sin equívocos. Por eso*debemos sacar de ella las conclusiones* normativas, que tienen un significado esencial no sólo para la ética, sino sobre todo para la teología del hombre y para la teología del cuerpo, que, como un punto particular de la antropología teológica, se establece sobre el fundamento de la palabra de Dios que se revela. Trataremos de sacar estas conclusiones en el próximo encuentro.

(1) Si en el lenguaje del racionalismo del siglo XIX el término «mito» indicaba lo que no se contenía en la realidad, el producto de la imaginación (Wundt), o lo que es irracional (Lévy Bruhl), el siglo XX ha modificado la concepción del mito.

L. Walk ve en el mito la filosofía natural, primitiva y arreligiosa; R. Otto lo considera instrumento de conocimiento religioso; para C. G. Jung, en cambio, el mito es manifestación de los arquetipos y la expresión del «inconsciente colectivo», símbolo de los procesos interiores.

M. Eliade descubre en el mito la estructura de la realidad que es inaccesible a la investigación racional y empírica: efectivamente, el mito transforma el suceso en

categoría y hace capaz de percibir la realidad trascendente; no es sólo símbolo de los procesos interiores (como afirma Jung), sino un acto autónomo y creativo del espíritu humano, mediante el cual se actúa la revelación (cf. *Traité d'historie des religions*, París 1949, pág. 363; *Images et symboles*. París, 1952, págs. 199-235).
Según *P. Tillich* el mito es un símbolo, constituido por los elementos de la realidad para presentar lo absoluto y la trascendencia del ser, a los que tiende el acto religioso. *H. Schlier* subraya en el mito no conoce los hechos históricos y no tiene necesidad de ellos, en cuanto describe lo que es destino cósmico del hombre que es siempre igual.
Finalmente, el mito tiende a conocer lo que es incognoscible.
Según *P. Ricoeur*: «Le mythe est autre chose qu'une explication du monde,de l'histoire ete de la destinée; il exprime, en terme de mode, voire d'outremonde ou de second monde, la compréhension que l'homme pren de luimême par rapport au fondement et à la limite de son existence (...). Il exprime dans un langage objectif le sens que 'lhomme prend de sa dépendance à l'egard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde» (P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, París [Seuil] 1969, pág. 383).
«*Le mythe adamique* est par excellence le mythe anthropologique; Adam veut dire Homme; mais tout mythe de l'homme primordial' n'est pas 'mythe adamique', qui... est seul propement anthropologique; par là trois traits sont désignes:
- le mythe étiologique rapporte l'origine du mal à un *ancêtre* de l'humanité actuelle dont la condition est homogène à la nôtre (...).
- le mythe étiologique est la tentative la plus extrême pour *dédoubler* l'origine du mal et du bien. L'intention de ce mythe est de donner consistance à une origine *radicale* du mal distincte de l'origine plus *originaire* de l'êtrebon des choses (...). Cette distinction du radical et d'originaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique; c'est elle quie fait de l'homme un *commencement* du mal au sein d'une création qui a déja son *commencement* absolu dans l'acte createur de Dieu.
- le mythe adamique subordonne à la figure centrale de l'homme primordial d'autres figures qui tendent à décentrer le récit,sans pourtant supprimer le primat de la figure adamique (...).
Le mythe,en nommant Adam, l'homme, explicite l'universalité concrète du mal humain; l'esprit de pénitence se donne dans le mythe adamique le symbole de cette universalité. Nous retrovons ainsi (...) la fonction universalisante du mythe. Mais en même temps mous retrouvons les deux autres fonctions, également suscitées par l'expérience pénitentielle (...). Le mythe protohistorique servit ainsi non sulement à généraliser l'expérience d'Israel à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux,mais à *étendre* à celleci la grande tensión de la *condammantion et de la misericorde* que les prophétes avaient enseigné à discerner dans le prope destin d'Israel.
Enfin, dernière fonction du *Mt* he, motivée dans la foi d'Israel: *le mythe prepare la spéculation* en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique» (P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité: II. Symbolique du mal*, París 1960 [Aubier], págs. 218-227.
(2) En cuanto a la etimología, no se excluye que el término hebreo '*is* se derive de una raíz que significa «fuerza» ('*is* o también '*ws*); en cambio '*issà* está unido a una serie de términos semíticos, cuyo significado oscila entre «hembra» y «mujer».
La etimología propuesta por el texto bíblico es de carácter popular y sirve para subrayar la unidad del origen del hombre y de la mujer; esto parece confirmado por la asonancia de ambas palabras.
(3) «El mismo lenguaje religioso pide la trasposición de las «imágenes» o mejor, «modalidades simbólicas» a «modalidades conceptuales» de expresión.
A primera vista esta trasposición puede parecer un cambio puramente *extrínseco* (...). El lenguaje simbólico parece inadecuado para emprender el camino del concepto por un motivo que es peculiar de la cultura

occidental. En esta cultura el lenguaje religioso ha estado siempre condicionado por otro lenguaje, el filosófico, que es el lenguaje conceptual *por excelencia* (...). Si es verdad que un vocabulario religioso es comprendido sólo en una comunidad que lo interpreta y según una tradición de interpretación, sin embargo también es verdad que no existe tradición de interpretación que no esté «mediatizada» por alguna concepción filosófica.
He aquí que la palabra «Dios», que en los textos bíblicos recibe su significado por la *convergencia* de diversos modos de la narración (relatos y profecías, textos de legislación y literatura sapiencial, proverbios e himnos) -vista esta convergencia, tanto como el punto de intersección, como el horizonte que se desvanece en toda y cualquier forma- debió ser absorbida en el espacio conceptual, para ser reinterpretada en los términos del Absoluto filosófico como primer motor, causa primera, *Actus Essendi*, ser perfecto, etc. Nuestro concepto de Dios pertenece, pues, a una ontoteología, en la que se organiza toda la constelación de las palabras-clave de la semántica teológica, pero en un marco de significados dictados por la metafísica». (Paul Ricoeur,*Ermeneutica bíblica*, Brescia 1978, Morcelliana, págs. 140-141; título original: *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975).
La cuestión sobre si la reducción metafísica expresa realmente el contenido que oculta en si el lenguaje simbólico y metafórico, es un tema aparte.

4. Inocencia original y redención de Cristo

(26-IX-79/30-IX79)

1. Cristo, respondiendo a la pregunta sobre la unidad y la indisolubilidad del matrimonio, se remitió a lo que está escrito en el libro del Génesis sobre el tema del matrimonio. En nuestras dos reflexiones precedentes hemos sometido a análisis tanto al llamado texto elohista (*Gén* 1), como el yahvista (*Gén* 2). Hoy queremos sacar algunas conclusiones de este análisis.
Cuando Cristo se refiere al «principio», lleva a sus interlocutores a superar, en cierto modo, el límite que, en el libro del Génesis, hay entre el estado de inocencia original y el estado pecaminoso que comienza con la caída original.
Simbólicamente se puede vincular este límite con el árbol de la ciencia del bien y del mal, que en el texto yahvista delimita dos situaciones diametralmente opuestas: la situación de la inocencia original y la del pecado original. Estas situaciones tienen una dimensión propia en el hombre, en su interior, en su conocimiento, conciencia, opción y decisión, y todo esto en relación con Dios Creador que, en el texto yahvista (*Gén* 2 y 3) es, al mismo tiempo, el Dios de la Alianza, de la alianza más antigua del Creador con su criatura, es decir, con el hombre. El árbol de la ciencia del bien y del mal, como expresión y símbolo de la alianza con Dios, rota en el corazón del hombre, delimita y contrapone dos situaciones y dos estados diametralmente opuestos: el de la inocencia original y el del pecado original, y a la vez del estado pecaminoso hereditario en el hombre que deriva de dicho pecado. Sin embargo, *las palabras de Cristo*, que se refieren al «principio», *nos permiten encontrar en el hombre una continuidad esencial y un vínculo* entre estos dos diversos estados o dimensiones del ser humano. El estado de pecado forma parte del «hombre histórico», tanto del que se habla en Mateo 19, esto es, del interlocutor de Cristo entonces, como también de cualquier otro interlocutor potencial o actual de todos los tiempos de la historia y, por lo tanto, naturalmente, también del hombre de hoy. Pero ese estado -el estado «histórico» precisamente- en cada uno de los hombres, sin excepción alguna, hunde las raíces en su propia «prehistoria» teológica, que es el estado de la inocencia original.
2. No se trata aquí de sola dialéctica. Las leyes del conocer responden a las del ser. Es imposible entender el estado pecaminoso «histórico», sin referirse o remitirse (y Cristo efectivamente a él se remite) al estado de inocencia original (en

cierto sentido «prehistórica») y fundamental. El brotar, pues, del estado pecaminoso, como dimensión de la existencia humana, está, desde los comienzos, en relación con esta inocencia real del hombre como estado original y fundamental, como dimensión de ser creado «a imagen de Dios». Y así sucede no sólo para el primer hombre, varón y mujer, como *dramatis personæ* y protagonista de las vicisitudes descritas en el texto yahvista de los capítulos 2 y 3 del Génesis, sino también para todo el recorrido histórico de la existencia humana. *El hombre histórico está, pues por así decirlo, arraigado en su prehistoria teológica revelada*; y por esto cada punto de su estado pecaminoso histórico se explica (tanto para el alma como para el cuerpo) con referencia a la inocencia original. Se puede decir que esta referencia es «coheredad» del pecado, y precisamente del pecado original. Si este pecado significa, en cada hombre histórico, un estado de gracia perdida, entonces comporta también una referencia a esa gracia, que era precisamente la gracia de la inocencia original.

3. Cuando Cristo, según el capítulo 19 de San Mateo, se remite al «principio», con esta expresión no indica sólo el estado de inocencia original como horizonte perdido de la existencia humana en la historia. Tenemos el derecho de atribuir al mismo tiempo toda la elocuencia del misterio de la redención a las palabras que El pronuncia con sus propios labios. Efectivamente, ya en el ámbito del mismo texto yahvista del *Gén* 2 y 3, somos testigos de que el hombre, varón y mujer, después de haber roto la alianza original con su Creador, recibe la primera promesa de redención en las palabras del llamado Protoevangelio en el *Gén* 3, 15 (1), y comienza a vivir *en la perspectiva teológica de la redención*. Así, pues, el hombre «histórico» -tanto el interlocutor de Cristo de aquel tiempo, del que habla *Mt* 19, como el hombre de hoy- participa de esta perspectiva. El participa no sólo *en la historia del estado pecaminoso humano* como sujeto y cocreador. Por lo tanto, está no sólo cerrado, a causa de su estado pecaminoso, respecto a la inocencia original, sino que está al mismo tiempo abierto hacia el misterio de la redenci- cuerpo lo percibimos sobre todo con la experiencia. A la luz de las mencionadas consideraciones fundamentales, tenemos pleno derecho de abrigar la convicción de que esta nuestra experiencia «histórica» debe, en cierto modo, detenerse en los umbrales de la inocencia original del hombre, porque en relación con ella permanece inadecuada. Sin *embargo*, a la luz de la perspectiva *de la redención del cuerpo garantiza la continuidad y la unidad* entre el estado hereditario del pecado del hombre y su inocencia original, aunque esta inocencia la haya perdido históricamente de modo irremediable. También es evidente que Cristo tiene el máximo derecho de responder a la pregunta que le propusieron los doctores de la Ley y de la Alianza (como leemos en *Mt* 19 y en *Mc* 10), en la perspectiva de la redención sobre la cual se apoya la misma Alianza.

4. Si en el contexto de la teología del hombre-cuerpo, así delineado sustancialmente, pensamos en el *método*de los análisis ulteriores acerca de la revelación del «principio», en el que es esencial la referencia a los primeros capítulos del libro del Génesis, debemos dirigir inmediatamente nuestra atención a un factor que es particularmente importante para la interpretación teológica: importante porque consiste en la relación entre revelación y experiencia. En la interpretación de la revelación acerca del hombre y sobre todo acerca del cuerpo, debemos referirnos a la experiencia por razones comprensibles, ya que el hombre-cuerpo lo percibimos sobre todo con la experiencia. A la luz de las mencionadas consideraciones fundamentales, tenemos pleno derecho de abrigar la convicción de que esta nuestra experiencia «histórica» debe, en cierto modo, detenerse en los umbrales de la inocencia original del hombre, porque en relación con ella permanece inadecuada. Sin embargo, a la luz de las mismas consideraciones introductorias, debemos llegar a la convicción de que *nuestra experiencia humana es*, en este caso, *un medio de algún modo legítimo para la interpretación teológica*, y es, en cierto sentido, un punto de referencia indispensable, al que debemos remitirnos en la interpretación del «principio». El análisis más detallado del texto nos permitirá tener una visión más clara de él.

5. Parece que las palabras de la carta a los Romanos 8, 23, que acabamos de citar, orientan mejor nuestras investigaciones, centradas en la revelación de ese «principio», al que se refirió Cristo en su conversación sobre la indisolubilidad del matrimonio (*Mt* 19 y *Mc* 10). Todos los análisis sucesivos que se harán a este propósito basándose en los primeros capítulos del Génesis, reflejarán casi necesariamente la verdad de las palabras paulinas: «Nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por... la redención de nuestro cuerpo». Si nos ponemos en esta actitud -tan profundamente concorde con la experiencia (2)-, el «principio» debe hablarnos con la gran riqueza de luz que proviene de la revelación, a la que desea responder sobre todo la teología. La continuación de los análisis nos explicará por qué y en qué sentido ésta debe ser teología del cuerpo.

(1) Ya la traducción griega del Antiguo Testamento, la de los Setenta, que se remonta más o menos al siglo II a.C., interpreta el *Gén* 3, 15 en el sentido mesiánico, aplicando el pronombre masculino *autós* refiriéndose al sustantivo neutro griego *sperma* (semen de la Vulgata). La traducción judía mantiene esta interpretación.

La exégesis cristiana, comenzando por San Ireneo (*Adv. Hær*. III, 23, 7) ve este texto como «Protoevangelio», que preanuncia la victoria sobre Satanás traída por Jesucristo. Aunque en los últimos siglos los estudiosos de la Sagrada Escritura hayan interpretado diversamente esta perícopa, y algunos de ellos impugnen la interpretación mesiánica, sin embargo en los últimos tiempos se retorna a ella bajo un aspecto un poco distinto. El autor yahvista une efectivamente la prehistoria con la historia de Israel, que alcanza su cumbre en la dinastía mesiánica de David, que llevará a cumplimiento las promesas del *Gén* 3, 15 (cf. 2 *Sam* 7, 12).

El Nuevo Testamento ha ilustrado el cumplimiento de la promesa en la misma perspectiva mesiánica: Jesús es Mesías, descendiente de David (*Rom* 1, 3; 2 *Tim* 2, 8), nacido mujer (*Gál* 4, 4), nuevo Adán-David (1 *Cor*15), que debe reinar «hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies» (1 *Cor* 15, 25). Y finalmente (*Apoc*12, 1-10) presenta el cumplimiento final de la profecía del *Gén* 3, 15, que aun no siendo anuncio claro e inmediato de Jesús, como Mesías de Israel, sin embargo conduce a El a través de la tradición real y mesiánica que une al Antiguo y al Nuevo Testamento.

(2) Hablando aquí de la relación entre la «experiencia» y la «revelación», más aún, de una convergencia sorprendente entre ellas, sólo queremos constatar que el hombre, en su estado actual de existir en el cuerpo, experimenta múltiples limitaciones, sufrimientos, pasiones, debilidades y finalmente la misma muerte, los cuales, al mismo tiempo, refieren este su existir en el cuerpo a un diverso estado o dimensión. Cuando San Pablo escribe sobre la «redención del cuerpo», habla con el lenguaje de la revelación; la experiencia efectivamente no está en condiciones de captar este contenido, o mejor esta realidad. Al mismo tiempo en el conjunto de este contenido el autor de *Rom* 8, 23 toma de nuevo todo lo que, tanto a él como, en cierto modo, a todo hombre (independientemente de su relación con la revelación) se le ha ofrecido a través de la experiencia de la existencia humana que es una existencia en el cuerpo.

Tenemos, pues, el derecho de hablar de la relación entre la experiencia y la revelación, más aún, tenemos el derecho de proponer el problema de su relación recíproca, si bien para muchos entre la una y la otra hay una línea de demarcación que es una línea de total antítesis y de antinomía radical. Esta línea, a su parecer, debe ser trazada sin duda entre la fe y la ciencia, entre la teología y la filosofía. Al formular este punto de vista, se tienen en cuenta más bien conceptos abstractos que no el hombre como sujeto vivo.

5. La soledad original del hombre

(10-X-79/14-X-79)

1. En la última reflexión del presente ciclo hemos llegado a una conclusión introductoria, sacada de las palabras del libro del Génesis sobre la creación del hombre como varón y mujer. A estas palabras, o sea, al «principio» se refirió el Señor Jesús en su conversación sobre la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19, 3-9; *Mc* 10, 1-12). Pero la conclusión a que hemos llegado no pone fin todavía a la serie de nuestros análisis. Efectivamente, debemos leer de nuevo las narraciones del capítulo primero y segundo del libro del Génesis en un contexto más amplio, que nos permitirá establecer una serie de significados del texto antiguo, al que se refirió Cristo. Por tanto, hoy reflexionaremos *sobre el significado de la soledad originaria del hombre.*

2. El punto de partida para esta reflexión nos lo dan directamente las siguientes palabras del libro del Génesis: «No es bueno que el hombre (varón) esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gén* 2, 18). Es Dios Yahvé quien dice estas palabras. Forman parte del segundo relato de la creación del hombre y provienen, por lo tanto, de la tradición yahvista. Como hemos recordado anteriormente, es significativo que, en cuanto al texto yahvista, el relato de la creación del hombre (varón) es un pasaje aislado (cf. *Gén* 2, 7), que precede al relato de la creación de la primera mujer (cf. *Gén* 2, 21-22). Además es significativo que el primer hombre (‘adam), creado del «polvo de la tierra», sólo después de la creación de la primera mujer es definido como varón (‘is). Así, pues, cuando Dios-Yahvé pronuncia las palabras sobre la soledad, las refiere a la soledad del «hombre» en cuanto tal, y no sólo a la del varón (1).

Pero es difícil, basándose sólo en este hecho, ir demasiado lejos al sacar las conclusiones. Sin embargo, el contexto completo de esa soledad de la que habla el Génesis 2, 18, puede convencernos de que se trata de la soledad del «hombre» (varón y mujer), y no sólo de la soledad del hombre-varón, producida por la ausencia de la mujer. Parece, pues, basándonos en todo el contexto, que esta *soledad tiene dos significados: uno, que se deriva de la naturaleza misma del hombre*, es decir, de su humanidad (y esto es evidente en el relato del*Gén* 2), *y otro, que se deriva de la relación varón-mujer*, y esto es evidente, en cierto modo, en base al primer significado. Un análisis detallado de la descripción parece confirmarlo.

3. El problema de la soledad se manifiesta únicamente en el contexto del segundo relato de la creación del hombre. En el primer relato no existe este problema. Allí el hombre es creado en un solo acto como «varón y mujer» («Dios creó al hombre a imagen suya... varón y mujer los creó», *Gén* 1, 27). El segundo relato que, como ya hemos mencionado, habla primero de la creación del hombre y sólo después de la creación de la mujer de la «costilla» del varón, concentra nuestra atención sobre el hecho de que «el hombre está solo», y esto se presenta como un problema antropológico fundamental, anterior, en cierto sentido, al propuesto por el hecho de que este hombre sea varón y mujer. Este problema es anterior no tanto en el sentido cronológico, cuanto en el sentido existencial: es anterior «por su naturaleza». Así se revelará también él problema de la soledad del hombre desde el punto de vista de la teología del cuerpo, si llegamos a hacer un análisis profundo del segundo relato de la creación en el Génesis 2.

4. La afirmación de Dios-Yahvé «no es bueno que el hombre esté solo», aparece no sólo en el contexto inmediato de la decisión de crear a la mujer («voy a hacerle una ayuda semejante a él»), sino también en el contexto más amplio de motivos y circunstancias, *que explican más profundamente el sentido de la soledad originaria del hombre*. El texto yahvista vincula ante todo la creación del hombre con la necesidad de «trabajar la tierra» (*Gén* 2, 5), y esto correspondería, en el primer relato, a la vocación de someter y dominar la tierra (cf. *Gén* 1, 28). Después el segundo relato de la creación habla de poner al hombre en el «jardín en Edén», y de este modo nos introduce en el estado de su felicidad original. Hasta este momento el hombre es objeto de la acción creadora de Dios-Yahvé, quien al

mismo tiempo, como legislador, establece las condiciones de la primera alianza con el hombre. Ya a través de esto, se subraya la subjetividad del hombre, que encuentra una expresión ulterior cuando el Señor Dios «trajo ante el hombre (varón) todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo las llamaría» (*Gén* 2, 19). Así, pues, el significado primitivo de la soledad originaria del hombre está definido a base de un «test» específico, o de un examen que el hombre sostiene frente a Dios (y en cierto modo también frente a sí mismo). Mediante este «test», el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ponerse al nivel de ninguna otra especie de seres vivientes sobre la tierra.

En efecto, como dice el texto, «y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera» (*Gén* 2, 19). «Y dio el hombre nombre a todos los ganados, y a todas la aves del cielo, y a todas las bestias del campo; pero -termina el autor- entre todos ellos no había para el hombre (varón) ayuda semejante a él» (*Gén* 2, 19-20).

5. Toda esta parte del texto es sin duda una preparación para el relato de la creación de la mujer. Sin embargo, posee un significado profundo, aun independientemente de esta creación. He aquí que *el hombre creado* se encuentra, desde el primer momento de su existencia, *frente a Dios* como en búsqueda de la propia entidad; se podría decir: en búsqueda de la definición de sí mismo. Un contemporáneo diría: en la propia identidad». La constatación de que el hombre «está solo» en medio del mundo visible y, en especial, entre los seres vivientes tiene un significado negativo en este estudio, en cuanto expresa lo que él «no es». No obstante, la constatación de no poderse identificar esencialmente con el mundo visible de los otros seres vivientes (*animalia*) tiene, al mismo tiempo, un aspecto positivo para este estudio primario: aun cuando esta constatación no es todavía una definición completa, constituye, sin embargo, uno de sus elementos. Si aceptamos la tradición aristotélica en la lógica y en la antropología, sería necesario definir este elemento como «genero próximo» (*genus proximum*) (2).

6. El texto yahvista nos permite, sin embargo, descubrir incluso elementos ulteriores en ese maravilloso paisaje, en el que el hombre se encuentra solo frente a Dios, sobre todo para expresar, a través de una primera autodefinición, el propio autoconocimiento, como manifestación primitiva y fundamental de humanidad. El autoconocimiento va a la par del conocimiento del mundo, de todas las criaturas visibles, de todos los seres vivientes a los que el hombre ha dado nombre para afirmar frente a ellos la propia diversidad. Así, pues, la conciencia revela al hombre como el que *posee la facultad cognoscitiva respecto al mundo visible*. Con este conocimiento que lo hace salir, en cierto modo, fuera del propio ser, al mismo tiempo *el hombre se revela a sí mismo en toda la peculiaridad de su ser*. No está solamente esencial y subjetivamente solo. En efecto, soledad significa también subjetividad del hombre, la cual se constituye a través del autoconocimiento.

El hombre está solo porque es «diferente» del mundo visible, del mundo de los seres vivientes. Analizando el texto del libro del Génesis, somos testigos, en cierto sentido, 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 de cómo, por lo tanto, se revela a sí mismo y, a la vez, se afirma en el mundo visible con «esperanza». Ese proceso delineado de modo tan incisivo en el Génesis 2, 19-20, proceso en búsqueda de una definición de sí, no lleva sólo a indicar -empalmando con la tradición aristotélica- el *genus proximum*, que en el capítulo 2 del Génesis se expresa con las palabras: «ha puesto el hombre», al que corresponde, la «*diferencia» específica*que, según la definición de Aristóteles, es *noûs, zoom noetikón*. Este proceso lleva también él primer bosquejo del ser humano como persona humana con la subjetividad propia que la caracteriza.

Interrumpimos aquí el análisis del significado de la soledad originaria del hombre. Lo reanudaremos en los capítulos sucesivos.

(1) El texto hebreo llama constantemente al primer hombre *ha'adam*, mientras el termino *'is* («varón») se introduce solamente cuando surge la confrontación con la 'isa («mujer»).

«El hombre», pues, estaba solitario sin referencia al sexo.
Pero en la traducción a algunas lenguas europeas es difícil expresar este concepto del Génesis, porque «hombre» y «varón» se definen ordinariamente con una sola palabra: «homo», «uomo», «hombre», «man».
(2) «An *essential* (quidditive) definition is a statement which explains *the essence or nature of things*.
It will be essential when we can define a thing by its *proximate genus and specific differentia*.
The *proximate genus* includes within its comprehension all the essential elements of the genera above it and therefore includes all the beings that are cognate or similar in nature to the thing that is being defined; the*specific differentia*, on the other hand brings in the distinctive element which separates this thing from all others of a similar nature, by because an animal is a «sentient, living, material substance» (...) The specific differentia «rational» is the one distinctive essential element which distinguishes man» and every other «animal». It therefore makes lum a species of him own and separates him from every other «animal» and every other, genus above animal, ineluding plants, inanimate bodies and substance. Furthermore, since the specific differentia is the distinctive element in the essence of man, it includes all the characteristic «properties» which lie in the nature of man as *man*, namely power of speech, morality, governoment, religión, immortality, etc.: realities which are absent in all other beings in this physical world».
(C.N. Bittle, *The Science of Correct Thinking, Logic*, Milwaukee (197412, pp. 73-74.)

6. El primer hombre, imagen de Dios

(24-X-79/28-X-79)
1. En la reflexión precedente comenzamos a analizar el significado de la soledad originaria del hombre. El punto de partida nos lo da el texto yahvista y en particular las palabras siguientes: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gén* 2, 18). El análisis de los relativos pasajes del libro del Génesis (cap. 2) nos ha llevado a conclusiones sorprendentes que miran a la antropología, esto es, a la ciencia fundamental acerca del hombre, encerrada en este libro. Efectivamente, en frases relativamente escasas, el texto antiguo bosqueja al hombre como *persona con la subjetividad que la caracteriza.* Cuando Dios-Yahvé da a este primer hombre, así formado, el dominio en relación con todos los árboles que crecen en el «jardín en Edén», sobre todo en relación con el de la ciencia del bien y del mal, a los rasgos del hombre, antes descritos, se añade el momento de la opción o de la autodeterminación, es decir, de la libre voluntad. De este modo, la imagen del hombre, como persona dotada de una subjetividad propia, aparece ante nosotros como acabada en su primer esbozo.
En el concepto de soledad originaria se incluye tanto la autoconciencia, como la autodeterminación. El hecho de que el hombre esté «solo» encierra en sí esta estructura ontológica y, al mismo tiempo, es un índice de auténtica comprensión. Sin esto, no podemos entender correctamente las palabras que siguen y que constituyen el preludio a la creación de la primera mujer: «Voy a hacerle una ayuda». Pero, sobre todo, sin el significado tan profundo de la soledad originaria del hombre, no puede entenderse e interpretarse correctamente toda la situación del hombre creado a «imagen de Dios», que es la situación de la primera, mejor aún, de la primitiva Alianza con Dios.
2. Este hombre, de quien dice el relato del capítulo primero que fue creado «a imagen de Dios», se manifiesta en el segundo relato *como sujeto de la Alianza*, esto es, sujeto, constituido como persona, constituido a medida de «*partner del Absoluto*», en cuanto debe discernir y elegir conscientemente entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. Las palabras del primer mandamiento de Dios-

Yahvé (*Gén* 2, 16-17) que hablan directamente de la sumisión y dependencia del hombre-creatura de su Creador, revelan precisamente de modo indirecto este nivel de humanidad como sujeto de la Alianza y «partner del Absoluto».*El hombre está solo; esto quiere decir que él, a través de la propia humanidad*, a través de lo que él es, queda constituido al mismo tiempo en una *relación única, exclusiva e irrepetible con Dios mismo*. La definición antropológica contenida en el texto yahvista se acerca por su parte a lo que expresa la definición teológica del hombre, que encontramos en el primer relato de la creación («Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza»: *Gén* 1, 26).

3. El hombre, así formado, pertenece al mundo visible, es cuerpo entre los cuerpos. Al volver a tomar y, en cierto modo, al reconstruir el significado de la soledad originaria, lo aplicamos al hombre en su totalidad. El cuerpo, mediante el cual el hombre participa del mundo creado visible, lo hace al mismo tiempo consciente de estar «solo». De otro modo no hubiera sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, como leemos (cf. *Gén* 2, 20), ha llegado, si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, haciendo la cosa evidente. La conciencia de la soledad habría podido romperse a causa del mismo cuerpo. El hombre *'adam*, habría podido llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*), basándose en la experiencia del propio cuerpo. Y, en cambio, como leemos, no llegó a esta conclusión, más bien llegó a la persuasión de estar «solo». El texto yahvista nunca habla directamente del cuerpo; incluso cuando dice «Formó Yahvé Dios al hombre del polvo de la tierra», habla del hombre y no del cuerpo. Esto no obstante, el relato tomado en su conjunto nos ofrece bases suficientes para percibir a este hombre, creado en el mundo visible, precisamente como cuerpo entre los cuerpos.

El análisis del texto yahvista nos permite, además, *vincular la soledad originaria del hombre con el conocimiento del cuerpo*, a través del cual el hombre se distingue de todos los *animalia* y «se separa» de ellos, y también *a través del cual él es persona*. Se puede afirmar con certeza que el hombre así formado tiene simultáneamente el conocimiento y la conciencia del sentido del propio cuerpo. Y esto sobre la base de la experiencia de la soledad originaria.

4. Todo esto puede considerarse como implicación del segundo relato de la creación del hombre, y el análisis nos permite un amplio desarrollo.

Cuando al comienzo del texto yahvista, antes aún que se hable de la creación del hombre «del polvo de la tierra», leemos que «no había todavía hombre que labrase la tierra ni rueda que subiese el agua con qué regarla» (*Gén* 2, 5-6), asociamos justamente este pasaje al del primer relato, en el que se expresa el mandamiento divino; «Henchid la tierra: sometedla y dominad» (*Gén* 1, 28). El segundo relato alude de manera explícita *al trabajo que el hombre* desarrolla para cultivar la tierra. El primer medio fundamental para dominar la tierra se encuentra en el hombre mismo. El hombre puede dominar la tierra porque sólo él -y ningún otro de los seres vivientes- es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus propias necesidades («hacía subir de la tierra el agua por lo canales para regarla»). Y he aquí, este primer esbozo de una actividad específicamente humana parece formar parte de la definición del hombre, tal como ella surge del análisis del texto yahvista. Por consiguiente, se puede afirmar que este esbozo es intrínseco al significado de la soledad originaria y pertenece a *esa dimensión de soledad, a través de la cual el hombre, desde el principio, está en el mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad.*

En la próxima meditación volveremos sobre este tema.

7. Entre la inmortalidad y la muerte

(31-X-79/4-XI-79)

1. Nos conviene volver hoy una vez más sobre el significado de la soledad original del hombre, que surge sobre todo del análisis del llamado texto yahvista del Génesis
2. El texto bíblico nos permite, como ya hemos comprobado en las reflexiones precedentes, poner de relieve no sólo la conciencia que se tiene del cuerpo humano (el hombre es creado en el mundo visible como «cuerpo entre los cuerpos»), sino también la de su significado propio.
Teniendo en cuenta la gran concisión del texto bíblico, no se puede, desde luego, ampliar demasiado esta implicación. Pero es cierto que tocamos aquí el problema central de la antropología. La conciencia del cuerpo parece identificarse en este caso con el descubrimiento de la complejidad de la propia estructura, que, basada en una antropología filosófica, consiste, en definitiva, en la relación entre alma y cuerpo. El relato yahvista, con su lenguaje característico (esto es, con su propia terminología), lo expresa diciendo: «Formó Yahvé-Dios al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado» (*Gén* 2, 7) (1). Y precisamente este hombre «ser animado», se distingue a continuación de todos los otros seres vivientes del mundo visible. La premisa de este distinguirse el hombre es precisamente de que sólo él es capaz de «cultivar la tierra» (cf. *Gén* 2, 5) y de «someterla» (cf. *Gén* 1, 28). Se puede decir que la conciencia de la «superioridad», inscrita en la definición de humanidad, nace desde el principio a base de una praxis o comportamiento típicamente humano. Esta conciencia comporta una percepción especial del significado del propio cuerpo, que emerge precisamente del hecho de que el hombre está para «cultivar la tierra» y «someterla». Todo esto sería imposible sin una intuición típicamente humana del significado del propio cuerpo.
2. Parece, pues, que conviene hablar ante todo de este aspecto, más bien que del problema de la complejidad antropológica en sentido metafísico. Si la descripción originaria de la conciencia humana, sacada del texto yahvista, comprende en el conjunto del relato también al cuerpo, si encierra como primer testimonio del descubrimiento de la propia corporeidad (e incluso, como se ha dicho, la percepción del significado del propio cuerpo), todo esto se revela, basándose no en algún análisis primordial metafísico, sino en una concreta subjetividad bastante clara del hombre. El hombre es sujeto no sólo por su autoconciencia y autodeterminación, sino también a base del propio cuerpo. *La estructura de este cuerpo es tal, que le permite ser el autor de una actividad puramente humana*. En esta actividad el cuerpo expresa la persona. Es, pues, en toda su materialidad («formó al hombre del polvo de la tierra»), como penetrable y transparente, de modo que deja claro quién aro quién es el hombre (y quién debería ser) gracias a la estructura de su conciencia y de su autodeterminación. Sobre esto se apoya la percepción fundamental del significado del propio cuerpo, que no puede menos de descubrirse analizando la soledad originaria del hombre.
3. Y he aquí que, con esta comprensión fundamental del significado del propio cuerpo, el hombre, como sujeto de la Antigua Alianza con el Creador, es colocado ante el misterio del árbol de la ciencia. «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día de que él comieres, ciertamente morirás» (*Gén* 2, 16-17). El significado originario de la soledad del hombre se basa sobre la experiencia de la existencia que le ha dado el Creador. Esta existencia humana está caracterizada precisamente por la subjetividad que comprende también el significado del cuerpo. Pero el hombre, que en su conciencia originaria conoce exclusivamente la experiencia del existir y, por lo tanto de la vida, ¿habría podido entender *lo que significaba la palabra «morirás»*? ¿Sería capaz de llegar a comprender el sentido de esta palabra a través de la compleja estructura de la vida, que le fue dada cuando el «Señor Dios... le inspiró en el rostro aliento de vida»? Es necesario admitir que esta palabra, completamente nueva, se presenta en el horizonte de la conciencia del hombre sin que él haya experimentado nunca la realidad, y que al mismo tiempo esta palabra se presenta ante él como *una antítesis radical de todo aquello de lo*

que el hombre había sido dotado.
El hombre oía por vez primera la palabra «morirás», sin haber tenido familiaridad con ella en su experiencia hasta entonces; pero, por otra parte, no podía menos que asociar el significado de la muerte a esa dimensión de la vida de la que había disfrutado hasta el momento. Las palabras de Dios-Yahvé dirigidas al hombre confirmaban una dependencia tal en el existir, que hacía del hombre un ser limitado y, por su naturaleza, susceptible de no-existencia. Estas palabras plantearon el problema de la muerte en sentido condicional: «El día que de él comieres... morirás». El hombre, que había oído estas palabras, debía sacar de ellas la verdad en la misma estructura interior de la propia soledad. Y, en definitiva, dependía de él, de su decisión y libre elección, si con su soledad hubiese entrado también en su humanidad. Además, debería haber entendido que ese árbol misterioso escondía en sí una dimensión de soledad desconocida hasta entonces, de la que le había sido dotado el Creador en medio del mundo de los seres vivientes, a los que el hombre -delante de su mismo Creador- «había puesto nombre», para llegar a comprender que ninguno de ellos era semejante a él.
4. Por lo tanto, cuando el significado fundamental de su cuerpo ya había sido establecido a través de la distinción del resto de las criaturas, cuando por esto mismo se había hecho evidente que «lo invisible» determina al hombre más que «lo visible», entonces se presentó ante él la alternativa vinculada estrecha y directamente por Dios-Yahvé al árbol de la ciencia del bien y del mal. *La alternativa entre la muerte y la inmortalidad* que surge del Génesis 2, 17, va más allá del significado escatológico no sólo del cuerpo, sino de la humanidad misma, distinta de todos los seres vivientes, de los «cuerpos». Pero esta alternativa *afecta de un modo totalmente especial al cuerpo creado del «polvo de la tierra».*
Para no prolongar más este análisis nos limitamos a constatar que la alternativa entre la muerte y la inmortalidad entra, desde el comienzo, en la definición del hombre y que pertenece «por principio» al significado de su soledad frente a Dios mismo. Este significado originario de soledad, penetrado por la alternativa entre la muerte y la inmortalidad, tiene también un significado fundamental para toda la teología del cuerpo.
Con esta constatación concluimos por ahora nuestras reflexiones sobre el significado de la soledad originaria del hombre. Esta constatación, que surge de modo claro e incisivo de los textos del libro del Génesis, induce también a reflexionar tanto sobre los textos como sobre el hombre, que acaso tiene demasiado escasa conciencia de la verdad que le atañe y que está encerrada ya en los primeros capítulos de la Biblia.
(1) La antropología bíblica distingue en el hombre no tanto «el cuerpo» y «el alma», cuanto «cuerpo» y «vida».
El autor bíblico presenta aquí la concesión del don de la vida mediante el «soplo», que no deja de ser propiedad de Dios: cuando Dios lo quita, el hombre vuelve al polvo del que ha sido sacado. (cf. *Job* 34, 14-15;*Sal* 104, 29, s.).

8. La creación de la mujer

(7-XI-79/11-XI-79)

1. Las palabras del libro del Génesis: «No es bueno que le hombre esté solo» (*Gén* 2, 18) son como un preludio al relato de la creación de la mujer. Junto con éste relato, el sentido de la soledad originaria entra a formar parte del significado de la unidad originaria, cuyo punto clave parecen ser las palabras del Génesis 2, 24, a las que se remite Cristo en su conversación con los fariseos: «Dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne» (*Mt* 19, 5). Si Cristo, al referirse al «principio», cita estas palabras, nos conviene precisar el significado de esa unidad originaria que hunde las raíces en el

hecho de la creación del hombre como varón y mujer.
El relato del capítulo primero del Génesis no toca el problema de la soledad originaria del hombre: «efectivamente, el hombre es desde el comienzo «varón y mujer». En cambio, el texto yahvista del capítulo segundo nos autoriza, en cierto modo, a pensar primero solamente en el hombre en cuanto, mediante el cuerpo, pertenece al mundo visible, pero sobrepasándolo; luego, nos hace pensar en el mismo hombre, más a través de la duplicidad de sexo. La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente. Aunque el cuerpo humano, en su constitución normal, lleva en sí los signos del sexo y sea, por su naturaleza, masculino o femenino, sin embargo, *el hecho de que el hombre sea «cuerpo» pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea también varón o mujer*. Por esto el significado de la soledad originaria, que puede referirse sencillamente al «hombre», es anterior sustancialmente al significado de la unidad originaria; en efecto, esta última se basa en la masculinidad y en la femineidad, casi como en dos «encarnaciones» diferentes, esto es, en dos modos de «ser cuerpo» del mismo ser humano, creado «a imagen de Dios» (*Gén* 1, 27).
2. Siguiendo el texto yahvista, en el cual la creación de la mujer se describe separadamente (cf. *Gén* 2, 21-22), debemos tener ante los ojos, al mismo tiempo, esa «imagen de Dios» del primer relato de la creación. El segundo relato conserva, en su lenguaje y estilo, todas las características del texto yahvista. El modo de pensar y de expresarse de la época a la que pertenece el texto. Se puede decir, siguiendo la filosofía contemporánea de la religión y la del lenguaje, que se trata de un lenguaje mítico. Efectivamente, en este caso, el término «mito» no designa un contenido fabuloso, sino sencillamente un modo arcaico de expresar un contenido más profundo. Sin dificultad alguna, bajo el estrato de la narración antigua, descubrimos ese contenido, realmente maravilloso por lo que respecta a las cualidades y a la condensación de las verdades que allí se encierran. Añadamos que el segundo relato de la creación del hombre conserva, hasta cierto punto, una forma de diálogo entre el hombre y Dios Creador, y esto se manifiesta sobre todo *en esa etapa en la que el hombre (ʻadam) es creado definitivamente como varón y mujer (is - ʻissah) (1)* . La creación se realiza casi al mismo tiempo en dos dimensiones: la acción de Dios-Yahvé que crea se desarrolla en correlación al proceso de la conciencia humana.
3. Así, pues, Dios-Yahvé dice: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gén* 2, 18). Y al mismo tiempo el hombre confirma su propia soledad (cf. *Gén* 2, 20). A continuación leemos: «Hizo pues, Yahvé Dios caer sobre el hombre un profundo sopor; y, dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne, y de la costilla que del hombre tomara, formó Yahvé Dios a la mujer» (*Gén* 2, 21-22). Considerando lo característico del lenguaje, es necesario reconocer ante todo que nos hace pensar mucho ese sopor genesíaco, en el que, por obra de Dios Yahvé, el hombre se sumerge, como en preparación para el nuevo acto creador. En el fondo de la mentalidad contemporánea, habituada -a través del análisis del subsconciente- a unir al mundo del sueño contenidos sexuales, ese sopor puede suscitar una asociación especial (2). Sin embargo, el relato bíblico parece ir más allá de la dimensión del subsconciente humano. Si se admite, pues, una diversidad significativa de vocabulario, se puede concluir que el hombre (ʻadam) cae en ese «sopor» para despertarse «varón» y «mujer». Efectivamente, nos encontramos por primera vez en *Gén* 2, 23 con la distinción *is - ʻissah*. Quizá, pues, la *analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto un retorno específico al no ser (el sueño comporta un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento antecedente a la creación, *a fin de que, desde él por iniciativa creadora de Dios, el «hombre» solitario pueda surgir de nuevo*en su doble unidad de varón y mujer (3).
En todo caso, a la luz del contexto del *Gén* 2, 18-20, no hay duda alguna de que el hombre cae en ese «sopor» con el deseo de encontrar un ser semejante a sí. Si,

por analogía con el sueño, podemos hablar aquí también de ensueño, debemos decir que ese arquetipo bíblico nos permite admitir como contenido de ese sueño un «segundo yo», también personal e igualmente relacionado con la situación de soledad originaria, es decir, con todo ese proceso de estabilización de la identidad humana en relación al conjunto de los seres vivientes (*animalia*), en cuanto es proceso de «diferenciación» del hombre de este ambiente. De este modo, el círculo de la soledad del hombre-persona se rompe, porque el primer «hombre» despierta de su sueño como «varón y mujer».

4. La mujer es formada «con la costilla» que Dios-Yahvé tomó del hombre. Teniendo en cuenta el modo arcaico, metafórico e imaginativo de expresar el pensamiento, podemos establecer que se trata de homogeneidad de todo el ser de ambos; esta homogeneidad se refiere sobre todo al cuerpo, a la estructura somática, y se confirma también con las primeras palabras del hombre a la mujer creada: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne» (*Gén* 2, 23) (4). Y sin embargo, las palabras citadas se refieren también a la humanidad del hombre-varón. Se leen en el contexto de las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer, en las que, aun no existiendo todavía la «encarnación» del hombre, ella es definida, como «ayuda semejante a él» (cf. *Gén* 2, 18 y 2, 20) (5). Así, pues, *la mujer, en cierto sentido, es creada a base de la misma humanidad. La homogeneidad somática*, a pesar de la diversidad de la constitución unida a la diferencia sexual, es tan evidente que el hombre (varón) despertado del sueño genético, la expresa inmediatamente cuando dice: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona porque del varón ha sido tomada» (*Gén* 2, 23). De este modo el hombre (varón) manifiesta por vez primera alegría e incluso exaltación, de las que antes no tenía oportunidad, por faltarle un ser semejante a él. La alegría por otro ser humano, por el segundo «yo», domina en las palabras del hombre (varón) pronunciadas al ver a la mujer (hembra). Todo esto ayuda a establecer el significado pleno de la unidad originaria. Aquí son pocas las palabras, pero cada una es de gran peso. Debemos, pues, tener en cuenta, y lo hacemos también a continuación el hecho de que la primera mujer, «formada con la costilla tomada del hombre», inmediatamente es aceptada como ayuda adecuada a él.

En la próxima meditación volveremos aún sobre este mismo tema, esto es, el significado de la unidad originaria del hombre y de la mujer en la humanidad.

(1) El término hebreo *'adam* expresa el concepto colectivo de la especie humana, esto es, el *hombre* que representa a la humanidad; (la Biblia define al individuo utilizando la expresión «hijo del hombre»,*ben'adam*). La contraposición: *'is-'isaah* subraya la diversidad sexual (como en griego *aner-gyne*).

Después de la creación de la mujer, el texto bíblico continúa llamando al primer hombre *'adam* (con artículo definido), expresando así su «corporate personality», en cuanto se ha convertido en «padre de la humanidad», su progenitor y representante, como después Abraham es reconocido como «padre de los creyentes» y Jacob se identifica con Israel-Pueblo elegido.

(2) El sopor de Adán (en hebreo *tardemaah*) es un sueño profundo (en latín: *sopor*; en ingles: *sleep*) en el que cae el hombre sin conciencia o sueños. (La Biblia tiene otro término para definir el sueño: *halom*); cf. *Gén*15, 12; 1 *Sam* 26, 12.

Freud, en cambio, examina el contenido de los sueños (en latín: *somnium*; en inglés: *dream*), los cuales formándose con elementos síquicos «rechazados por el subconsciente» permiten, según él, hacer emerger en ellos los contenidos inconscientes, que, en último análisis, serían siempre sexuales.

Esta idea es naturalmente del todo extraña al autor bíblico.

En la teología del autor yahvista, el sopor en el que Dios hace caer al primer hombre subraya la exclusividad de la acción de Dios en la obra de la creación de la mujer; el hombre no tenía en ella participación alguna consciente. Dios se sirve de su «costilla» solamente para acentuar la naturaleza común del varón y de la mujer.

(3) «Sopor» (tardemah) es el término que aparece en la Sagrada Escritura, cuando durante el sueño o directamente después del sueño deben suceder acontecimientos extraordinarios (cf. *Gén* 15, 12; 1 Sam 26, 12; Is 29, 10; Job 4, 13; 33, 15). Los Setenta traducen tardemah por ékstasis (un éxtasis).
En el Pentateuco tardemah aparece también una sola vez en un contexto misterioso: Abraham, por el mandato de Dios, preparó un sacrificio de animales, ahuyenando de ellos las aves rapaces. «Cuando ya estaba el sol, para ponerse, cayó un sopor sobre Abraham, y fue presa de gran terror, y le envolvió densa tiniebla» (*Gén* 15, 12). Entonces precisamente comienza Dios a hablar y realiza con él una alianza, que es la cumbre de la revelación hecha a Abraham.
Esta escena se parece en cierto modo a la del huerto de Getsemaní: Jesús «comenzó a sentir temor y angustia» (*Mc* 14, 33) y encontró a los Apóstoles «adormilados por la tristeza» (*Lc* 22, 45).
El autor bíblico admite en el primer hombre un cierto sentido de carencia y soledad («no es bueno que el hombre esté solo»; «no encontró una ayuda semejante a él»), y aun casi de miedo. Quizá este estado provoca un sueño causado por la «tristeza», o quizá, como en el caso de Abraham, «por un oscuro terror» de no-ser; como en el umbral de la obra de la creación: «La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo» (*Gén* 1, 2).
En todo caso, según los dos textos en que el Pentateuco, o mejor, el libro del Génesis habla del sueño profundo (tardemah) tiene lugar una acción divina especial, es decir, una «alianza» cargada de consecuencia para toda la historia de la salvación: Adán da comienzo al género humano. Abraham al Pueblo elegido.
(4) Es interesante notar que para los antiguos Sumerios el signo cuneiforme para indicar el sustantivo «costilla» coincidía con el empleado para indicar la palabra «vida». En cuando al relato yahvista, según cierta interpretación del *Gén* 2, 21, Dios más bien cubre de carne la costilla (en vez de cerrar la carne en el lugar de ella) y de este modo «forma» a la mujer, que trae su origen de la «carne y de los huesos» del primer hombre (varón).
En el lenguaje bíblico ésta es una definición de consanguinidad o pertenencia a la misma descendencia (por ejemplo, cf. *Gén* 29, 14): la mujer pertenece a la misma especie que el hombre, distinguiéndose de los otros seres vivientes creados antes.
En la antropología bíblica los «huesos» expresan un componente importantísimo del cuerpo; dado que para los hebreos no había una distinción precisa entre «cuerpo» y «alma» (el cuerpo era considerado como manifestación exterior de la personalidad), los «huesos» significaban sencillamente, por sinécdoque, el «ser» humano (cf. por ejemplo, *Sal* 139, 15: «No desconocías mis huesos»).
Se puede entender, pues, «hueso de los huesos», en sentido relacional, como el «ser del ser»; «carne de la carne» significa que aun teniendo diversas características físicas, la mujer presenta la misma personalidad que posee el hombre.
En el «canto nupcial» del primer hombre, la expresión «hueso de los huesos», «carne de la carne» es una forma de superlativo, subrayado además por la repetición triple: «esta», «esa», «la».
(5) Es difícil traducir exactamente la expresión hebrea cezer kenegdó, que se traduce de distinto modo en las lenguas europeas, por ejemplo, en latín: adiutorium ei conveniens sicut oportebat iuxta eum»; en alemán: «eine Hilfe..., die ihm entspricht»; en francés: «égal visâvis de lui»; en italiano: «un aiuto che gli sia simile»; en español: «como él, que le ayude»; en inglés: «a helper fit for him»; en polaco: «odopowicdnia alla niego pomoe».
Porque el término «ayuda», parece sugerir el concepto de «complementariedad», o mejor, de «correspondencia exacta», el término «semejante» se une más bien con el de «similitud», pero en sentido diverso de la semejanza del hombre con Dios.

9. Comunión interpersonal e imagen de Dios

(14-XI-79/18-XI-79)

1. Siguiendo la narración del libro del Génesis, hemos constatado que la creación «definitiva» del hombre consiste en la creación de la unidad de dos seres.
Su *unidad denota sobre todo la identidad de la naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a base de tal identidad, constituye la masculinidad y la feminidad* del hombre creado. Esta dimensión ontológica de la unidad y de la dualidad tiene, al mismo tiempo, un significado axiológico. Del texto del Génesis 2, 23 y de todo el contexto se deduce claramente que el hombre ha sido creado como un don especial ante Dios («Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho»:*Gén* 1, 31), pero también como un valor especial para el mismo hombre: primero, porque es «hombre»; segundo, porque la «mujer» es para el hombre, y viceversa, el hombre es para la mujer. Mientras el capítulo primero del Génesis expresa este valor de forma puramente teológica (e indirectamente metafísica), el capítulo segundo, en cambio, *revela, por decirlo así, el primer círculo de la experiencia vivida por el hombre como valor*. Esta experiencia está ya inscrita en el significado de la soledad originaria, y luego en todo el relato de la creación del hombre como varón y mujer. El conciso texto del *Gén* 2, 23, que contiene las palabras del primer hombre a la vista de la mujer creada, «tomada de él», puede ser considerado el prototipo bíblico del Cantar de los Cantares. Y si es posible leer impresiones y emociones a través de palabras tan remotas, podríamos aventurarnos también a decir que la profundidad y la fuerza de esta primera y «originaria» emoción del hombre-varón ante la humanidad de la mujer, y al mismo tiempo ante la feminidad del otro ser humano, parece algo único e irrepetible.
2. De este modo, el significado de la unidad originaria del hombre, a través de la masculinidad y feminidad, se expresa como superación del límite de la soledad, y al mismo tiempo como afirmación -respecto a los dos seres humanos- de todo lo que en la soledad es constitutivo del «hombre». En el relato bíblico, la soledad es camino que lleva a esa unidad, que siguiendo al Vaticano II, podemos definir *Communio personarum* (1). Como ya hemos constatado anteriormente, el hombre en su soledad originaria, adquiere una conciencia personal en el proceso de «distinción» de todos los seres vivientes (*animalia*) y al mismo tiempo, en esta soledad se abre hacia un ser afín a él y que el Génesis (2, 18 y 20) define como «ayuda semejante a él». Esta apertura decide del hombre-persona no menos, al contrario, acaso más aún, que la misma «distinción». La soledad del hombre, en el relato yahvista, se nos presenta no sólo como el primer descubrimiento de la trascendencia característica propia de la persona, sino también como descubrimiento de una relación adecuada «a la» persona; y por lo tanto como apertura y espera de una «comunión de personas».
Aquí se podría emplear incluso el término «comunidad», si no fuese genérico y no tuviese tantos significados. «Comunión» dice más y con mayor precisión, porque *indica precisamente esa «ayuda» que, en cierto sentido, se deriva del hecho mismo de existir como persona «junto» a una persona*. En el relato bíblico este hecho se convierte eo ipso -de por sí- en la existencia de la persona «*para» la persona*, dado que el hombre en su soledad originaria, en cierto modo, estaba ya en esta relación. Esto se confirma, en sentido negativo, precisamente por su soledad. Además, la comunión de las personas podía formarse sólo a base de una «doble soledad» del hombre y de la mujer, o sea, como encuentro en su «distinción» del mundo de los seres vivientes (*animalia*), que daba a ambos la posibilidad de ser y existir en una reciprocidad particular. El concepto de «ayuda» expresa también esta reciprocidad en la existencia, que ningún otro ser viviente habría podido asegurar. Para esta reciprocidad era indispensable todo lo que de constitutivo fundaba la soledad de cada uno de ellos, y por tanto también la autoconciencia y la autodeterminación, o sea, la subjetividad y el conocimiento del

significado propio del cuerpo.
3. El relato de la creación del hombre, en el capítulo primero, afirma desde el principio y directamente que el hombre ha sido creado a imagen de Dios en cuanto varón y mujer. El relato del capítulo segundo, en cambio, no habla de la «imagen de Dios»; pero revela, a su manera característica, que la creación completa y definitiva del «hombre» (sometido primeramente a la experiencia de la soledad originaria) se expresa en el dar vida a esa «*communio personarum*» que forman el hombre y la mujer. De este modo, el relato yahvista concuerda con el contenido del primer relato. Si, por el contrario, queremos sacar también del relato del texto yahvista el concepto de «imagen de Dios», entonces podemos deducir que *el hombre se ha convertido en «imagen y semejanza» de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas*, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio. El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es «desde el principio» no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige al mundo, sino también y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas.
De este modo el segundo relato podría también preparar a comprender el concepto trinitario de la «imagen de Dios», aun cuando ésta aparece sólo en el primer relato. Obviamente esto no carece de significado incluso para la teología del cuerpo, más aún, quizá constituye incluso el aspecto teológico más profundo de todo lo que se puede decir acerca del hombre. En el misterio de la creación -en base a la originaria y constitutiva «soledad» de su ser- el hombre ha sido dotado de una profunda unidad entre lo que él es masculino humanamente y mediante el cuerpo, y lo que de la misma manera es en él femenino humanamente y mediante el cuerpo. Sobre todo esto, desde el comienzo, descendió la bendición de la fecundidad, unida con la procreación humana (cf. *Gén* 1, 28).
4. De este modo, nos encontramos casi en el meollo mismo de la realidad antropológica que se llama «cuerpo». Las palabras del Génesis 2, 23 hablan de él directamente y por vez primera en los términos siguientes: «*carne de mi carne y hueso de mis huesos*». El hombre-varón pronuncia estas palabras, como si sólo a la vista de la mujer pudiese identificar y llamar por su nombre *a lo que en el mundo visible los hace semejantes el uno al otro, y a la vez aquello en que se manifiesta la humanidad*. A la luz del análisis precedente de todos los «cuerpos», con los que se ha puesto en contacto el hombre y a los que ha definido conceptualmente poniéndoles nombre («*animalia*»), la expresión «carne de mi carne» adquiere precisamente este significado: el cuerpo revela al hombre. Esta fórmula concisa contiene ya todo lo que sobre la estructura del cuerpo como organismo, sobre su vitalidad, sobre su particular fisiología sexual, etc., podrá decir acaso la ciencia humana. En esta expresión primera del hombre-varón «carne de mi carne» se encierra también una referencia a aquello por lo que el cuerpo es auténticamente humano, y por lo tanto a lo que determina al hombre como persona, es decir, como ser que incluso en toda su corporeidad es «semejante» a Dios (2).
5. Nos encontramos, pues, casi en el meollo mismo de la realidad antropológica, cuyo nombre es «cuerpo», cuerpo humano. Sin embargo, como es fácil observar, este meollo no es sólo antropológico, sino también esencialmente teológico. La teología del cuerpo, que desde el principio está unida a la creación del hombre a imagen de Dios, se convierte, en cierto modo, también en teología del sexo, o mejor, teología de la masculinidad y de la feminidad, que aquí, en el libro del Génesis, tiene su punto de partida. El significado originario de la unidad, testimoniada por las palabras del Génesis 2, 24, tendrá amplia y lejana perspectiva en la revelación de Dios. Esta unidad a través del cuerpo («y los dos serán una sola carne») tiene una ética, como se confirma en la respuesta de Cristo a los fariseos en *Mt* 19 (*Mc* 10), y también una dimensión sacramental,

estrictamente teológica, como se comprueba por las palabras de San Pablo a los Efesios (3), que hacen referencia además a la tradición de los Profetas (Oseas, Isaías, Ezequiel).
Y es así, porque esa unidad que se realiza a través del cuerpo indica, desde el principio, no sólo el «cuerpo», sino también la comunión «encarnada» de las personas -*communio personarum*- y exige esta comunión desde el principio. La masculinidad y la feminidad expresan *el doble aspecto de la constitución somática del hombre* («esto sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos»), e *indican*, además, a través de las mismas palabras del Génesis 2, 23, *la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo*: sentido, que se puede decir consiste en un *enriquecimiento recíproco*. Precisamente esta conciencia, a través de la cual la humanidad se forma de nuevo como comunión de personas, parece constituir el estrato que en el relato de la creación del hombre (y en la revelación del cuerpo contenida en él) es más profundo que la misma estructura somática como varón y mujer. En todo caso, esta estructura se presenta desde el principio con una conciencia profunda de la corporeidad y sexualidad humana, y esto establece una norma inalienable para la comprensión del hombre en el plano teológico.
(1) «Pero Dios no creó al hombre dejándolo solo; desde el principio 'varón y mujer los creó'» (*Gén* 1, 27) y su unión constituye la primera forma de comunión de personas (*Gaudium et spes*, 12).
(2) En la concepción de los libros bíblicos más antiguos no aparece la contraposición dualista «alma-cuerpo». Como ya se ha subrayado (cf. nota 11), se puede hablar más bien de una combinación complementaria «cuerpo-vida». El cuerpo es «expresión de la personalidad del hombre, y si no agota plenamente este concepto, es necesario entenderlo en el lenguaje bíblico como «*pars pro toto*»; cf. por ejemplo: «no es la carne ni la sangre quien esto te ha revelado, sino mi Padre...» (*Mt* 16, 17), es decir: no te lo ha revelado el*hombre*.
(3) «Nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una sola carne. Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia» (Ef. 5, 29-32). Este será el tema de nuestras reflexiones en la parte titulada «El Sacramento».

10. El matrimonio uno e indisoluble

(21-XI-79/25-XI-79)

1. Recordemos que Cristo, cuando le preguntaron sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio, se remitió a lo que era «al principio». Citó las palabras escritas en los primeros capítulos del Génesis. Tratamos, pues, de penetrar en el sentido propio de estas palabras y de estos capítulos, en el curso de las presentes reflexiones.
El significado de la unidad originaria del hombre, a quien Dios creó «varón y mujer», se obtiene (especialmente a la luz del Génesis 2, 23) conociendo al hombre en todo el conjunto de su ser, esto es, en toda la riqueza de ese misterio de la creación, que está en la base de la antropología teológica. Este conocimiento, es decir, la búsqueda de la identidad humana de aquel que al principio estaba «solo», debe pasar siempre a través de la dualidad, la «comunión». Rercordemos el pasaje del Génesis 2, 23: «El hombre exclamó: Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada». A la luz de este texto, comprendemos que el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y feminidad, que son como dos «encarnaciones» de la misma soledad metafísica, frente a Dios y al mundo -*como dos modos de «ser cuerpo» y a la vez hombre, que se completan recíprocamente*-, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y,

al mismo tiempo, como *dos conciencias complementarias del significado del cuerpo*. Así, como ya demuestra el Génesis, 23, la feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad. Precisamente la función del sexo, que, en cierto sentido, es «constitutivo de la persona» (no sólo «atributo de la persona»), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como «el» o «ella». La presencia del elemento femenino junto al masculino y al mismo tiempo que él, tiene el significado de un enriquecimiento para el hombre en toda la perspectiva de la historia, comprendida también la historia de la salvación. Toda esta enseñanza sobre la unidad ha sido expresada ya originariamente en el Génesis 2, 23.

2. La unidad, de la que habla el Génesis 2, 24 («y vendrán a ser los dos una sola carne»), es sin duda la que se expresa y se realiza en el acto conyugal. La formulación bíblica, extremadamente concisa y simple, señala al sexo, feminidad y masculinidad, como esa característica del hombre -varón y mujer- que les permite, cuando se convierten en «una sola carne», someter al mismo tiempo toda su humanidad a la bendición de la fecundidad. Sin embargo, todo el contexto de la formulación lapidaria no nos permite detenernos en la superficie de la sexualidad humana, no nos consiente tratar del cuerpo y del sexo fuera de la dimensión plena del hombre y de la «comunión de las personas», sino que nos obliga a entrever desde el «principio» la plenitud y la profundidad propias de esta unidad, que varón y mujer deben constituir a la luz de la revelación del cuerpo.

Por lo tanto, ante todo, la expresión respectiva que dice: «El hombre... se unirá a su mujer» tan íntimamente que «los dos serán una sola carne», nos induce siempre a dirigirnos a lo que el texto bíblico expresa con anterioridad respecto a la unión en la humanidad, que une a la mujer y al varón en el misterio mismo de la creación. Las palabras del Génesis 2, 23, que acabamos de analizar, explican este concepto de modo particular. El varón y la mujer, uniéndose entre sí (en el acto conyugal) tan íntimamente que se convierten en «una sola carne», descubren de nuevo, por decirlo así, cada vez y de modo especial, el misterio de la creación, retornan así a esa unión en la humanidad («carne de mi carne y hueso de mis huesos»), que les permite reconocerse recíprocamente y, llamarse por su nombre, como la primera vez. Esto significa revivir, en cierto sentido, el valor originario virginal del hombre, que emerge del misterio de su soledad frente a Dios y en medio del mundo. El hecho de que se conviertan en «una sola carne» es un vínculo potente establecido por el Creador, a través del cual ellos descubren la propia humanidad, tanto en su unidad originaria, como en la dualidad de un misterioso atractivo recíproco. Pero el sexo es algo más que la fuerza misteriosa de la corporeidad humana, que obra casi en virtud del instinto. A nivel del hombre y en la relación recíproca de las personas, el sexo expresa una superación siempre nueva del límite de la soledad del hombre inherente a la constitución de su cuerpo y determina su significado originario. Esta superación lleva siempre consigo una cierta asunción de la soledad del cuerpo del segundo «yo» como propia.

3. Por esto está ligada a la elección. La formulación misma del Génesis 2, 24 indica no sólo que los seres humanos creados como varón y mujer, han sido creados para la unidad, sino también que precisamente esta unidad, a *través de la cual se convierten en «una sola carne», tiene desde el principio un carácter de unión que se deriva de una elección*. Efectivamente, leemos: «El hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer». Si el hombre pertenece «por naturaleza» al padre y a la madre, en virtud de la generación, en cambio «se une» a la mujer (o al marido) por elección. El texto del Génesis 2, 24 define este carácter del vínculo conyugal a la primera mujer, pero al mismo tiempo lo hace también en la perspectiva de todo el futuro terreno del hombre. Por esto, Cristo, en su tiempo, se remitirá a ese texto, de actualidad también en su época. Creados a imagen de Dios, también en cuanto forman una auténtica comunión de personas, el primer hombre y la primera mujer deben constituir el comienzo y el

modelo de esta comunión para todos los hombres y mujeres que en cualquier tiempo se unirán tan íntimamente entre sí, que formaran «una sola carne». El cuerpo que, a través de la propia masculinidad o feminidad, ayuda a las dos desde el principio («una ayuda semejante a él») a encontrarse en comunión de personas, se convierte, de modo especial, en el elemento constitutivo de su unión, cuando se hacen marido y mujer. Pero esto se realiza a través de una elección recíproca. Es la elección que establece el pacto conyugal entre las personas (20), que sólo a base de ella se convierten en «una sola carne».
4. Esto corresponde a la estructura de la soledad del hombre, y en concreto a la «soledad de los dos». La elección, como expresión de autodeterminación, se apoya sobre el fundamento de esa estructura, es decir, sobre el fundamento de su autoconciencia.
Sólo a base de la propia estructura del hombre, él «es cuerpo» y, a través del cuerpo, es también varón y mujer. Cuando ambos se unen tan íntimamente entre sí que se convierten en «una sola carne», su unión conyugal presupone una conciencia madura del cuerpo. Más aún, *comporta una conciencia especial del significado de ese cuerpo en el donarse recíproco de las personas*. También en este sentido, Génesis 2, 24 es un texto perspectivo. Efectivamente, demuestra que en cada unión conyugal del hombre y de la mujer se descubre de nuevo la misma conciencia originaria del significado unitivo del cuerpo en su masculinidad y feminidad; con esto el texto bíblico indica, al mismo tiempo, que en cada una de estas uniones se renueva, en cierto modo, el misterio de la creación en toda su profundidad originaria y fuerza vital. «Tomada del hombre» como «carne de su carne», la mujer se convierte a continuación, como «esposa» y a través de su maternidad, en madre de los vivientes (cf. *Gén* 3, 20), porque su maternidad tiene su propio origen también en él. La procreación se arraiga en la creación, y cada vez, en cierto sentido, reproduce su misterio.
5. A este tema dedicaremos una reflexión especial: «El conocimiento y la procreación». En ella habrá que referirse todavía a otros elementos del texto bíblico. El análisis del significado de la unidad originaria, hecho hasta ahora, demuestran de qué modo «desde el principio» esa unidad del hombre y de la mujer, inherente al misterio de la creación, se da también como un compromiso en la perspectiva de todos los tiempos siguientes.

11. Las experiencias primordiales del hombre

(12-XII-79/16-XII-79)

1. Se puede decir que el análisis de los primeros capítulos del Génesis nos obliga, en cierto sentido, a reconstruir los elementos constitutivos de la experiencia originaria del hombre. En este sentido, el texto yahvista es una fuente peculiar por su carácter. Al hablar de las originarias experiencias humanas, tenemos en la mente no tanto su lejanía en el tiempo, cuanto más bien su significado básico. Lo importante, pues, no es que estas experiencias pertenezcan a la prehistoria del hombre (a su «prehistoria teológica»), sino que estén siempre en la raíz de toda experiencia humana. Esto es verdad, aun cuando no se presta mucha atención a estas experiencias esenciales en el desarrollo ordinario de textos genesíacos (2, 20 y 2, 23), que nos han permitido ya precisar el significado de la sociedad originaria y de la unidad originaria del hombre. Se añade a éstos, como elemento tercero, el significado de la desnudez originaria, claramente puesto en evidencia dentro del contexto; y lo cual, en el primer esbozo bíblico de la antropología, no es algo accidental. Al contrario, es precisamente la clave para su comprensión plena y completa.
3. Es obvio que precisamente este elemento del antiguo texto bíblico da a la teología del cuerpo *estas experiencias primordiales en las que aparece de manera*

casi completa la originalidad absoluta de lo que es el ser humano varón-mujer: esto es, en cuanto hombre a través de su cuerpo. La experiencia humana del cuerpo, tal como la descubrimos en los textos bíblicos citados, se encuentra ciertamente en los umbrales de toda la experiencia «histórica» sucesiva. Sin embargo, parece apoyarse también sobre una profundidad ontológica tal, que el hombre no la percibe en la propia vida cotidiana, aun cuando al mismo tiempo y en cierto modo la presupone y la postula como parte del proceso de formación de la propia imagen.

2. Sin esta reflexión introductoria, sería imposible precisar el significado de la desnudez originaria y afrontar el análisis del Génesis 2, 25, que dice así: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello». A primera vista, la introducción de este detalle, aparentemente secundario, en el relato yahvista de la creación del hombre puede parecer algo inadecuado y desfasado. Cabría pensar que el pasaje citado no puede sostener la comparación con lo que se trata en los versículos precedentes y que, en cierto sentido, sobrepasa el contexto. Sin embargo, en un análisis profundo, este juicio no se mantiene. Efectivamente, el Génesis 2, 25 presenta uno de los elementos-clave de la revelación originaria, igualmente determinante que los otros textos genesíacos (2, 20 y 2, 23), que nos han permitido ya precisar el significado de la sociedad originaria y de la unidad originaria del hombre. Se añade a éstos, como elemento tercero, *el significado de la desnudez originaria*, claramente puesto en evidencia dentro del contexto; *y lo cual, en el primer esbozo bíblico de la antropología, no es algo accidental*. Al contrario, es precisamente la clave para su comprensión plena y completa.

3. Es obvio que precisamente este elemento del antiguo texto bíblico da a la teología del cuerpo una aportación específica, de la que no se puede prescindir en absoluto. Nos lo confirmarán los análisis ulteriores. Pero, antes de comenzarlos, me permito observar que el propio texto del Génesis 2, 25 exige expresamente unir las reflexiones sobre la teología del cuerpo con la dimensión de la subjetividad personal del hombre; en este ámbito, efectivamente, se desarrolla la conciencia del significado del cuerpo. El Génesis 2, 25 habla de ello de manera mucho más directa que otras partes de ese texto yahvista, que hemos definido ya como primer registro de la conciencia humana. La frase, según la cual los primeros seres humanos, varón y mujer, «estaban desnudos» y sin embargo «no se avergonzaban de ello», describe indudablemente su estado de conciencia, más aun, su experiencia recíproca del cuerpo, esto es, la experiencia por parte del hombre de la feminidad que se revela en la desnudez del cuerpo y, recíprocamente, la experiencia análoga de la masculinidad por parte de la mujer. Al afirmar que («no se avergonzaban de ello)» el autor trata de describir esta *experiencia recíproca del cuerpo con la máxima precisión que le es posible*. Se puede decir que este tipo de precisión refleja una experiencia base del hombre en sentido «ordinario» y precientífico, pero corresponde también a las exigencias de la antropología y en particular de la antropología contemporánea, que se vuelve gustosamente a las llamadas experiencias de fondo, como la experiencia del pudor (1).

4. Al aludir aquí a la precisión del relato, tal cual le era posible al autor del texto yahvista, somos inducidos a considerar los grados de experiencia del hombre «histórico» cargado con la herencia del pecado, pero esos grados de experiencia arrancan metodológicamente del estado de inocencia originaria. Ya hemos constatado antes que al referirse «al principio» (sometido por nosotros aquí a sucesivos análisis del contexto), Cristo establece indirectamente la idea de continuidad y de vinculación entre esos dos estados, como si nos permitiese retroceder desde el umbral de la situación de pecado «histórica» del hombre hasta su inocencia originaria. Precisamente el Génesis 2, 25 exige de manera especial pasar ese umbral. Es fácil observar cómo este paso, junto con el significado de la desnudez originaria inherente a él, se inserta en el conjunto del contexto de la narración yahvista. Efectivamente, después de algunos versículos, escribe el mismo autor: «Abriéronse los ojos de ambos, y entonces viendo que estaban

desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones» (*Gén* 3, 7). El adverbio «entonces» indica un momento nuevo y una nueva situación que siguen a la ruptura de la primera Alianza; es una situación que sigue a la desilusión de la prueba unida al árbol de la ciencia del bien y del mal, que al mismo tiempo constituía la primera prueba de «obediencia», esto es, de escucha de la Palabra en toda su verdad y de aceptación del Amor, según la plenitud de las exigencias de la Voluntad creadora. Este momento nuevo o situación nueva comporta también un contenido nuevo y una calidad nueva de la experiencia del cuerpo, de modo que no se puede decir más: «Estaban desnudos, pero no se avergonzaban de ello». *La vergüenza, por lo tanto, es aquí una experiencia no sólo originaria, sino «de límite*».

5. Por esto, es significativa la diferencia de formulaciones que separa al Génesis 2, 25 del Génesis 3, 7. En el primer caso «estaban desnudos, pero no se avergonzaban de ello»; en el segundo caso, «se dieron cuenta de que estaban desnudos». ¿Acaso quiere decirse con esto que en un primer tiempo «no se habían dado cuenta de estar desnudos»? ¿Que no sabían y no veían recíprocamente la desnudez de sus cuerpos? La transformación significativa que nos testimonia el texto bíblico sobre la experiencia de la vergüenza (de la que habla aún el Génesis, especialmente en 3, 10-12) se realiza en un nivel más profundo del puro y simple uso del sentido de la vista. El análisis comparativo entre Génesis 2, 25 y Génesis 3, lleva necesariamente a la conclusión de que aquí no se trata del paso del «no conocer» al «conocer», sino de un *cambio radical del significado de la desnudez originaria* de la mujer frente al varón y del varón frente a la mujer. Surge de su conciencia como fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal: «¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?» (*Gén* 3, 11). Este cambio se refiere directamente a la experiencia del significado del propio cuerpo frente al Creador y a las criaturas. Esto se confirma a continuación por las palabras del hombre: «Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí» (*Gén* 3, 10). Pero especialmente ese cambio que el texto yahvista delinea de manera tan concisa y dramática, se refiere directamente, acaso del modo más directo posible, a la relación varón-mujer, feminidad-masculinidad.

6. Deberemos volver sobre el análisis de esta transformación todavía en otras partes de nuestras reflexiones ulteriores. Ahora, llegados a ese límite que atraviesa la esfera del «principio» al que se remitió Cristo, deberemos preguntamos si *será posible reconstruir, de algún modo, el significado originario de la desnudez*, que en el libro del Génesis constituye el contexto próximo de la doctrina acerca de la unidad del ser humano en cuanto varón y mujer. Esto parece posible, si *tomamos como punto de referencia la experiencia de la vergüenza, tal como* está claramente presentada como experiencia «liminal» en el antiguo texto bíblico.

Trataremos de hacer un intento de esta reconstrucción en nuestras meditaciones siguientes.

(1) Cf. por ejemplo: M. Scheler, *Uber Scham und Schamgerfühl*, Halle 1914; Fr. Sawicki, *Fenomenologia wstydliwosci* (Femenología del pudor), Cracovia, 1949; y también K. Wojtyla, *Milosc i odpowiedzialnosc*. Cracovia, 1962, págs. 165-185. (En italiano: *Amore e responsabilitità*, Roma, 1978. II ed., págs. 161-178).

12. Inocencia y desnudez

(19-XII-79/23-XII-79)

1. ¿Qué es la vergüenza y cómo explicar su ausencia en el estado de inocencia originaria, en la profundidad misma del misterio de la creación del hombre como varón y mujer? De los análisis contemporáneos de la vergüenza -y en particular

del pudor sexual- se deduce la complejidad de esta experiencia fundamental, en la que el hombre se expresa como persona según la estructura que le es propia. En la experiencia del pudor, el ser humano experimenta el temor en relación al «segundo yo» (así, por ejemplo, la mujer frente al varón), y esto es sustancialmente temor por el propio «yo». Con el pudor el ser humano manifiesta casi «instintivamente» la necesidad de la afirmación y de la aceptación de este «yo» según su justo valor. Lo experimenta al mismo tiempo dentro de sí, como al exterior, frente al «otro». Se puede decir, pues, que el pudor es una experiencia compleja también en el sentido que, como alejando un ser humano del otro (la mujer del varón), al mismo tiempo busca su cercanía personal, creándoles una base y un nivel idóneos.

Por la misma razón el pudor tiene un significado fundamental en cuanto a la formación del ethos en la convivencia humana, y especialmente en la relación varón-mujer. El análisis del pudor indica con claridad lo profundamente que está arraigado en las relaciones mutuas, *lo exactamente que expresa las reglas esenciales en la «comunión de las personas»* y del mismo modo *lo profundamente que toca la dimensión de la «soledad» originaria del hombre*. La aparición de la «vergüenza» en la sucesiva narración bíblica del capítulo 3 del Génesis, tiene un significado pluridimensional, y a su tiempo nos convendrá emprender de nuevo su análisis.

En cambio, ¿qué significa su ausencia originaria en el Génesis 2, 25: «Estaban desnudos sin avergonzarse de ello»?

2. Ante todo, es necesario establecer que se trata de una real no presencia de la vergüenza, y no de una carencia de ella o de un subdesarrollo de la misma. Aquí no podemos sostener de modo alguno una «primitivización» de su significado. Por lo tanto, el texto del Génesis 2, 25 no sólo excluye decididamente la posibilidad de pensar en una «falta de vergüenza», o sea, la impudicia, sino aún más, excluye que se la explique mediante la analogía con algunas experiencias humanas positivas, como por ejemplo, las de la edad infantil o las de la vida de los llamados pueblos primitivos. Estas analogías no sólo son insuficientes, sino que pueden ser además engañosas. Las palabras del Génesis 2, 25 «sin avergonzarse de ello», no expresan carencia, sino al contrario, sirven para indicar una especial plenitud de conciencia y de experiencia, sobre todo la plenitud de comprensión del significado del cuerpo, unida al hecho de que «estaban desnudos».

Que se deba comprender e interpretar así el texto citado, lo testifica la continuación del relato yahvista en el que la aparición de la vergüenza, y especialmente del pudor sexual, está vinculada con la pérdida de esa plenitud originaria. Presuponiendo, pues, la experiencia del pudor como experiencia «de límite», debemos preguntarnos *a qué plenitud de conciencia y de experiencia y, en particular, a qué plenitud de comprensión del significado del cuerpo corresponda el significado de la desnudez originaria*, de la que habla el Génesis 2, 25.

3. Para contestar a esta pregunta, es necesario tener presente el proceso analítico hecho hasta ahora, que tiene su base en el conjunto del pasaje yahvista. En este contexto, la soledad originaria del hombre se manifiesta como «no-identificación» de la propia humanidad con el mundo de los seres vivientes (*animalia*) que le rodean.

Esta «no-identificación», después de la creación del hombre como varón y mujer, cede el puesto al descubrimiento feliz de la humanidad propia «con la ayuda» del otro ser humano; así el varón reconoce y vuelve a encontrar la propia humanidad «con la ayuda» de la mujer (*Gén* 2, 25). Esto realiza, al mismo tiempo, una percepción del mundo, que se efectúa directamente a través del cuerpo («carne de mi carne»). Es la fuente directa y visible de la experiencia que logra establecer su unidad en la humanidad. Por esto, no es difícil entender que la desnudez corresponde a esa plenitud de conciencia del significado del cuerpo, que se deriva de la típica percepción de los sentidos. Se puede pensar en esta plenitud con categorías de verdad del ser o de la realidad, y se puede decir que el varón y la mujer originariamente habían sido dados el uno al otro precisamente según esta

verdad, en cuanto «estaban desnudos». En el análisis del significado de la desnudez originaria, no se puede prescindir en absoluto de esta dimensión, *Este participar en la percepción del mundo* -en su aspecto «*exterior*»- es un hecho directo y casi espontáneo, anterior a cualquier complicación «crítica» del conocimiento y de la experiencia humana, y aparece estrechamente *unido a la experiencia del significado del cuerpo humano*. Así ya se podría percibir la inocencia originaria del «conocimiento».

4. Sin embargo, no se puede individuar el significado de la desnudez originaria considerando sólo la participación del hombre en la percepción exterior del mundo; no se puede establecer sin descender a lo íntimo del hombre. El Génesis 2, 25 nos introduce precisamente en este nivel y quiere que nosotros busquemos allí la inocencia originaria del conocer. Efectivamente, es necesario explicar y medir, con la dimensión de la interioridad humana, esa especial plenitud de la comunicación interpersonal, gracias a la cual varón y mujer «estaban desnudos sin avergonzarse de ello».

El concepto de «comunicación», en nuestro lenguaje convencional, ha sido casi alienado de su más profunda, originaria matriz semántica. Sobre todo se vincula a la esfera de los medios, esto es, en su mayor parte a lo que sirve para el entendimiento, el intercambio, el acercamiento. Sin embargo, es lícito suponer que, en su significado originario y más profundo, la «comunicación» estaba y está directamente unida a sujetos, que se «comunican» precisamente a base de la «común unión» existente entre sí, tanto para alcanzar, como para expresar una realidad que es propia y pertinente sólo a la esfera de sujetos-personas. De este modo el cuerpo humano adquiere un significado completamente nuevo, que no puede ser colocado en el plano de la restante percepción «externa» del mundo. Efectivamente, el cuerpo expresa a la persona en su ser concreto ontológico y existencial, que es algo más que el «individuo», y por lo tanto expresa el «yo» humano personal, que construye desde dentro su percepción «exterior».

5. Toda la narración bíblica, y especialmente el texto yahvista, muestra que el cuerpo a través de la propia visibilidad *manifiesta* al hombre y, manifestándolo, hace de intermediario, es decir, hace que el varón y la mujer, desde el comienzo, «comuniquen» entre sí según esa *communio personarum* querida por el Creador precisamente para ellos. Sólo esta dimensión, por lo que parece, nos permite comprender de manera apropiada el significado de la desnudez originaria. A este propósito, cualquier criterio «naturalista» está destinado a equivocarse, mientras por el contrario, el criterio «personalista» puede servir de gran ayuda. El Génesis 2, 25 habla ciertamente de algo extraordinario que está fuera de los límites del pudor conocido mediante la experiencia humana, y que al mismo tiempo decide *la plenitud particular de la comunicación interpersonal*, arraigada en el corazón mismo de esa comunión, que ha sido revelada y desarrollada así. En esta relación, las palabras «sin avergonzarse de ello» pueden significar (*in sensu obliquo*) solamente una profundidad original al afirmar lo que es inherente a la persona, lo que es «visiblemente» femenino y masculino, a través de lo cual se constituye la «intimidad personal» de la comunicación recíproca en toda su radical sencillez y pureza. A esta plenitud de percepción «*exterior*», expresada mediante la desnudez física,*corresponde la plenitud «interior» de la visión del hombre en Dios, esto es, según la medida de la «imagen de Dios»* (cf. *Gén* 1, 17). Según esta medida, el hombre «está» realmente desnudo («estaban desnudos»; *Gén*2, 25) (1) antes aún de darse cuenta de ello (cf. *Gén* 3, 7-10).

Deberemos completar todavía el análisis de este texto tan importante, durante las meditaciones que seguirán.

(1) Dios, según las palabras de la Sagrada Escritura, penetra a la criatura que delante de El está totalmente «desnuda»: «No hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas» (*pánta gymná*) y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (*Heb* 4, 13). Esta característica pertenece en particular a la Sabiduría Divina: «La sabiduría... por su pureza se difunde y lo penetra todo» (*Sab* 7, 24).

13. El misterio de la creación del hombre: varón y mujer

(2-I-80/6-I-80)

1. Volvemos de nuevo al análisis del texto del Génesis (2, 25), comenzado en los capítulos precedentes.
Según este pasaje, el varón y la mujer se ven a sí mismos como a través del misterio de la creación; se ven a sí mismos de este modo, antes de darse cuenta de «que estaban desnudos». Este verse recíproco, no es sólo una participación en la percepción «exterior» del mundo, sino que tiene también una dimensión interior de participación en la visión del mismo Creador, de esa visión de la que habla varias veces la narración del capítulo primero: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén* 1, 31). La «desnudez» significa el bien originario de la visión divina. Significa toda la sencillez y plenitud de la visión a través de la cual se manifiesta el valor «puro» del hombre como varón y mujer, el valor «puro» del cuerpo y del sexo. La situación que se indica de manera tan concisa y a la vez sugestiva de la revelación originaria del cuerpo, como resulta especialmente del *Génesis* 2, 25, no conoce ruptura interior y contraposición entre lo que es espiritual y lo que es sensible, así como no conoce ruptura y contraposición entre lo que humanamente constituye la persona y lo que en el hombre determina el sexo: lo que es masculino y femenino.
Al verse recíprocamente *como a través del misterio mismo de la creación*, varón y mujer se *ven a sí mismos aún más plenamente y más distintamente* que a través del sentido mismo de la vista, es decir, a través de los ojos del cuerpo. Efectivamente, se ven y se conocen a sí mismos con toda la paz de la mirada interior, que crea precisamente la plenitud de la intimidad de las personas. Si la «vergüenza» lleva consigo una limitación específica del ver mediante los ojos del cuerpo, esto ocurre sobre todo porque la intimidad personal está como turbada y casi «amenazada» por esta visión. Según el *Génesis* 2, 25. el varón y la mujer «no sintieron vergüenza»: al verse y conocerse a sí mismos en toda la paz y tranquilidad de la mirada interior, se «comunican» en la plenitud de la humanidad, que se manifiesta en su como recíproca complementariedad precisamente porque es «masculina» y «femenina». Al mismo tiempo «se comunican» según esa comunión de las personas, en la que, a través de la feminidad y masculinidad, se convierten en don recíproco la una para la otra. De este modo alcanzan en la reciprocidad una comprensión especial del significado del propio cuerpo. El significado originario de la desnudez corresponde a esa sencillez y plenitud de visión, en la cual la comprensión del significado del cuerpo nace casi en el corazón mismo de su comunidad-comunión. La llamaremos «esponsalicia». El varón y la mujer en el *Génesis* 2, 23-25 surgen al «principio» mismo precisamente con esta conciencia del significado del propio cuerpo. Esto merece un análisis profundo.
2. Si el relato de la creación del hombre en las dos versiones, la del capítulo primero y la yahvista del capítulo segundo, nos permite establecer el significado originario de la soledad, de la unidad y de la desnudez, por esto mismo nos permite también encontrarnos sobre el terreno de una antropología adecuada, que trata de comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano (1). Los textos bíblicos contienen los elementos esenciales de esta antropología, que se manifiestan en el contexto teológico de la «imagen de Dios». Este concepto encierra en sí la raíz misma de la verdad sobre el hombre, revelada a través de ese «principio», al que se remite Cristo en la conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19, 3-9), hablando de la creación del hombre como varón y mujer. Es necesario recordar que todos los análisis que hacemos aquí se vuelven a unir, al menos indirectamente, precisamente con estas palabras suyas. El hombre, al que

Dios ha creado «varón y mujer», lleva impresa en el cuerpo, «desde el principio», la imagen divina; varón y mujer constituyen como dos diversos modos del humano «ser cuerpo» en la unidad de esa imagen.
Ahora bien, conviene dirigirse de nuevo a esas palabras fundamentales de las que se sirvió Cristo, esto es, a la palabra «creó», al sujeto «Creador», introduciendo en las consideraciones hechas hasta ahora *una nueva dimensión, un nuevo criterio de comprensión e interpretación*, que llamaremos «*hermenéutica del don*». La dimensión del don decide sobre la verdad esencial y sobre la profundidad del significado de la originaria soledad-unidad-desnudez. Ella está también en el corazón mismo de la creación, que nos permite construir la teología del cuerpo «desde el principio», pero exige, al mismo tiempo, que la construyamos de este modo.
3. La palabra «creó», en labios de Cristo, contiene la misma verdad que encontramos en el libro del Génesis. El primer relato de la creación repite varias veces esta palabra, desde *Génesis* 1, 1 («al principio creó Dios los cielos y la tierra»), hasta *Génesis* 1, 27 («creó Dios al hombre a imagen suya») (2). Dios se revela a Sí mismo sobre todo como Creador. Cristo se remite a esa revelación fundamental contenida en el libro del Génesis. El concepto de creación tiene en él toda su profundidad no sólo metafísica, sino también plenamente teológica. Creador es el que «llama a la existencia de la nada», y el que establece en la existencia al mundo y al hombre en el mundo *porque El «es amor»* (1 *Jn* 4, 8). A decir verdad, no encontramos esta palabra amor (Dios es amor) en el relato de la creación; sin embargo, este relato repite frecuentemente: «Vio Dios cuanto había hecho y era muy bueno». A través de estas palabras somos llevados a entrever en el amor el motivo divino de la creación, la fuente de que brota: *efectivamente, sólo el amor da comienzo al bien y se complace en el bien* (cf. 1 Cor 13). Por esto, la creación, como obra de Dios, significa no sólo llamar de la nada a la existencia y establecer la existencia del mundo y del hombre en el mundo, sino que significa también, según la primera narración «beresit bara», *donación*; una donación fundamental y «radical», es decir, una donación en la que el don surge precisamente de la nada.
4. La lectura de los primeros capítulos del libro del Génesis nos introduce en el misterio del mundo por voluntad de Dios, que es omnipotencia y amor. En consecuencia, toda criatura lleva en sí el signo del don originario y fundamental. Sin embargo, al mismo tiempo, el concepto de «donar» no puede referirse a un nada. Ese concepto indica al que da y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ellos. Ahora, esta relación surge del relato de la creación en el momento mismo de la creación del hombre. Esta relación se manifiesta sobre todo por la expresión: «Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó» (*Gén* 1, 27). En el relato de la creación del mundo visible el donar tiene sentido sólo respecto al hombre. En toda la obra de la creación, sólo de él se puede decir que ha sido gratificado por un don: el mundo visible ha sido creado «para él». El relato bíblico de la creación nos ofrece motivos suficientes para esta comprensión e interpretación: *la creación es un don, porque en ella aparece el hombre que, como «imagen de Dios», es capaz de comprender el sentido mismo del don* en la llamada de la nada a la existencia. Y es capaz de responder al Creador con el lenguaje de esta comprensión. Al interpretar con este lenguaje el relato de la creación, se puede deducir de él que ella constituye el don fundamental y originario: el hombre aparece en la creación como el que ha recibido en don el mundo, y viceversa, puede decirse también que el mundo ha recibido en don al hombre.
Al llegar aquí debemos interrumpir nuestro análisis. Lo que hemos dicho hasta ahora está en relación estrechísima con toda la problemática antropológica del «principio». El hombre aparece allí como «creado», esto es, como el que, en medio del «mundo», ha recibido en don a otro hombre. Y precisamente esta dimensión del don debemos someterla a continuación a un análisis profundo, para comprender también él significado del cuerpo humano en su justa medida. Esto

será el objeto de nuestras próximas meditaciones.
(1) El concepto de «antropología adecuada» ha sido explicado en el mismo texto como «comprensión e interpretación del hombre en lo que es esencialmente humano». Este concepto determina el principio mismo de reducción, propio de la filosofía del hombre; indica el límite de este principio, e indirectamente excluye que se pueda traspasar este límite. La antropología «adecuada» se apoya sobre la experiencia esencialmente «humana», oponiéndose al reduccionismo de tipo «naturalístico», que frecuentemente va junto con la teoría evolucionista acerca de los comienzos del hombre.
(2) El término hebreo «bara'» creó, usado exclusivamente para determinar la acción de Dios, aparece en el relato de la creación sólo en el v. 1 (creación de cielo y de la tierra), en el v. 21 (creación de los animales) y en el v. 27 (creación del hombre); pero aquí aparece hasta tres veces. Esto significa la plenitud y la perfección de ese acto que es la creación del hombre, varón y mujer. Esta iteración indica que la obra de la creación ha alcanzado aquí su punto culminante.

14. En el jardín del Edén

(9-I-80/13-I-80)

1. Releyendo y analizando el segundo relato de la creación, esto es, el texto yahvista, debemos preguntarnos si el primer «hombre» (ʻadam), en su soledad originaria, «viviría» el mundo realmente como don, con actitud conforme a la condición efectiva de quien ha recibido un don, como consta por el relato del capítulo primero. Efectivamente, el segundo relato nos presenta al hombre en el jardín del Edén (cf. *Gén* 2, 8); pero debemos observar que, incluso en esta situación de felicidad originaria, el Creador mismo (Dios Yahvé), y después también él «hombre», en vez de subrayar el aspecto del mundo como don subjetivamente beatificante, creado para el hombre (cf. el primer relato y en particular *Gén* 1, 26-29), ponen de relieve que el hombre esta «solo». Hemos analizado ya el significado de la soledad originaria; pero ahora es necesario observar que por vez primera aparece claramente una cierta carencia de bien: «No es bueno que el hombre (varón) esté solo -dice Dios Yahvé-, voy a hacerle una ayuda...» (*Gén* 2, 18). Lo mismo afirma el primer «hombre»; también él, después de haber tomado conciencia hasta el fondo de la propia soledad entre todos los seres vivientes sobre la tierra, espera una «ayuda semejante a él» (cf. *Gén* 2, 20). Efectivamente, ninguno de estos seres (*animales*) ofrece al hombre las condiciones básicas que *hagan posible existir en una relación de don recíproco*.
2. Así, pues, estas dos expresiones, esto es, el adjetivo «solo» y el sustantivo «ayuda» parecen ser realmente la clave para comprender la esencia misma del don a nivel de hombre, como contenido existencial inscrito en la verdad de la «imagen de Dios». Efectivamente, el don revela, por decirlo así, *una característica especial de la existencia personal*, más aún, de la misma esencia de la persona. Cuando Dios Yahvé dice que «no es bueno que el hombre esté solo» (*Gén* 2,18), afirma que el hombre por sí «solo» no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo «*con alguno*», y aún más profundamente y más completamente: existiendo «*para alguno*». Esta norma de existir como persona se demuestra en el libro del Génesis como característica de la creación, precisamente por medio del significado de estas dos palabras: «solo» y «ayuda». Ellas indican precisamente lo fundamental y constitutiva que es para el hombre la relación y la comunión de las personas. Comunión de las personas significa existir en un recíproco «para», en una relación de don recíproco. Y esta relación es precisamente el complemento de la soledad originaria del «hombre».
3. Esta realización es, en su origen, beatificante. Está implícita sin duda en la felicidad originaria del hombre, y constituye precisamente esa felicidad que

pertenece al misterio de la creación hecha por amor, es decir, pertenece a la esencia misma del donar creador. Cuando el «hombre-varón», al despertar del sueño genesíaco, ve al «hombre-mujer», tomado de él, dice: «esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne» (*Gén* 2, 3); estas palabras expresan, en cierto sentido, el comienzo subjetivamente beatificante de la existencia del hombre en el mundo. En cuanto se ha verificado al «principio», esto confirma el proceso de individuación del hombre en el mundo, y nace, por así decir, de la profundidad misma de su soledad humana, que él vive como persona frente a todas las otras criaturas y a todos los seres vivientes (*animalia*). También este principio, pues, pertenece a una antropología adecuada y puede ser verificado siempre según ella. Esta verificación puramente antropológica nos lleva, al mismo tiempo, al tema de la «persona» y al tema del «cuerpo sexo». Esta simultaneidad es esencial. Efectivamente, si tratáramos del sexo sin la persona, quedaría destruida toda la adecuación de la antropología que encontramos en el libro del Génesis.

Y entonces estaría velada para nuestro estudio teológico la luz esencial de la revelación del cuerpo, que se transparenta con tanta plenitud en estas primeras afirmaciones.

4. Hay un fuerte vínculo entre el misterio de la creación, como don que nace del amor, y ese «principio» beatificante de la existencia del hombre como varón y mujer, en toda la realidad de su cuerpo y de su sexo, que es simple y pura verdad de comunión entre las personas. Cuando el primer hombre, al ver a la primera mujer exclama: «Es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (*Gén* 2, 23), afirma sencillamente la identidad humana de ambos. Exclamando así, parece decir: ¡He aquí *un cuerpo que expresa la «persona»*! Atendiendo a un pasaje precedente del texto yahvista, se puede decir también: este «cuerpo» revela al «alma viviente», tal como fue el hombre cuando Dios Yahvé alentó la vida en él (cf. *Gén* 2, 7), por la cual comenzó su soledad frente a todos los seres vivientes. Precisamente atravesando la profundidad de esta soledad originaria, surge ahora el hombre en la dimensión del don recíproco, cuya expresión -que por esto mismo es expresión de su existencia como persona- es el cuerpo humano en toda la verdad originaria de su masculinidad y feminidad. El cuerpo, que expresa la feminidad «para» la masculinidad, y viceversa, la masculinidad «para» la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia personal. Este es *el cuerpo*: testigo de la creación como de un don fundamental, testigo, pues, del *Amor como fuente de la que nació este mismo donar*. La masculinidad-feminidad -esto es, el sexo- es el signo originario de una donación creadora y de una toma de conciencia por parte del hombre, varón-mujer, de un don vivido, por así decirlo, de modo originario. Este es el significado con el que el sexo entra en la teología del cuerpo.

5. Ese «comienzo» beatificante del ser y del existir del hombre, como varón y mujer, está unido con la revelación y con el descubrimiento del significado del cuerpo, que conviene llamar «esponsalicio». Si hablamos de revelación y a la vez de descubrimiento, lo hacemos en relación a lo específico del texto yahvista, en el que el hilo teológico es también antropológico, más aún, aparece como una cierta realidad conscientemente vivida por el hombre. Hemos observado ya que a las palabras que expresan la primera alegría de la aparición del hombre en la existencia como «varón y mujer» (*Gén* 2, 23), sigue el versículo que establece su unidad conyugal (cf. *Gén* 2, 24), y luego el que testifica la desnudez de ambos, sin que tengan vergüenza recíproca (cf. *Gén* 2, 25). Precisamente esta confrontación significativa nos permite hablar de la*revelación y a la vez del descubrimiento del significado «esponsalicio» del cuerpo* en el misterio mismo de la creación. Este significado (en cuanto revelado e incluso consciente, «vivido» por el hombre) confirma hasta el fondo que el donar creador, que brota del Amor, alcanzó la conciencia originaria del hombre, convirtiéndose en experiencia de don recíproco, como se percibe ya en el texto arcaico. De esto parece dar testimonio también -

acaso hasta de modo específico- esa desnudez de ambos progenitores, libre de vergüenza.
6. El Génesis 2, 24 habla del sentido o finalidad que tiene la masculinidad y feminidad del hombre, en la vida de los cónyuges-padres. Al unirse entre sí tan íntimamente, que se convierten en «una sola carne» someten, en cierto sentido, su humanidad a la bendición de la fecundidad, esto es, de la «procreación», de la que habla el primer relato (*Gén* 1, 28). El hombre comienza «a ser» con la conciencia de esta finalidad de la propia masculinidad-feminidad, esto es, de la propia sexualidad. Al mismo tiempo, las palabras del Génesis 2, 25: «Estaban ambos desnudos sin avergonzarse de ello», parecen añadir a esta verdad fundamental del significado del cuerpo humano, de su masculinidad y feminidad, otra verdad no menos esencial y fundamental. El hombre, consciente de la capacidad procreadora del propio cuerpo y del propio sexo, *está al mismo tiempo libre de la «coacción» del propio cuerpo y sexo*. Esa desnudez originaria, recíproca y a la vez no gravada por la vergüenza, expresa esta libertad interior del hombre. ¿Es ésta la libertad del «instinto sexual»? El concepto de «instinto» implica ya una coacción interior, analógicamente al instinto que estimula la fecundidad y la procreación en todo el mundo de los seres vivientes (*animalia*). Pero parece que estos dos textos del libro del Génesis, el primero y segundo relato de la creación del hombre, vinculen suficientemente la perspectiva de la procreación con la característica fundamental de la existencia humana en sentido personal. En consecuencia, la analogía del cuerpo humano y del sexo en relación al mundo de los animales -a la que podemos llamar analogía «de la naturaleza»- en los dos relatos (aunque en cada uno de modo diverso), se eleva también, en cierto sentido, a nivel de «imagen de Dios», y a nivel de persona y de comunión entre las personas.
Será conveniente dedicar todavía otros análisis a este problema esencial. Para la conciencia del hombre -incluso para el hombre contemporáneo- es importante saber que en esos textos bíblicos que hablan del «principio» del hombre, se encuentra la revelación del «significado esponsalicio del cuerpo». Pero es todavía más importante establecer lo que expresa propiamente este significado.

15. Significado «esponsal» del cuerpo humano

(16-I-80/13-I-80)

1. Continuamos hoy el análisis de los textos del libro del Génesis, que hemos emprendido según la línea de la enseñanza de Cristo. Efectivamente, recordamos que en la conversación sobre el matrimonio, El se remitió al «principio».
La revelación y, al mismo tiempo, el descubrimiento originario del significado «esponsalicio» del cuerpo, consiste en presentar al hombre, varón y mujer, en toda la realidad y verdad de su cuerpo y sexo («estaban desnudos»), y a la vez, en la plena libertad de toda coacción del cuerpo y del sexo. De esto parece dar testimonio la desnudez de los progenitores, interiormente libres de la vergüenza. Se puede decir que, creados por el Amor esto es, dotados en su ser de masculinidad y feminidad, ambos están «desnudos», porque son *libres de la misma libertad del don*. Esta libertad está precisamente en la base del significado esponsalicio del cuerpo. El cuerpo humano, con su sexo, y con su masculinidad y feminidad, visto en el misterio mismo de la creación, es no sólo fuente de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye desde «el principio» el atributo «esponsalicio», es decir, *la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don* y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir.
Recordemos aquí el texto del último Concilio, donde se declara que el hombre es la única criatura en el mundo visible a la que Dios ha querido «por sí misma»,

añadiendo que este hombre no puede «encontrar su propia plenitud si no a través de un don sincero de sí» (1).
2. La raíz de esa desnudez originaria libre de la vergüenza, de la que habla el Génesis 2, 25, se debe buscar precisamente en esa verdad integral sobre el hombre. Varón y mujer, en el contexto de su «principio» beatificante, están libres de la misma libertad del don. Efectivamente, para poder permanecer en la relación del «don sincero de sí» y para convertirse en este don el uno para el otro, a través de toda su humanidad hecha de feminidad y masculinidad (incluso en relación a esa perspectiva de la que habla el Génesis 2, 24), deben ser libres precisamente de este modo. Entendemos aquí la libertad sobre todo como *dominio de sí mismos* (autodominio). Bajo este aspecto, esa libertad es indispensable *para que el hombre pueda «darse a sí mismo»*, para que pueda convertirse en don, para que (refiriéndonos a las palabras del Concilio) pueda «encontrar su propia plenitud» a través de «un don sincero de sí». De este modo, las palabras «estaban desnudos sin avergonzarse de ello» se pueden y se deben entender como revelación -y a la vez como descubrimiento- de la libertad que hace posible y califica el sentido «esponsalicio» del cuerpo.
3. Pero el Génesis 2, 25 dice todavía más. De hecho, este pasaje indica la posibilidad y la calidad de esta recíproca «experiencia del cuerpo». Y además nos permite identificar ese significado esponsalicio del cuerpo*in actu*. Cuando leemos que «estaban desnudos sin avergonzarse de ello», tocamos indirectamente casi la raíz y directamente ya sus frutos. Interiormente libres de la coacción del propio cuerpo y sexo, libres de la libertad del don, varón y mujer *podían gozar de toda la verdad, de toda la evidencia humana*, tal como Dios Yahvé se las había revelado en el misterio de la creación. Esta verdad sobre el hombre, que el texto conciliar precisa con las palabras antes citadas, tiene dos acentos principales. El primero afirma que el hombre es la única criatura en el mundo a la que el Creador ha querido «por sí misma»; el segundo consiste en decir que este hombre mismo, querido por Dios desde el «principio» de este modo, puede encontrarse a sí mismo sólo a través de un don desinteresado de sí. Ahora, esta verdad acerca del hombre, que en particular parece abarcar la condición originaria unida al «principio» mismo del hombre en el misterio de la creación, puede ser interpretada -según el texto conciliar- en ambas direcciones. Esta interpretación nos ayuda a entender todavía mejor el significado esponsalicio del cuerpo, que aparece inscrito en la condición originaria del varón y de la mujer (según el Génesis 2, 23-25) y en particular en el significado de su desnudez originaria.
Si, como hemos constatado, en la raíz de la desnudez está la libertad interior del don -don desinteresado de sí mismos-, ese don precisamente permite a ambos, varón y mujer, *encontrarse recíprocamente*, en cuanto al Creador ha querido a cada uno de ellos «por sí mismo» (cf. *Gaudium et spes*, 24). Así el hombre en el primer encuentro beatificante encuentra de nuevo a la mujer y ella le encuentra a él. De este modo él la acoge interiormente; la acoge tal como el Creador la ha querido «por sí misma», como ha sido constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y recíprocamente, ella le acoge del mismo modo, tal como el Creador le ha querido «por sí mismo», y le ha constituido mediante su masculinidad. En esto consiste la revelación y el descubrimiento del significado «esponsalicio» del cuerpo. La narración yahvista, y en particular el Génesis 2, 25, nos permite deducir que el hombre, como varón y mujer, entra en el mundo precisamente con esta conciencia del significado del propio cuerpo, de su masculinidad y feminidad.
4. El cuerpo humano, orientado interiormente por el «don sincero» de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también *un valor y una belleza que sobrepasan la dimensión simplemente física* de *la* «sexualidad» (2). De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, este significado indica una particular capacidad de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le

corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad a la «afirmación de la persona», esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro -la mujer para el varón y el varón para la mujer- es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador «por sí mismo», es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno. La «afirmación de la persona» no es otra cosa que la acogida del don, la cual, mediante la reciprocidad, crea la comunión de las personas; ésta se construye desde dentro, comprendiendo también toda la «exterioridad» del hombre, esto es, todo eso que constituye la desnudez pura y simple del cuerpo en su masculinidad y feminidad. Entonces -como leemos en el Génesis 2, 25-, el hombre y la mujer no experimentaban vergüenza. La expresión bíblica «no experimentaban» indica directamente «la experiencia» como dimensión subjetiva.

5. Precisamente en esta dimensión subjetiva, como dos «yo» humanos y determinados por su masculinidad y feminidad, aparecen ambos, varón y mujer, en el misterio de su beatificante «principio» (nos encontramos en el estado de la inocencia originaria y, al mismo tiempo, de la felicidad originaria del hombre). Este aparecer es breve, ya que comprende sólo algún versículo en el libro del Génesis; sin embargo, está lleno de un contenido sorprendente, teológico y a la vez antropológico. *La revelación y el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo explican la felicidad originaria del hombre* y, al mismo tiempo, abren la perspectiva de su historia terrena, en la que él no se sustraerá jamás a este «tema» indispensable de la propia existencia.

Los versículos siguientes del libro del Génesis, según el texto yahvista del capítulo 3, demuestran, a decir verdad, que esta perspectiva «histórica» se construirá de modo diverso del «principio» beatificante (después del pecado original). Pero es tanto más necesario penetrar profundamente en la estructura misteriosa, teológica y a la vez antropológica, de este «principio». Efectivamente, en toda la perspectiva de la propia «historia», el hombre no dejará de conferir un significado esponsalicio al propio cuerpo. Aun cuando este significado sufre y sufrirá múltiples deformaciones, siempre permanecerá el nivel más profundo, que exige ser revelado en toda su simplicidad y pureza, y manifestarse en toda su verdad, como signo de la «imagen de Dios». Por aquí pasa también él camino que va del misterio de la creación a la «redención del cuerpo» (cf.*Rom* 8).

Al detenernos, por ahora, en el umbral de esta perspectiva histórica, nos damos cuenta claramente, según el Génesis 2, 23-25, del mismo vínculo que existe entre la revelación y el descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo y la felicidad originaria del hombre. Este significado «*esponsalicio*» es también*beatificante* y, como tal, manifiesta, en definitiva, toda la realidad de esa donación, de la que hablan las primeras páginas del Génesis. Su lectura nos convence del hecho de que la conciencia del significado del cuerpo que se deriva de él -en particular del significado «esponsalicio»- constituye el componente fundamental de la existencia humana en el mundo.

Este significado «esponsalicio» del cuerpo humano se puede comprender solamente en el contexto de la persona. El cuerpo tiene su significado «esponsalicio» porque el hombre-persona es una criatura que Dios ha querido por sí misma y que, al mismo tiempo, no puede encontrar su plenitud si no es mediante el don de sí.

Si Cristo ha revelado al hombre y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación -la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos-, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto prueba a su vez (y quizás aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado «esponsalicio».

(1) «Más aún, cuando el Señor Jesús ruega al Padre para que todos sean una sola cosa, como yo y tú somos una sola cosa (*Jn* 17, 21-22), abriéndonos perspectivas cerradas a la razón humana, nos ha sugerido una cierta semejanza entre la unión

de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (*Gaudium et spes*, 24).
El análisis estrictamente teológico del libro del Génesis, en particular *Gén* 2, 23-25, nos permite hacer referencia a este texto. Esto es, constituye un paso más entre la «antropología adecuada» y la «teología del cuerpo», estrechamente ligada al descubrimiento de las características esenciales de la existencia personal en la «prehistoria teológica» del hombre. Aunque esto puede encontrar resistencia por parte de la mentalidad evolucionista (incluso entre los teólogos), sin embargo sería difícil no advertir que el texto analizado del libro del Génesis, especialmente *Gén* 2, 23-25, demuestra la dimensión no sólo «originaria», sino también «ejemplar» de la existencia del hombre, en particular del hombre «como varón y mujer».
(2) La tradición bíblica refiere un eco lejano de la perfección física del primer hombre. El Profeta Ezequiel, comparando implícitamente al Rey de Tiro con Adán en el Edén, escribe así:
«Era el sello de la perfección, lleno de sabiduría y acabado de belleza. Habitaba en el Edén, en el jardín de Dios...» (*Ez* 28, 12-13).

16. Inocencia, felicidad, pureza de corazón

(30-I-80)

1. La realidad del don y del acto de donar, delineada en los primeros capítulos del Génesis, como de la creación, confirma que la irradiación del amor es parte integrante de este mismo misterio. Sólo el amor crea el bien y, en definitiva, sólo puede ser percibido en todas sus dimensiones y perfiles a través de las cosas creadas y sobre todo del hombre. Su presencia es como el resultado final de la hermenéutica del don que aquí estamos realizando. La felicidad originaria, el «principio» beatificante del hombre a quien Dios creó «varón y mujer» (*Gén* 1, 27), el significado esponsalicio del cuerpo en su desnudez originaria: todo esto expresa el arraigo en el amor. Este donar coherente, que se remonta hasta las raíces más profundas de la conciencia y de la subconciencia, a los últimos estratos de la existencia subjetiva de ambos, varón y mujer, y que se refleja en su recíproca «*experiencia del cuerpo», da testimonio del arraigo en el amor*. Los primeros versículos del la Biblia hablan tanto de ello, que disipan toda duda. Hablan no sólo de la creación del mundo, sino también de la gracia, esto es, de la comunicación de la santidad, de la irradiación del Espíritu, que produce un estado especial de «espiritualización» en ese hombre, que de hecho fue el primero. En el lenguaje bíblico, esto es, en el lenguaje de la revelación, la calificación de «*primero» significa precisamente «de Dios*»: «Adán, hijo de Dios» (cf. *Lc* 3, 38).
2. La felicidad es el arraigarse en el amor. La felicidad originaria nos habla del «principio» del hombre, que surgió del amor y ha dado comienzo al amor. Y esto sucedió de modo irrevocable, a pesar del pecado sucesivo y de la muerte. A su tiempo, Cristo será testigo de este amor irreversible del Creador y Padre, que ya se había manifestado en el misterio de la creación y en la gracia de la inocencia originaria. Y por esto también el «principio» común del varón y de la mujer, es decir, la verdad originaria de su cuerpo en la masculinidad y feminidad, hacia el que dirige nuestra atención el Génesis 2, 25, no conoce la vergüenza. Este «principio» se puede definir también como inmunidad originaria y beatificante de la vergüenza por efecto del amor.
3. Esta inmunidad nos orienta hacia el misterio de la inocencia originaria del hombre. Es un misterio de su existencia, anterior a la ciencia del bien y del mal, y como «al margen» de ésta. El hecho de que el hombre exista en este mundo, antecedentemente a la ruptura de la primera Alianza con su Creador, pertenece a

la plenitud del misterio de la creación. Si, como hemos dicho antes, la creación es un don hecho al hombre, entonces *su plenitud* es la dimensión más profunda y *determinada de la gracia*, esto es, de la participación en la vida íntima de Dios, en su santidad. Esta es también en el hombre fundamento interior y fuente de su inocencia originaria. Con este concepto -y más precisamente con el de «justicia originaria»-, la teología define el estado del hombre antes del pecado original. En el presente análisis del «principio», que nos allana los caminos indispensables para la comprensión de la teología del cuerpo, debemos detenernos sobre el misterio del estado originario del hombre. En efecto, precisamente esa conciencia del cuerpo -más aún, la*conciencia del significado del cuerpo*-, que tratamos de iluminar a través del análisis del «principio», *revela la peculiaridad de la inocencia originaria*.

Lo que se manifiesta quizá mayormente en el Génesis 2, 25, es precisamente el misterio de esta inocencia, que tanto el hombre como la mujer llevan desde los orígenes, cada uno en sí mismo. Su mismo cuerpo es testigo, en cierto sentido, «ocular» de esta característica. Es significativo que la afirmación encerrada en el Génesis 2, 25 -acerca de la desnudez recíprocamente libre de vergüenza-, sea una enunciación única en su género dentro de toda la Biblia, tanto, que no se repetirá jamás. Al contrario, podemos citar muchos textos en los que la desnudez está unida a la vergüenza, o incluso, en sentido todavía más fuerte, a la «ignominia» (1). En este amplio contexto son mucho más claras las razones para descubrir en el Génesis 2, 25 una huella particular del misterio de la inocencia originaria y un factor especial de su irradiación en el sujeto humano. Esta inocencia pertenece a la dimensión de la gracia contenida en el misterio de la creación, es decir, a ese misterioso *don hecho a lo más íntimo del hombre -al «corazón» humano- que permite* a ambos, varón y mujer, *existir* desde el «principio» en la recíproca relación del don desinteresado de sí. En esto está encerrada la revelación y a la vez el descubrimiento del significado «esponsalicio» del cuerpo en su masculinidad y feminidad. Se comprende por qué hablamos, en este caso, de revelación y a la vez del descubrimiento. Desde el punto de vista de nuestro análisis, es esencial que el descubrimiento esponsalicio del cuerpo, que leemos en el testimonio del libro del Génesis, se realice a través de la inocencia originaria; más aún, este descubrimiento es quien la revela y la hace patente.

4. La inocencia originaria pertenece al misterio del humano, del que se separó después el hombre «histórico» cometiendo el pecado original. Pero esto no significa que no esté en disposición de acercarse a ese misterio mediante su ciencia teológica. El hombre «histórico» trata de comprender el misterio de la inocencia originaria cómo a través de un contraste, esto es, remontándose a la experiencia de la propia culpa y del propio estado pecaminoso (2). Trata de comprender la inocencia originaria como característica esencial para la teología del cuerpo, partiendo de la experiencia de la vergüenza; efectivamente, el mismo texto bíblico lo orienta así. *La inocencia originaria es, pues, lo que , esto es, en sus mismas raíces, excluye la vergüenza del cuerpo en la relación varón-mujer, elimina su necesidad en el hombre, en su corazón*, o sea, en su*conciencia*. Aunque la inocencia originaria hable sobre todo del don del Creador, de la gracia que ha hecho posible al hombre vivir el sentido de la donación primaria del mundo, y en particular el sentido de la donación recíproca del uno al otro a través de la masculinidad y feminidad en este mundo, sin embargo esta inocencia parece referirse ante todo al estado interior del humano, de la voluntad humana. Al menos indirectamente, en ella está incluida la revelación y el descubrimiento de toda la dimensión de la conciencia -obviamente, antes del conocimiento del bien y del mal-. En cierto sentido, se entiende como rectitud originaria.

5. En el prisma de nuestro «a posteriori histórico» tratamos de reconstruir, en cierto modo, la característica de la inocencia originaria, entendida cual contenido de la experiencia recíproca del cuerpo como experiencia de su significado esponsalicio (según el testimonio del Génesis 2, 23-25). Puesto que la felicidad y la inocencia están inscritas en el marco de la comunión de las personas, como si se

tratase de dos hilos convergentes de la existencia del hombre en el mismo misterio de la creación, *la conciencia beatificante del significado del cuerpo* -esto es, del significado esponsalicio de la masculinidad y feminidad humanas- *está condicionada por la inocencia originaria*. No parece que haya impedimento alguno para entender aquí esa inocencia originaria como una particular , que conserva una fidelidad interior al don según el significado esponsalicio del cuerpo. Por consiguiente, la inocencia originaria, concebida así, se manifiesta como un testimonio tranquilo de la conciencia que (en este caso) precede a cualquier experiencia del bien y del mal; y sin embargo este testimonio sereno de la conciencia es algo mucho más beatificante. Efectivamente, se puede decir que la conciencia del significado esponsalicio del cuerpo, en su masculinidad y feminidad, se hace beatificante sólo por medio de este testimonio.
Dedicaremos a la próxima meditación a este tema, esto es, al vínculo que, en el análisis del hombre, se delinea entre su inocencia (pureza de corazón) y su felicidad.
(1) La «desnudez», en el sentido de «*falta de vestido*», en el antiguo Oriente Medio significaba el estado de abyección de los hombres privados de libertad: esclavos, prisioneros de guerra o condenados, los que no gozaban de la protección de la ley. La desnudez de las mujeres se consideraba deshonor (cf., por ejemplo, las amenazas de los Profetas: Oseas 1, 2, y Ezequiel 23, 26. 29).
El hombre libre, atento a su dignidad, debía vestirse suntuosamente: cuanta mayor cola tengan los vestidos, tanto más alta era la dignidad (cf., por ejemplo, el vestido de José, que inspiraba celos en sus hermanos; o de los fariseos, que alargaban sus franjas).
El segundo significado de la «desnudez» , en sentido eufemístico, se refería al acto sexual. La palabra hebrea*cerwat* significa un vacío espacial (por ejemplo, del paisaje), falta de vestido, expolio, pero no comportaba nada de oprobioso.
(2) «Sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago... Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien que está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado, que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apega; porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros.
¡Desdichado de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?» (*Rom* 7, 14-15. 17-24; cf.: «Video meliora proboque; deteriora sequor», Ovidio, *Metamorph*. VII, 20).

17. Donación mutua en la felicidad de la inocencia

(6-II-80/10-II-80)

1. Proseguimos el examen de ese «principio», al que Jesús se remitió en su conversación con los fariseos sobre el matrimonio. Esta reflexión nos exige traspasar los umbrales de la historia del hombre y llegar hasta el estado de inocencia originaria. Para captar el significado de esta inocencia, nos basamos, de algún modo, en la experiencia del hombre «histórico», en el testimonio de su corazón, de su conciencia.
2. Siguiendo la línea del «a posteriori histórico», tratamos de reconstruir la peculiaridad de la inocencia originaria encerrada en la experiencia recíproca del cuerpo y de su significado esponsalicio, según lo que afirma el Génesis 2, 23-25.

La situación aquí descrita revela la experiencia beatificante del significado del cuerpo que, en el ámbito del misterio de la creación, logra el hombre, por decirlo así, en lo complementario que hay en él de masculino y femenino. Sin embargo, en las raíces de esta experiencia debe estar la libertad interior del don, unida sobre todo a la inocencia; *la voluntad humana es originariamente inocente y, de este modo, se facilita la reciprocidad e intercambio del don del cuerpo, según su masculinidad y feminidad, como don de la persona*. Consiguientemente, la inocencia de que habla el Génesis 2, 25, se puede definir como inocencia de la recíproca experiencia del cuerpo. La frase: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello», expresa precisamente esa inocencia en la recíproca «experiencia del cuerpo», inocencia que inspiraba el interior intercambio del don de la persona que, en la relación recíproca, realiza concretamente el significado esponsalicio de la masculinidad y feminidad. Así, pues, para comprender la inocencia de la mutua experiencia del cuerpo, debemos tratar de esclarecer en qué consiste la inocencia interior en el intercambio del don de la persona. Este intercambio constituye, efectivamente, la verdadera fuente de la experiencia de la inocencia.

3. Podemos decir que la inocencia interior (esto es, la rectitud de intención) en el intercambio del don consiste en una recíproca «aceptación» del otro, tal que corresponda a la esencia misma del don: de este modo, la donación mutua crea la comunión de las personas. Por esto, se trata de «acoger» al otro ser humano y de «aceptarlo», precisamente porque en esta relación mutua de que habla el Génesis 2, 23-25, el varón y la mujer se convierten en don el uno para el otro, mediante toda la verdad y la evidencia de su propio cuerpo, en su masculinidad y feminidad. Se trata, pues, de una «aceptación» o «acogida» tal que exprese y sostenga en la desnudez recíproca el significado del don y por eso profundice la dignidad recíproca de él. Esa dignidad corresponde profundamente al hecho de que el Creador ha querido (y continuamente quiere) al hombre, varón y mujer, por sí mismo. La inocencia «del corazón» y, por consiguiente, la inocencia de la experiencia significa participación moral en el eterno y permanente acto de la voluntad de Dios.

Lo contrario de esta «acogida» o «aceptación» del otro ser humano como don 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 constatar ya 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.

4. Según el Génesis 2, 25, «el hombre y la mujer no sentían vergüenza». Esto nos permite llegar a la conclusión de que el intercambio del don, en el que participa toda su humanidad, alma y cuerpo, feminidad y masculinidad, se realiza *conservando la característica interior (esto es, precisamente la inocencia) de la donación de sí y de la aceptación del otro como don*. Estas dos funciones de intercambio mutuo están profundamente vinculadas en todo el proceso del «don de sí»: el donar y el aceptar el don se compenetran, de tal manera que el mismo donar se convierte en aceptar, y el aceptar se transforma en donar.

5. El Génesis 2,23-25 nos permite deducir que la mujer, la cual en el misterio de la creación fue «dada» al hombre por el Creador, es «acogida», o sea, aceptada por él como don, gracias a la inocencia originaria. El texto bíblico es totalmente claro y límpido en este punto. Al mismo tiempo, la aceptación de la mujer por parte del hombre y el mismo modo de aceptarla se convierten como en una primera donación, de suerte que la mujer donándose (desde el primer momento en que en el misterio de la creación fue «dada» al hombre por parte del Creador) «se

descubre» a la vez «a sí misma», gracias al hecho de que ha sido aceptada y acogida, y gracia *al modo* con que ha sido recibida por el hombre. Ella se encuentra, pues, a sí misma en el propio donarse («a través de un don sincero de sí», *Gaudium et spes*, 24), cuando es aceptada tal como la ha querido el Creador, esto es, «por sí misma», a través de su humanidad y feminidad; cuando en esta aceptación se asegura toda la dignidad del don, mediante la ofrenda de lo que ella es en toda la verdad de su humanidad y en toda la realidad de su cuerpo y de su sexo, de su feminidad, ella llega a la profundidad íntima de su persona y a la posesión plena de sí. Añadamos que este *encontrarse a sí mismos en el propio don se convierte en fuente de un nuevo don de sí*, que crece en virtud de la disposición interior al intercambio del don y en la medida en que encuentra una igual e incluso más profunda aceptación y acogida, como fruto de una cada vez más intensa conciencia del don mismo.

6. Parece que el segundo relato de la creación haya asignado al hombre «desde el principio» la función de quien sobre todo recibe el don (cf. especialmente Génesis 2, 23). La mujer está confiada «desde el principio» a sus ojos, a su conciencia, a su sensibilidad, a su «corazón»; él, en cambio, debe asegurar, de cierto modo, el proceso mismo del intercambio del don, la recíproca compenetración del dar y del recibir en don, la cual, precisamente a través de su reciprocidad, crea una auténtica comunión de personas.

Si la mujer, en el misterio de la creación, es aquella que ha sido «dada» al hombre, éste, por su parte, al recibirla como don en la plena realidad de su persona y feminidad, por esto mismo la enriquece, y al mismo tiempo también él se enriquece en esta relación recíproca. El hombre se enriquece no sólo mediante ella, que le dona la propia persona y feminidad, sino también mediante la donación de sí mismo. La donación por parte del hombre, en respuesta a la de la mujer, es un enriquecimiento para él mismo; en efecto, ahí *se manifiesta como la esencia específica de su masculinidad que, a través de la realidad del cuerpo y del sexo, alcanza la íntima profundidad de la «posesión de sí»*, gracias a la cual es capaz tanto de darse a sí mismo como de recibir el don del otro. El hombre, pues, no sólo acepta el don, sino que a la vez es acogido como don por la mujer, en la revelación de la interior esencia espiritual de su masculinidad, juntamente con toda la verdad de su cuerpo y de su sexo. Al ser aceptado así, se enriquece por esta aceptación y acogida del don de la propia masculinidad. A continuación, esta aceptación, en la que el hombre se encuentra a sí mismo a través del «don sincero de sí», se convierte para él en fuente de un nuevo y más profundo enriquecimiento de la mujer con él. El intercambio es recíproco, y en él se revelan y crecen los efectos mutuos del «don sincero» y del «encuentro de sí».

De este modo, siguiendo las huellas del «a posteriori histórico» -y sobre todo siguiendo las huellas de los corazones humanos-, podemos reproducir y casi reconstruir ese recíproco intercambio del don de la persona, que está descrito en el antiguo texto, tan rico y profundo, del libro del Génesis.

18. Vocación original al matrimonio

(13-II-80/17-II-80)

1. La meditación siguiente presupone cuanto ya se sabe por los diversos análisis hechos hasta ahora. Estos brotan de la respuesta que dio Jesús a sus interlocutores (Evangelio de San Mateo, 19, 3-9 y de San Marcos, 10, 1-12), que le habían presentado una cuestión sobre el matrimonio, sobre su indisolubilidad y unidad. El Maestro les había recomendado considerar atentamente *lo que era «desde el principio»*. Y precisamente por esto, en el ciclo de nuestras meditaciones hasta hoy, hemos intentado reproducir de algún modo la realidad de la unión, o mejor, de la comunión de personas, vivida «desde el principio» por el hombre y

por la mujer. A continuación hemos tratado de penetrar en el contenido del conciso versículo 25 del Génesis 2: «Estaban ambos desnudos, el hombre y la mujer, sin avergonzarse de ello».
Estas palabras hacen referencia al don de la inocencia originaria, revelando su carácter de manera, por así decir, sintética. La teología, basándose en esto, ha construido *la imagen global de la inocencia y de la justicia originaria del hombre, antes del pecado original*, aplicando el método de la objetivación, específico de la metafísica y de la antropología metafísica. En el presente análisis tratamos más bien de tomar en consideración el aspecto de la subjetividad humana; ésta, por lo demás, parece encontrarse más cercana a los textos originarios, especialmente al segundo relato de la creación, esto es, al yahvista.
2. Independientemente de una cierta diversidad de interpretación, parece bastante claro que «la experiencia del cuerpo», como podemos deducir del texto arcaico del *Gén* 2, 23, y más aún del *Gén* 2, 25, indica un grado de «espiritualización» del hombre, diverso del de que habla el mismo texto después del pecado (cf. *Gén* 3) y que nosotros conocemos por la experiencia del hombre «histórico». Es una medida diversa de «espiritualización», que comporta otra composición de las fuerzas interiores del hombre mismo, como otra relación cuerpo-alma, otras proporciones internas entre la sensitividad, la espiritualidad, la afectividad, es decir, otro grado de sensibilidad interior hacia los dones del Espíritu Santo. Todo esto condiciona el estado de inocencia originaria del hombre y a la vez lo determina, permitiéndonos también comprender el relato del Génesis. La teología y también él Magisterio de la Iglesia han dado una forma propia a estas verdades fundamentales (1).
3. Al emprender el análisis del «principio» según la dimensión de la teología del cuerpo, lo hacemos basándonos en las palabras de Cristo, con las que El mismo se refirió a ese «principio». Cuando dijo: «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y mujer?» (*Mt* 19, 4), nos mandó y nos manda siempre retornar a la profundidad del misterio de la creación. Y lo hacemos teniendo plena conciencia del don de la inocencia originaria, propia del hombre antes del pecado original. Aunque una barrera insuperable nos aparte de lo que el hombre fue entonces como varón y mujer, mediante el don de la gracia unida al misterio de la creación, y de lo que ambos fueron el uno para el otro, como don recíproco, sin embargo, *intentamos comprender ese estado de inocencia originaria en conexión con el estado histórico del hombre después del pecado original*: «status naturæ lapsæ simul et redemptæ».
Por medio de la categoría del «a posteriori histórico», tratamos de llegar al sentido originario del cuerpo, y de captar el vínculo existente entre él y la índole de la inocencia originaria en la «experiencia del cuerpo», como se hace notar de manera tan significativa en el relato del libro del Génesis. Llegamos a la conclusión de que es importante y esencial precisar este vínculo, no sólo en relación con la «prehistoria teológica» del hombre, donde la convivencia del varón y de la mujer estaba casi completamente penetrada por la gracia de la inocencia originaria, sino también en relación a su posibilidad de revelarnos las raíces permanentes del aspecto humano y sobre todo teológico del *ethos del cuerpo*.
4. El hombre entra en el mundo y casi en la trama íntima de su porvenir y de su historia, con la conciencia del significado esponsalicio del propio cuerpo, de la propia masculinidad y feminidad. La inocencia originaria dice que ese significado está condicionado «étnicamente» y además que, por su parte, constituye el porvenir del *ethos* humano. Esto es muy importante para la teología del cuerpo: es la razón por la que debemos construir esta teología «desde el principio», siguiendo cuidadosamente las indicaciones de las palabras de Cristo.
En el misterio de la creación, el hombre y la mujer *han sido «dados» por el Creador, de modo particular, el uno al otro*, y esto no sólo en la dimensión de la primera pareja humana y de la primera comunión de personas, sino en toda la perspectiva de la existencia del género humano y de la familia humana. El hecho fundamental de esta existencia del hombre en cada una de las etapas de su historia es que Dios «los creó varón y mujer»; efectivamente, siempre los crea de

este modo y siempre son así. La comprensión de los significados fundamentales, encerrados en el misterio mismo de la creación, como el significado esponsalicio del cuerpo (y de los condicionamientos fundamentales de este significado) es importante e indispensable para conocer quién es el hombre y quién debe ser, y por lo tanto cómo debería plasmar la propia actividad. Es cosa esencial e importante para el porvenir del *ethos humano*.
5. El Génesis 2, 24 constata que los dos, varón y mujer, han sido creados para el matrimonio: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne». De este modo se abre una gran perspectiva creadora: que es precisamente la perspectiva de la existencia del hombre, que se renueva continuamente por medio de la «procreación» (se podría decir de la «autorreprodución»). Esta perspectiva está profundamente arraigada en la conciencia de la humanidad (cf.*Gén* 2, 23) y también en la conciencia particular del significado esponsalicio del cuerpo (cf. *Gén* 2, 25). El varón y la mujer, antes de convertirse en marido y esposa (en concreto hablará de ello a continuación el *Gén*4, 1) *surgen del misterio de la creación ante todo como hermano y hermana en la misma humanidad*. La comprensión del significado esponsalicio del cuerpo en su masculinidad y feminidad revela lo íntimo de su libertad, que es libertad de don. De aquí arranca esa comunión de personas, en la que ambos se encuentran y se dan recíprocamente en la plenitud de su subjetividad. Así ambos crecen como personas-sujetos, y crecen recíprocamente el uno para el otro, incluso a través de su cuerpo y a través de esa «desnudez» libre de vergüenza. En esta comunión de personas está perfectamente asegurada toda la profundidad de la soledad originaria del hombre (del primero y de todos) y, al mismo tiempo, esta soledad viene a ser penetrada y ampliada de modo maravilloso por el don del «otro». Si el hombre y la mujer dejan de ser recíprocamente don desinteresado, como lo eran el uno para el otro en el misterio de la creación, entonces se da cuenta de que «están desnudos» (cf. *Gén* 3). Y entonces nacerá en sus corazones la vergüenza de esa desnudez, que no habían sentido en el estado de inocencia originaria.
Volveremos todavía sobre este tema.
(1) «Si quis non confitetur primun hominem Adam, cum mandatum Dei *in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat*, amisisse... anathema sit» (*Conc Trident., sess* V, cap. 1, 2; DB 788, 789). «Protoparentes in statu sanctitatis et justitiæ constituti fuerunt (...). Status justitiæ originalis protoparentibus collatus, erat gratuitus et vere supernaturalis (...). Protoparentes constituti sunt in statu naturæ integræ, id est, immunes a concupiscentia, ignorantia, dolore et morte... singularique felicitate gaudebant (...). Dona integritatis protoparentibus collata, erant gratuita et præternaturalia» (A. Tanquerey,*Synopsis Theologiæ Dogmaticæ*, Parisiis 194324, pp. 534-549).

19. Llamados a la santidad y a la gloria

(20-II-80/24-II-80)

1. El libro del Génesis pone de relieve que el hombre y la mujer han sido creados para el matrimonio: «...Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24). De este modo se abre la gran perspectiva creadora de la existencia humana, que se renueva constantemente mediante la «procreación» que es «autorreproducción». Esta perspectiva está radicada en la conciencia de la humanidad y también en la comprensión particular del significado esponsalicio del cuerpo, con su masculinidad y feminidad. Varón y mujer, en el misterio de la creación, son un don recíproco. La inocencia originaria manifiesta y a la vez determina *el ethos perfecto del don*. Hablamos de esto durante el encuentro precedente. A través del ethos del don se

delinea en parte el problema de la «subjetividad» del hombre, que es un sujeto hecho a imagen y semejanza de Dios. En el relato de la creación (particularmente en el *Gén* 2, 23-25), «la mujer» ciertamente no es sólo «un objeto» para el varón, aun permaneciendo ambos el uno frente a la otra en toda la plenitud de su objetividad de criaturas, como «hueso de mis huesos y carne de mi carne», como varón y mujer ambos desnudos. Sólo la desnudez que hace «objeto» a la mujer para el hombre, o viceversa, es fuente de vergüenza. El hecho de que «no sentían vergüenza» quiere decir que la mujer no era un «objeto» para el varón, ni él para ella. La inocencia interior como «pureza de corazón», en cierto modo, hacía imposible que el uno fuese reducido de cualquier modo por el otro al nivel de mero objeto. Si «no sentían vergüenza» quiere decir que estaban unidos por la conciencia del don, tenían recíproca *conciencia del significado esponsalicio de sus cuerpos*, en lo que se expresa la libertad del don y *se manifiesta toda la riqueza interior de la persona como sujeto*. Esta recíproca compenetración del «yo» de las personas humanas, del varón y de la mujer, parece excluir subjetivamente cualquiera «reducción a objeto». En esto se revela el perfil subjetivo de ese amor, del que se puede decir, sin embargo, que «es objetivo» hasta el fondo, en cuanto que se nutre de la misma recíproca «objetividad» del don.

2. El hombre y la mujer, después del pecado original, perderán la gracia de la inocencia originaria. El descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y de la gracia. Sin embargo, este significado *permanecerá como prenda dada al hombre por el ethos del don*, inscrito en lo profundo del corazón humano, como eco lejano de la inocencia originaria. De ese significado esponsalicio se formará el amor humano en su verdad interior y en su autenticidad subjetiva. Y el hombre -aunque a través del velo de la vergüenza- se descubrirá allí continuamente a sí mismo como custodio del misterio del sujeto, esto es, de la libertad del don, capaz de defenderla de cualquier reducción a posiciones de puro objeto.

3. Sin embargo, por ahora, nos encontramos ante los umbrales de la historia terrena del hombre. El varón y la mujer no los han atravesado todavía hacia la ciencia del bien y del mal. Están inmersos en el misterio mismo de la creación, y la profundidad de este misterio escondido en su corazón es la inocencia, la gracia, el amor y la justicia: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén* 1, 31). El hombre aparece en el mundo visible como la expresión más alta del don divino, porque lleva en sí la dimensión interior del don. Y con ella trae al mundo su particular semejanza con Dios, con la que trasciende y domina también su «visibilidad» en el mundo, su corporeidad, su masculinidad o feminidad, su desnudez. Un reflejo de esta semejanza es también la conciencia primordial del significado esponsalicio del cuerpo, penetrada por el misterio de la inocencia originaria.

4. Así, 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 fuente de la felicidad originaria. El sacramento, como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto «cuerpo», mediante su «visible» masculinidad y feminidad. En efecto, el cuerpo, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo.

5. Por lo tanto, en el hombre creado a imagen de Dios se ha revelado, en cierto sentido, la sacramentalidad misma de la creación, la sacramentalidad del mundo. Efectivamente, el hombre, mediante su corporeidad, su masculinidad y feminidad, se convierte en signo visible de la economía de la verdad y del amor, que tiene su fuente en Dios mismo y que ya fue revelada en el misterio de la creación. En este amplio telón de fondo comprendemos plenamente las palabras que constituyen el

sacramento del matrimonio, presentes en el Génesis 2, 24 («Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne»). En este amplio telón de fondo, comprendemos además que las palabras del Génesis 2, 25 («Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, sin avergonzarse de ello»), a través de toda la profundidad de su significado antropológico, expresan el hecho de que juntamente *con el hombre entró la santidad en el mundo visible*, creado para él. El sacramento del mundo, y el sacramento del hombre en el mundo, proviene de la fuente divina de la santidad, y simultáneamente está instituido para la santidad. La inocencia originaria, unida a la experiencia del significado «esponsalicio del cuerpo, es la misma santidad que permite al hombre expresarse profundamente con el propio cuerpo, y esto precisamente mediante el «don sincero» de sí mismo. La conciencia del don condiciona, en este caso, «el sacramento del cuerpo»: el hombre se siente, en su cuerpo, de varón o de mujer, sujeto de santidad.

6. Con esta conciencia del significado del propio cuerpo, el hombre, como varón y mujer, entra en el mundo como sujeto de verdad y de amor. Se puede decir que el Génesis 2, 23-25 relata *como la primera fiesta de la humanidad* en toda la plenitud originaria de la experiencia del significado esponsalicio del cuerpo: y es una*fiesta de la humanidad*, que trae origen de las fuentes divinas de la verdad y del amor en el misterio mismo de la creación. Y aunque, muy pronto, sobre esta fiesta originaria se extienda el horizonte del pecado y de la muerte (cf. *Gén* 3), sin embargo, ya desde el misterio de la creación sacamos una primera esperanza: es decir, que el fruto de la economía divina de la verdad y del amor, que fue revelada desde «el principio», no es la muerte, sino la vida, y no es tanto la destrucción del cuerpo del hombre creado «a imagen de Dios», cuanto más bien la «llamada a la gloria» (cf. *Rom* 8, 30).

20. El «conocerse» en la convivencia matrimonial

(5-III-80/9-III-80)

1. Al conjunto de nuestros análisis, dedicados al «principio» bíblico, deseamos añadir todavía un breve pasaje, tomado del capítulo IV del libro del Génesis. Sin embargo, a este fin es necesario referirse siempre a las palabras que pronunció Cristo en la conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19 y *Mc* 10) (1), en el ámbito de las cuales se desarrollan nuestras reflexiones; éstas miran al contexto de la existencia humana, según las cuales la muerte y la consiguiente destrucción del cuerpo (ateniéndose a ese: «al polvo volverás», del *Gén* 3, 19) se han convertido en la suerte común del hombre. Cristo se refiere al «principio», a la dimensión originaria del misterio de la creación, en cuanto que esta dimensión ya había sido rota por el *mysterium iniquitatis*, esto es, por el pecado y, juntamente con él, también por la muerte: *mysterium mortis*. El pecado y la muerte entraron en la historia del hombre, *en cierto modo, a través del corazón mismo de esa unidad, que desde el «principio» estaba formada por el hombre y por la mujer*, creados y llamados a convertirse en «una sola carne» (*Gén* 2, 24). Ya al comienzo de nuestras meditaciones hemos constatado que Cristo, al remitirse al «principio» nos lleva, en cierto modo, más allá del límite del estado pecaminoso hereditario del hombre hasta su inocencia originaria: él nos permite así encontrar la continuidad y el vínculo que existe entre estas dos situaciones, mediante las cuales se ha producido el drama de los orígenes y también la revelación del misterio del hombre al hombre histórico. Esto, por decirlo así, nos autoriza a pasar, después de los análisis que miran al estado de la inocencia originaria, al último de ellos, es decir, al análisis del «conocimiento y de la generación». Temáticamente está íntimamente unido a la bendición de la fecundidad, inserta en el primer relato de la creación del hombre como varón y mujer (cf. *Gén* 1, 27-28). En cambio,

históricamente ya esta inserta en ese horizonte de pecado y de muerte que, como enseña el libro del Génesis (cf. *Gén* 3) ha gravado sobre la conciencia del significado del cuerpo humano, junto con la transgresión de La primera Alianza con el Creador.
2. En el Génesis, 4, y todavía, pues, en el ámbito del texto yahvista, leemos: «Conoció el hombre a su mujer, que concibió y parió a Caín, diciendo: 'He alcanzado de Yahvé un varón'. Volvió a parir, y tuvo a Abel, su hermano» (*Gén* 4, 1-2). Si conectamos con el «conocimiento» ese primer hecho del nacimiento de un hombre en la tierra, lo hacemos basándonos en la traducción literal del texto, según el cual la «unión» conyugal se define precisamente como «conocimiento» De hecho, la traducción citada dice así: «Adán *se unió*a Eva su mujer», mientras que a la letra se debería traducir: «*conoció a su mujer*», lo que parece corresponder más adecuadamente al término semítico *jada*' (2). Se puede ver en esto un signo de pobreza de la lengua arcaica, a la que faltaban varias expresiones para definir hechos diferenciados. No obstante, es significativo que la situación, *en la que marido y mujer se unen* tan íntimamente entre sí *que forman «una sola carne», se defina un «conocimiento*». Efectivamente, de este modo, de la misma pobreza del lenguaje parece emerger una profundidad específica de significado, que se deriva precisamente de todos los significados analizados hasta ahora.
3. Evidentemente, esto es también importante en cuanto al «arquetipo de nuestro modo de considerar al hombre corpóreo, su masculinidad y su feminidad, y por lo tanto su sexo. Efectivamente, así a través del término «conocimiento» utilizado en el *Gén* 4, 1-2 y frecuentemente en la Biblia, la relación conyugal del hombre y de la mujer, es decir, el hecho de que, a través de la dualidad del sexo, se conviertan en una «sola carne», *ha sido elevado e introducido en la dimensión específica de las personas*. El Génesis 4,1-2 habla sólo del «conocimiento» de la mujer por parte del hombre, como para subrayar sobre todo la actividad de este último. Pero se puede hablar también de la reciprocidad de este «conocimiento», en el que hombre y mujer participan mediante su cuerpo y su sexo. Añadamos que una serie de sucesivos textos bíblicos, como, por lo demás, el mismo capítulo del Génesis (cf. por ejemplo, *Gén* 4,17; 4, 25), hablan con el mismo lenguaje. Y esto hasta en las palabras que dijo María de Nazaret en la Anunciación: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (*Lc* 1, 34).
4. Así, con este bíblico «conoció», que aparece por primera vez en el Génesis 4,1-2, por una parte nos encontramos frente a la directa expresión de la intención humana (porque es propia del conocimiento) y, por otra, frente a toda la realidad de la convivencia y de la unión conyugal, en la que el hombre y la mujer se convierten en «una sola carne». Al hablar aquí de «conocimiento», aunque sea a causa de la pobreza de la lengua, la Biblia indica la esencia más profunda de la realidad de la convivencia matrimonial. Esta esencia aparece como un componente y a la vez como un resultado de esos significados, cuya huella tratamos de seguir desde el comienzo de nuestro estudio: efectivamente, forma parte de la conciencia del significado del propio cuerpo. En el Génesis 4, 1, al convertirse en «una sola carne», el hombre y la mujer experimentan de modo particular el significado del propio cuerpo. Simultáneamente se convierten así como en el único sujeto de ese acto y de esa experiencia, aun siendo, en esta unidad, dos sujetos realmente diversos. Lo que nos autoriza, en cierto sentido, a afirmar que «el marido conoce a la mujer», o también, que ambos «se conocen» recíprocamente. Se revelan, pues, el uno a la otra, con *esa específica profundidad del propio «yo» humano, que se revela precisamente también mediante su sexo*, su masculinidad y feminidad. Y entonces, de manera singular, la mujer «es dada» al hombre de modo cognoscitivo, y él a ella.
5. Si debemos mantener la continuidad respecto a los análisis hechos hasta ahora (particularmente respecto a los últimos, que interpretan al hombre en la dimensión del don), es necesario observar que, según el libro del Génesis, *datum y donum* son equivalentes.
Sin embargo, el Génesis 4, 1-2 acentúa sobre todo el *datum*. En el «conocimiento»

conyugal, la mujer «es dada» al hombre y él a ella, porque el cuerpo y el sexo entran directamente en la estructura y en el contenido mismo de este «conocimiento». Así, pues, la realidad de la unión conyugal, en la que el hombre y la mujer se convierten en «una sola carne», contiene en sí un descubrimiento nuevo y, en cierto sentido, definitivo del significado del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. Pero, a propósito de este descubrimiento, ¿es justo hablar sólo de «convivencia sexual»? Es necesario tener en cuenta que cada uno de ellos, hombre y mujer, no es sólo un objeto pasivo, definido por el propio cuerpo y sexo, y de este modo determinado «por la naturaleza». Al contrario, precisamente por el hecho de ser varón y mujer, cada uno de ellos es «dado» al otro como sujeto único e irrepetible, como «yo», como persona. El sexo decide no sólo la individualidad somática del hombre, sino que define al mismo tiempo su personal identidad y ser concreto. Y precisamente*en esta personal identidad y ser concreto, como irrepetible «yo» femenino-masculino, el hombre es «conocido» cuando se verifican las palabras del Génesis 2, 24*: «El hombre... se unirá a su mujer y los dos vendrán a ser una sola carne». El «conocimiento», de que habla el Génesis 4, 1-2 y todos los textos sucesivos de la Biblia, llega a las raíces más íntimas de esta identidad y ser concreto, que el hombre y la mujer deben a su sexo. Este ser concreto significa tanto la unicidad como la irrepetibilidad de la persona.

Valía la pena, pues, reflexionar en la elocuencia del texto bíblico citado y de la palabra «conoció»; a pesar de la aparente falta de precisión terminológica, ello nos permite detenernos en la profundidad y en la dimensión de un concepto, del que frecuentemente nos priva nuestro lenguaje contemporáneo, aun cuando sea muy preciso.

(1) Es necesario tener en cuenta que, en la conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19, 7-9: *Mc* 10, 4-6), Cristo toma posición respecto a la praxis de la ley mosaica acerca del llamado «libelo de repudio». Las palabras: «por la dureza de vuestro corazón», dichas por Cristo, revelan no sólo «la historia de los corazones», sino también la complejidad de la ley positiva del Antiguo Testamento, que buscaba siempre el «compromiso humano» en este campo tan delicado.

(2) «Conocer» (jada'), en el lenguaje bíblico, no significa solamente un conocimiento meramente intelectual, sino también una experiencia concreta, como, por ejemplo, la experiencia del sufrimiento (cf. *Is* 53, 3), del pecado (cf. *Sab* 3, 13), de la guerra y de la paz (cf. *Jue* 3, 1; *Is* 59, 8). De esta experiencia nace también él juicio moral: «conocimiento del bien y del mal» (*Gén* 2, 9-17).

El «conocimiento» entra en el campo de las relaciones interpersonales, cuando mira a la solidaridad de familia (*Dt* 33, 9) y especialmente las relaciones conyugales. Precisamente refiriéndose al acto conyugal, el término subraya la paternidad de personajes ilustres y el origen de su prole (cf. *Gén* 4, 1. 25; 4, 17; 1 *Sam* 1, 19), como datos válidos para la genealogía, a la que la tradición de los sacerdotes (por herencia en Israel) daba gran importancia.

Pero el «conocimiento» podía significar también todas las otras relaciones sexuales, incluso las ilícitas (cf.*Núm* 31, 17; *Gén* 19, 5; *Jue* 19, 22).

En la forma negativa, el verbo denota la abstención de las relaciones sexuales, especialmente si se trata de vírgenes (cf., por ejemplo, 1 *Re* 2, 4; *Jue* 11, 39). En este campo, el Nuevo Testamento utiliza dos hebraísmos, al hablar de José (cf. *Mt* 1, 25) y de María (cf. *Lc* 1, 34).

Adquiere un significado particular el aspecto de la relación existencial del «conocimiento», cuando su sujeto u objeto es Dios mismo (por ejemplo, *Sal* 139; *Jer* 31, 34; *Os* 2, 22 y también *Jn* 14, 7-9; 17, 3).

21. Dignidad de la generación humana

(12-III-80/16-III-80)

1. En la meditación precedente sometimos a análisis la frase del Génesis 4, 1 y, en particular, el término «conoció», utilizado en el texto original para definir la unión conyugal. También pusimos de relieve que este «conocimiento» bíblico establece una especie de arquetipo (1) personal de la corporeidad y sexualidad humana. Esto parece absolutamente fundamental para comprender al hombre, que desde el «principio» busca el significado del propio cuerpo. Este significado está en la base de la misma teología del cuerpo. El término «conoció» «se unió» (*Gén* 4, 1-2) sintetiza toda la densidad del texto bíblico analizado hasta ahora. El «hombre» que, según el Génesis 4, 1, «conoce» por vez primera a la mujer, su mujer, en el acto de la unión conyugal, es en efecto el mismo que, al poner nombre, es decir, «al conocer» también, se ha «diferenciado» de todo el mundo de los seres vivientes o *animalia*, afirmándose a sí mismo como persona y sujeto. El «conocimiento», de que habla el Génesis 4, 1, no lo aleja ni puede alejarlo del nivel de ese primordial y fundamental autoconocimiento. Por lo tanto -diga lo que diga sobre esto una mentalidad unilateralmente «naturalista»-, en el Génesis 4, 1, no puede tratarse de una aceptación pasiva de la propia determinación por parte del cuerpo y del sexo, precisamente porque se trata de «conocimiento».
Es, en cambio, *un descubrimiento ulterior del significado del propio cuerpo*, descubrimiento común y recíproco, así como común y recíproca es desde el principio la existencia del hombre a quien «Dios creó varón y mujer». El conocimiento que estaba en la base de la soledad originaria del hombre, está ahora en la base de esta unidad del varón y de la mujer, cuya perspectiva clara ha sido puesta por el Creador en el misterio mismo de la creación (cf. *Gén* 1, 27; 2, 23). En este «conocimiento» el hombre confirma el significado del nombre «Eva», dado a su mujer, «por ser la madre de todos los vivientes» (*Gén* 3, 20).
2. Según el Génesis 4, 1, aquel que conoce es el varón, y la que es conocida es la mujer-esposa, como si la determinación específica de la mujer, a través del propio cuerpo y sexo, escondiese lo que constituye la profundidad misma de su feminidad. En cambio, el varón fue el primero que -después del pecado- sintió vergüenza de su desnudez, y el primero que dijo: «He tenido miedo, porque estaba desnudo, y me escondí» (*Gén* 3, 10). Será necesario volver todavía por separado al estado de ánimo de ambos después de perder la inocencia originaria. Pero ya desde ahora es necesario constatar que en el «conocimiento», de que habla el Génesis 4, 1, *el misterio de la feminidad se manifiesta y se revela hasta el fondo mediante la maternidad, como dice el texto: «la cual concibió y parió»*. La mujer está ante el hombre como madre, sujeto de la nueva vida humana que se concibe y se desarrolla en ella, y de ella nace al mundo. Así se revela también hasta el fondo el misterio de la masculinidad del hombre, es decir, el significado generador y «paterno» de su cuerpo (2).
3. La teología del cuerpo, contenida en el libro del Génesis, es concisa y parca en palabras. Al mismo tiempo, encuentran allí expresión contenidos fundamentales, en cierto sentido primarios y definitivos. Se encuentran todos a su modo en ese «conocimiento» bíblico. La constitución de la mujer es diferente respecto al varón; más aún, hoy sabemos que es diferente hasta en sus determinantes bio-fisiológicas más profundas. Se manifiesta exteriormente sólo en cierta medida, en la estructura y en la forma de su cuerpo. La maternidad manifiesta esta constitución interiormente, como particular potencialidad del organismo femenino, que con peculiaridad creadora sirve a la concepción y a la generación del ser humano, con el concurso del varón. El «conocimiento» condiciona la generación. La generación es una perspectiva, que varón y mujer insertan en su recíproco «conocimiento». Por lo cual éste sobrepasa los límites de sujeto-objeto, cual varón y mujer parecen ser mutuamente, dado que el «conocimiento» indica, por una parte, a aquel que «conoce», y por otra, a la que «es conocida» (o viceversa). En este «conocimiento» se encierra también la consumación del matrimonio, el específico*consummatum*; así se obtiene el logro de la «objetividad» del cuerpo,

escondida en las potencialidades somáticas del varón y de la mujer, y a la vez el logro de la objetividad del varón que «es» este cuerpo. Mediante el cuerpo, la persona humana es «marido» y «mujer»; simultáneamente, en este particular acto de «conocimiento», realizado por la feminidad y masculinidad personales, parece alcanzarse también él descubrimiento de la «pura» subjetividad del don: es decir, la mutua realización de sí en el don.

4. Ciertamente, la procreación hace que «el varón y la mujer (su esposa)» *se conozcan recíprocamente en el «tercero» que trae origen de los dos*. Por eso, ese «conocimiento» se convierte en un descubrimiento a su manera, en una revelación del nuevo hombre, en el que ambos, varón y mujer, se reconocen también a sí mismos, su humanidad, su imagen viva. En todo esto que está determinado por ambos a través del cuerpo y del sexo, el «conocimiento» inscribe un contenido vivo y real. Por tanto, el «conocimiento» en sentido bíblico significa que la determinación «biológica» del hombre, por parte de su cuerpo y sexo, deja de ser algo pasivo, y alcanza un nivel y un contenido específicos para las personas autoconscientes y autodeterminantes; comporta, pues, una conciencia particular del significado del cuerpo humano, vinculada a la paternidad y a la maternidad.

5. Toda la constitución exterior del cuerpo de la mujer, su aspecto particular, las cualidades que con la fuerza de un atractivo perenne están al comienzo del «conocimiento», de que habla el Génesis 4, 1-2 («Adán se unió a Eva, su mujer»), *están en unión estrecha con la maternidad*. La Biblia (y después la liturgia), con la sencillez que le es característica, honra y alaba a lo largo de los siglos «el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron» (*Lc* 11, 2). Estas palabras constituyen un elogio de la maternidad, de la feminidad, del cuerpo femenino en su expresión típica del amor creador. Y son palabras que en el Evangelio se refieren a la Madre de Cristo, María, segunda Eva. En cambio, la primera mujer, en el momento en que se reveló por primera vez la madurez materna de su cuerpo, cuando «concibió y parió», dijo: «He alcanzado de Yahvé un varón» (*Gén* 4, 1).

6. Estas palabras expresan toda la profundidad teológica de la función de generar-procrear. El cuerpo de la mujer se convierte en el lugar de la concepción del nuevo hombre (3). En su seno, el hombre concebido toma su propio aspecto humano, antes de venir al mundo. La homogeneidad somática del varón y de la mujer, que encontró su expresión primera en las palabras: «Es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (*Gén* 2, 23), está confirmada a su vez por las palabras de la primera mujer-madre: «He alcanzado un varón». La primera mujer parturienta *tiene plena conciencia del misterio de la creación, que se renueva en la generación humana*. Tiene también plena conciencia de la participación creadora que tiene Dios en la generación humana, obra de ella y de su marido, puesto que dice: «He alcanzado de Yahvé un varón».

No puede haber confusión alguna entre las esferas de acción de las causas. Los primeros padres transmiten a todos los padres humanos -también después del pecado, juntamente con el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal y como en el umbral de todas las experiencias «históricas»- la verdad fundamental acerca del nacimiento del hombre a imagen de Dios, según las leyes naturales. En este nuevo hombre -nacido de la mujer-madre por obra del varón-padre- se reproduce cada vez la misma «imagen de Dios», de ese Dios que ha constituido la humanidad del primer hombre: «Creó Dios al hombre a imagen suya..., varón y mujer los creó» (*Gén* 1, 27).

7. Aunque existen profundas diferencias entre el estado de inocencia originaria y el estado pecaminoso heredado del hombre, esa «*imagen de Dios» constituye una base de continuidad y de unidad*. El «*conocimiento*» de que habla el Génesis 4, 1, es el *acto que origina el ser, o sea, en unión con el Creador, establece un nuevo hombre en su existencia*. El primer hombre, en su soledad trascendental, tomó posesión del mundo visible, creado para él, conociendo e imponiendo nombre a los seres vivientes (*animalia*). El mismo «hombre», como varón y mujer, al conocerse recíprocamente en esta específica comunidad-comunión de personas, en la que el

varón y la mujer se unen tan estrechamente entre sí que se convierten en «una sola carne», constituye la humanidad, es decir, confirma y renueva la existencia del hombre como imagen de Dios. Cada vez ambos, varón y mujer, renuevan, por decirlo así, esta imagen del misterio de la creación y la transmiten «con la ayuda de Dios-Yahvé».
Las palabras del libro del Génesis, que son un testimonio del primer nacimiento del hombre sobre la tierra, encierran en sí, al mismo tiempo, todo lo que se puede y se debe decir de la dignidad de la generación humana.
(1) En cuanto a los arquetipos, C. G. Jung los describe como formas «a priori» de varias funciones del alma: percepción de relación, fantasía creativa. Las formas se llenan de contenido con materiales de la experiencia. No son inertes, sino que están cargadas de sentimiento y de tendencia (véase sobre todo: *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, Eranos 6, 1938, pp. 405-409). Según esta concepción, se puede encontrar un arquetipo en la mutua relación varón-mujer, relación que se basa en la realización binaria y complementaria del ser humano en dos sexos. El arquetipo se llenará de contenido mediante la experiencia individual y colectiva, y puede poner en movimiento a la fantasía creadora de imágenes. Sería necesario precisar que el arquetipo: *a*) no se limita ni se exalta en la relación física, sino que incluye la relación del «conocer»; *b*) está cargado de tendencia: deseo-temor, don-posesión *c*) el arquetipo, como proto-imagen («Urbild») es generador de imágenes («Bilder»).
El tercer aspecto nos permite pasar a la hermenéutica, en concreto a la de textos de la escritura y la Tradición. El lenguaje religioso primario es simbólico (cf. W. Stahlin, *Symbolon*, 1958; I. Macquarrie, *God Talk*, 1968; T. Fawcett, *The Symbolic Language of Religion*, 1970). Entre los símbolos, él prefiere algunos radicales o ejemplares, que podríamos llamar arquetipales. Ahora bien, entre los de la Biblia usa el de la relación conyugal, concretamente al nivel del «conocer» descrito.
Uno de los primeros poemas bíblicos, que aplica el arquetipo conyugal a las relaciones de Dios con su Pueblo, culmina en el verbo comentado: «Conocerás al Señor» (*Os* 2, 22; *weyadaeta 'et Yhwh*; atenuado en «Conocerá que yo soy el Señor» = *wydet ky 'ny Yhwh: Is* 49, 23; 60, 16; *Ez* 16, 62, que son los tres poemas conyugales). De aquí parte una tradición literaria, que culminará en la aplicación paulina de *Ef* 5 a Cristo y a la Iglesia; luego pasará a la tradición patrística y a la de los grandes místicos (por ejemplo, «Llama de amor viva», de San Juan de la Cruz).
En el tratado *Grundzüge der Literatur und Sprachwissenschaft*, vol. I, Munich 1976, 4 ed., pág. 462, se definen así los arquetipos: «Imágenes y motivos arcaicos, que según Jung, forman el contenido del inconsciente colectivo común a todos los hombres; presentan símbolos, que en todos los tiempos y en todos los pueblos hacen vivo de manera imaginaria lo que para la humanidad es decisivo en cuanto a ideas, representaciones e instintos».
Freud, a lo que parece, no utiliza el concepto de arquetipo. Establece un símbolo o código de correspondencias fijas entre imágenes presentes-patentes y pensamientos latentes. El sentido de los símbolos es fijo, aun cuando no único; pueden ser reducibles a un pensamiento último irreducible a su vez, que suele ser alguna experiencia de la infancia. Estos son primarios y de carácter sexual (pero no los llama arquetipos). Véase T. Todorov, *Théories du symbol*, París, 1977, págs. 317 ss.; además, J. Jacoby, *Komplex, Archetyp, Symbol in der Psycologie C. G. Jungs*, Zurich, 1957.
(2) La paternidad es uno de los aspectos de la humanidad más puestos de relieve en la Sagrada Escritura.
El texto del *Gén* 5, 3: «Adán... engendró un hijo *a su imagen y semejanza*», se une explícitamente al relato de la creación del hombre (*Gén* 1, 27; 5, 1) y parece atribuir al padre terrestre la participación en la obra divina de transmitir la vida, y quizá también en esa alegría presente en la afirmación: «y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén* 1, 31).
(3) Según el texto del *Gén* 1, 26, la «llamada» a la existencia es al mismo tiempo

transmisión de la imagen y semejanza divina. El hombre debe proceder a transmitr esta imagen, continuando así la obra de Dios. El relato de la generación de Set subraya este aspecto: «Adán tenía 130 años cuando engendró un hijo a su imagen y semejanza» (*Gén* 5, 3).
Dado que Adán y Eva eran imagen de Dios, Set hereda de sus padres esta semejanza para transmitirla a los otros.
Pero en la Sagrada Escritura toda vocación está unida a una misión; la llamada, pues, a la existencia es ya predestinación a la obra de Dios:
«Antes que te formara en el vientre te conocí, antes de que tú salieses del seno materno te consagré» (*Jer* 1, 5; cf. también *Is* 44, 1; 49, 1. 5).
Dios es Aquel que no sólo llama a la existencia, sino que sostiene y desarrolla la vida desde el primer momento de la concepción:
«Tú eres quien me sacó del vientre, me tenías confiado en el pecho de mi madre; desde el seno pasé a tus manos, desde el vientre materno Tú eres mi Dios» (*Sal* 22, 10. 11; cf. *Sal* 139, 13-15).
La atención del autor bíblico se centra *en el hecho mismo* del don de la vida. El interés por el modo en que esto sucede, es más bien secundario y sólo aparece en los libros posteriores (cf. *Job* 10, 8, 11; 2 Mac 7, 22-23; *Sab* 7, 1-3).

22. Conocimiento conyugal y procreación

(26-III-80/30-III-80)

1. Está llegando a su fin el ciclo de reflexiones con que hemos tratado de seguir la llamada de Cristo, que nos transmite Mateo (19, 3-9) y Marcos (10, 1. 12): «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y mujer? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer y serán los dos una sola carne» (*Mt* 19, 4-5). La unión conyugal, en el libro del Génesis, se define como «conocimiento»: «Conoció el hombre a su mujer, que concibió y parió... diciendo: He alcanzado de Yahvé un varón» (*Gén* 4, 1). Hemos intentado ya, en nuestras meditaciones precedentes, hacer luz sobre el contenido de ese «conocimiento» bíblico. Con él, el hombre, varón-mujer, no sólo da el propio nombre, como hizo al imponer el nombre a los otros seres vivientes (*animalia*), tomando así posesión de ellos, sino que «conoce» en el sentido del Génesis 4, 1 (y de otros pasajes de la Biblia), esto es, *realiza* lo que la palabra «hombre» expresa; realiza la humanidad en el nuevo hombre engendrado. En cierto sentido, pues, se realiza a sí mismo, es decir, al hombre-persona.
2. *De este modo se cierra el ciclo bíblico de «conocimiento-generación»*. Este ciclo del «conocimiento» está constituido por la unión de las personas en el amor, que les permite unirse tan estrechamente entre sí, que se convierten en una sola carne. El libro del Génesis nos revela plenamente la verdad de este ciclo. El hombre, varón y mujer, que, mediante el «conocimiento» del que habla la Biblia, concibe y engendra un ser nuevo, semejante a él, al que puede llamar «hombre» («he alcanzado un hombre») *toma*, por decirlo así,*posesión de la misma humanidad*, o mejor, la vuelve a tomar en posesión. Sin embargo, esto sucede de modo diverso de como había tomado posesión de todos los otros seres vivientes (*animalia*), cuando les había impuesto el nombre. Efectivamente, entonces él se había convertido en su señor, había comenzado a realizar el contenido del mandato del Creador: «Someted la tierra y dominadla» (cf. *Gén* 1, 28).
3. En cambio, la primera parte de este mandato: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra» (*Gén* 1, 28), encierra otro contenido e indica otro componente. El varón y la mujer en este «conocimiento» con el que dan comienzo a un ser semejante a ellos, del que pueden decir juntos que «es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (*Gén* 2, 24), son como «arrebatados» juntos, *juntamente tomados ambos en posesión por la humanidad* que ellos, en la unión y en el «conocimiento»

recíproco, quieren expresar de nuevo, tomar posesión de nuevo, recabándola de sí mismos, de la propia humanidad, de la admirable madurez masculina y femenina de sus cuerpos, y finalmente -a través de toda la serie de concepciones y generaciones humanas desde el principio- del misterio mismo de la creación.
4. *En este sentido, se puede explicar el «conocimiento» bíblico como «posesión»*. ¿Es posible ver en él algún equivalente bíblico del «eros»? Se trata aquí de dos ámbitos del concepto, de dos lenguajes: bíblico y platónico; sólo con gran cautela se pueden interpretar el uno con el otro (1). En cambio, parece que en la revelación originaria no esta presente la idea de la posesión de la mujer como de un objeto, por parte del varón o viceversa. Pero, por otra parte, es sabido que, a causa del estado pecaminoso contraído después del pecado original, varón y mujer deben reconstruir con fatiga el significado del recíproco don desinteresado. Este será el tema de nuestros análisis ulteriores.
5. La revelación del cuerpo, contenida en el libro del Génesis, particularmente en el capítulo 3, demuestra con evidencia impresionante que el ciclo del «conocimiento-generación», tan profundamente arraigado en la potencialidad del cuerpo humano, fue sometido, después del pecado, a la ley del sufrimiento y de la muerte. Dios-Yahvé dice a la mujer: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces, parirás con dolor los hijos» (*Gén* 3, 16). *El horizonte de la muerte se abre ante el hombre, juntamente con la revelación del significado generador del cuerpo* en el acto del recíproco «conocimiento» de los cónyuges. Y he aquí que el primer hombre, varón, impone a su mujer el nombre de Eva, «por ser la madre de todos los vivientes» (*Gén* 3, 20), cuando ya había escuchado él las palabras de la sentencia, que determinaba toda la perspectiva de la existencia humana «desde dentro» del conocimiento del bien y del mal. Esta perspectiva es confirmada por las palabras: «Volverás a la tierra, pues de ella has sido tomado; ya que eres polvo y al polvo volverás» (*Gén*3, 19).
El carácter radical de esta sentencia está confirmado por la evidencia de las experiencias de toda la historia terrena del hombre. El horizonte de la muerte se extiende sobre toda la perspectiva de la vida humana en la tierra, vida que está inserta en ese originario ciclo bíblico del «conocimiento-generación». El hombre que ha quebrantado la alianza con su Creador, tomando el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, es separado por Dios-Yahvé del árbol de la vida. «Que no vaya a tender ahora su mano al árbol de la vida, y comiendo de él, viva para siempre» (*Gén* 3, 22). De este modo, la vida dada al hombre en el misterio de la creación no se le ha quitado, sino restringido por los límites de las concepciones, nacimientos y muerte, y además se le ha agravado por la perspectiva del estado pecaminoso hereditario; pero, en cierto sentido, se le da de nuevo como tarea en el mismo ciclo siempre repetido. La frase: «Adán se unió («conoció») a Eva, su mujer, que concibió y parió» (*Gén* 4, 1), es como un sello impreso en la revelación originaria del cuerpo al «principio» mismo de la historia del hombre sobre la tierra. Esta historia se forma siempre de nuevo en su dimensión más fundamental casi desde el «principio», mediante el mismo «conocimiento-generación» de que habla el libro del Génesis.
6. Y así cada hombre lleva en sí el misterio de su «principio» íntimamente unido al conocimiento del significado generador del cuerpo. El Génesis 4, 1-2 parece silenciar el tema de la relación que media entre el significado generador y el significado esponsalicio del cuerpo. Quizá no es todavía tiempo ni lugar para aclarar esta relación, aún cuando esto parece indispensable en análisis ulteriores. Será necesario, pues, hacer nuevamente las preguntas vinculadas a la aparición de la vergüenza de su masculinidad y de su feminidad, antes no experimentada. Sin embargo, en este momento pasa a segundo plano. En cambio, permanece en primer plano el hecho de que «Adán se unió» («conoció») a Eva, su mujer, que concibió y parió». *Este es precisamente el umbral de la historia* del hombre. Es su «principio» en la tierra. *El hombre, como varón y mujer, está en este umbral con la conciencia del significado generador del propio cuerpo: la masculinidad encierra en sí el significado de la paternidad, y la feminidad el de la maternidad*. En nombre

de este significado, Cristo dará un día su respuesta categórica a la pregunta que le hicieron los fariseos (cf. *Mt*19; *Mc* 10). Nosotros, en cambio, penetrando en el contenido sencillo de esta respuesta, tratamos de aclarar el contexto de ese «principio», al que se refirió Cristo. En él hunde sus raíces la teología del cuerpo.
7. La conciencia del significado del cuerpo y la conciencia de su significado generador están relacionadas, en el hombre, con la conciencia de la muerte, cuyo inevitable horizonte llevan consigo, por así decirlo. Sin embargo, siempre retorna en la historia del hombre el ciclo «conocimiento-generación», en el que la vida lucha, siempre de nuevo, con la inexorable perspectiva de la muerte, y la supera siempre. *Es como si la razón de esta inflexibilidad de la vida, que se manifiesta en la «generación» fuese siempre el mismo «conocimiento»*, con que el hombre supera la soledad del propio ser y, más aún, se decide de nuevo a afirmar este ser en «otro». Y ambos, varón y mujer, lo afirman en el nuevo hombre engendrado. En esta afirmación, el «conocimiento» bíblico parece adquirir una dimensión todavía mayor. Esto es, parece insertarse en esa «visión» de Dios mismo, con la que termina el primer relato de la creación del hombre sobre el «varón» y la «mujer» hechos «a imagen de Dios»: «Vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén* 1, 31). El hombre, a pesar de todas las experiencias de la propio vida, a pesar de los sufrimientos, de las desilusiones de sí mismo, de su estado pecaminoso, y a pesar, finalmente, de la perspectiva inevitable de la muerte, pone siempre de nuevo, sin embargo, el «conocimiento» al «comienzo» de la «generación»; él así parece participar en esa primera «visión» de Dios mismo: Dios Creador «vio..., y he aquí que era todo muy bueno». Y, siempre de nuevo, confirma la verdad de estas palabras.
(1) Según Platón, el «eros» es el amor sediento de la Belleza trascendente y expresa la insaciabilidad que tiende a su objeto eterno; él, pues, eleva siempre lo que es humano hacia lo divino, que es lo único en condición de saciar la nostalgia del alma prisionera en la materia; es un amor que no retrocede ante el más grande esfuerzo, para alcanzar el éxtasis de la unión; por lo tanto es un amor egocéntrico, es ansia, aunque dirigida hacia valores sublimes (cf. A. Nygren, *Erós et Agapé*, París 1951, vol. II, págs. 9-10).
A lo largo de los siglos, a través de muchas transformaciones, el significado del «eros» ha sido rebajado a las connotaciones meramente sexuales. Es característico, a este propósito, el texto del P. Chauchaurd, que parece incluso negar al «eros» las características del amor humano: «La cérébralisation de la sexualité ne réside pas dans les trucs techniques ennuyeux, mais dans la pleine reconnaissance de sa spiritualité, du fait qu'Eros n'est humain qu'animé par Agapé e qu'Agapé exige l'incarnation dans Erôs» (P. Chauchaurd, *Vices des vertus, vertus des vices*, París 1963, página 147).
La comparación del «conocimiento» bíblico con el «eros» platónico revela la divergencia de estas dos concepciones. La concepción platónica se basa en la nostalgia de la Belleza trascendente y en la huida de la materia; la concepción bíblica, en cambio, se dirige hacia la realidad concreta, y le resulta ajeno el dualismo del espíritu y de la materia como también la específica hostilidad hacia la materia («Y vio Dios que era bueno»: *Gén* 1. 10. 12. 18. 21. 25).
Así como el concepto *platónico* de «eros» sobrepasa el alcance bíblico del «conocimiento» humano, el concepto *contemporáneo parece demasiado restringido*. El «conocimiento» bíblico no se limita a satisfacer el instinto o el goce hedonista, sino que es un acto plenamente humano, dirigido conscientemente hacia la procreación, y es también la expresión del amor interpersonal (cf. *Gén* 29, 20; 1 *Sam* 1, 8; 2 *Sam* 12, 24).

23. Los problemas del matrimonio en la visión integral del hombre

(2-IV-80/2-IV-80)

1. El Evangelio según Mateo y según Marcos nos refiere la respuesta que Cristo dio a los fariseos cuando le preguntaron acerca de la indisolubilidad del matrimonio, remitiéndose a la ley de Moisés que admitía, en ciertos casos, la práctica del llamado libelo de repudio. Recordándoles los primeros capítulos del libro del Génesis, Cristo respondió: «¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y mujer? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre». Luego, refiriéndose a su pregunta sobre la ley de Moisés, Cristo añadió: «Por la dureza de vuestro corazón *Os*permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (*Mt* 19, 3 ss; *Mc* 12, 2 ss.). En su respuesta Cristo se remitió dos veces al «principio» y, por esto, también nosotros, en el curso de nuestros análisis, hemos tratado de esclarecer del modo más profundo posible el significado de este «principio», que es la primera herencia de cada uno de los seres humanos en el mundo, varón y mujer, el primer testimonio de la identidad humana según la palabra revelada, la primera fuente de la certeza de su vocación como persona creada a imagen de Dios mismo.

2. La respuesta de Cristo tiene un significado histórico, pero no sólo histórico. Los hombres de todos los tiempos plantean la pregunta sobre el mismo tema. También lo hacen nuestros contemporáneos los cuales, sin embargo, en sus preguntas no se remiten a la ley de Moisés, que admitía el libelo de repudio, sino a otras circunstancias y a otras leyes. Estas preguntas suyas están cargadas de problemas, desconocidos a los interlocutores contemporáneos de Cristo. Sabemos qué preguntas concernientes al matrimonio y a la familia han hecho al último Concilio, al Papa Pablo VI, y se formulan continuamente en el período postconciliar, día tras día, en las más diversas circunstancias. Las hacen muchas personas, esposos, novios, jóvenes, pero también escritores, publicistas, políticos, economistas, demógrafos, en una palabra, la cultura y la civilización contemporánea.

Pienso que entre las respuestas que Cristo daría *a los hombre de nuestro tiempo* y a sus preguntas, frecuentemente tan impacientes, *todavía sería fundamental* la que dio a los fariseos. Al contestar a sus preguntas, Cristo *se remitiría ante todo al «principio»*. Lo haría quizá de modo tanto más decisivo y esencial, cuanto que la situación interior y a la vez cultural del hombre de hoy parece alejarse de ese «principio» y asumir formas y dimensiones que divergen de la imagen bíblica del «principio» en puntos evidentemente cada vez más distantes.

Sin embargo, Cristo no quedaría «sorprendido» por ninguna de estas situaciones, y supongo que continuaría haciendo referencia sobre todo al «principio».

3. Por esto la respuesta de Cristo exigía un análisis particularmente profundo. En efecto, esa respuesta evoca verdades fundamentales y elementales sobre el ser humano, como varón y mujer. Es la respuesta a través de la cual entrevemos la estructura misma de la identidad humana en las dimensiones del misterio de la redención y al mismo tiempo, en la perspectiva del misterio de la redención. Sin esto, no hay modo de construir una antropología teológica y, en su contexto, una «teología del cuerpo», de la que traiga origen también la visión plenamente cristiana del matrimonio y de la familia. Lo puso de relieve Pablo VI cuando en su Encíclica dedicada a los problemas del matrimonio y de la procreación, en su significado humana y cristianamente responsable, hizo referencia a la «visión integral del hombre» (*Humanæ vitæ*, 7). Se puede decir que, en la respuesta a los fariseos, Cristo presentó a los interlocutores también esta «visión integral del hombre», sin la cual no se puede dar respuesta alguna adecuada a las preguntas relacionadas con el matrimonio y la procreación. Precisamente esta visión integral del hombre debe ser construida según el «principio».

Esto es igualmente válido para la mentalidad contemporánea, tal como lo era, aun cuando de modo diverso para los interlocutores de Cristo. Efectivamente, somos

hijos de una época en la que, por el desarrollo de varias disciplinas, esta visión integral del hombre puede ser fácilmente rechazada y sustituida por múltiples*concepciones parciales* que, deteniéndose sobre uno u otro aspecto del *compositum humanum*, no alcanzan al*integrum* del hombre, o lo dejan fuera del propio campo visivo. Se insertan luego diversas tendencias culturales que -según estas verdades parciales- formulan sus propuestas e indicaciones prácticas sobre el comportamiento humano y, aún más frecuentemente, sobre cómo *comportarse con el «hombre»*. El hombre se convierte, pues, más en un objeto de determinadas técnicas, que en el sujeto responsable de la propia acción. La respuesta que Cristo dio a los fariseos exige también que el hombre, varón y mujer, sea este sujeto, es decir, un sujeto que decida sobre sus propias acciones a la luz de la verdad integral sobre sí mismo, en cuanto verdad originaria, o sea, fundamento de las experiencias auténticamente humanas. Esta es la verdad que Cristo nos hace buscar en el «principio». Por eso nos dirigimos a los primeros capítulos del Génesis.

4. El estudio de estos capítulos, acaso más que de otros, nos hace conscientes del significado y de la necesidad de la «teología del cuerpo». El «principio» nos dice relativamente poco sobre el cuerpo humano, en el sentido naturalista y contemporáneo de la palabra. Desde este punto de vista, en el estudio presente, nos encontramos a un nivel del todo pre-científico. No sabemos casi nada sobre las estructuras interiores y sobre las regulaciones que reinan en el organismo humano. Sin embargo, al mismo tiempo -quizá a causa de la antigüedad del texto-, la verdad importante para la visión integral del hombre se revela de modo más sencillo y pleno. Esta verdad *se refiere al significado del cuerpo humano en la estructura del sujeto personal*. Sucesivamente, la reflexión sobre esos textos arcaicos nos permite extender este significado a toda la esfera de la *intersubjetividad* humana, especialmente en la perenne relación varón-mujer. Gracias a esto, adquirimos, según esta relación, una óptica que debemos poner necesariamente en la base de toda la ciencia contemporánea acerca de la sexualidad humana, en sentido bio-fisiológico. Esto no quiere decir que debamos renunciar a esta ciencia o privarnos de sus resultados. Al contrario: si éstos deben servir para enseñarnos algo sobre la educación del hombre, en su masculinidad y feminidad, y acerca de la esfera del matrimonio y de la procreación, es necesario -a través de todos y cada uno de los elementos de la ciencia contemporánea- llegar siempre a lo que es fundamental y esencialmente personal, tanto en cada individuo, varón o mujer, cuanto en sus relaciones recíprocas.

Y precisamente en este punto es donde la reflexión sobre el texto arcaico del Génesis se manifiesta insustituible. Constituye realmente el «principio» de la teología del cuerpo. El hecho de que *la teología comprenda también al cuerpo* no debe maravillar ni sorprender a nadie que sea consciente del misterio y de la realidad de la Encarnación. Por el hecho de que el Verbo de Dios se ha hecho carne, el cuerpo ha entrado, diría, por la puerta principal en la teología, esto es, en la ciencia que tiene como objeto la divinidad. La Encarnación -y la redención que brota de ella- se ha convertido también en la fuente definitiva de la sacramentalidad del matrimonio, del que trataremos más ampliamente a su debido tiempo.

5. Las preguntas que se plantean al hombre contemporáneo son también preguntas de los cristianos: de aquellos que se preparan para el sacramento del matrimonio o de aquellos que ya viven en el matrimonio, que es el sacramento de la Iglesia. Estas no son sólo las preguntas de las ciencias, sino, y aún más, las preguntas de la vida humana. Muchos hombres y muchos cristianos buscan en el matrimonio la realización de su vocación. Muchos quieren encontrar en él el camino de la *salvación y de la santidad.*

Para ellos es particularmente importante la respuesta que Cristo dio a los fariseos, celadores del Antiguo Testamento. Los que buscan la realización de la propia vocación humana y cristiana en el matrimonio, ante todo están llamados a hacer de esta «teología del cuerpo», cuyo «principio» encuentran en los primeros

capítulos del Génesis, el contenido de su vida y de su comportamiento. Efectivamente, ¡cuán indispensable es, en el camino de esta vocación, la conciencia profunda del significado del cuerpo, en su masculinidad!, ¡cuán necesaria es una conciencia precisa del significado generador dado que todo esto, que forma el contenido de la vida de los esposos, debe encontrar constantemente su dimensión plena y personal en la convivencia, en el comportamiento, en los sentimientos! Y esto, tanto más en el trasfondo de una civilización, que está bajo la presión de un modo de pensar y valorar materialista y utilitario. La bio-fisiología contemporánea puede suministrar muchas informaciones precisas sobre la sexualidad humana. Sin embargo, el conocimiento de la dignidad personal del cuerpo humano y del sexo se saca también de otras fuentes. Una fuente particular es la Palabra de Dios mismo, que contiene la revelación del cuerpo, ésa que se remonta al «principio».

¡Qué significativo es que Cristo, en la respuesta a todas estas preguntas, mande al hombre volver, en cierto modo, al umbral de su historia teológica! Le ordena ponerse en el límite entre la inocencia-felicidad originaria y la herencia de la primera caída. ¿Acaso no le quiere decir, de este modo, que el camino por el que El conduce al hombre, varón-mujer, en el sacramento del matrimonio, esto es, el camino de la «redención del cuerpo», debe consistir en *recuperar esta dignidad* en la que se realiza simultáneamente el auténtico significado del cuerpo humano, su significado personal y «de comunión»?

6. Por ahora, terminamos la primera parte de nuestras meditaciones dedicadas a este tema tan importante. Para dar una respuesta más exhaustiva a nuestras preguntas, tal vez apremiantes, sobre el matrimonio -o todavía más exactamente: sobre el significado del cuerpo-, no podemos detenernos solamente en lo que Cristo respondió a los fariseos, haciendo referencia al «principio» (cf. *Mt* 19, 3 ss.: *Mc* 10, 2 ss.). También debemos tomar en consideración todas las demás enunciaciones, entre las cuales destacan especialmente dos, de carácter particularmente sintético: *la primera*, la del sermón de la montaña, a propósito de las posibilidades del corazón humano respecto a la concupiscencia del cuerpo (cf. *Mt* 5, 8), y *la segunda*, aquella en que Jesús se refiere a la resurrección futura (cf. *Mt* 22, 24-30; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-36).

Estas dos enunciaciones serán objeto de nuestras sucesivas reflexiones.

Parte II: La purificación del corazón

24. Cristo apela al corazón del hombre

«Todo el que mira a una mujer deseándola ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,28)

(16-IV-80/20-IV-80)

1. Como tema de nuestras futuras reflexiones quiero desarrollar la siguiente afirmación de Cristo, que forma parte del sermón de la montaña: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo Os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 27-28). Parece que este pasaje tiene un significado-clave para la teología del cuerpo, igual que aquel en el que Cristo hizo referencia al «principio», y que nos ha servido de base para los análisis precedentes. Entonces hemos podido darnos cuenta de lo amplio que ha sido el contexto de una frase, más aún, de una palabra pronunciada por Cristo. Se

ha tratado no sólo del contexto inmediato, surgido en el curso de la conversación con los fariseos, sino del contexto global, que no podemos penetrar sin remontarnos a los primeros capítulos del libro del Génesis (omitiendo las referencias que hay allí a los otros libros del Antiguo Testamento). Los análisis precedentes han demostrado cuán amplio es el contexto que comporta la referencia del Cristo al «principio».

La enunciación, a la que ahora nos referimos, esto es, Mt 5, 27-28, nos introducirá con seguridad, no sólo en el contexto inmediato en que aparece, sino también en su contexto más amplio, en el contexto global, por medio del cual se nos revelará gradualmente el significado clave de la teología del cuerpo. Esta enunciación constituye uno de los pasajes del sermón de la montaña, en los que Jesucristo realiza una revisión fundamental del modo de comprender y cumplir la ley moral de la Antigua Alianza. Esto se refiere, sucesivamente, a los siguientes mandamientos del Decálogo: al quinto «no matarás» (cf. Mt 5, 21-26), al sexto «no adulterarás» (cf. Mt 5, 27-32) -es significativo que al final de este pasaje aparezca también la cuestión del «libelo de repudio» (cf. Mt 5, 31-32), a la que alude ya el capítulo anterior-, y al octavo mandamiento según el texto del libro del Exodo (cf. Ex 20, 7): «no perjurarás, antes cumplirás al Señor tus juramentos» (cf. Mt 5, 33-37).

Sobre todo, son significativas las palabras que preceden a estos artículos -y a los siguientes- del sermón de la montaña, palabras con las que Jesús declara: «No penséis que he venido a abrogar la ley o los profetas: no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (Mt 5, 17). En las frases que siguen, Jesús explica el sentido de esta contraposición y la necesidad del «cumplimiento» de la ley para realizar el Reino de Dios: «El que... practicaré y enseñaré (estos mandamientos), éste será tenido por grande en el reino de los cielos» (Mt 5, 19). «Reino de los cielos» significa reino de Dios en la dimensión escatológica. El cumplimiento de la ley condiciona, de modo fundamental, este reino en la dimensión temporal de la existencia humana. Sin embargo, se trata de un cumplimiento que corresponde plenamente al sentido de la ley, del Decálogo, de cada uno de los mandamientos. Sólo este cumplimiento construye esa justicia que Dios-Legislador ha querido. Cristo-Maestro advierte que no se dé una interpretación humana de toda la ley y de cada uno de los mandamientos contenidos en ella, tal, que no construya la justicia que quiere Dios-Legislador: «Si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5, 20).

2. En este contexto aparece la enunciación de Cristo según Mt 5, 27-28, que tratamos de tomar como base para los análisis presentes, considerándola juntamente con la otra enunciación según Mt 19, 3-9 (y Mc 10), como clave de la teología del cuerpo. Esta, lo mismo que la otra, tiene carácter explícitamente normativo. Confirma el principio de la moral humana contenida en el mandamiento «no adulterarás» y, al mismo tiempo, determina una apropiada y plena comprensión de este principio, esto es, una comprensión del fundamento y a la vez de la condición para su «cumplimiento» adecuado; esto se considera precisamente a la luz de las palabras de Mt 5, 17-20, ya referidas antes, sobre las que hemos llamado la atención, hace poco. Se trata aquí, por un lado, de adherirse al significado que Dios-Legislador ha encerrado en el mandamiento «no adulterará» y, por otro, de cumplir esa justicia, por parte del hombre, que debe «sobreabundar» en el hombre mismo, esto es, debe alcanzar en él su plenitud específica. Estos son, por así decirlo, los dos aspectos del «cumplimiento» en el sentido evangélico.

3. Nos hallamos así en la plenitud del ethos, o sea, en lo que puede ser definido la forma interior, como el alma de la moral humana. Los pensadores contemporáneos (por ejemplo, Scheler) ven el en sermón de la montaña un gran cambio precisamente en el campo del ethos (1). Una moral viva, en el sentido existencial, no se forma solamente con las normas que revisten la forma de mandamientos, de preceptos y de prohibiciones, como en el caso de «no adulterarás». La moral en la que se realiza el sentido mismo del ser hombre -que es, al mismo tiempo,

cumplimiento de la ley mediante la «sobreabundancia» de la justicia a través de la vitalidad subjetiva- se forma en la percepción interior de los valores, de la que nace el deber como expresión de la conciencia, como respuesta del propio «yo» personal. El ethos nos hace entrar simultáneamente en la profundidad de la norma misma y descender al interior del hombre-sujeto de la moral. El valor moral, está unido al proceso dinámico de la intimidad del hombre. Para alcanzarlo, no basta detenerse «en la superficie» de las acciones humanas, es necesario penetrar precisamente en el interior.

4. Además del mandamiento «no adulterarás», el Decálogo dice también «no desearás la mujer del... prójimo» (2). En la enunciación del sermón de la montaña, Cristo une, en cierto sentido, el uno con el otro: «El que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón». Sin embargo, no se trata tanto de distinguir el alcance de esos dos mandamientos del Decálogo, cuanto de poner de relieve la dimensión de la acción interior, a la que se refieren las palabras: «no adulterarás». Esta acción encuentra su expresión visible en el «acto del cuerpo» , acto en el que participan el hombre y la mujer contra la ley que lo permite exclusivamente en el matrimonio. La casuística de los libros del Antiguo Testamento, que tendía a investigar lo que, según criterios exteriores, constituía este «acto del cuerpo» y, al mismo tiempo, se orientaba a combatir el adulterio, abría a éste varias «escapatorias» legales (3). De este modo, basándose en múltiples compromisos «por la dureza del... corazón» (Mt 19, 8), el sentido del mandamiento, querido por el Legislador, sufría una deformación. Se apoyaba en la observancia meramente legal de la fórmula, que no «sobreabundaba» en la justicia interior de los corazones. Cristo da otra dimensión a la esencia del problema, cuando dice: «El que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón». (Según traducciones antiguas: «ya la hizo adúltera en su corazón», fórmula que parece ser más exacta) (4).

Así pues, Cristo apela al hombre interior. Lo hace muchas veces y en diversas circunstancias. En este caso, aparece particularmente explícito y elocuente, no sólo respecto a la configuración del ethos evangélico, sino también respecto al modo de ver al hombre. Por lo tanto, no es sólo la razón ética, sino también respecto al modo de ver al hombre. Por lo tanto, no es sólo la razón ética, sino también la antropológica la que nos aconseja detenernos más largamente sobre el texto de Mt 5, 27-28, que contiene las palabras que Cristo pronunció en el sermón de la montaña.

(1) «Ich kenne kein grandioseres Zeugnis für eine solche Neuerschliessung eines ganzen Wertbereiches, die das ältere Ethos relativiert, als die Bergpredigt, die auch in ihrer Form als Zeugnis solcher Neuerschilessung und Relativierung der älteren 'Gesetzes'werte sich überall kundgibt: 'Ich aber sage euch»
(MaxScheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle a.d.S., Verlag M. Niemeyer, 1921. p. 316, n. 1).

(2) Cf. Ex 20, 17; Dt 5, 21.

(3) Sobre esto, cf. la continuación de las meditaciones presentes.

(4) El texto de la Vulgata ofrece una traducción fiel del original: íam moechatus est eam in corde suo. Efectivamente, el verbo griego moicheuo es transitivo. En cambio, en las modernas lenguas europeas, «adulterar» es un verbo intransitivo; de donde la versión; «ha cometido adulterio con ella». Y así;

En italiano: «...ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (versión a cargo de la Conferencia Episcopal Italiana, 1971; muy similar a la versión del Pontificio Instituto Bíblico, 1961, y la versión a cargo de S. Garofalo, 1966).

En francés: «...a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle» (Biblia de Jerusalén, Paris, 1973; traducción ecuménica, París, 1972; Crampon); sólo Filion traduce: «A déjà commis l'adultère dans son coeur»;

En inglés: «...has already committed adultery with her in his heart» (versión de Douai, 1582; igualmente la Versión Standard revisada, de 1611 a 1966; R. Knox, Nueva Biblia en inglés, Biblia de Jerusalén, 1966).

En alemán: «...hat in seinem Herzen chon Ehebruch mit ihr begangen» (traducción

unificada de la Sagrada Escritura, por encargo de los obispos de los países de lengua alemana, 1979).
En español: «...ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Bibl. Societ., 1966).
En portugués: «...já cometeu adulterio com ela no seu coraçao (M. Soares, Sao Paulo, 1933).
En polaco: Traducción antigua: «...juz ja scudzolozyl w sercu swoim; última traducción: «...juz sie w swoim sercu dopuscil z nia cudzolostwa» (Biblia Tysiaclecia).

25. «No cometerás adulterio»

(23-IV-80/27-IV-80)

1. Recordemos las palabras del sermón de la montaña, a las que hicimos referencia en el presente ciclo de nuestras reflexiones del miércoles: «Habéis oído -dice el Señor- que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os*digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 27-28).
El hombre, al que se refiere Jesús aquí, es precisamente *el hombre «histórico»*, ése cuyo «principio» y «prehistoria teológica» hemos hallado en la precedente serie de análisis. Directamente, se trata del que escucha con sus propios oídos el sermón de la montaña. Pero se trata también de todo otro hombre, situado frente a ese momento de la historia, tanto en el inmenso espacio del pasado, como en el igual amplio del futuro. A este «futuro», con relación al sermón de la montaña, pertenece también nuestro presente, nuestra contemporaneidad. Este hombre es, en cierto sentido, «cada» hombre, «cada uno» de nosotros. Lo mismo el hombre del pasado, que el hombre del futuro puede ser el que conoce el mandamiento positivo «no adulterarás» como «contenido de la ley» (cf. *Rom* 2, 22-23), pero puede ser igualmente el que, según la Carta a los Romanos, tiene este mandamiento solamente «escrito en (su) corazón» (*Rom* 2, 15) (1). A la luz de las reflexiones desarrolladas precedentemente, se trata del hombre *que desde su «principio» ha adquirido un sentido preciso del significado del cuerpo*, ya antes de atravesar «los umbrales» de sus experiencias históricas, en el misterio mismo de la creación, dado que emerge de él «como varón y mujer» (*Gén* 1, 27). Se trata del hombre histórico, que al «principio» de su aventura terrena se encontró «dentro» el conocimiento del bien y del mal, al romper la Alianza con su Creador. Se trata del hombre varón que «conoció (a la mujer) su mujer» y la «conoció» varias veces, y ella «concibió y parió» (cf. *Gén* 4, 1-2), en conformidad con el designio del Creador, que se remontaba al estado de inocencia originaria (cf. *Gén* 1, 28; 2, 24).
2. En su sermón de la montaña, Cristo se dirige, especialmente con las palabras de *Mt* 5, 27-28, precisamente a ese hombre. Se dirige al hombre de un determinado momento de la historia y, a la vez, a todos los hombres que pertenecen a la misma historia humana. Se dirige, como ya hemos comprobado, al hombre «interior». Las palabras de Cristo tienen un explícito *contenido antropológico*; tocan esos significados perennes, por medio de los cuales se constituye la antropología «adecuada». Estas palabras, mediante su contenido ético, constituyen simultáneamente esta antropología, y exigen, por decirlo así, que el hombre entre en su plena imagen. El hombre que es «carne», y que como varón está en relación, a través de su cuerpo y sexo, con la mujer (efectivamente, esto indica también la expresión «no adulterarás»), debe, a la luz de estas palabras de Cristo, encontrarse en su interior, en su «corazón» (2). El *«corazón» es esta dimensión de la humanidad, con la que está vinculado* directamente *el sentido del significado del cuerpo humano, y el orden de este sentido.* Se trata aquí, tanto de ese significado que en los análisis precedentes hemos llamado

«esponsalicio», como del que hemos denominado «generador». Y ¿de orden se trata?

3. Esta parte de nuestras consideraciones debe dar una respuesta precisamente a ésta pregunta, una respuesta que llega no sólo a las razones éticas, sino también a las antropológicas; efectivamente, están en relación recíproca. Por ahora, preliminarmente, es preciso establecer el significado del texto de *Mt* 5, 27-28, el significado de las expresiones usadas en él y su relación recíproca. El adulterio, al que se refiere directamente el citado mandamiento, significa la infracción de la unidad, mediante la cual el hombre y la mujer, solamente como esposos, pueden unirse tan estrechamente, que vengan a ser «una sola carne» (*Gén*2, 24). El hombre comete adulterio, si se une de ese modo con una mujer que no es su esposa. También comete adulterio la mujer, si se une de ese modo con un hombre que no es su marido. 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. Se trata de un deseo, en este caso, que el hombre dirige hacia una mujer que no es su esposa, para unirse con ella como si lo fuese, esto es -utilizando una vez más las palabras del *Gén* 2, 24-, de tal manera que «los dos sean una sola carne» Este deseo, como acto interior, *se expresa por medio del sentido de la vista*, es decir, con la mirada, como en el caso de David y Betsabé, para servirnos de un ejemplo tomado de la Biblia (cf. 2 Sam 11, 2) (3). La relación del deseo con el sentido de la vista ha sido puesto particularmente de relieve en las palabras de Cristo.

4. Estas palabras no dicen claramente si la mujer -objeto del deseo- es la esposa de otro, o sencillamente la mujer del hombre que la mira de ese modo. Puede ser esposa de otro, o también no casada. Más bien, es necesario intuirlo, basándonos sobre todo en la expresión que define precisamente adulterio lo que el hombre cometió «en su corazón» con la mirada. Es preciso deducir correctamente de esto que una tal mirada de deseo dirigida a la propia esposa no es adulterio «en el corazón», precisamente porque el correspondiente acto interior del hombre se refiere a la mujer que es su esposa, con la que no puede cometerse el adulterio. Si el acto conyugal como *acto exterior*, en el que «los dos se unen de modo que vienen a ser una sola carne», es lícito en la relación del hombre en cuestión con la mujer que es su esposa, análogamente está conforme con la ética también él *acto interior* en la misma relación.

5. No obstante, ese deseo que indica la expresión acerca de «todo el que mira a una mujer, deseándola»,*tiene una propia dimensión bíblica y teológica*, que aquí no podemos menos de aclarar. Aun cuando esta dimensión no se manifiesta directamente en esta única expresión concreta de *Mt* 5, 27-28, sin embargo, está profundamente arraigada en el contexto global, que se refiere a la revelación del cuerpo. Debemos remontarnos a este contexto, a fin de que la apelación de Cristo «al corazón», al hombre interior, resuene en toda la plenitud de su verdad. La citada enunciación del sermón de la montaña (cf. *Mt* 5, 27-28) tiene fundamentalmente un carácter indicativo. El que Cristo se dirija directamente al hombre como a aquel que «mira a una mujer, deseándola», no quiere decir que estas palabras, en su sentido ético, no se refieran también a la mujer. Cristo se expresa así para ilustrar con un ejemplo concreto cómo es preciso comprender «el cumplimiento de la ley», según el significado que le ha dado Dios-Legislador, y además cómo conviene entender esa «sobreabundancia de la justicia» en el hombre, que observa el sexto mandamiento del Decálogo. Al hablar de este modo, Cristo quiere que no nos detengamos en el ejemplo en sí mismo, sino que penetremos también en el pleno sentido ético y antropológico del enunciado. Si éste tiene un carácter indicativo, significa que, siguiendo sus huellas, podemos llegar a comprender la verdad general sobre el hombre «histórico», válida también para la teología del cuerpo. Las ulteriores etapas de nuestras reflexiones tendrán la finalidad de acercarnos a comprender esta verdad.

(1) De este modo el contenido de nuestras reflexiones quedaría ubicado en cierto sentido en el terreno de la «ley natural». Las palabras de la Carta a los Romanos

(2, 15) citadas, han sido consideradas siempre, en la Revelación, como fuente de confirmación para la existencia de la ley natural. Así, el concepto de la ley natural adquiere también un significado teológico.
Cf., entre otros, D. Composta, *Teología del diritto naturale, status quaestionis*, Brescia 1972 (Ed. Civilità), págs. 7-22, 41-43; J. Fuchs, s.j., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*. Düsseldorf 1955, págs. 22-30; E. Hamel, s.j., *Loi naturelle et loi du Christ*, Brujas-París 1964 (Desclée de Brouwer), pág. 18; A. Sacchi, «La legge naturale nella Bibbia», en: *La legge naturale. Le relazioni del Convegno dei teologi moralisti dell' Italia settentrionale* (11-13 septiembre 1969), Bolonia 1970 (Ed. Dehoniana), pág. 53; F Böckle, «La ley natural y la ley cristiana», *ib*, págs. 214-215; A. Feuillet, «Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après l'Epitre aux Romains», *Revue Thomiste* 78 (1970), págs. 357-356; Th. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments*, Munich 1976 (Schöningh), págs. 155-164.
(2) «The typically Hebraic usage reflected in the New Testament implies an understanding of man as unity of thought, will and feeling. (...) It depicts man as a whole, viewed from his intenionality; *the heart as the center of man is thought of as source of will, emotion, thoughts and affections.*
This traditional Judaic conception was related by Paul to Hellenistic categories, such as «mind», «attitude», «thoughts» and «desires». Such a coordination between the Judaic and Hellenistic categories is found in *Ph*1, 7; 4, 7; *Rom* 1, 21, 24, where «heart» is thought of as center from which these things flow (R. Jewett.*Paul's Anthoprological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings.* Leiden 1971 [Brill], pág. 448).
«Das Herz... ist die verborgene, inwendige Mitte und Wurzel des Menschen und damit seiner Welt..., der unergründiche Grund and die lebendige Kraft aller Daseinserfahrung und entscheidung» (H. Schiler, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, en Lebendiges Zeugnis*, 1965, pág. 123).
Cf. también F. Baumgärtel - J. Behm, «Kardia», en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1933 (Kohlhammer), págs. 609-616.
(3) Este es quizá el más conocido; pero en la Biblia se pueden encontrar otros ejemplos parecidos (cf. *Gén*34, 2; *Jue* 14, 1; 16, 1).

26. La triple concupiscencia

(30-IV-80/4-V-80)

1. Durante nuestra última reflexión hemos dicho que las palabras de Cristo en el sermón de la montaña hacen referencia directamente al «deseo» que nace inmediatamente en el corazón humano; indirectamente, en cambio, esas palabras nos orientan a comprender una verdad sobre el hombre, que es de importancia universal.
Esta verdad sobre el hombre «histórico», de importancia universal, hacia la que nos dirigen las palabras de Cristo tomadas de *Mt* 5, 27-28, parece que se expresa en la doctrina bíblica sobre la triple concupiscencia. Nos referimos aquí a la concisa fórmula de la primera Carta de San Juan 2, 16-17: «Todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre».
Es obvio que para entender estas palabras, hay que tener muy en cuenta el contexto, en el que se insertan, es decir, el contexto de toda la «teología de San Juan», sobre la que se ha escrito tanto (1). Sin embargo, las mismas palabras se insertan, a la vez, en el contexto de toda la Biblia; pertenecen al conjunto de la verdad revelada sobre el hombre, y son importantes para la teología del cuerpo.*No*

explican la concupiscencia misma en su triple forma, porque parecen presuponer que «la concupiscencia del cuerpo, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida», sean, de cualquier modo, un concepto claro y conocido. En cambio explican la génesis de la triple concupiscencia, al indicar su proveniencia, no «del Padre», sino «del mundo».

2. La concupiscencia de la carne y, junto con ella, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida, está «en el mundo» y, a la vez, «viene del mundo», no como fruto del misterio de la creación, sino como fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (cf. *Gén* 2, 17) en el corazón del hombre. Lo que fructifica en la triple concupiscencia no es el «mundo» creado por Dios para el hombre, cuya «bondad» fundamental hemos leído más veces en *Gén* 1: «Vio Dios que era bueno... era muy bueno». En cambio, en la triple concupiscencia fructifica la ruptura de la primera Alianza con el Creador, con Dios-Elohim, con Dios-Yahvé. Esta Alianza se rompió en el corazón del hombre. Sería necesario hacer aquí un análisis cuidadoso de los acontecimientos descritos en *Gén* 3, 1-6. Sin embargo, nos referimos sólo en general al misterio del pecado, en los comienzos de la historia humana. Efectivamente, *sólo como consecuencia del pecado, como fruto de la ruptura de la Alianza con Dios en el corazón humano* -en lo íntimo del hombre-, el «mundo» del libro del Génesis *se ha convertido* en el «mundo» de las palabras de San Juan (1, 2, 15-16): *lugar y fuente de concupiscencia.*

Así, pues, la fórmula según la cual, la concupiscencia «no viene del Padre sino del mundo» parece dirigirse una vez más hacia el «principio» bíblico. La génesis de la triple concupiscencia, presentada por Juan, encuentra en este principio su primera y fundamental dilucidación, una explicación que es esencial para la teología del cuerpo. Para entender esa verdad de importancia universal sobre el hombre «histórico», contenida en las palabras de Cristo durante el sermón de la montaña (cf. *Mt* 5, 27-28), debemos volver una vez más al libro del Génesis, *detenernos una vez más «en el umbral»* de la revelación del hombre «histórico». Esto es tanto más necesario, en cuanto que este umbral de la historia de la salvación es, al mismo tiempo, umbral de auténticas experiencias humanas, como comprobaremos en los análisis sucesivos. Allí revivirán los mismos significados fundamentales que hemos obtenido de los análisis precedentes, como elementos constitutivos de una antropología adecuada y substrato profundo de la teología del cuerpo.

3. Puede surgir aún la pregunta de si es lícito trasladar los *contenidos* típicos de la teología de San Juan, que se encuentra en toda la primera Carta (especialmente en 1, 2, 15-16), al terreno del sermón de la montaña según Mateo, y precisamente de la afirmación de Cristo *tomada* de *Mt* 5, 27-28, («Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón»). Volveremos a tocar este tema más veces: a pesar de esto, hacemos referencia desde ahora al contenido bíblico general, al conjunto de la verdad sobre el hombre, revelada y expresada en ella.

Precisamente, en virtud de esta verdad, tratamos de captar hasta el fondo al hombre, que indica Cristo en el texto de *Mt* 5, 27-28: es decir, al hombre que «mira» a la mujer «deseándola». Esta mirada, en definitiva, ¿no se explica acaso por el hecho de que el hombre es precisamente un «hombre de deseo», en el sentido de la primera Carta de San Juan, más aún, que *ambos*, esto es, el hombre que mira para desear a la mujer que es objeto de tal mirada, *se encuentran en la dimensión de la triple concupiscencia*, que «no viene del Padre, sino del mundo»? Es necesario, pues, entender lo que es ese bíblico «hombre de deseo», para descubrir la profundidad de las palabras de Cristo según *Mt* 5, 27-28, y para explicar lo que signifique su referencia, tan importante para la teología del cuerpo, al «corazón» humano.

4. Volvamos de nuevo al relato yahvista, en el que el mismo hombre, varón y mujer, aparece al principio como hombre de inocencia originaria -antes del pecado original- y luego como aquel que ha perdido esta inocencia, quebrantando la alianza originaria con su Creador. No intentamos hacer aquí un análisis completo de la tentación y del pecado, según el mismo texto del *Gén* 3, 1-5, la

correspondiente doctrina de la Iglesia y la teología.
Solamente conviene observar que la misma descripción bíblica *parece poner en evidencia especialmente el momento clave, en que en el corazón del hombre se puso en duda el don.* El hombre que toma el fruto del «árbol de la ciencia del bien y del mal» hace, al mismo tiempo, una opción fundamental y la realiza contra la voluntad del Creador, Dios Yahvé, aceptando la motivación que le sugiere el tentador: «No, no moriréis; es que sabe Dios que el día que de él comáis, se *Os* abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal»; según traducciones antiguas: «seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (2). En esta motivación se encierra claramente la puesta en duda del don y del amor, de quien trae origen la creación como donación. Por lo que al hombre se refiere, él recibe en don «al mundo» y, a la vez, la «imagen de Dios», es decir, la humanidad misma en toda la verdad de su duplicidad masculina y femenina. Basta leer cuidadosamente todo el pasaje del *Gén* 3, 1-5, para determinar allí el misterio *del hombre que vuelve las espaldas* al «Padre» (aun cuando en el relato no encontremos este apelativo de Dios). Al poner en duda, dentro de su corazón, el significado más profundo de la donación, esto es, el amor como motivo específico de la creación y de la Alianza originaria (cf. especialmente *Gén* 3, 5), el hombre vuelve las espaldas al Dios-Amor, al «Padre». En cierto sentido lo rechaza de su corazón y como si lo cortase de aquello que «viene del Padre»; así, queda en él lo que «viene del mundo».
5. «Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (*Gén* 3, 7). Esta es la primera frase del relato yahvista que se refiere a la «situación» del hombre después del pecado y muestra el nuevo estado de la naturaleza humana. *¿Acaso no sugiere también esta frase el comienzo de la «concupiscencia» en el corazón del hombre?* Para dar una respuesta más profunda a esta pregunta, no podemos quedarnos en esa primera frase, sino que es necesario volver a leer todo el texto. Sin embargo, vale la pena recordar aquí lo que se dijo en los primeros análisis sobre el tema de la vergüenza como experiencia «del límite» (10). El libro del Génesis se refiere a esta experiencia para demostrar la «línea divisoria» que existe entre el estado de inocencia originaria (cf. especialmente *Gén* 2, 25, al que hemos dedicado mucha atención en los análisis precedentes) y el estado de situación de pecado del hombre al «principio» mismo. Mientras el Génesis 2, 25 subraya que estaban desnudos... sin avergonzarse de ello», el Génesis 3, 6 habla explícitamente del nacimiento de la vergüenza en conexión con el pecado. Esa vergüenza es como la fuente primera del manifestarse en el hombre -en ambos, varón y mujer-, lo que «no viene del Padre, sino del mundo».
(1) Cf. p. ej.: J. Bonsirven, *Epitres de Saint Jean*, París 1954² (Beauchesne). págs. 113-119; E. Brooke,*Critical and Exegeitcal Commentary on the Johannine Epistle* (International Critical Commentary), Edimburgo 1912 (Clark), págs. 47-49; P. De Amborggi, *Le Epistole Cattoliche*, Turín 1947 (Marietti), págs. 216-217; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (Moffatt New Testament Commentary), Londres 1946, págs. 41-42; J. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, Londres 1973, Black), páginas 73-74; B. Prete, *Letter di Giovanni*, Roma 1970 (Ed. Paulinas), pág. 61; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Friburgo 1953 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), págs. 112-115; J. R. W. Stott, *Epistles of John* (Tyndale New Testamente Commentaries), Londres 19693, págs. 99-101.
Sobre el tema de la teología de Juan, cf. en particular A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, París 1972 (Gabalda).
(2) El texto hebreo puede tener ambos significados, porque dice: «Sabe *Elohim* que el día en que comáis de él (del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal) se abrirán vuestros ojos y seréis como *Elohim*, conocedores del bien y del mal». El término *elohim* es plural de *eloah* («pluralis excellentiae»). En relación a Yahvé, tiene un significado particular; pero puede indicar el plural de otros seres celestes o divinidades paganas (por ejemplo, *Sal* 8, 6; *Ex* 12,

12; *Jue* 10, 16; *Os* 31, 1 y otros).
Aludimos algunas versiones:
- Italiano: «diverreste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Pont Inst. Biblico, 1961).
- Francés: «...vous serez *comme des dieux*, qui connaissent le bien et le mal» (Biblia de Jerusalén, 1973).
- Inglés: «you will be like God, knowing good and evil» (Versión Standard revisada, 1966).
- Español: «seréis *como dioses*, conocedores del bien y del mal» (S. Ausejo, Barcelona, 1964).
«Seréis *como Dios* en el conocimiento del bien y del mal» (A. Alonso-Schökel, Madrid, 1970).
(10) Cf. la audiencia general del 12 de diciembre de 1979.

27. La desnudez original y la vergüenza

(14-V-80/18-V-80)

1. Hemos hablado ya de la vergüenza que brota en el corazón del primer hombre, varón y mujer, juntamente con el pecado. La primera frase del relato bíblico, a este respecto, dice así: «Abriéronse los ojos de ambos, y viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores» (*Gén* 3, 7). Este pasaje, que habla de la vergüenza recíproca del hombre y de la mujer, como síntoma de la caída (*status naturæ lapsæ*), se aprecia en su contexto. La vergüenza en ese momento toca el grado más profundo y parece remover los fundamentos mismos de su existencia. Oyeron a Yahvé Dios, que se paseaba por el jardín al fresco del día, y se escondieron de Yahvé Dios el hombre y su mujer, en medio de la arboleda del jardín» (*Gén* 3, 8). La necesidad de esconderse indica que *en lo profundo de la vergüenza observada recíprocamente*, como fruto inmediato del árbol de la ciencia del bien y del mal, *ha madurado un sentido de miedo frente a Dios: miedo antes desconocido.* «Llamó Yahvé Dios al hombre, diciendo: ¿Dónde estás? Y éste contestó: Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí» (*Gén* 3, 9-10). Cierto miedo pertenece siempre a la esencia misma de la vergüenza; no obstante, la vergüenza originaria revela de modo particular su carácter: «temeroso, porque estaba desnudo». Nos damos cuenta de que aquí está en juego algo más profundo que la misma vergüenza corporal, vinculado a una reciente toma de conciencia de la propia desnudez. El hombre trata de cubrir con la vergüenza de la propia desnudez el origen auténtico del miedo, señalando más bien su efecto, para no llamar por su nombre a la causa. Y entonces Dios Yahvé lo hace en su lugar: «¿Quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?» (*Gén* 3, 11).
2. Es desconcertante la precisión de ese diálogo, es desconcertante la precisión de todo el relato. Manifiesta la superficie de las emociones del hombre al vivir los acontecimientos, de manera que descubre al mismo tiempo la profundidad. En todo esto, la «desnudez» no tiene sólo un significado literal, no se refiere solamente al cuerpo, no es origen de una vergüenza que hace referencia sólo al cuerpo. En realidad, a través de la «desnudez», se manifiesta el hombre privado de la participación del don, el hombre alienado de ese amor que había sido la fuente del don originario, fuente de la plenitud del bien destinado a la criatura. Este hombre, según las fórmulas de la enseñanza teológica de la Iglesia (1), fue privado de los dones sobrenaturales y preternaturales, que formaban parte de su «dotación» antes del pecado; además, sufrió un daño en lo que pertenece a la misma naturaleza, a la humanidad en su plenitud originaria «de la imagen de

Dios». La triple concupiscencia no corresponde a la plenitud de esa imagen, sino precisamente a los daños, a las deficiencias, a las limitaciones que aparecieron con el pecado. La concupiscencia se explica como carencia, que sin embargo hunde las raíces en la profundidad originaria del espíritu humano. Si queremos estudiar este fenómeno en sus orígenes, esto es, en el umbral de las experiencias del hombre «histórico», debemos tomar en consideración todas las palabras que Dios-Yahvé dirigió a la mujer (*Gén* 3, 16) y al hombre (*Gén* 3, 17-19), y además debemos examinar el estado de la conciencia de ambos; y el texto yahvista nos lo facilita expresamente. Ya antes hemos llamado la atención sobre el carácter específico literario del texto a este respecto.

3. ¿Qué estado de conciencia puede manifestarse en las palabras: «Temeroso, porque estaba desnudo, me escondí»? ¿A qué verdad interior corresponden? ¿Qué significado del cuerpo testimonian? Ciertamente este nuevo estado difiere grandemente del originario. *Las palabras del Gén* 3, 10 *atestiguan directamente un cambio radical del significado de la desnudez originaria.* En el estado de inocencia originaria, la desnudez, como hemos observado anteriormente, no expresaba carencia, sino que representaba la plena aceptación del cuerpo en toda su verdad humana y, por lo tanto, personal. El cuerpo, como expresión de la persona, era el primer signo de la presencia del hombre en el mundo visible. En ese mundo, el hombre estaba en disposición, desde el comienzo, de distinguirse a sí mismo, cómo individuarse -esto es, confirmarse como persona- también a través del propio cuerpo. Efectivamente, él había sido, por así decirlo, marcado como factor visible de la trascendencia, en virtud de la cual el hombre, en cuanto persona, supera al mundo visible de los seres vivientes (*animalia*). En este sentido, el cuerpo humano era desde el principio un testigo fiel y una verificación sensible de la «soledad» originaria del hombre en el mundo, convirtiéndose, al mismo tiempo, mediante su masculinidad y feminidad, en un límpido componente de la donación recíproca en la comunión de las personas. Así, el cuerpo humano llevaba en sí, en el misterio de la creación, un indudable signo de la «imagen de Dios» y constituía también la fuente específica de la certeza de esa imagen, presente en todo el ser humano. La aceptación originaria del cuerpo era, en cierto sentido, la base de la aceptación de todo el mundo visible. Y, a su vez, era para el hombre garantía de su dominio absoluto sobre el mundo, sobre la tierra, que debería someter (cf. *Gén* 1, 28).

4. Las palabras «temeroso porque estaba desnudo, me escondí» (*Gén* 3, 10) testimonian un cambio radical de esta relación. *El hombre pierde, de algún modo, la certeza originaria de la «imagen de Dios»*, expresada en su cuerpo. Pierde también, en cierto modo, el sentido de su derecho *a participar en la percepción del mundo*, de la que gozaba en el misterio de la creación. Este derecho encontraba su fundamento en lo íntimo del hombre, en el hecho de que él mismo participaba de la visión divina del mundo y de la propia humanidad; lo que le daba profunda paz y alegría al vivir la verdad y el valor del propio cuerpo, en toda su sencillez, que le había transmitido el Creador: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén* 1, 31). Las palabras del*Gén* 3, 10: «Temeroso, porque estaba desnudo, me escondí» confirman el derrumbamiento de la aceptación originaria del cuerpo como signo de la persona en el mundo visible. A la vez, parece vacilar también la aceptación del mundo material en relación con el hombre. Las palabras de Dios-Yahvé anuncian casi la hostilidad del mundo, la resistencia de la naturaleza en relación con el hombre y con sus tareas, anuncian la fatiga que el cuerpo humano debería experimentar después en contacto con la tierra que él sometía: «Por ti será maldita la tierra: con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado» (*Gén* 3, 17-19). El final de esta fatiga, de esta lucha del hombre con la tierra, es la muerte: «Polvo eres, y al polvo volverás» (*Gén* 3, 19).

En este contexto, o más bien, en esta perspectiva, las palabras de Adán en Génesis 3, 10: «Temeroso, porque estaba desnudo, me escondí», *parecen*

expresar la conciencia de estar inerme, y el sentido de*inseguridad de su estructura somática frente a los procesos de la naturaleza, que actúan con un determinismo inevitable.* Quizá, en esta desconcertante enunciación se halla implícita cierta «vergüenza cósmica», en la que se manifiesta el ser creado a «imagen de Dios» y llamado a someter la tierra y a dominarla (cf. *Gén* 1, 28), precisamente mientras, al comienzo de sus experiencias históricas y de manera tan explícita, es sometido por la tierra, particularmente en la «parte» de su constitución trascendente representada precisamente por el cuerpo.

(1) El Magisterio de la Iglesia se ha ocupado más de cerca de estos problemas en tres períodos, de acuerdo con las necesidades de la época.

Las declaraciones de los tiempos de las controversias con los pelagianos (siglos V-VI) afirman que el primer hombre, en virtud de la gracia divina, poseía «naturalem possibilitatem et innocentiam» (*DS* 239), llamada también «libertad» («libertas», «libertas arbitrii»), (*DS* 371, 242, 383, 622). Permanecía en un estado que el Sínodo de Orange (a. 529) denomina «integritas»: «Natura humana, etiamsi *in ella integritate, in qua condita est*, permaneret, nullo modo se ipsam, Creatore suo non adiuvante, servaret...» (*DS* 389).

Los conceptos de «integritas» y, en particular, el de «libertas», presuponen la libertad de la concupiscencia, aunque los documentos eclesiásticos de esta época no la mencionen de modo explícito.

El primer hombre estaba además libre de la necesidad de muerte (*DS* 222, 372, 1511).

El Concilio de Trento define el estado del primer hombre, antes del pecado como «santidad y justicia» («sanctitas et iustitia», *DS* 1511, 1512), o también como «inocencia», («innocentia», *DS* 1521).

Las declaraciones ulteriores en esta materia defienden la absoluta gratuidad del don originario de la gracia, contra las afirmaciones de los jansenistas. La «integritas primae creationis» era una elevación no merecida de la naturaleza humana («indebita humanae naturae exaltatio») y no «el estado que le era debido por naturaleza» («naturalis eius conditio», *DS* 1926). Por lo tanto, Dios habría podido crear al hombre sin estas gracias y dones (*DS* 1955), esto es, no habría roto la esencia de la naturaleza humana ni la habría privado de sus privilegios fundamentales (*DS* 1903-1907, 1909, 1921, 1924, 1926, 1955, 2434, 2437, 2616, 2617).

En analogía con los Sínodos antipelagianos, el Concilio de Trento trata sobre todo el dogma del pecado original, incluyendo en su enseñanza los enunciados precedentes a este propósito. Pero aquí se introdujo una apreciación, que cambió en parte el contenido comprendido en el concepto de «liberum arbitrium». La «libertad» o «libertad de la voluntad» de los documentos antipelagianos, no significaba la posibilidad de opción, inherente a la naturaleza humana, por lo tanto constante, sino que se refería solamente a la posibilidad de realizar los actos meritorios, la libertad que brota de la gracia y que el hombre puede perder.

Ahora bien, a causa del pecado, Adán perdió lo que no pertenecía a la naturaleza humana entendida en el sentido estricto de la palabra, esto es, «integritas», «sanctitas», «innocentia», «iustitia». El «liberum arbitrium», la libertad de la voluntad, no se quitó, se debilitó: «...liberum arbitrium minime exstinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum...» (*DS* 1521 - Trid. sess. VI, Decr, de *Iustificatione*, c. 1).

Junto con el pecado aparece la concupiscencia y la muerte inevitable: «...primum hominem... cum mandatun Dei... fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui '*mortis*' deinde 'habuit imperium'... '*totumque Adam per illiam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse... '*» (*DS* , 1511, Trid. sess. V. Decr. *de pecc. orig.* , 1).

(Cf. *Mysterium salutis*, II, Einsiedeln-Zurich-Colonia, 1967, págs. 827-828: W.

Seibel, «Der mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen»).

28. El cuerpo rebelde al espíritu

(28-V-80/1-VI-80)

1. Estamos leyendo de nuevo los primeros capítulos del libro del Génesis, para comprender cómo -con el pecado original- el «hombre de la concupiscencia» ocupó el lugar del «hombre de la inocencia» originaria. Las palabras del Génesis 3, 10: «temeroso porque estaba desnudo, me escondí», que hemos considerado hace dos semanas, demuestran la primera experiencia de vergüenza del hombre en relación con su Creador: una vergüenza que también podría ser llamada «cósmica».
Sin embargo, esta «vergüenza cósmica» -si es posible descubrir por ella los rasgos de la situación total del hombre después del pecado original- en el texto bíblico da lugar a otra forma de vergüenza. Es la vergüenza que se produce en la humanidad misma, esto es, causada por el desorden íntimo en aquello por lo que el hombre, en el misterio de la creación, era la «imagen de Dios», tanto en su «yo» personal, como en la relación interpersonal, a través de la primordial comunión de las personas, constituida a la vez por el hombre y por la mujer. *Esta vergüenza, cuya causa se encuentra en la humanidad misma*, es inmanente y al mismo tiempo relativa: se manifiesta en la dimensión de la interioridad humana y a la vez se refiere al «otro». Esta es la vergüenza de la mujer «con relación» al hombre, y también del hombre «con relación» a la mujer: vergüenza recíproca, que los obliga a cubrir su propia desnudez, a ocultar su propio cuerpo, a apartar de la vista del hombre lo que constituye el signo visible de la feminidad, y de la vista de la mujer lo que constituye el signo visible de la masculinidad. En esta dirección se orientó la vergüenza de ambos después del pecado original, cuando se dieron cuenta de que «estaban desnudos», como atestigua el Génesis 3, 7. El texto yahvista parece indicar explícitamente el carácter «sexual» de esta vergüenza: «Cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos ceñidores». Sin embargo, podemos preguntarnos si el aspecto «sexual» tiene sólo un carácter «relativo»; en otras palabras: si se trata de vergüenza de la propia sexualidad sólo con relación a la persona del otro sexo.
2. Aunque a la luz de esa única frase determinante del Génesis 3, 7, la respuesta a la pregunta parece mantener sobre todo el carácter relativo de la vergüenza originaria, no obstante, la reflexión sobre todo el contexto inmediato permite descubrir su fondo más inmanente. Esta vergüenza, que sin duda se manifiesta en el orden «sexual», revela *una dificultad específica para hacer notar lo esencial humano del propio cuerpo*: dificultad que el hombre no había experimentado en el estado de inocencia originaria. Efectivamente, así se puede entender las palabras: «Temeroso porque estaba desnudo», que ponen en evidencia las consecuencias del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal en lo íntimo del hombre. A través de estas palabras, se descubre una cierta fractura constitutiva en el interior de la persona humana, como *una ruptura de la originaria unidad espiritual y somática del hombre.* Este se da cuenta por vez primera que su cuerpo ha dejado de sacar la fuerza del Espíritu, que lo elevaba al nivel de la imagen de Dios. Su vergüenza originaria lleva consigo los signos de una específica humillación interpuesta por el cuerpo. En ella se esconde el germen de esa contradicción, que acompañará al hombre «histórico» en todo su camino terreno, como escribe San Pablo: «Porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente» (*Rom* 7, 22-23).
3. Así, pues, esa vergüenza es inmanente. Contiene tal agudeza cognoscitiva que crea una inquietud de fondo en toda la existencia humana, no sólo frente a la

perspectiva de la muerte, sino también frente a ésa de la que depende el valor y la dignidad mismos de la persona en su significado ético. En este sentido la vergüenza originaria del cuerpo («estaba desnudo») es ya miedo («temeroso»), y anuncia la inquietud de la conciencia vinculada con la concupiscencia. El cuerpo que no se somete al espíritu como en el estado de inocencia originaria lleva consigo un constante foco de resistencia al espíritu, y amenaza de algún modo la unidad del hombre-persona, esto es, de la naturaleza moral, que hunde sólidamente las raíces en la misma constitución de la persona. La concupiscencia del cuerpo, es una amenaza específica a la estructura de la autoposesión y del autodominio, a través de los que se forma la persona humana. Y constituye también para ella un desafío específico. En todo caso, *el hombre de la concupiscencia no domina el propio cuerpo del mismo modo, con igual sencillez y «naturalidad», como lo hacía el hombre de la inocencia originaria.* La estructura de la autoposesión, esencial para la persona, está alterada en él, de cierto modo, en los mismos fundamentos; se identifica de nuevo con ella en cuanto está continuamente dispuesto a conquistarla.

4. Con este desequilibrio interior está vinculada la vergüenza inmanente. Y ella tiene un carácter «sexual», porque precisamente la esfera de la sexualidad humana parece poner en evidencia particular ese desequilibrio, que brota de la concupiscencia y especialmente de la «concupiscencia del cuerpo». 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», Es como si experimentase una específica *fractura de la integridad personal del propio cuerpo, especialmente en lo que determina su sexualidad* y que está directamente unido con la llamada a esa unidad, en la que el hombre y la mujer «serán una sola carne» (*Gén* 2, 24). Por esto, ese pudor inmanente y al mismo tiempo sexual, es siempre, al menos indirectamente, relativo. Es el pudor de la propia sexualidad «en relación» con el otro ser humano. De este modo el pudor se manifiesta en el relato del Génesis 3, por el que somos, en cierto modo, testigos del nacimiento de la concupiscencia humana. Está suficientemente clara, pues, la motivación para remontarnos de las palabras de Cristo sobre el hombre (varón), que «mira a una mujer deseándola» (*Mt* 5, 27-28), a ese primer momento en el que el pudor se desarrolla mediante la concupiscencia, y la concupiscencia mediante el pudor. Así entendemos mejor por qué -y en qué sentido- Cristo habla del deseo como «adulterio» cometido en el corazón, por qué se dirige al «corazón», por qué se dirige al «corazón» humano.

5. El corazón humano guarda en sí al mismo tiempo el deseo y el pudor. El nacimiento del pudor nos orienta hacia ese momento, en el que el hombre interior, «el corazón», cerrándose a lo que «viene del Padre», se abre a lo que «procede del mundo». El nacimiento del pudor en el corazón humano va junto con el comienzo de la concupiscencia -de la triple concupiscencia según la teología de Juan (cf. 1 *Jn* 2, 16), y en particular de la concupiscencia del cuerpo. El hombre tiene pudor del cuerpo a causa de la concupiscencia. Más aún, tiene pudor no tanto del cuerpo, cuanto precisamente de la concupiscencia: tiene pudor del cuerpo a causa de la concupiscencia. Tiene pudor del cuerpo a causa de ese estado de su espíritu, al que la teología y la psicología dan la misma denominación sinónima: deseo o concupiscencia, aunque con significado no igual del todo. El significado bíblico y teológico del deseo y de la concupiscencia difiere del que se usa en la psicología. Para esta última, el deseo proviene de la falta o de la necesidad, que debe satisfacer el valor deseado. La concupiscencia bíblica, como deducimos de 1 *Jn* 2, 16, indica *el estado del espíritu humano alejado de la sencillez originaria y de la plenitud de los valores*, que el hombre y el mundo poseen «en las dimensiones de Dios». Precisamente esta sencillez y plenitud del valor del cuerpo humano en la primera experiencia de su masculinidad-feminidad,

de la que habla el Génesis 2, 23-25, ha sufrido sucesivamente, «en las dimensiones del mundo», una transformación radical. Y entonces, juntamente con la concupiscencia del cuerpo, nació el pudor.
6. El pudor tiene un doble significado: indica la amenaza del valor y al mismo tiempo protege interiormente este valor (1). El hecho de que el corazón humano, desde el momento en que nació allí la concupiscencia del cuerpo, guarde en sí también la vergüenza, indica que se puede y se debe apelar a él, cuando se trata de garantizar esos valores, a los que la concupiscencia quita su originaria y plena dimensión. Si recordamos esto, estamos en disposición de comprender mejor por qué Cristo, al hablar de la concupiscencia, apela al «corazón» humano.
(1) Cf. Karol Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, cap. 2, «Metafísica del pudor»: Razón y Fe, Madrid 197912.

29. La vergüenza original en la relación hombre-mujer

(4-VI-80/8-VI-80)

1. Al hablar del nacimiento de la concupiscencia en el hombre, según el libro del Génesis, hemos analizado el significado ordinario de la vergüenza, que aparece con el primer pecado. El análisis de la vergüenza, a la luz del relato bíblico, nos permite comprender todavía más a fondo el significado que tiene para el conjunto de las relaciones interpersonales hombre-mujer. En el capítulo tercero del Génesis demuestra sin duda alguna que esa vergüenza aparece en la relación recíproca del hombre con la mujer y que esta relación, a causa de la vergüenza misma, sufrió una transformación radical. Y puesto que ella nació en sus corazones juntamente con la concupiscencia del cuerpo, el análisis de la vergüenza originaria nos permite, al mismo tiempo, examinar *en qué relación permanece esta concupiscencia respecto a la comunión de las personas*, que, desde el principio, se concedió y asignó como incumbencia al hombre y a la mujer por el hecho de haber sido creados «a imagen de Dios». Por lo tanto, la ulterior etapa del estudio sobre la concupiscencia, que «al principio» se había manifestado a través de la mujer, según el Génesis 3, es el análisis de la insaciabilidad de la unión, esto es, de la comunión de las personas, que debía expresarse también por sus cuerpos, según la propia masculinidad y feminidad específica.
2. 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. El cambio radical del significado de la desnudez originaria nos permite suponer transformaciones negativas de toda la relación interpersonal hombre-mujer. Esa recíproca comunión en *la humanidad misma mediante el cuerpo* y mediante su masculinidad y feminidad, que tenía una resonancia tan fuerte en el pasaje procedente de la narración yahvista (cf. *Gén* 2, 23-25), en este momento queda alterada: como si el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, dejase de constituir el «insospechable» substrato de la comunión de las personas, como si su función originaria fuese «puesta en duda» en la conciencia del hombre y de la mujer. 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. Esto lo atestigua la concisa expresión del Génesis 3, 7: «Vieron que estaban desnudos», y su contexto inmediato. Todo esto forma parte también del análisis de la vergüenza primera. El libro del Génesis no sólo delinea su origen en el ser humano, sino que permite también descubrir sus grados en ambos, en el hombre y en la mujer.

3. *El cerrarse de la capacidad de una plena comunión recíproca*, que se manifestaba como pudor sexual, nos permite entender mejor el valor originario del significado unificante del cuerpo. En efecto, no se puede comprender de otro modo ese respectivo cerrarse, o sea, la vergüenza, sino en relación con el significado que el cuerpo, en su feminidad y masculinidad, tenía anteriormente para el hombre en el estado de inocencia originaria. Ese significado unificante se entiende no sólo en relación con la unidad, que el hombre y la mujer, como cónyuges, debían constituir, convirtiéndose en «una sola carne» (*Gén* 2, 24) a través del acto conyugal, sino también en relación con la misma «comunión de las personas», que había sido la dimensión propia de la existencia del hombre y de la mujer en el misterio de la creación. El cuerpo, en su masculinidad y feminidad, constituía el «substrato» peculiar de esta comunión personal. El pudor sexual, del que trata el Génesis 3, 7, atestigua la pérdida de la certeza originaria de que el cuerpo humano, a través de su masculinidad y feminidad, sea precisamente ese «substrato» de la comunión de las personas, que «sencillamente» la exprese, que sirva a su realización (y así también a completar la «imagen de Dios» en el mundo visible). Este estado de conciencia de ambos tiene fuertes repercusiones en el contexto ulterior del Génesis 3, del que nos ocuparemos dentro de poco. 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 (*Gén* 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 las personas.* Como si el perfil personal de la masculinidad y feminidad, que antes ponía 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 mujer. Ocultándola recíprocamente según el Génesis 3, 7, ambos la manifiestan como por instinto.

4. Este es, a un tiempo, como el «segundo» descubrimiento del sexo que en la narración bíblica difiere radicalmente del primero. Todo el contexto del relato comprueba que este nuevo descubrimiento distingue al hombre «histórico» de la concupiscencia (más aún, de la triple concupiscencia) del hombre de la inocencia originaria. ¿En qué relación se coloca la concupiscencia, y en particular la concupiscencia de carne respecto a la comunión de las personas a través del cuerpo, de su masculinidad y feminidad, esto es, respecto a la comunión asignada, «desde el principio», al hombre por el Creador? He aquí la pregunta que es necesario plantearse, precisamente con relación al «principio» acerca de la experiencia de la vergüenza, a la que se refiere el relato bíblico. La vergüenza, como ya hemos observado, se manifiesta en la narración del Génesis 3 como síntoma de que el hombre se separa del amor, del que era participe en el misterio de la creación, según la expresión de San Juan: lo que «viene del Padre». «Lo que hay en el mundo», *esto es, la concupiscencia*, lleva consigo como una constitutiva dificultad de identificación con el propio cuerpo; y no sólo en el ámbito de la propia subjetividad, sino más aún *respecto a la subjetividad del otro ser humano:* de la mujer para el hombre, del hombre para la mujer.

5. De aquí la necesidad de ocultarse ante el «otro» con el propio cuerpo, con lo que determina la propia feminidad-masculinidad. Esta necesidad demuestra la falta fundamental de seguridad, lo que de por sí indica el derrumbamiento de la relación originaria «de comunión». Precisamente el miramiento a la subjetividad

del otro, y juntamente a la propia subjetividad, suscitó en esta situación nueva, esto es, en el contexto de la concupiscencia, la exigencia de esconderse, de que habla el Génesis 3, 7.
Y precisamente aquí nos parece descubrir un significado más profundo del pudor «sexual» y también él significado pleno de ese fenómeno al que nos remite el texto bíblico para poner de relieve el límite entre el hombre de la inocencia originaria y el hombre «histórico» de la concupiscencia. El texto íntegro del Génesis 3 nos suministra elementos para definir la dimensión más profunda de la vergüenza; pero esto exige un análisis aparte. Lo comenzaremos en la próxima reflexión.

30. El dominio del otro como consecuencia del pecado original

(18-VI-80/22-VI-80)

1. En el Génesis 3 se describe con precisión sorprendente el fenómeno de la vergüenza, que apareció en el primer hombre juntamente con el pecado original. Una reflexión atenta sobre este texto nos permite deducir que la vergüenza, introducida en la seguridad absoluta ligada con el anterior estado de inocencia originaria en la relación recíproca entre el hombre y la mujer, tiene una dimensión más profunda. A este respecto es preciso *volver a leer hasta el final* el capítulo 3 del Génesis, y no limitarse al versículo 7 ni al texto de los versículos 10-11, que contienen el testimonio acerca de la primera experiencia de la vergüenza. He aquí que, después de esta narración, se rompe el diálogo de Dios-Yahvé con el hombre y la mujer, y comienza un monólogo. Yahvé se dirige a la mujer y habla en primer lugar de los dolores del parto que, de ahora en adelante, la acompañarán: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos...» (*Gén* 3, 16).
A esto sigue la expresión que caracteriza la futura relación de ambos, del hombre y de la mujer: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (*Gén* 3, 16).
2. Estas palabras, igual que las del Génesis 2, 24, tienen un carácter de perspectiva. La formulación incisiva del 3, 16 parece referirse al conjunto de los hechos, que en cierto modo surgieron ya en la experiencia originaria de la vergüenza, y que se manifestarán sucesivamente en toda la experiencia interior del hombre «histórico». La historia de las conciencias y de los corazones humanos comportará la confirmación de las palabras contenidas en el Génesis 3, 16. Las palabras pronunciadas al principio parecen referirse a una «minoración» particular de la mujer en relación con el hombre. Pero no hay motivo para entenderla como una minoración o una desigualdad social. En cambio, inmediatamente la expresión: «buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» indica otra forma de desigualdad con la que *la mujer se sentirá como falta de unidad plena precisamente en el amplio contexto de la unión con el hombre*, a la que están llamados los dos según el Génesis 2, 24.
3. Las palabras de Dios Yahvé: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (*Gén* 3, 16) no se refieren exclusivamente al momento de la unión del hombre y de la mujer, cuando ambos se unen de tal manera que se convierten en una sola carne (cf. *Gén* 2, 24), sino que se refiere al amplio contexto de las relaciones, aun indirectas, de la unión conyugal en su conjunto. Por primera vez se define aquí al hombre como «marido». En todo del contexto de la narración yahvista estas palabras dan a entender sobre todo una infracción, una pérdida fundamental de la primitiva comunidad-comunión de personas. Esta debería haber hecho recíprocamente felices al hombre y a la mujer mediante la búsqueda de una sencilla y pura unión en la humanidad, mediante una ofrenda recíproca de sí

mismos, esto es, la experiencia del don de la persona expresado con el alma y con el cuerpo, con la masculinidad y la feminidad («carne de mi carne»: *Gén* 2, 23), y finalmente mediante la subordinación de esta unión a la bendición de la fecundidad con la «procreación».

4. Parece, pues, que en las palabras que Dios-Yahvé dirige a la mujer, se encuentra *una resonancia más profunda de la vergüenza*, que ambos comenzaron a experimentar después de la ruptura de la Alianza originaria con Dios. Encontramos allí, además, una motivación más plena de esta vergüenza. De modo muy discreto, y sin embargo bastante descifrable y expresivo, el Génesis 3, 16 testifica cómo esa *originaria beatificante unión conyugal de las personas será deformada en el corazón del hombre por la concupiscencia.* Estas palabras se dirigen directamente a la mujer, pero se refieren al hombre, o más bien, a los dos juntos.

5. Ya el análisis del Génesis 3, 7, hecho anteriormente, demostró que en la nueva situación, después de la ruptura de la Alianza originaria con Dios, el hombre y la mujer se hallaron entre sí, más que unidos, mayormente divididos e incluso contrapuestos a causa de su masculinidad y feminidad. El relato bíblico, al poner de relieve el impulso instintivo que había incitado a ambos a cubrir su cuerpo, describe al mismo tiempo la situación en la que el hombre, como varón o mujer -antes era más bien varón y mujer- se siente como más extrañado del cuerpo, como fuente de la originaria unión en la humanidad («carne de mi carne»), y más contrapuesto al otro precisamente basándose en el cuerpo y en el sexo. Esta contraposición no destruye ni excluye la unión conyugal, querida por el Creador (cf. *Gén* 2, 24), ni sus efectos procreadores; pero confiere a la realización de esta unión otra dirección, que será propia del hombre de la concupiscencia. De esto habla precisamente el Génesis 3, 16.

La mujer «buscará con ardor a su marido» (cf. *Gén* 3, 16), y el hombre que responde a ese instinto, como leemos: «te dominará», forman indudablemente la pareja humana, el mismo matrimonio del Génesis 2, 24, más aún, *la misma comunidad de personas*; sin embargo, son ya algo diverso. 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». A la luz del relato bíblico, el pudor sexual tiene su significado, que está unido precisamente con la insaciabilidad de la aspiración a realizar la recíproca comunión de las personas en la «unión conyugal del cuerpo» (cf. *Gén* 2, 24).

6. Todo esto parece confirmar, bajo varios aspectos, que en la base de la vergüenza, de la que el hombre «histórico» se ha hecho partícipe, está la triple concupiscencia de que trata la primera Carta de Juan 2, 16: no sólo la concupiscencia de la carne, sino también «la concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida». La expresión relativa de «dominio» («él te dominara») que leemos en el Génesis 3, 16, ¿no indica acaso esta última forma de concupiscencia? El dominio «sobre» el otro -del hombre sobre la mujer- ¿acaso no cambia esencialmente la estructura de comunión en la relación interpersonal? ¿Acaso no cambia en la dimensión de esta estructura algo que hace del ser humano un objeto, en cierto modo concupiscible a los ojos?

He aquí los interrogantes que nacen de la reflexión sobre las palabras de Dios-Yahvé según el Génesis 3, 16. 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 lo interior de los misterios profundos de su corazón.

31. La triple concupiscencia altera la significación esponsal del cuerpo

(25-VI-80/29-VI-80)

1. El análisis que hicimos durante la reflexión precedente se centraba en las siguientes palabras del Génesis 3, 16, dirigidas por Dios-Yahvé a la primera mujer después del pecado original: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (*Gén* 3, 16). Llegamos a la conclusión de que estas palabras contienen una aclaración adecuada y *una interpretación profunda de la vergüenza originaria* (cf. *Gén* 3, 7), que ha venido a ser parte del hombre y de la mujer junto con la concupiscencia. La explicación de esta vergüenza *no* se busca*en el cuerpo mismo, en la sexualidad somática* de ambos, sino que *se remonta* a las transformaciones *más profundas sufridas por el espíritu humano.* Precisamente este espíritu es particularmente consciente de lo insaciable que es de la mujer. Y esta conciencia, por decirlo así, culpa al cuerpo de ello, le quita la sencillez y pureza del significado unido a la inocencia originaria del ser humano. Con relación a esta conciencia, la vergüenza es una experiencia secundaria: si, por un lado, revela el momento de la concupiscencia, al mismo tiempo puede prevenir de las consecuencias del triple componente de la concupiscencia. Se puede incluso decir que el hombre y la mujer, a través de la vergüenza, permanecen casi en el estado de la inocencia originaria. En efecto, continuamente toman conciencia del significado esponsalicio del cuerpo y tienden a protegerlo, por así decir, de la concupiscencia, tal como si trataran de mantener el valor de la comunión, o sea, de la unión de las personas en la «unidad del cuerpo».

2. El Génesis 2, 24 habla con discreción, pero también con claridad de la «unión de los cuerpos» en el sentido de la auténtica unión de las personas: «El hombre... se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne»; y del contexto resulta que esta unión proviene de una opción, dado que el hombre «abandona» al padre y a la madre para unirse a su mujer. Semejante unión de las personas comporta que vengan a ser «una sola carne». Partiendo de esta expresión «sacramental» que corresponde a la comunión de las personas -del hombre y de la mujer- en su originaria llamada a la unión conyugal, podemos comprender mejor el mensaje propio del Génesis 3, 16; esto es, podemos establecer y *como reconstruir en qué consiste el desequilibrio*, más aún, la peculiar deformación de la *relación originaria* interpersonal *de comunión,* a la que aluden las palabras «sacramentales» del Génesis 2, 24.

3. Se puede decir, pues, -profundizando en el Génesis 3, 16- que mientras por una parte el «cuerpo», constituido en la unidad del sujeto personal, no cesa de estimular los deseos de la unión personal, precisamente a causa de la masculinidad y feminidad («buscarás con ardor a tu marido»), por otra parte y al mismo tiempo, la concupiscencia dirige a su modo estos deseos; esto lo confirma la expresión: «él te dominará». Pero la concupiscencia de la carne dirige estos deseos hacia la satisfacción del cuerpo, frecuentemente a precio de una auténtica y plena comunión de las personas. En este sentido, se debería prestar atención a la manera en que se distribuyen las acentuaciones semánticas en los versículos del Génesis 3; efectivamente, aun estando esparcidas, revelan coherencia interna. El hombre es aquel que parece sentir vergüenza del propio cuerpo con intensidad particular: «Temeroso porque estaba desnudo, me escondí» (*Gén* 3, 10); estas palabras ponen de relieve el carácter realmente metafísico de la vergüenza. Al mismo tiempo, el hombre es aquel para quien la vergüenza, unida a la concupiscencia, se convertirá en impulso para «dominar» a la mujer («él te dominará»). A continuación, la experiencia de este dominio se manifiesta más directamente en la mujer como el deseo insaciable de una unión diversa. Desde el momento en que el hombre la «*domina», a la comunión de las personas* -hecha de plena unidad espiritual de los dos sujetos que se donan recíprocamente- *sucede una diversa relación mutua*, esto es, una relación *de posesión*del otro a modo de objeto del propio deseo. Si este impulso prevalece por parte del hombre, los instintos que la mujer dirige hacia él, según la expresión del Génesis 3, 16, pueden

asumir -y asumen- un carácter análogo. Y acaso a veces previenen el «deseo» del hombre, o tienden incluso a suscitarlo y darle impulso.
4. El texto del Génesis 3, 16 parece indicar sobre todo al hombre como aquel que «desea», análogamente al texto de Mateo 5, 27-28, que constituye el punto de partida para las meditaciones presentes; no obstante, tanto el hombre como la mujer se han convertido en un «ser humano» sujeto a la concupiscencia. Y por esto ambos sienten la vergüenza, que con su resonancia profunda toca lo íntimo tanto de la personalidad masculina como de la femenina, aun cuando de modo diverso. Lo que sabemos por el Génesis 3 nos permite delinear apenas esta duplicidad, pero incluso los solos indicios son ya muy significativos. Añadamos que, tratándose de un texto tan arcaico, es sorprendentemente elocuente y agudo.
5. Un análisis adecuado del Génesis 3 lleva, pues, a la conclusión, según la cual la triple concupiscencia, incluida la del cuerpo, comporta una limitación del significado esponsalicio del cuerpo mismo, del que participaban el hombre y la mujer en el estado de la inocencia originaria. Cuando hablamos del significado del cuerpo, ante todo hacemos referencia a la plena conciencia del ser humano, pero incluimos también toda experiencia efectiva del cuerpo en su masculinidad y feminidad y, en todo caso, la predisposición constante a esta experiencia. El «significado» del cuerpo no es sólo algo conceptual. Sobre esto ya hemos llamado suficientemente la atención en los análisis precedentes. *El «significado del cuerpo» es a un tiempo lo que determina la actitud: es el modo de vivir el cuerpo. Es la medida, que el hombre interior, es decir, ese «corazón»,* al que se refiere Cristo en el sermón de la Montaña, aplica al cuerpo humano con relación a su masculinidad/feminidad (por lo tanto, con relación a su sexualidad).
Ese «significado» no modifica la realidad en sí misma, lo que el cuerpo humano es y no cesa de ser en la sexualidad que le es propia, independientemente de los estados de nuestra conciencia y de nuestras experiencias. Sin embargo, este significado puramente objetivo del cuerpo y del sexo, fuera del sistema de las reales y concretas relaciones interpersonales entre el hombre y la mujer, es, en cierto sentido, «ahistórico». En cambio, nosotros, en el presente análisis -de acuerdo con las fuentes bíblicas- tenemos siempre en cuenta la historicidad del hombre (también por el hecho de que partimos de su prehistoria teológica). Se trata aquí obviamente de una *dimensión interior,* que escapa a los criterios externos de la historicidad, pero que, sin embargo, puede ser considerada «histórica». Más aún, está precisamente en la base de todos los hechos, que constituyen la historia del hombre -también la historia del pecado y de la salvación- y así revelan *la profundidad y la raíz misma de su historicidad.*
6. Cuando, en este amplio contexto, hablamos de la concupiscencia como de limitación, infracción o incluso deformación del significado esponsalicio del cuerpo, nos remitimos, sobre todo, a los análisis precedentes, que se referían al estado de la inocencia originaria, es decir a la prehistoria teológica del hombre. Al mismo tiempo, tenemos presente la medida que el hombre «histórico», con su «corazón», aplica al propio cuerpo respecto a la sexualidad masculina/femenina. Esta medida no es algo exclusivamente conceptual: es lo que determina las actitudes y decide en general el modo de vivir el cuerpo.
Ciertamente, a esto se refiere Cristo en el sermón de la Montaña. Nosotros tratamos de acercar las palabras tomadas de Mateo 5, 27-28 a los umbrales mismos de la historia teológica del hombre, tomándolas, por lo tanto, en consideración ya en el contexto del Génesis 3. La concupiscencia como limitación, infracción o incluso deformación del significado esponsalicio del cuerpo, puede verificarse de manera particularmente clara (a pesar de la concisión del relato bíblico) en los dos progrenitores, Adán y Eva; gracias a ellos hemos podido encontrar el significado esponsalicio del cuerpo y descubrir en qué consiste como medida del «corazón» humano, capaz de plasmar la forma originaria de la comunión de las personas. Si en su experiencia personal (que el texto bíblico nos permite seguir) esa forma originaria *sufrió desequilibrio y deformación* -como hemos tratado de demostrar a través del análisis de la vergüenza- *debía sufrir una*

deformación también él significado esponsalicio del cuerpo, que en la situación de la inocencia originaria constituía la medida del corazón de ambos, del hombre y de la mujer. Si llegamos a reconstruir en qué consiste esta deformación, tendremos también la respuesta a nuestra pregunta: esto es, en qué consiste la concupiscencia de la carne y qué es lo que constituye su nota específica teológica y a la vez antropológica. Parece que una respuesta teológica y antropológicamente adecuada, importante para lo que concierne al significado de las palabras de Cristo en el sermón de la Montaña (*Mt* 5, 27-28), puede sacarse ya del contexto del Génesis 3 y de todo el relato yahvista, que anteriormente nos ha permitido aclarar el significado esponsalicio del cuerpo humano.

32. La concupiscencia hace perder la libertad interior de la donación mutua

(23-VII-80/21-VII-80)

1. El cuerpo humano, en su originaria masculinidad y feminidad, según el misterio de la creación -como sabemos por el análisis del Génesis 2, 23-25- no es solamente fuente de fecundidad, o sea, de procreación, sino que desde «el principio» tiene un carácter nupcial; lo que quiere decir que es capaz de expresar el amor con que el hombre-persona se hace don, verificando así el profundo sentido del propio ser y del propio existir. En esta peculiaridad suya, el cuerpo es la expresión del espíritu y está llamado, en el misterio mismo de la creación, a existir en la comunión de la personas «a imagen de Dios». Ahora bien, la concupiscencia «que viene del mundo» -y aquí se trata directamente de la concupiscencia del cuerpo- limita y deforma el objetivo modo de existir del cuerpo, del que el hombre se ha hecho partícipe. *El «corazón» humano experimenta el grado de esa limitación o deformación,* sobre todo en el ámbito de las relaciones recíprocas hombre-mujer. Precisamente en la experiencia del «corazón» *la feminidad y la masculinidad, en sus mutuas relaciones, parecen no ser ya la expresión del espíritu que tiende a la comunión personal, y* quedan solamente como objeto de atracción, al igual, en cierto sentido, de lo que sucede «en el mundo» de los seres vivientes que, como el hombre, han recibido la bendición de la fecundidad (cf. *Gén* 1).
2. Tal semejanza está ciertamente contenida en la obra de la creación; lo confirma también él Génesis 2 y especialmente el versículo 24. Sin embargo, lo que constituía el substrato «natural», somático y sexual, de esa atracción, ya en el misterio de la creación expresaba plenamente la llamada del hombre y de la mujer a la comunión personal; en cambio, después del pecado, en la nueva situación de que habla Génesis 3, tal expresión se debilitó y se ofuscó, como si hubiera disminuido en el delinearse de las relaciones recíprocas, o como si hubiese sido rechazada sobre otro plano. El substrato natural y somático de la sexualidad humana se manifestó como una fuerza casi autógena, señalada por una cierta «constricción del cuerpo», operante según una propia dinámica, que limita la expresión del espíritu y la experiencia del intercambio de donación de la persona. Las palabras del Génesis 3, 16, dirigidas a la primera mujer parecen indicarlo de modo bastante claro («buscarás con ardor a tu marido que te dominará»).
3. El cuerpo humano en su masculinidad / feminidad ha perdido casi la capacidad de expresar tal amor, en que el hombre-persona se hace don, conforme a la más profunda estructura y finalidad de su existencia personal, según hemos observado ya en los precedentes análisis. Si aquí no formulamos este juicio de modo absoluto y hemos añadido la expresión adverbial «*casi*», lo hacemos porque la dimensión del don -*es decir, la capacidad de expresar el amor con que el hombre, mediante su feminidad o masculinidad se hace don para el otro*- en cierto modo no ha

cesado de empapar y plasmar el amor que nace del corazón humano. El significado nupcial del cuerpo no se ha hecho totalmente extraño a ese corazón: *no ha sido totalmente sofocado por parte de la concupiscencia, sino sólo habitualmente amenazado.* El corazón se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia. Cuanto más domina la concupiscencia al corazón, tanto menos éste experimenta el significado nupcial del cuerpo y tanto menos sensible se hace al don de la persona, que en las relaciones mutuas del hombre y la mujer expresa precisamente ese significado. Ciertamente, también él «deseo» de que Cristo habla en Mateo 5, 27-28, aparece en el corazón humano en múltiples formas; no siempre es evidente y patente, a veces está escondido y se hace llamar «amor», aunque cambie su auténtico perfil y oscurezca la limpieza del don en la relación mutua de las personas. ¿Quiere acaso esto decir que debamos desconfiar del corazón humano? ¡No! Quiere decir solamente que debemos tenerlo bajo control.

4. La imagen de la concupiscencia del cuerpo, que surge del presente análisis, tiene una clara referencia a la imagen de la persona, con la cual hemos enlazado nuestras precedentes reflexiones sobre el tema del significado nupcial del cuerpo. En efecto, el hombre como persona es en la tierra «la única criatura que Dios quiso por sí misma» y, al mismo tiempo, aquel que no puede «encontrarse plenamente sino a través de una donación sincera de sí mismo» (1). La concupiscencia en general -y la concupiscencia del cuerpo en particular- afecta precisamente a esa «donación sincera»: *podría decirse que sustrae al hombre la dignidad del don, que queda expresada por su cuerpo mediante la feminidad y la masculinidad y, en cierto sentido, «despersonaliza» al hombre, haciéndolo objeto «para el otro».* En vez de ser «una cosa con el otro» -sujeto en la unidad, mas aún, en la sacramental «unidad del cuerpo»-, el hombre se convierte en objeto para el hombre: la mujer para el varón y viceversa. Las palabras del Génesis 3, 16 -y antes aún, de Génesis 3, 7- lo indican, con toda la claridad del contraste, con respecto a Génesis 2, 23-25.

5. Violando la dimensión de donación recíproca del hombre y de la mujer, la concupiscencia pone también en duda el hecho de que cada uno de ellos es querido por el Creador «por sí mismo». La subjetividad de la persona cede, en cierto sentido, a la objetividad del cuerpo. Debido al cuerpo, el hombre se convierte en objeto para el hombre: la mujer para el varón y viceversa. La concupiscencia significa, por así decirlo, que las relaciones personales del hombre y la mujer son vinculadas unilateral y reducidamente al cuerpo y al sexo, en el sentido de que tales relaciones llegan a ser casi inhábiles para acoger el don recíproco de la persona. No contienen ni tratan la feminidad / masculinidad según la plena dimensión de la subjetividad personal, no constituyen la expresión de la comunión sino que permanecen unilateralmente determinados «por el sexo».

6. La concupiscencia lleva consigo la pérdida de la libertad interior del don. El significado nupcial del cuerpo humano está ligado precisamente a esta libertad. El hombre puede convertirse en don -es decir, el hombre y la mujer puede existir en la relación del recíproco don de sí- si cada uno de ellos se domina a sí mismo. *La concupiscencia*, que se manifiesta como una «*constricción 'sui generis' del cuerpo*», limita interiormente y restringe el autodominio de sí y, por eso mismo, *en cierto sentido, hace imposible la libertad interior del don.* Además de esto, también sufre ofuscación la belleza, que el cuerpo humano posee en su aspecto masculino y femenino, como expresión del espíritu. Queda el cuerpo como objeto de concupiscencia y, por tanto, como «terreno de apropiación» del otro ser humano. La concupiscencia, de por sí, no es capaz de promover la unión como comunión de personas. Ella sola no une, sino que se adueña. *La relación del don se transforma en la relación de apropiación.*

Llegados a esto punto, interrumpimos por hoy nuestras reflexiones. El último problema aquí tratado es de tan gran importancia, y es además sutil, desde el punto de vista de la diferencia entre el amor auténtico (es decir, la «comunión de las personas») y la concupiscencia, que tendremos que volver sobre el tema en el próximo capítulo.

(1) *Gaudium et spes*, 24: «Más aún, el Señor cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (*Jn* , 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».

33. La donación mutua del hombre y la mujer en el matrimonio

(30-VII-80/3-VIII-80)

1. Las reflexiones que venimos haciendo en este ciclo se relacionan con las palabras que Cristo pronunció en el discurso de la montaña sobre el «deseo» de la mujer por parte del hombre. En el intento de proceder a un examen de fondo sobre lo que caracteriza al «hombre de la concupiscencia» hemos vuelto nuevamente al libro del Génesis. En él, la situación que se llegó a crear en la relación recíproca del hombre y de la mujer, está delineada con gran finura. Cada una de las frases de Génesis 3, es muy elocuente. Las palabras de Dios-Yahvé dirigidas a la mujer en Génesis 3, 16: «Buscarás con ardor a tu marido, que te dominará», parecen revelar, analizándolas profundamente, el modo en que la relación de don recíproco, que existía entre ellos en el estado original de inocencia, se cambió, tras el pecado original, en una relación de recíproca apropiación.
Si el hombre se relaciona con la mujer hasta el punto de considerarla sólo como un objeto del que apropiarse y no como don, al mismo tiempo se condena a sí mismo a hacerse también el, para ella, solamente objeto de apropiación y no don. Parece que las palabras del Génesis 3, 16, tratan de tal relación bilateral, aunque directamente sólo se diga: «él te dominará». Por otra parte, en la apropiación unilateral (que indirectamente es bilateral) desaparece la estructura de la comunión entre las personas; ambos seres humanos se hacen casi incapaces de alcanzar la medida interior del corazón, orientada hacia la libertad del don y al significado nupcial del cuerpo, que le es intrínseco. Las palabras del Génesis 3,16 parecen sugerir que esto sucede más bien a expensas de la mujer y que, en todo caso, ella lo siente más que el hombre.
2. Merece la pena prestar ahora atención al menos a ese detalle. Las palabras de Dios-Yahvé según el Génesis 3, 16: «Buscarás con ardor a tu marido, *que te dominará*», y las de Cristo, según Mateo 5, 27-28: «El que mira a una mujer deseándola...», permiten vislumbrar un cierto paralelismo. Quizá, aquí no se trata del hecho de que es principalmente la mujer quien resulta objeto del «deseo» por parte del hombre, sino más bien se trata de que -como precedentemente hemos puesto de relieve- *el hombre* «desde el principio» debería haber sido *custodio de la reciprocidad del don y de su auténtico equilibrio.* El análisis de ese «principio» (*Gén* 2, 23-25) muestra precisamente la responsabilidad del hombre al acoger la feminidad como don y corresponderla con un mutuo, bilateral intercambio. Contrasta abiertamente con esto el obtener de la mujer su propio don, mediante la concupiscencia. Aunque el mantenimiento del equilibrio del don parece estar confiado a ambos, corresponde sobre todo al hombre una especial responsabilidad, como si de él principalmente dependiese que el equilibro se mantenga o se rompa, o incluso -si ya se ha roto- sea eventualmente restablecido. Ciertamente, la diversidad de funciones según estos enunciados, a los que hacemos aquí referencia como a textos clave, estaba también dictada por la marginación social de la mujer en las condiciones de entonces (y la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento proporciona suficientes pruebas de ello); pero también hay

en ello encerrada una verdad, que tiene su peso independientemente de los condicionamientos específicos debidos a las costumbres de esa determinada situación histórica.
3. La concupiscencia hace que el cuerpo se convierta algo así como en «terreno» de apropiación de la otra persona. Como es fácil comprender, esto lleva consigo la pérdida del significado nupcial del cuerpo. Y junto con esto adquiere otro significado también la recíproca «pertenencia» de las personas, que uniéndose hasta ser «una sola carne» (*Gén* 2, 24), son a la vez llamadas a pertenecer una a la otra. La particular dimensión de la unión personal del hombre y de la mujer a través del amor se expresa en las palabras «mío... mía». Estos pronombres, que pertenecen desde siempre al lenguaje del amor humano, aparecen frecuentemente en las estrofas del Cantar de los Cantares y también en otros textos bíblicos (1). Son pronombres que en su significado «material» *denotan una relación de posesión, pero en nuestro caso indican la analogía personal de tal relación. La pertenencia recíproca del hombre y de la mujer,* especialmente cuando se pertenecen como cónyuges «en la unidad del cuerpo», *se forma según esta analogía personal.* La analogía -como se sabe- indica a la vez la semejanza y también la carencia de identidad (es decir, una sustancial desemejanza). Podemos hablar de la pertenencia recíproca de las personas solamente si tomamos en consideración tal analogía. En efecto, en su significado originario y específico, la pertenencia supone relación del sujeto con el objeto: relación de posesión y de propiedad. Es una relación no solamente objetiva, sino sobre todo «material»; pertenencia de algo, por tanto de un objeto, a alguien.
4. Los términos «mío... mía», en el eterno lenguaje del amor humano, no tienen -ciertamente- tal significado. Indicen la reciprocidad de la donación, expresan el equilibrio del don -quizá precisamente esto en primer lugar-; es decir, ese equilibrio del don en que se instaura la *recíproca communio personarum.* Y si ésta queda instaurada mediante el don recíproco de la masculinidad y la feminidad, se conserva en ella también él significado nupcial del cuerpo. Ciertamente, las palabras «mío... mía», en el lenguaje del amor, parecen una radical negación de pertenencia en el sentido en que un objeto-cosa material pertenece al sujeto-persona. La analogía conserva su función mientras no cae en el significado antes expuesto. La triple concupiscencia y, en especial, la concupiscencia de la carne, quita a la recíproca pertenencia del hombre y de la mujer la dimensión que es propia de la analogía personal, en la que los términos «mío... mía» conservan su significado esencial. Tal significado esencial está fuera de la «ley de la propiedad», fuera del significado del «objeto de posesión»; la concupiscencia, en cambio, está orientada hacia este último significado. Del poseer, el ulterior paso va hacia el «gozar»: el objeto que poseo adquiere para mí un cierto significado en cuanto que dispongo y me sirvo de él, lo uso. Es evidente que la analogía personal de la pertenencia se contrapone decididamente a ese significado. Y esta oposición es un signo de que lo que en la relación recíproca del hombre y de la mujer «viene del Padre» conserva su persistencia y continuidad en contraste con lo que viene «del mundo». Sin embargo, la concupiscencia de por sí empuja al hombre hacia la posesión del otro como objeto, lo empuja hacia el «goce», que lleva consigo la negación del significado nupcial del cuerpo. En su esencia, el don desinteresado queda excluido del «goce» egoísta. ¿No lo dicen acaso ya las palabras de Dios-Yahvé dirigidas a la mujer en Génesis 3, 16?
5. Según la primera Carta de Juan 2, 16, la concupiscencia muestra sobre todo el estado del espíritu humano. También la concupiscencia de la carne atestigua en primer lugar el estado del espíritu humano. A este problema convendrá dedicarle un ulterior análisis. Aplicando la teología de San Juan al terreno de las experiencias descritas en Génesis 3, como también a las palabras pronunciadas por Cristo en el discurso de la montaña (*Mt* 5, 27-28), encontramos, por decirlo así, una dimensión concreta de esa oposición que -junto con el pecado- nació en el corazón humano entre el espíritu y el cuerpo. Sus consecuencias se dejan sentir en la relación recíproca de las personas, cuya unidad en la humanidad está

determinada desde el principio por el hecho de que son hombre y mujer. Desde que en el hombre se instaló otra ley «que repugna a la ley de mi mente» (*Rom* 7, 23) existe como un constante peligro en tal modo de ver, de valorar, de amar, por el que el «deseo del cuerpo» se manifiesta más potente que el «deseo de la mente». Y es precisamente esta verdad sobre el hombre, esta componente antropológica lo que debemos tener siempre presente, si queremos comprender hasta el fondo el llamamiento dirigido por Cristo al corazón humano en el discurso de la montaña.
(1) Cf. por ej. *Cant* 1, 9. 13. 14. 15. 16; 2, 2. 3. 8. 9. 10. 13. 14. 16. 17; 3, 2. 4. 5; 4, 1. 10; 5, 1. 2. 4; 6, 2. 3. 4. 9; 7, 11; 8, 12. 14.
Cf., además por ej. *Ez* 16, 8; *Os* 2, 18; *Tob* 8, 7.

34. El matrimonio a la luz del Sermón de la Montaña

(6-VIII-80/10-VIII-80)

1. Prosiguiendo nuestro ciclo, volvemos hoy al discurso de la montaña y precisamente al enunciado «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 8). Jesús apela aquí al «corazón».
En su coloquio con los fariseos, Jesús, haciendo referencia al «principio» (cf. los análisis precedentes), pronunció las siguientes palabras referentes al libelo de repudio: «Por la dureza de vuestro corazón, *Os*permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (*Mt* 19, 8). Esta frase encierra indudablemente una acusación. «La dureza de corazón» (1) indica lo que según el ethos del pueblo del Antiguo Testamento, *había fundado la situación contraria* al originario designio de Dios-Yahvé según el Génesis 2, 24. Y es ahí donde hay que buscar la clave para interpretar toda la legislación de Israel en el ámbito del matrimonio y, con un sentido más amplio en el conjunto de las relaciones entre hombre y mujer. Hablando de la «dureza de corazón», Cristo acusa, por decirlo así, a todo el «sujeto interior», que es responsable de la deformación de la ley. En el discurso de la montaña (*Mt* 5, 27-28) hace también una alusión al «corazón», pero las palabras pronunciadas ahí no parecen una acusación solamente.
2. Debemos reflexionar una vez más sobre ellas, insertándolas lo más posible en su dimensión «histórica». *El análisis hecho hasta ahora,* tendente a enfocar al «hombre de la concupiscencia» en su momento genético casi en el punto inicial de su historia entrelazada con la teología, constituye una amplia introducción, sobre todo *antropológica,* al trabajo que todavía hay que emprender. La sucesiva etapa de nuestro análisis deberá ser de carácter ético. El discurso de la montaña, y en especial ese pasaje que hemos elegido como centro de nuestros análisis, forma parte de la proclamación del nuevo ethos: *el ethos del Evangelio.* En las enseñanzas de Cristo, esta profundamente unido con la conciencia del «principio»; por tanto, con el misterio de la creación en su originaria sencillez y riqueza. Y, al mismo tiempo, el ethos, que Cristo proclama en el discurso de la montaña, está enderezado de modo realista al «hombre histórico», transformado en hombre de la concupiscencia. La triple concupiscencia, en efecto, es herencia de toda la humanidad y el «corazón» humano realmente participa en ella. Cristo, que sabe «lo que hay en todo hombre» (*Jn* 2, 25) (2), no puede hablar de otro modo, sino con semejante conocimiento de causa. Desde ese punto de vista, en las palabras de *Mt* 5, 27-28, no prevalece la acusación, sino el juicio: un juicio realista sobre el corazón humano, un juicio que de una parte tiene un fundamento antropológico y, de otra, un carácter directamente ético. Para el ethos del Evangelio es un juicio constitutivo.
3. En el discurso de la montaña, Cristo se dirige directamente al hombre que pertenece a una sociedad bien definida. También él Maestro pertenece a esa

sociedad, a ese pueblo. Por tanto, hay que buscar en las palabras de Cristo una referencia a los hechos, a las situaciones, a las instituciones con que someter tales referencias a un análisis por lo menos sumario, a fin de que surja más claramente el significado ético de las palabras de Mateo 5, 27-28. Sin embargo, con esas palabras, Cristo se dirige también, de modo indirecto pero real, *a todo hombre «histórico»* (entendiendo este adjetivo sobre todo en función teológica). Y este hombre es precisamente el «hombre de la concupiscencia», cuyo misterio y cuyo corazón es conocido por Cristo («pues El 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.

4. En esto reside la universalidad del Evangelio, que no es en absoluto una generalización. Quizá precisamente en ese enunciado de Cristo que estamos ahora analizando, eso se manifiesta con particular claridad. 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».

5. La imagen del hombre de la concupiscencia afecta ante todo a su interior (3). La historia del «corazón» humano después del pecado original, esta escrita bajo la presión de la triple concupiscencia, con la que se enlaza también la más profunda imagen del ethos en sus diversos documentos históricos. Sin embargo, ese interior es también la fuerza que decide sobre el comportamiento humano «exterior» y también sobre la forma de múltiples estructuras e instituciones a nivel de vida social. Si de estas estructuras e instituciones*deducimos* los contenidos del ethos, en sus diversas formulaciones históricas, siempre encontramos ese aspecto íntimo propio *de la imagen* interior del hombre. Esta es, en efecto, la componente más esencial. Las palabras de Cristo en el discurso de la montaña, y especialmente las de Mateo 5, 27-28, lo indican de modo inequívoco. Ningún estudio sobre el ethos humano puede dejar de lado esto con indiferencia.

Por tanto, en nuestras sucesivas reflexiones trataremos de someter a un análisis mas detallado ese enunciado de Cristo que dice: «Habéis oído que fue dicho: *no adulterarás.* Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (o también: «Ya la ha hecho adúltera en su corazón»).

Para comprender mejor este texto analizaremos primero *cada una de sus partes,* a fin de obtener después una visión *global* más profunda. Tomaremos en consideración no solamente los destinatarios de entonces que escucharon con sus propios oídos el discurso de la montaña, sino también, en cuanto sea posible, a los contemporáneos, a los hombres de nuestro tiempo.

(1) El término griego *sklerokardia* ha sido forjado por los Setenta para expresar lo que en hebreo significaba:«*incircuncisión de corazón*» (cf. como ej. *Dt* 10, 16; *Jer* 4, 4; *Sir* 3, 26 s.) y que, en la traducción literal del Nuevo Testamento, aparece una sola vez (*Act* 7, 51).

La «incircuncisión» significaba el «paganismo», la «impureza», la «distancia de la Alianza con Dios»; la «incircuncisión de corazón» expresaba la indómita obstinación en oponerse a Dios. Lo confirma la frase del diácono Esteban: «Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros» (*Act* 7, 51).

Por tanto hay que entender la «dureza de corazón» en este contexto filológico.

(2) Cf. *Ap* 2, 23; «...el que escudriña las entrañas y los corazones...»; *Act* 1, 24: «Tu. Señor, que conoces los corazones de todos...» (kardiognostes).

(3) «Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias. Esto es lo que contamina al hombre...» (*Mt* 15, 19-20).

35. Cristo denuncia el pecado de adulterio

(13-VIII-80/17-VIII-80)
1. El análisis de la afirmación de Cristo durante el sermón de la montaña, afirmación que se refiere al «adulterio cometido en el corazón» debe realizarse comenzando por las primeras palabras. Cristo dice: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás...» (*Mt* 5, 27). Tiene en su mente el mandamiento de Dios, que en el Decálogo figura en sexto lugar y forma parte de la llamada Tabla de la Ley, que Moisés había obtenido de Dios-Jahvé.
Veámoslo por de pronto desde el punto de vista de los oyentes directos del sermón de la montaña, de los que escucharon las palabras de Cristo. Son hijos e hijas del pueblo elegido, pueblo que había recibido la «ley» del propio Dios-Jahvé, había recibido también a los «Profetas», los cuales repetidamente, a través de los siglos habían lamentado precisamente la relación mantenida con esa Ley, las múltiples transgresiones de la misma. También Cristo habla de tales transgresiones. Más aun habla de cierta interpretación humana de la Ley, en que se borra y desaparece el *justo significado del bien y del mal, específicamente* querido por el divino Legislador. La ley, efectivamente, es sobre todo, un medio, un medio indispensable para que «sobreabunde la justicia» (palabras de *Mt* 5, 20, en la antigua versión). Cristo quiere que esa justicia «supere a la de los escribas y fariseos». No acepta la interpretación que a lo largo de los siglos han dado ellos al auténtico contenido de la Ley, en cuanto que han sometido en cierto modo tal contenido, o sea, el designio y la voluntad del Legislador, a las diversas debilidades y a los límites de la voluntad humana, derivada precisamente de la triple concupiscencia. Era esa una interpretación casuística, que se había superpuesto a la originaria visión del bien y del mal, enlazada con la ley del Decálogo. Si Cristo tiende a la transformación del ethos, lo hace sobre todo para recuperar la fundamental claridad de la interpretación: «No penséis que he venido a abrogar la Ley a los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a hacer que se cumpla» (*Mt* 5, 17). Condición para el cumplimiento de la ley es la justa comprensión. Y esto se aplica, entre otras cosas, al mandamiento «no cometer adulterio».
2. Quien siga por las páginas del Antiguo Testamento la historia del pueblo elegido de los tiempos de Abraham, encontrará allí abundantes hechos que prueban cómo se practicaba y cómo, en consecuencia de esa práctica, se elaboraba *la interpretación casuística de la Ley*. Ante todo es bien sabido que la historia del Antiguo Testamento es teatro de la sistemática defección de la monogamia: lo cual, para comprender la prohibición «no cometer adulterio», debía tener un significado fundamental. El abandono de la monogamia, especialmente en tiempo de los Patriarcas, había sido dictado por el deseo de la prole, de una numerosa prole. Este deseo era tan profundo y la procreación, como fin esencial del matrimonio, tan evidente que las esposas, que amaban a los maridos, cuando no podían darles descendencia, rogaban por su propia iniciativa a los maridos, los cuales las amaban, que pudieran tomar «sobre sus rodillas» -o sea, acoger- a la prole dada a la vida por otra mujer, como la sierva, o esclava. Tal fue el caso de Sara respecto a Abraham (1) y también el de Raquel respecto a Jacob (2). Esas dos narraciones reflejan el clima moral en que se practicaba el Decálogo. Explican el modo en que el ethos israelita era preparado para *acoger el mandamiento «no cometer adulterio »* y la aplicación que encontraba tal mandamiento en la más antigua tradición de aquel pueblo. La autoridad de los Patriarcas era, de hecho, la

más alta en Israel y tenía un carácter religioso. Estaba estrictamente ligada a la Alianza y a la promesa.
3. El mandamiento «no cometer adulterio» no cambió esa tradición. Todo indica que su ulterior desarrollo no se limitaba a los motivos (más bien excepcionales) que había guiado el comportamiento de Abraham y Sara, o de Jacob y Raquel. Si tomamos como ejemplo a los representantes más ilustres de Israel después de Moisés, los reyes de Israel, David y Salomón, la descripción de su vida atestigua el establecimiento de la poligamia efectiva, y ello, indudablemente, por motivos de concupiscencia.
En la historia de David, que tenía también varias mujeres, debe impresionar no solamente el hecho de que había tomado la mujer de un súbdito suyo, sino también la clara conciencia de haber cometido adulterio. Ese hecho, así como la penitencia del rey, son descritos de forma detallada y sugestiva (3).
Por *adulterio* se entiende solamente la posesión de la mujer de otro, mientras no lo es la posesión de otras mujeres como esposas junto a la primera. Toda la tradición de la Antigua Alianza indica que en la conciencia de las generaciones que se sucedían en el pueblo elegido, a su ethos no fue añadida jamás la exigencia efectiva de la monogamia, como *implicación* esencial e indispensable del *mandamiento «no cometer adulterio».*
4. Sobre este fondo histórico hay que entender todos los esfuerzos que están dirigidos a introducir el contenido específico del mandamiento «no cometer adulterio» en el cuadro de la legislación promulgada. Lo confirman los Libros de la Biblia, en los que se encuentra registrado ampliamente el conjunto de la*legislación* del Antiguo Testamento. Si se toma en consideración la letra de tal legislación; resulta que esta lucha contra el adulterio de manera decidida y sin miramientos, utilizando medios radicales, incluida la pena de muerte (4). Pero lo hace sosteniendo la poligamia efectiva, más aún, legalizándola plenamente, al menos de modo indirecto. Así, pues, el adulterio es combatido sólo en los límites determinados y en el ámbito de las premisas definitivas, que componen la forma esencial del ethos del Antiguo Testamento. Aquí por adulterio se entiende sobre todo (y tal vez exclusivamente) la infracción del derecho de propiedad del hombre con respecto a cualquier mujer que sea su esposa legal (normalmente: una entre tantas); no se entiende, en cambio, el adulterio como aparece desde el punto de vista de la monogamia establecida por el Creador. Sabemos ya que Cristo se refirió al «principio» precisamente en relación con este argumento (cf. *Mt* 19, 8).
5. Por otra parte, es muy significativa la circunstancia en que Cristo se pone de parte de la mujer sorprendida en adulterio y la defiende de la lapidación. El dice a los acusadores: «Quien de vosotros esté sin pecado tire la primera piedra contra ella» (*Jn* 8, 7). Cuando ellos dejan las piedras y se alejan, dice a la mujer: «Ve, y de ahora en adelante no peques más» (*Jn* 8, 11). Cristo identifica, pues, claramente el adulterio con el pecado. En cambio, cuando se dirige a los que querían lapidar a la mujer adultera, no apela a las prescripciones de la ley israelita, sino exclusivamente a la conciencia. El discernimiento del bien y del mal inscrito en las conciencias humanas puede demostrarse más profundo y más correcto que el contenido de una norma.
Como hemos visto, la historia del Pueblo de Dios en la Antigua Alianza (que hemos intentado ilustrar sólo a través de algunos ejemplos) se desarrollaba, en gran medida, fuera del contenido normativo encerrado por Dios en el mandamiento «no cometer adulterio»; pasaba, por así decirlo, a su lado. Cristo desea enderezar estas desviaciones. De aquí, las palabras pronunciadas por El en el sermón de la montaña.
(1) Cf. *Gén* 16, 2.
(2) Cf. *Gén* 30, 3.
(3) Cf. 2 *Sam* 11, 2-27.
(4) Cf. *Lev* 20, 10; *Dt* 22, 22.

36. El adulterio según la Ley y los profetas

(20-VIII-80/24-VIII-80)
1. Cuando Cristo, en el sermón de la montaña, dice: «Habéis oído que fue dicho: no adulterarás» (*Mt* 5, 27), hace referencia a lo que cada uno de los que le escuchaban sabía perfectamente y se sentía obligado a ello en virtud del mandamiento de Dios-Jahvé. Sin embargo, la historia del Antiguo Testamento hace ver que tanto la vida del pueblo, unido a Dios-Jahvé por una especial alianza, como la vida de cada uno de los hombres, se aparta frecuentemente de ese mandamiento. Lo demuestra también una mera ojeada dada a la legislación, de la que existe una rica documentación en los Libros del Antiguo Testamento.
Las prescripciones de la ley vétero-testamentaria eran muy severas. Eran también muy minuciosas y penetraban en los mas mínimos detalles concretos de la vida (1). Se puede suponer que cuanto más evidente se hacía en esta ley la legalización de la poligamia efectiva, tanto más aumentaba la exigencia de sostener sus dimensiones jurídicas y establecer sus límites legales. De ahí, el gran número de prescripciones y también la severidad de las penas previstas por el legislador para la infracción de tales normas. Sobre la base de los análisis que hemos hecho anteriormente acerca de la referencia que Cristo hace al «principio», en su discurso sobre la disolubilidad del matrimonio y sobre el «acto de repudio», es evidente que El veía con claridad la fundamental contradicción que el derecho matrimonial del Antiguo Testamento escondía en sí, al aceptar la efectiva poligamia, es decir, la institución de las concubinas junto a las esposas legales, o también el derecho a la convivencia con la esclava (2). Se puede decir que tal derecho, mientras *combatía el pecado, al mismo tiempo contenía en sí e incluso protegía las «estructuras sociales del pecado»*, lo que constituía su legalización. En tales circunstancias, se imponía la necesidad de que el sentido ético esencial del mandamiento «no cometer adulterio» tuviese también una revalorización fundamental. En el sermón de la montaña, Cristo desvela nuevamente ese sentido, superando sus restricciones tradicionales y legales.
2. Quizá merezca la pena añadir que en la interpretación vétero-testamentaria, cuanto más la prohibición del adulterio está marcada -pudiéramos decir- por el compromiso de la concupiscencia del cuerpo, tanto más claramente se determina la posición respecto a las observaciones sexuales. Esto lo confirman las prescripciones correspondientes, las cuales establecen la pena capital para la homosexualidad y la bestialidad. En cuanto a la conducta de Onán, hijo de Judá (de quien toma origen la denominación moderna de «onanismo», la Sagrada Escritura dice que «...no fue del agrado del Señor, el cual hizo morir también a él» (*Gén* 38, 10).
El derecho matrimonial del Antiguo Testamento, en su más amplio conjunto, pone en primer plano la finalidad procreativa del matrimonio y en algunos trata de demostrar un tratamiento jurídico de igualdad entre la mujer y el hombre -por ejemplo, respecto a la pena por el adulterio se dice explícitamente: «Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte» (*Lev* 20, 10); pero en conjunto prejuzga a la mujer tratándola con mayor severidad.
3. Convendría quizá poner de relieve el *lenguaje de esta legislación*, el cual, como en ese caso, es *un*lenguaje que refleja objetivamente la sexuología de aquel tiempo. Es también un lenguaje *importante* para el conjunto de las *reflexiones sobre la teología del cuerpo*. Encontramos en él la específica confirmación del carácter de pudor que rodea cuanto, en el hombre, pertenece al sexo. Más aún; lo que es sexual se considera, en cierto modo, como «impuro», especialmente cuando se trata de las manifestaciones fisiológicas de la sexualidad humana. El «descubrir la desnudez» (cf. por ej. *Lev* 20, 11; 17, 21), es estigmatizado como el equivalente de un ilícito acto sexual llevado a cabo; ya la misma expresión parece aquí bastante elocuente. Es indudable que el legislador ha tratado de servirse de la

terminología correspondiente a la conciencia y a las costumbres de la sociedad de aquel tiempo. Por tanto, el lenguaje de la legislación del Antiguo Testamento debe confirmarnos en la convicción de que no solamente son conocidas al legislador y a la sociedad la fisiología del sexo y las manifestaciones somáticas de la vida sexual, sino también que son valoradas de un modo determinado. Es difícil sustraerse a la impresión de que tal valoración tenía carácter negativo. Esto no anula, ciertamente, las verdades que conocemos por el Libro del Génesis, ni se puede inculpar al Antiguo Testamento -y entre otros a los libros legislativos- de ser como los precursores de un maniqueísmo. El juicio expresado en ellos respecto al cuerpo y al sexo no es tan *«negativo»* ni siquiera tan severo, sino que está mas bien caracterizado por una objetividad motivada por el intento de poner orden en esa esfera de la vida humana. No se trata directamente del orden del «corazón», sino del orden de toda la vida social, en cuya base están, desde siempre, el matrimonio y la familia.

4. Si se toma en consideración la problemática «sexual» en su conjunto, conviene quizá prestar brevemente atención a otro aspecto; es decir, al nexo existente entre la moralidad, la ley y la medicina, que aparece evidente en los respectivos Libros del Antiguo Testamento. Los cuales contienen no pocas prescripciones prácticas referentes *al ámbito de la higiene*, o también al de la medicina marcado más por la experiencia que por la ciencia, según el nivel alcanzado entonces (3). Por lo demás, el enlace experiencia-ciencia es notoriamente todavía actual. En esta amplia esfera de problemas, la medicina acompaña siempre de cerca a la ética; y la ética, como también la teología, busca su colaboración.

5. Cuando Cristo, en el sermón de la montaña, pronuncia las palabras: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás, e inmediatamente añade: Pero yo *Os* digo...», esta claro que quiere reconstruir en la conciencia de sus oyentes el significado ético propio de este mandamiento, apartándose de la interpretación de los «doctores», expertos oficiales de la ley. Pero, además de la interpretación procedente de la tradición, el Antiguo Testamento nos ofrece todavía otra tradición para comprender el mandamiento «no cometer adulterio». Y es la tradición de los Profetas. Estos, refiriéndose al «adulterio», querían recordar «a Israel y a Judá» que su pecado más grande era el abandono del único y verdadero Dios en favor del culto a los diversos ídolos, que el pueblo elegido, en contacto con los otros pueblos, había hecho propios fácilmente y de modo exagerado. Así, pues, es *característica propia del lenguaje de los Profetas* más bien *la analogía con el adulterio* que el adulterio mismo; sin embargo, tal analogía sirve para comprender también el mandamiento «no cometer adulterio» y la correspondiente interpretación, cuya carencia se advierte en los documentos legislativos. En los oráculos de los Profetas, y especialmente de Isaías, Oseas y Ezequiel, el Dios de la Alianza-Jahvé es representado frecuentemente como Esposo, y el amor con que se ha unido a Israel puede y debe identificarse con el amor esponsal de los cónyuges. Y he aquí que Israel, a causa de su idolatría y del abandono del Dios-Esposo, comete para con El una traición que se puede parangonar con la de la mujer respecto al marido: comete, precisamente, «adulterio».

6. Los Profetas con palabras elocuentes y, muchas veces, mediante imágenes y comparaciones extraordinariamente plásticas, presentan lo mismo el amor de Jahvé-Esposo, que la traición de Israel-Esposa que se abandona al adulterio. Es éste un tema que deberemos volver a tocar en nuestras reflexiones, cuando sometamos a análisis, concretamente, el problema del «sacramento»; pero ya ahora conviene aludir a él, en cuanto que es necesario para entender las palabras de Cristo, según *Mt* 5, 27-28, y comprender esa renovación del ethos, que implican estas palabras: «Pero yo *Os* digo...». Si por una parte, Isaías (4) se presenta en sus textos tratando de poner de relieve sobre todo el amor del Jahvé-Esposo, que, en cualquier circunstancia, va al encuentro de su Esposa superando todas sus infidelidades, por otra parte Oseas y Ezequiel abundan en parangones que esclarecen sobre todo la fealdad y el mal moral del adulterio cometido por la Esposa-Israel.

En la sucesiva meditación trataremos de penetrar todavía más profundamente en los textos de los Profetas, para aclarar ulteriormente, el contenido que, en la conciencia de los oyentes del sermón de la montaña correspondía al mandamiento «no cometer adulterio».
(1) Cf. por ej. *Dt* 21, 10-13; *Núm* 30, 7-16; *Dt* 24, 1-4; *Dt* 22, 13-21; *Lev* 20, 10-21 y otros.
(2) Aunque el Libro del Génesis presenta el matrimonio monogámico de Adán, de Set y de Noé como modelos que imitar y parece condenar la bigamia que se manifiesta solamente en los descendientes de Caín (cf. *Gén*4, 19), por otra parte la vida de los Patriarcas proporciona ejemplos contrarios. Abraham observa las prescripciones de la ley de Hammurabi, que consentía desposar una segunda mujer en caso de esterilidad de la primera; y Jacob tenía dos mujeres y dos concubinas (cf. *Gén* 30, 1-19).
El Libro del Deuteronomio admite la existencia legal de la bigamia (cf. *Dt* 21, 15-17 e incluso de la poligamia, advirtiendo al rey que no tenga muchas mujeres (cf. *Dt* 17, 17); confirma también la institución de las concubinas prisioneras de guerra (cf. *Dt* 21, 10-14) o esclavas (cr. Esd 21, 7-11). (Cf. R. de Vaux, Ancient Israel, Its Life and Institutions. London 1976), Darton, Longman, Todd; págs. 24-25, 83). No hay en el Antiguo Testamento mención explícita alguna sobre la obligación de la monogamia, si bien la imagen presentada por los Libros posteriores demuestra que prevalecía en la práctica social (cf. por ej. los Libros Sapienciales, excepto *Sir* 37, 11; *Tb*).
(3) Cf. por ej. *Lev* 12, 1-6; 15, 1 28; *Dt* 21, 12-13.
(4) Cf. por ej. *Is* 54; 62, 1-5.

37. El adulterio falsifica el signo de la alianza conyugal

(27-VIII-80/31-VIII-80)
1. Cristo dice en el sermón de la montaña: «No penséis que he venido a abrogar la ley o los Profetas: no he venido a abrogarla, sino a darle cumplimiento» (*Mt* 5, 17). Para esclarecer en qué consiste este cumplimiento recorre después cada uno de los mandamientos, refiriéndose también al que dice: «No adulterarás». Nuestra meditación anterior trataba de hacer ver cómo el contenido adecuado de este mandamiento, querido por Dios, había sido oscurecido por numerosos compromisos en la legislación particular de Israel. Los Profetas, que en su enseñanza denuncian frecuentemente el abandono del verdadero Dios Yahvé por parte del pueblo, al compararlo con el «adulterio», ponen de relieve, de la manera más auténtica, este contenido.
Oseas, no sólo con las palabras, sino (por lo que parece) también con la conducta, se preocupa de revelarnos (1) que la traición del pueblo es parecida a la traición conyugal, aún más, al adulterio practicado como prostitución: «Ve y toma por mujer a una prostituta y engendra hijos de prostitución, pues que se prostituye la tierra, apartándose de Yahvé» (*Os* 1, 2). El Profeta oye esta orden y la acepta como proveniente de Dios-Yahvé: «Díjome Yahvé: Ve otra vez y ama a una mujer amante de otro y adúltera» (*Os* 3, 1). Efectivamente, aunque Israel sea tan infiel en su relación con su Dios como la esposa que «se iba con sus amantes y me olvidaba a mí» (*Os* 2, 15), sin embargo, *Yahvé no cesa de buscar a su esposa,* no se cansa de esperar su conversión y su retorno, confirmando esta actitud con las palabras y las acciones del Profeta: «Entonces, dice Yahvé, me llamará 'mi marido', no me llamará baalí... Seré tu esposo para siempre, y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordia y piedades, y yo seré tu esposo en fidelidad, y tu reconocerás a Yahvé» (*Os* 2, 18. 21-22). Esta ardiente llamada a la conversión de la infiel esposa-cónyuge va unida a la siguiente amenaza: «Que aleje de su rostro sus fornicaciones, y dé entre sus pechos sus prostituciones; no

sea que yo la despoje y, desnuda, la ponga como el día en que nació» (*Os* 2, 4-5).
2. Esta imagen de la humillante desnudez del nacimiento, se la recordó el *Profeta Ezequiel* a Israel-esposa infiel, y en proporción más amplia (2): «...con horror fuiste tirada al campo el día en que naciste. Pasé muy cerca de ti y te vi sucia en tu sangre, y, estando tú en tu sangre, te dije: ¡Vive! Te hice crecer a decenas de millares, como la hierba del campo. Creciste y te hiciste grande y llegaste a la flor de la juventud; te crecieron los pechos y te salió el pelo pero estabas desnuda y llena de vergüenza. Pasé yo junto a ti y te miré. Era tu tiempo, el tiempo del amor, y tendí sobre ti mi mano, cubrí tu desnudez, me ligue a ti con juramento e hice alianza contigo, dice el Señor, Yahvé, y fuiste mía... Puse arillo en tus narices, zarcillos en tus orejas, y espléndida diadema en tu cabeza. Estabas adornada de oro y plata, vestida de lino y seda en recamado... Extendióse entre las gentes la fama de tu hermosura, porque era acabada la hermosura que yo puse en ti... Pero te envaneciste de tu hermosura y de tu nombradía, y te diste al vicio, ofreciendo tu desnudez a cuantos pasaban, entregándote a ellos... ¿Cómo sanar tu corazón, dice el Señor, Yahvé, cuando has hecho todo esto, como desvergonzada ramera dueña de sí, haciéndote prostíbulos en todas las encrucijadas y lupanares en todas las plazas? Y ni siquiera eres comparable a las rameras, que reciben el precio de su prostitución. Tú eres la adúltera que en vez de su marido acoge a los extraños» (*Ez* 16, 5-8. 12-15. 30-32).
3. La cita resulta un poco larga pero el texto, sin embargo, es tan relevante que era necesario evocarlo. *La analogía entre el adulterio y la idolatría* esta expresada de modo particularmente fuerte y exhaustivo. *El momento similar* entre los dos miembros de la analogía consiste *en la alianza acompañada del amor*. Dios Yahvé realiza por amor la alianza con Israel -sin mérito suyo-, se convierte para él como el esposo y cónyuge más afectuoso, más diligente y más generoso para con la propia esposa. Por este amor, que desde los albores de la historia acompaña al pueblo elegido, Yahvé-Esposo recibe en cambio numerosas traiciones: «las alturas», he aquí los lugares del culto idolátrico, en los que se comete el «adulterio» de Israel-esposa. En el análisis que aquí estamos desarrollando, lo esencial es el concepto de adulterio, del que se sirve Ezequiel. Sin embargo se puede decir que el conjunto de la situación, en la que se inserta este concepto (en el ámbito de la analogía), no es típico. Aquí se trata no tanto de la elección mutua hecha por los esposos, que nace del amor recíproco, sino de la elección de la esposa (y esto ya desde el momento de su nacimiento), una elección que proviene del amor del esposo, amor que, por parte del esposo mismo, es un acto de pura misericordia. En este sentido se delinea esta elección: corresponde a esa parte de la analogía que califica la naturaleza del matrimonio. Ciertamente la mentalidad de aquel tiempo no era muy sensible a esta realidad -según los israelitas el matrimonio era más bien el resultado de una elección unilateral, hecha frecuentemente por los padres-, sin embargo esta situación difícilmente cabe en el ámbito de nuestras concepciones.
4. Prescindiendo de este detalle, es imposible no darse cuenta de que en los textos de los Profetas se pone de relieve *un significado del adulterio diverso* del que da del mismo la tradición legislativa. El adulterio es pecado porque constituye *la ruptura de la alianza personal del hombre y de la mujer*. En los textos legislativos se pone de relieve la violación del derecho de propiedad y, en primer lugar, del derecho de propiedad del hombre en relación con esa mujer, que es su mujer legal: una de tantas. En los textos de los Profetas el fondo de la efectiva y legalizada poligamia no altera el significado ético del adulterio. En muchos textos la monogamia aparece la única y justa analogía del monoteísmo entendido en las categorías de la Alianza, es decir, de la fidelidad y de la entrega al único y verdadero Dios-Yahvé: Esposo de Israel. El adulterio es la antítesis de esa relación esponsalicia, es la antinomía del matrimonio (también como institución) en cuanto que el matrimonio monogámico actualiza en sí la alianza interpersonal del hombre y de la mujer, realiza la alianza nacida del amor y acogida por las dos partes respectivas precisamente como matrimonio (y, como tal, reconocido por la

sociedad). Este género de alianza entre dos personas constituye el fundamento de esa unión por la que «el hombre... se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24). En el contexto antes citado, se puede decir que esta unidad corpórea es su derecho (bilateral), pero que sobre todo es el signo normal de la comunión de las personas, unidad constituida entre el hombre y la mujer en calidad de cónyuges. El adulterio cometido por parte de cada uno de ellos no sólo es la *violación de este derecho*, que es exclusivo del otro cónyuge, sino al mismo tiempo es una radical falsificación del signo. Parece que en los oráculos de los Profetas precisamente este aspecto del adulterio encuentra expresión suficientemente clara.

5. Al constatar que el adulterio es una falsificación de ese signo, que encuentra no tanto su «normatividad», sino más bien su simple verdad interior en el matrimonio -es decir, en la convivencia del hombre y de la mujer, que se han convertido en cónyuges-, entonces, en cierto sentido, nos referimos de nuevo a las afirmaciones fundamentales, hechas anteriormente, considerándolas esenciales e importantes para la teología del cuerpo, desde el punto de vista tanto antropológico como ético. El adulterio es «pecado del cuerpo». Lo atestigua toda la tradición del Antiguo Testamento, y lo confirma Cristo. El análisis comparado de sus palabras, pronunciadas en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28), como también de las diversas, correspondientes enunciaciones contenidas en los Evangelios y en otros pasajes del Nuevo Testamento, nos permite establecer la razón propia del carácter pecaminoso del adulterio. Y es obvio que determinemos esta razón del carácter pecaminoso, o sea, del mal moral, fundándonos en el principio de la contraposición en relación con ese bien moral que es la fidelidad conyugal, ese bien que puede ser realizado adecuadamente sólo en la relación exclusiva de ambas partes (esto es, en la relación conyugal de un hombre con una mujer). La exigencia de esta relación es propia del amor esponsalicio, cuya estructura interpersonal (como ya hemos puesto de relieve) está regida por la normativa interior de la «comunión de personas». Ella es precisamente la que confiere el significado esencial a la Alianza tanto en la relación hombre-mujer, como también, por analogía, en la relación Yahvé-Israel). *Del adulterio, de su carácter pecaminoso, del mal moral* que contiene,*se puede juzgar de acuerdo con el principio de la contraposición con el pacto conyugal así entendido.*

6. Es necesario tener presente todo esto, cuando decimos que el adulterio es un «pecado del cuerpo»; el «cuerpo» se considera aquí unido conceptualmente a las palabras del *Génesis* 2, 24, que hablan, en efecto, del hombre y de la mujer, que, como esposo y esposa, se unen tan estrechamente entre sí que forman «una sola carne». El adulterio indica el acto mediante el cual un hombre y una mujer, que no son esposo y esposa, forman «una sola carne» (es decir, esos que no son marido y mujer en el sentido de la monogamia como fue establecida en el origen, más aún, en el sentido de la casuística legal del Antiguo Testamento). El «pecado» del cuerpo puede ser identificado solamente respecto a la relación de las personas. Se puede hablar de bien o de mal moral según que esta relación haga verdadera esta «unidad del cuerpo» y le confiera o no el carácter de signo verídico. En este caso, podemos juzgar, pues, el adulterio como pecado, conforme al contenido objetivo del acto.

Y éste es el contenido en el que piensa Cristo cuando, en el discurso de la montaña, recuerda: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás». Pero Cristo no se detiene en esta perspectiva del problema.

(1) Cf. *Os* 1-3.

(2) Cf. *Ez* 16, 5-8. 12-15. 30-32.

38. El adulterio en el cuerpo y en el corazón

(3-IX-80/7-IX-80)
1. En el sermón de la montaña Cristo se limita a recordar el mandamiento: «No adulterarás», sin valorar el relativo comportamiento de sus oyentes. Lo que hemos dicho anteriormente respecto a este tema proviene de otras fuentes (sobre todo, de la conversación de Cristo con los fariseos en la que El se remitía al «principio»: *Mt* 19, 8; *Mc* 10, 6). En el sermón de la montaña Cristo omite esta valoración o, más bien, la presupone. Lo que dirá en la segunda parte del enunciado, que comienza con las palabras: «Pero yo *Os*digo...», será algo más que la polémica con los «doctores de la ley», o sea, con los moralistas de la Tora. Y será también *algo mas respecto a la valoración del ethos* veterotestamentario. Se trata de un paso directo al nuevo *ethos* . Cristo parece dejar aparte todas las disputas acerca del significado ético del adulterio en el plano de la legislación y de la casuística, en las que la esencial relación interpersonal del marido y de la mujer había sido notablemente ofuscada por la relación objetiva de propiedad, y adquiere otras dimensiones. Cristo dice: «Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt*5, 28); ante este pasaje siempre viene a la mente la traducción antigua: «ya la ha hecho adúltera en su corazón», versión que, quizá mejor que el texto actual, expresa el hecho de que se trata de un mero acto interior y unilateral. Así, pues el adulterio cometido con el corazón se contrapone en cierto sentido al «adulterio cometido con el cuerpo». Debemos preguntarnos sobre las razones que cambian el punto de gravedad del pecado, y preguntarnos además cual es el significado auténtico de la analogía: si, efectivamente, el «adulterio», según su significado fundamental, puede ser solamente un «pecado cometido con el cuerpo», ¿en qué sentido merece ser llamado también adulterio lo que el hombre comete con el corazón? Las palabras con las que Cristo pone el fundamento del nuevo *ethos* , exigen por su parte un profundo arraigamiento en la antropología. Antes de responder a estas cuestiones, detengámonos un poco en la expresión que, según Mateo 5, 27-28, realiza en cierto modo la transferencia o sea, el cambio *del significado del adulterio* del «cuerpo» al «corazón». Son palabras que se refieren al deseo.
2. Cristo habla de la concupiscencia: «Todo el que mira para desear». Precisamente esta expresión exige un análisis particular para comprender el enunciado en su integridad. Es necesario aquí volver al análisis anterior, que miraba, diría, a reconstruir la imagen «del hombre de la concupiscencia» ya en los comienzos de la historia (cf. *Gén* 3). Ese hombre del que habla Cristo en el sermón de la montaña -el hombre que mira «para desear», es indudablemente hombre de concupiscencia. Precisamente por este motivo, porque participa de la concupiscencia del cuerpo, «desea» y «mira para desear». La imagen del hombre de concupiscencia, reconstruida en la fase precedente, nos ayudará ahora a interpretar el «deseo», del que habla Cristo, según Mateo 5, 27-28. Se trata aquí no sólo de una interpretación psicológica sino, al mismo tiempo, de una interpretación teológica. Cristo habla en el contexto de la experiencia humana y a la vez en el contexto de la obra de la salvación. Estos dos contextos, en cierto modo, se sobreponen y se compenetran mútuamente: y esto tiene un significado esencial y constitutivo para todo el *ethos* del Evangelio, y en particular para el contenido del verbo «desear» o «mirar para desear».
3. Al servirse de estas expresiones, el Maestro se remite en primer lugar a la experiencia de quienes le estaban oyendo directamente; se remite, pues, también a la experiencia y a la conciencia del hombre de todo tiempo y lugar. De hecho, aunque el lenguaje evangélico tenga una facilidad comunicativa universal, sin embargo para un oyente directo, cuya conciencia se había formado en la Biblia, el «deseo» debía unirse a numerosos preceptos y advertencias, presentes ante todo en los libros de carácter «sapiencial», en los que aparecían repetidos avisos sobre la concupiscencia del cuerpo e incluso consejos dados a fin de preservarse de ella.
4. Como es sabido, la tradición sapiencial tenía *un interés particular por la ética y la buena conducta de la sociedad israelita*. Lo que en estas advertencias o consejos, presentes, por ejemplo en el libro de los Proverbios (1), o de Sirácida (2)

o incluso de Cohélet (3), nos impresiona de modo inmediato es su carácter en cierto modo unilateral, en cuanto que las advertencias se dirigen sobre todo a los hombres. Esto puede significar que son especialmente necesarias para ellos. En cuanto a la mujer, es verdad que en estas advertencias y consejos aparecen más frecuentemente como ocasión de pecado o incluso como seductora de la que hay que precaverse. Sin embargo, es necesario reconocer que tanto el Libro de los Proverbios como el Libro de Sirácida, además de la advertencia de precaverse de la mujer y de no dejarse seducir por su fascinación que arrastra al hombre a pecar (cf. *Prov* 5, 1. 6; 6, 24-29; *Sir* 26, 9-12), hacen también el elogio de la mujer que es «perfecta» compañera de vida para el propio marido (cf. *Prov* 31, 10 ss.). Y además elogian la belleza y la gracia de una mujer buena, que sabe hacer feliz al marido.

«Gracia sobre gracia es la mujer honesta. Y no tiene precio la mujer casta. Como resplandece el sol en los cielos, así la belleza de la mujer buena en su casa. Como lámpara sobre el candelero santo es el rostro atrayente en un cuerpo robusto. Columnas de oro sobre basas de plata son las piernas sobre firmes talones en la mujer bella... La gracia de la mujer es el gozo de su marido. Su saber le vigoriza los huesos» (*Sir* 26, 19-23. 16-17).

5. En la tradición sapiencial *contrasta una advertencia frecuente* con el referido *elogio de la mujer-esposa*, y es que el se refiere a la belleza y a la gracia de la mujer, que no es la mujer propia, y resulta pábulo de tentación y ocasión de adulterio: «No codicies su hermosura en tu corazón...» (*Prov* 6, 25). En Sirácida (cf. 9, 1-9) se expresa la misma advertencia de manera más perentoria: «Aparta tus ojos de mujer muy compuesta y no fijes la vista en la hermosura ajena. Por la hermosura de la mujer muchos se extraviaron, y con eso se enciende como fuego la pasión» (*Sir* 9, 8-9).

El sentido de los textos sapienciales tiene un significado prevalentemente pedagógico. Enseñan la virtud y tratan de proteger el orden moral, refiriéndose a la ley de Dios y a la experiencia en sentido amplio. Además, se distinguen por el conocimiento particular del «corazón» humano. Diríamos que desarrollan una *específica psicología moral*, aunque sin caer en el psicologismo. En cierto sentido, están cercanos a esa apelación de Cristo al «corazón», que nos ha transmitido Mateo (cf. 5, 27-28), aun cuando no pueda afirmarse que revelen tendencia a transformar el *ethos* de modo fundamental. Los autores de estos libros «utilizan el conocimiento de la interioridad humana para enseñar la moral más bien en el ámbito del *ethos* históricamente vigente y sustancialmente confirmado por ellos. Alguno a veces, como por ejemplo Cohélet, sintetiza esta confirmación con la «filosofía» propia de la existencia humana, pero si influye en el método con que formula advertencias y consejos, no cambia la estructura fundamental que toma de la valoración ética.

6. Para esta transformación del *ethos* será necesario esperar hasta el sermón de la montaña. No obstante, ese conocimiento tan perspicaz de la psicología humana que se halla presente en la tradición «sapiencial», no está ciertamente privado de significado para el círculo de aquellos que escuchaban personal y directamente este discurso. Si, en virtud de la tradición profética, estos oyentes estaban, en cierto sentido, preparados a comprender de manera adecuada el concepto de «adulterio», estaban preparados además, en virtud de la tradición «sapiencial», a comprender las palabras que se refieren a la «mirada concupiscente» o sea, al «adulterio cometido con el corazón.

Nos convendrá volver ulteriormente al análisis de la concupiscencia, en el sermón de la montaña.

(1) Cf., por ej., *Prov* 5, 3-6. 15-20; 6, 24-7, 27; 21, 9. 19; 22, 14; 30, 20.

(2) Cf., por ej., *Sir* 7, 19. 24-26; 9, 1-9; 23, 13-26, 18; 36, 21-25; 42. 6. 9-14.

(3) Cf., por ej., *Coh* 7, 26-28 9, 9.

39. Concupiscencia y adulterio según el Sermón de la Montaña

(10-IX-80/14-IX-80)
1. Reflexionemos sobre las siguientes palabras de Jesús, tomadas del sermón de la montaña: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» («ya la ha hecho adúltera en su corazón») (*Mt* 5, 28). Cristo pronuncia esta frase ante los oyentes que, basándose en los libros del Antiguo Testamento, estaban preparados, en cierto sentido, para comprender el significado de la mirada que nace de la concupiscencia. Ya el miércoles pasado hicimos referencia a los textos tomados de los llamados Libros Sapienciales.
He aquí, *por ejemplo, otro pasaje*, en el que el autor bíblico analiza *el estado de ánimo del hombre dominado por la concupiscencia de la carne*:
«...el que se abrasa en el fuego de sus apetitos que no se apaga hasta que del todo le consume; el hombre impúdico consigo mismo, que no cesará hasta que su fuego se extinga; el hombre fornicario, a quien todo el pan es dulce, que no se cansará hasta que no muera; el hombre infiel a su propio lecho conyugal, que dice para sí: '¿Quién me ve? la oscuridad me cerca y las paredes me ocultan, nadie me ve, ¿qué tengo que temer? El Altísimo no se da cuenta de mis pecados'. Sólo teme los ojos de los hombres. Y no sabe que los ojos del Señor son mil veces más claros que el sol y que ven todos los caminos de los hombres y penetran hasta los lugares más escondidos... Así también la mujer que engaña a su marido y de un extraño le da un heredero» (*Sir* 23, 22-32).
2. No faltan descripciones análogas en la literatura mundial (1). Ciertamente, muchas de ellas se distinguen por una más penetrante perspicacia de análisis psicológico y por una mayor intensidad sugestiva y fuerza de expresión. Sin embargo, la descripción bíblica del Sirácida (23, 22-32) comprende algunos elementos que pueden ser considerados «clásicos» en el análisis de la concupiscencia carnal. Un elemento de esta clase es, por ejemplo, *el parangón entre la concupiscencia de la carne y el fuego*: éste, inflamándose en el hombre, invade sus sentidos, excita su cuerpo, envuelve los sentimientos y en cierto sentido se adueña del «corazón». Esta pasión, originada por la concupiscencia carnal, sofoca en el «corazón» la voz más profunda de la conciencia, el sentido de responsabilidad ante Dios; y precisamente esto, de modo particular, se pone en evidencia en el texto bíblico que acabamos de citar. Por otra parte, persiste el pudor exterior respecto a los hombres -o más bien, una apariencia de pudor-, que se manifiesta como temor a las consecuencias, más que al mal en sí mismo. Al sofocar la voz de la conciencia, la pasión trae consigo inquietud de cuerpo y de sentidos: es la inquietud del «hombre exterior». Cuando el hombre interior ha sido reducido al silencio, la pasión, después de haber obtenido, por decirlo así, libertad de acción, se manifiesta como tendencia insistente a la satisfacción de los sentidos y del cuerpo.
Esta satisfacción, según criterio del hombre dominado por la pasión, debería extinguir el fuego; pero, al contrario, no alcanza las fuentes de la paz interior y se limita a tocar el nivel más exterior del individuo humano. Y aquí el autor bíblico constata justamente que el hombre, *cuya voluntad está empeñada en satisfacer los sentidos*, no encuentra sosiego, ni se encuentra a sí mismo, sino, al contrario, «se consume». La pasión mira a la satisfacción; por esto embota la actividad reflexiva y desatiende la voz de la conciencia; así, sin tener en sí principio alguno indestructible, «se desgasta». Le resulta connatural el dinamismo del uso, que tiende a agotarse. Es verdad que donde la pasión se inserte en el conjunto de las más profundas energías del espíritu, ella puede convertirse en fuerza creadora; pero en este caso debe sufrir una transformación radical. En cambio, si sofoca las fuerzas mas profundas del corazón y de la conciencia (como sucede en el relato del Sirácida 23, 22-32), «se consume» y, de modo indirecto, en ella se consume el hombre que es su presa.

3. Cuando Cristo en el sermón de la montaña habla del hombre que «desea», que «mira con deseo», se puede presumir que tiene ante los ojos también las imágenes conocidas por su oyentes a través de la tradición «sapiencial». Sin embargo, al mismo tiempo, se refiere a cada uno de los hombres que, *según la propia experiencia interior*, sabe *lo que quiere decir «desear», «mirar con deseo»*. El Maestro no analiza esta experiencia ni la describe, como había hecho, por ejemplo, el Sirácida (23, 22-32); El parece presuponer, diría, un conocimiento suficiente de ese hecho interior, hacia el que llama la atención de los oyentes, presentes y potenciales. ¿Es posible que alguno de ellos no sepa de qué se trata? Si verdaderamente no supiese nada de ello, no le atañería el contenido de las palabras de Cristo, ni habría análisis de descripción alguna que se lo pudieran explicar. En cambio, si sabe -se trata efectivamente en este caso de *una ciencia totalmente interior, intrínseca al corazón y a la conciencia* - entenderá rápidamente que dichas palabras se refieren a él.

4. Cristo, pues, no describe ni analiza lo que constituye la experiencia del «desear», la experiencia de la concupiscencia de la carne. Incluso se tiene la impresión de que El no penetra esta experiencia en toda la amplitud de su dinamismo interior, como sucede, por ejemplo, en el citado texto del Sirácida, sino que más bien se queda en sus umbrales. El «deseo» no se ha transformado todavía en una acción exterior, aun no ha llegado a ser «acto del cuerpo»; hasta ahora es el acto interior del corazón; se manifiesta en la mirada, en el modo de «mirar a la mujer». Sin embargo, ya deja entender, desvela su contenido y su calidad esenciales.

Es preciso que hagamos ahora estos análisis. *La mirada expresa lo que hay en el corazón*. La mirada expresa, diría a todo el hombre. Si generalmente se considera que el hombre «actúa conforme a lo que es» *(operari sequitur esse)* , Cristo en este caso quiere poner en evidencia que el hombre «mira» conforme a lo que es: *intueri sequitur esse*. En cierto sentido, el hombre a través de la mirada se revela al exterior y a los otros; sobre todo revela lo que percibe en el «interior» (2).

5. Cristo enseña, pues, a considerar la mirada como umbral de la verdad interior. Ya en la mirada, «en el modo de mirar», es posible individuar plenamente lo que es la concupiscencia. Tratemos de explicarla. «Desear», «mirar con deseo» indica una experiencia del valor del cuerpo, en la que su significado esponsalicio deja de ser tal, precisamente a causa de la concupiscencia. Además, cesa su significado procreador, del que hemos hablado en nuestras consideraciones precedentes, el cual -cuando se refiere a la unión conyugal del hombre y de la mujer- se arraiga en el significado esponsalicio del cuerpo y casi emerge de él orgánicamente. Ahora bien, el hombre «al desear», «al mirar para desear» (como leemos en *Mt* 5, 27-28) *experiencia* de modo más o menos explícito *el alejamiento de ese significado del cuerpo*, en el cual (ya hemos observado en nuestras reflexiones) se basa en la comunión de las personas: tanto fuera del matrimonio, como -de modo particular- cuando el hombre y la mujer están llamados a construir la unión «en el cuerpo» (como proclama el «Evangelio del principio en el texto clásico del Génesis 2, 24). La experiencia del significado esponsalicio del cuerpo esta subordinada de modo particular a la llamada sacramental, pero no se limita a ella. Este significado califica la libertad del don, que -como veremos con más expresión en ulteriores análisis- puede realizarse no sólo en el matrimonio sino también de modo diverso. Cristo dice: «Todo el que mira a una mujer deseándola (el que mira con concupiscencia), ya adulteró con ella en su corazón» («ya la ha hecho adúltera en el corazón») (*Mt* 5, 28). ¿Acaso no quiere decir con esto que precisamente -como el adulterio- es un alejamiento interior del significado esponsalicio del cuerpo? ¿No quiere remitir a los oyentes a sus experiencias interiores de este alejamiento? ¿Acaso no es por esto por lo que lo define «adulterio cometido en el corazón»?

(1) Cf., por ejemplo, las *Confesiones de San Agustín:*

«Deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam, solvi timens, et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam

manum solventis. (...) Magna autem *Ex* parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat (*Confesiones*, lib. VI, cap. 12, 21, 22).
«Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis» *Confesiones*, lib, VII cap. 17).
«Sic aegrotabam et excruciabar accusans memetipsum solito acerbius nimis, ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis Domine, severa misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem, et non abrumperetur idipsum exiguum et tenue quod remanserat; et revelasceret iterum et me robustius alligaret...» (*Confesiones*, lib. VIII, cap. 11).
Dante describe esta ruptura interior y la considera merecedora de pena:
Quando giungo davanti alla ruina quivi le strida, il compianto, il lamento; bestemmian quivi la virtú divina. Intesis che a cosí fatto tormento enno dannati i peccator carnali, che la ragion sommettono al talento. E come gli stornei ne portan l'ali nel freddo tempo a schiera larga e piena, cosí quel fíato gli spiriti mali: di qua, di là, di giù, di su li mena; nulla speranza li conforta fai, non che di posa, ma di minor pena» (Dante,*Divina Comedia*, Inferno, V, 37-43).
«Shakespeare has described the satisfaction of a tyrannous lust as something. Past reason hunted and, no sooner had, past reason hated» (C. S. Lewis, *The Four Loves, New York*, 1960. Harcourt, Brace, pág. 28).
(2) El análisis filosófico confirma el significado de la expresión *ho blépon* («el que mira» o ,«todo el que mira»: *Mt* 5, 28).
«Si blépo de *Mt* 5, 28 tiene el valor de percepción interna, equivalente a *'pienso, fijo la atención, observo'*, resulta severa y más elevada la enseñanza evangélica respecto a a las relaciones interpersonales de los discípulos de Cristo.
Según Jesús, no es necesaria siquiera una mirada lujuriosa para convertir en adúltera a una persona. Basta incluso un pensamiento del corazón» M. Adinolfi, «Il desiderio della donna in Matteo 5, 28», in: *Fondamenti biblici della teología morale - Atti della XXII Settimana Biblica Italiana*, Brescia, 1973, Paideia, pág. 279).

40. El mal deseo, adulterio del corazón

(17-IX-80/21-IX-80)
1. Durante la última reflexión nos preguntamos qué es el «deseo», del que hablaba Cristo en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28). Recordemos que hablaba de él refiriéndose al mandamiento: «No cometerás adulterio». El mismo «desear» (precisamente «mirar para desear») es definido un «adulterio cometido en el corazón». Esto hace pensar mucho. En las reflexiones precedentes hemos dicho que Cristo, al expresarse de este modo quería indicar a sus oyentes el alejamiento del significado esponsalicio del cuerpo, que experimenta el hombre (en este caso, el varón) cuando secunda a la concupiscencia de la carne con el acto interior del «deseo». El alejamiento del significado esponsalicio del cuerpo comporta, al mismo tiempo, un conflicto con su dignidad de persona: un auténtico conflicto de conciencia.
Aparece así que el significado bíblico (por lo tanto, también teológico) del «deseo» es diverso del puramente psicológico. El psicólogo describirá el «deseo» como una orientación intensa hacia el objeto, a causa de su valor peculiar: en el caso aquí considerado, por su valor «sexual». Según parece, encontraremos esta definición en la mayor parte de las obras dedicadas a temas similares. Sin embargo, la descripción bíblica, aun sin infravalorar el aspecto psicológico, pone de relieve sobre todo el ético, dado que es un valor que queda lesionado. 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 de un don recíproco. Así, pues, cuando Cristo en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28) hace referencia al «corazón» o al hombre interior, sus palabras no dejan de estar cargadas de esa verdad acerca del «principio», con las que, respondiendo a los fariseos (cf. *Mt* 19, 8) había vuelto a plantear todo el problema del hombre, de la mujer y del matrimonio.

2. La llamada perenne, de la que hemos tratado de hacer el análisis siguiendo el libro del Génesis (sobre todo*Gén* 2, 23-25) y, en cierto sentido, la perenne atracción recíproca por parte del hombre hacia la feminidad 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 sustancialmente no dejan de ser- esa invitación y esa recíproca atracción. El eterno «femenino» («das ewig weibliche»), así como por lo demás, el eterno «masculino», incluso en el plano de la historicidad tiende a liberarse de la mera concupiscencia, y busca un puesto de afirmación en el nivel propio del mundo de las personas. De ello da testimonio aquella vergüenza originaria, de la que habla el Génesis 3. La dimensión de la intencionalidad de los pensamientos y de los corazones constituye uno de los filones principales de la cultura humana universal. Las palabras de Cristo en el sermón de la montaña confirman precisamente esta dimensión.

3. No obstante, estas palabras expresan claramente que el «deseo» forma parte de la realidad del corazón humano. Cuando afirmamos que el «deseo», con relación a la originaria atracción recíproca de la masculinidad y de la feminidad, representa una «reducción», pensamos en una «r *educción intencional* », como en una restricción que cierra el horizonte de la mente y del corazón. En efecto, una cosa es tener conciencia de que el valor del sexo forma parte de toda la riqueza de valores, con los que el ser femenino se presenta al varón, y otra cosa es «reducir» toda la riqueza personal de la feminidad a ese único valor, es decir, al sexo, como objeto idóneo para la satisfacción de la propia sexualidad. El mismo razonamiento se puede hacer con relación a lo que es la masculinidad para la mujer, aunque las palabras de Mateo 5, 27-28 se refieran directamente sólo a la otra relación. La «reducción» intencional, como se ve, es de naturaleza sobre todo axiológica. Por una parte, la eterna atracción del hombre hacia la feminidad (cf. *Gén* 2, 23) libera en él -o quizá debería liberar- una gama de deseos espirituales carnales de naturaleza sobre todo personal y «de comunión» (cf. el análisis del «principio»), a los que corresponde una proporcional jerarquía de valores. Por otra parte, el «deseo» *limita* esta gama, ofuscando la jerarquía de los valores que marca la atracción perenne de la masculinidad y de la feminidad.

4. El deseo ciertamente hace que en el interior, esto es, en el «corazón», en el horizonte interior del hombre y de la mujer, se ofusque el significado dcl cuerpo, propio de la persona. La feminidad deja de ser así para la masculinidad sobre todo sujeto; deja de ser un lenguaje específico del espíritu; pierde el carácter de signo. Deja, diría, de llevar en sí el estupendo significado esponsalicio del cuerpo. Deja de estar situado en el contexto de la conciencia y de la experiencia de este significado. El «deseo» que nace de la misma concupiscencia de la carne, desde el primer momento de la existencia en el interior del hombre -de la existencia en su «corazón»- pasa en cierto sentido junto a este contexto (se podría decir, con una imagen, que pasa sobre las ruinas del significado esponsalicio del cuerpo y de todos sus componentes subjetivos), y en virtud de la propia intencionalidad axiológica tiende directamente a un fin exclusivo: *a satisfacer solamente la necesidad sexual del cuerpo*, como objeto propio.

5. Esta reducción intencional y axiológica puede verificarse, según las palabras de Cristo (cf. *Mt* 5, 27-28), ya en el ámbito de la «mirada» (del «mirar») o más bien, en el ámbito de un acto puramente interior expresado por la mirada. La mirada (o mas bien, el «mirar»), en sí misma, es un acto cognoscitivo. Cuando en la

estructura interior entra la concupiscencia, la mirada asume un carácter de «conocimiento deseoso». La expresión bíblica «mira para desear» puede indicar tanto un acto cognoscitivo, del que «se sirve» el hombre deseando (es decir, confiriéndole el carácter propio del deseo que tiende hacia un objeto), como un acto cognoscitivo que suscita el deseo en el otro sujeto y sobre todo en su voluntad y en su «corazón». Como se ve, es posible atribuir una interpretación intencional a un acto interior, teniendo presente el uno y el otro polo de la psicología del hombre; el conocimiento o el deseo entendido como *appetitus*.
(El *appetitus* es algo más amplio que el «deseo», porque indica todo lo que se manifiesta en el sujeto como «aspiración», y como tal, se orienta siempre hacia un fin, esto es, hacia un objeto conocido bajo el aspecto del valor). Sin embargo, una interpretación adecuada de las palabras de Mateo 5, 27-28 exige que -a través de *la intencionalidad propia del conocimiento* o del «appetitus» percibamos algo más, es decir, *la intencionalidad de la existencia misma del* hombre en relación con el otro hombre; en nuestro caso: del hombre en relación con la mujer y de la mujer en relación con el hombre.
Nos convendrá volver sobre este tema. Al finalizar la reflexión de hoy, es necesario añadir aún que en ese «deseo», en el «mirar para desear», del que trata el sermón de la montaña, la mujer, para el hombre que «mira» así, deja de existir como sujeto de la eterna atracción y comienza a ser solamente objeto de concupiscencia carnal. A esto va unido el profundo alejamiento interno del significado esponsalicio del cuerpo, del que hemos hablado ya en la reflexión precedente.

41. La concupiscencia rompe la comunión entre hombre y mujer

(24-IX-80/28-IX-80)
1. En el sermón de la montaña Cristo dice: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 27-28).
Desde hace algún tiempo tratamos de penetrar en el significado de esta enunciación, analizando cada uno de sus componentes para comprender mejor el conjunto del texto.
Cuando Cristo habla del hombre que «mira para desear», no indica sólo la dimensión de la intencionalidad de «mirar», por lo tanto del conocimiento concupiscente, la dimensión «psicológica», sino que indica también la dimensión de la intencionalidad de la existencia misma del hombre. Es decir, demuestra quién «es», o mas bien, en qué «se convierte», para el hombre, la mujer a la que él «mira con concupiscencia». En este caso la intencionalidad del conocimiento determina y define la intencionalidad misma de la existencia. En la situación descrita por Cristo esa dimensión pasa unilateralmente del hombre, que es sujeto, hacia la mujer, que se convierte en objeto (pero esto no quiere decir que esta dimensión sea solamente unilateral); por ahora no invertimos la situación analizada, ni la extendemos a ambas partes, a los dos sujetos. Detengámonos en la situación trazada por Cristo, subrayando que se trata de un acto «puramente interior», escondido en el corazón y fijo en los umbrales de la mirada.
Basta constatar que en este caso *la mujer* -la cual, a causa de la subjetividad personal existe perennemente «para el hombre» esperando que también él, por el mismo motivo, exista «para ella» queda privada del significado de su atracción en cuanto persona, la cual, aun siendo propia del «eterno femenino», se convierte, al mismo tiempo, para el hombre solamente en objeto: *esto es, comienza a existir intencionalmente como objeto dc potencial satisfacción de la necesidad sexual* inherente a su masculinidad. Aunque el acto sea totalmente interior,

escondido en el corazón y expresado sólo por la «mirada», en él se realiza ya un cambio (subjetivamente unilateral) de la intencionalidad misma de la existencia. Si no fuese así, si no se tratase de un cambio tan profundo, no tendrían sentido las palabras siguientes de la misma frase «Ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 28).

2. Ese cambio de la intencionalidad de la existencia, mediante el cual una determinada mujer comienza a existir para un determinado hombre no como sujeto de llamada y atracción personal o sujeto de «comunión», sino exclusivamente como objeto de potencial satisfacción de la necesidad sexual, *se realiza en el «corazón» en cuanto que se ha realizado en la voluntad*. La misma intencionalidad cognoscitiva no quiere decir todavía esclavitud del «corazón». Sólo cuando la reducción intencional, que hemos ilustrado antes, arrastra a la voluntad a su estrecho horizonte, cuando suscita su decisión de una relación con otro ser humano (en nuestro caso: con la mujer) según la escala de valores propia de la «concupiscencia», sólo entonces se puede decir que el «deseo» se ha enseñoreado también del «corazón». Sólo cuando la «concupiscencia» se ha adueñado de la voluntad, es posible decir que domina en la subjetividad de la persona y que está en la base de la voluntad y de la posibilidad de elegir o decidir, a través de la cual -en virtud de la autodecisión o autodeterminación- se establece el modo mismo de existir con relación a otra persona. La intencionalidad de semejante existencia adquiere entonces una plena dimensión subjetiva.

3. Sólo entonces -esto es, desde ese momento subjetivo y en su prolongación subjetiva- es posible confirmar lo que leimos, por ejemplo, en el Sirácida (23, 17-22) acerca del hombre dominado por la concupiscencia, y que leemos con descripciones todavía más elocuentes en la literatura mundial. Entonces podemos hablar también de esa « *constricción» más o menos completa*, que por otra parte se llama «constricción del cuerpo» y que lleva consigo la pérdida de la «libertad del don», connatural a la conciencia profunda del significado esponsalicio del cuerpo, del que hemos hablado también en los análisis precedentes.

4. Cuando hablamos del «deseo» como transformación de la intencionalidad de una existencia concreta, por ejemplo, del hombre, para el cual según *Mt* 5, 27-28) una mujer se convierte sólo en objeto de potencial satisfacción de la «necesidad sexual» inherente a su masculinidad, no se trata en modo alguno de poner en cuestión esa necesidad, como dimensión objetiva de la naturaleza humana con la finalidad procreadora que le es propia. Las palabras de Cristo en el sermón de la montaña (en todo su amplio contexto) están lejos del maniqueísmo, como también lo está la auténtica tradición cristiana. En este caso, no pueden surgir, pues, objeciones sobre el particular. Se trata, en cambio, del modo de existir del hombre y de la mujer como personas, o sea, de ese existir en un recíproco «para», el cual - *incluso basándose en lo que*, según la objetiva dimensión de la naturaleza humana, *puede definirse como «necesidad sexual»* puede y debe servir*para la construcción de la unidad de «comunión»* en sus relaciones recíprocas. En efecto, éste es el significado fundamental propio de la perenne y recíproca atracción de la masculinidad y de la feminidad, contenida en la realidad misma de la constitución del hombre como persona, cuerpo y sexo al mismo tiempo.

5. A la unión o «comunión» personal, a la que están llamados «desde el principio» el hombre y la mujer recíprocamente, no corresponde, sino más bien esta 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 «comunión» -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 uno, por su parte, sea solamente sujeto de esa satisfacción. Esta «reducción» de un contenido tan rico de la recíproca y perenne atracción de las personas humanas, en su masculinidad o feminidad, no corresponde precisamente a la «naturaleza» de la atracción en cuestión. Esta «reducción», en efecto, extingue el significado personal y «de comunión», propio

del hombre y de la mujer, a través del cual, según el Génesis 2, 24, «el hombre... se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne». La *«concupiscencia» aleja* la dimensión intencional de la existencia recíproca del hombre y de la mujer *de las perspectivas personales y «de comunión»*, propias de su perenne y recíproca atracción, reduciéndola y, por decirlo así, empujándola hacia dimensiones utilitarias, en cuyo ámbito el ser humano «se sirve» del otro ser humano, *«usándolo»* solamente para satisfacer las propias «necesidades».
6. Parece que se puede encontrar precisamente este contenido, cargado de experiencia interior humana, propia de épocas y ambientes diversos, en la concisa afirmación de Cristo en el sermón de la montaña. Al mismo tiempo, en algún caso no se puede perder de vista el significado que esta afirmación atribuye a la «anterioridad» del hombre, a la dimensión integral del «corazón» como dimensión del hombre interior. Aquí está el núcleo mismo de la transformación del *ethos* , hacia el que tienden las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28, expresadas con potente fuerza y a la vez con maravillosa sencillez.

42. Relación ética entre lo interior y lo exterior

(1-X-80/5-X-80)
1. Llegamos en nuestro análisis a la tercera parte del enunciado de Cristo en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28). La primera parte era: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás». La segunda: «pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola», está gramaticalmente unida a la tercera: «ya adulteró con ella en su corazón».
El método aplicado, que es el de *dividir, «romper» el enunciado de Cristo en tres partes* que se suceden, puede parecer artificioso. Sin embargo, cuando buscamos el sentido ético de todo el enunciado en su totalidad, puede ser útil precisamente la división del texto empleada por nosotros, con tal de que no se aplique sólo de manera disyuntiva, sino conjuntiva. Y es lo que intentamos hacer. Cada una de las distintas partes tiene un contenido propio y connotaciones que le son específicas, y es precisamente lo que queremos poner de relieve mediante la división del texto; pero al mismo tiempo se advierte que cada una de las partes se explica en relación directa con las otras. Esto se refiere, en primer lugar, a los principales elementos semánticos, mediante los cuales el enunciado constituye un conjunto. He aquí estos elementos: cometer adulterio, desear, cometer adulterio en el cuerpo, cometer adulterio en el corazón. Resultaría especialmente difícil establecer el sentido ético del «desear» sin el elemento indicado aquí últimamente, esto es, el «adulterio en el corazón». El análisis precedente ya tuvo en consideración, de cierta manera, este elemento; sin embargo, una comprensión más plena del miembro «cometer adulterio en el corazón», sólo es posible después de un adecuado análisis.
2. Como ya hemos aludido al comienzo, aquí se trata de establecer el sentido ético. El enunciado de Cristo, en *Mt*. 5, 27-28, toma origen del mandamiento «no adulterarás», para mostrar cómo es preciso entenderlo y ponerlo en práctica, a fin de que abunde en el la «justicia» que Dios Yahvé ha querido como Legislador: a fin de que abunde en mayor medida de la que resultaba de la interpretación y de la casuística de los doctores del Antiguo Testamento. Si las palabras de Cristo en este sentido, tienden a *construir el nuevo ethos* (y basándose en el mismo mandamiento), el camino para esto pasa *a través del descubrimiento de los valores*que se habían perdido en la comprensión general veterotestamentaria y en la aplicación de este mandamiento.
3. Desde este punto de vista es significativa también la formulación del texto de Mateo 5, 27-28. El mandamiento «no adulterarás» esta formulado como una prohibición que excluye de modo categórico un determinado mal moral. Es sabido

que la misma ley (decálogo), además de la prohibición «no adulterarás», comprende también la prohibición «no desearás la mujer de tu prójimo» (*Ex* 20, 14. 17; *Dt* 5, 18. 21). Cristo no hace vana una prohibición respecto a la otra. Aún cuando hable del «deseo», tiende a una clarificación más profunda del «adulterio». Es significativo que, después de haber citado la prohibición «no adulterarás» como conocida a los oyentes, a continuación, en el curso de su enunciado cambie su estilo y la estructura lógica de regulativa en narrativo-afirmativa. Cuando dice «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón», describe un hecho interior, cuya realidad pueden comprender fácilmente los oyentes. Al mismo tiempo, a través del hecho así descrito y calificado, indica cómo es preciso entender y poner en práctica el mandamiento «no adulterarás», para que lleve a la «justicia» querida por el Legislador.

4. De este modo hemos llegado a la expresión «adulteró en el corazón», *expresión-clave*, como parece, para entender su justo sentido ético. Esta expresión es, al mismo tiempo, *la fuente principal para revelar los valores esenciales del nuevo ethos* : el *ethos* del sermón de la montaña. Como sucede frecuentemente en el Evangelio, también aquí volvemos a encontrar una cierta paradoja. En efecto, ¿cómo puede darse el «adulterio» sin «cometer adulterio», es decir, sin el acto exterior que permite individuar el acto prohibido por la ley? Hemos visto cuánto se interesaba la casuística de los «doctores de la ley» para precisar este problema. Pero, aún independientemente de la casuística, parece evidente que el adulterio sólo puede ser individuado «en la carne», esto es, cuando los dos: el hombre y la mujer que se unen entre sí de modo que se convierten en una sola carne (cfr. *Gén*. 2, 24) no son cónyuges legales: esposo y esposa. Por lo tanto, ¿qué significado puede tener el «adulterio cometido en el corazón»? ¿Acaso no se trata de una expresión sólo metafórica, empleada por el Maestro para realizar el estado pecaminoso de la concupiscencia?

5. *Si admitiésemos esta lectura semántica* del enunciado de Cristo (cfr. *Mt*. 5, 27-28) sería necesario reflexionar profundamente sobre las *consecuencias éticas* que se derivarían de ella, es decir, sobre las conclusiones acerca de la regularidad ética del comportamiento. El adulterio tiene lugar cuando el hombre y la mujer que se unen entre sí de modo que se convierten en una sola carne (cfr. *Gén*. 2, 24), esto es, de la manera propia de los cónyuges, no son cónyuges legales. La individuación del adulterio como pecado cometido «en el cuerpo» está unida estrecha y exclusivamente al acto «exterior», a la convivencia conyugal que se refiere también al estado, reconocido por la sociedad, de las personas que actúan así. En el caso en cuestión, este estado es impropio y no autoriza a tal acto (de aquí, precisamente, la denominación: «adulterio»).

6. Pasando a la segunda parte del enunciado de Cristo (esto es, a aquella en la que comienza a configurarse el nuevo *ethos*) sería necesario entender la expresión «todo el que mira a una mujer deseándola», en relación exclusiva a las personas según su estado civil, es decir, reconocido por la sociedad, sean, o no cónyuges. Aquí comienzan a multiplicarse los interrogantes. Puesto que no puede crear dudas el hecho de que Cristo indique el estado pecaminoso del acto interior de la concupiscencia manifestada a través de la mirada dirigida a toda mujer que no sea la esposa de aquel que la mira de ese modo, por tanto, podemos e incluso debemos preguntarnos si con la misma expresión Cristo admite y comprueba esta mirada, este acto interior de la concupiscencia, dirigido a la mujer que es esposa del hombre que la mira así. A favor de la respuesta afirmativa a esta pregunta parece estar la siguiente premisa lógica: (en el caso en cuestión) puede cometer el «adulterio en el corazón» solamente el hombre que es sujeto potencial del «adulterio en la carne». Dado que este sujeto no puede ser el hombre-esposo con relación a la propia legítima esposa el «adulterio en el corazón» pues, no puede referirse a él, pero puede culparse a todo otro hombre. Si es el esposo, él no puede cometerlo con relación a su propia esposa. Sólo el tiene el derecho exclusivo de «desear» de «mirar con concupiscencia» a la mujer que es su esposa, y jamás se podrá decir que por motivo de ese acto interior merezca ser acusado

del «adulterio cometido en el corazón». Si en virtud del matrimonio tiene el derecho de «unirse con su esposa», de modo que «los dos serán una sola carne» este acto nunca puede ser llamado «adulterio» análogamente no puede ser definido «adulterio cometido en él corazón» el acto interior del «deseo» del que trata el sermón de la montaña.
7. Esta interpretación de las palabras de Cristo en *Mt* 5 27-28, parece corresponder a la lógica del decálogo, en el cual además del mandamiento «no adulterarás» (VI), está también el mandamiento «no desearás la mujer de tu prójimo» (IX). Además, el razonamiento que se ha hecho en su apoyo tiene todas las características de la corrección objetiva y de la exactitud. No obstante, queda fundadamente la duda de si este razonamiento tiene en cuenta todos los aspectos de la revelación, además de la teología del cuerpo, que deben ser considerados, sobre todo cuando queremos comprender las palabras de Cristo. Hemos visto ya anteriormente cuál es el «peso específico» de esta locución cuán ricas son las implicaciones antropológicas y teológicas de la única frase en la que Cristo se refiere «al origen» (cfr. *Mt*. 19, 8). Las implicaciones antropológicas y teológicas del enunciado del sermón de la montaña, en el que Cristo se remite al corazón humano, confieren al enunciado mismo también un «peso específico» propio, y a la vez determinan su coherencia con el conjunto de la enseñanza evangélica. Y por esto, debemos admitir que la interpretación presentada arriba, con toda su objetividad concreta y precisión lógica, requiere cierta ampliación y, sobre todo, una profundización. Debemos recordar que la apelación al corazón humano, expresada quizá de modo paradójico (cfr. *Mt*. 5, 27-28), proviene de Aquel que «conocía lo que en el hombre había» (*Jn*. 2, 25). Y si sus palabras confirman los mandamientos del decálogo (no sólo el sexto, sino también el noveno), al mismo tiempo expresan ese conocimiento sobre el hombre, que -como hemos puesto de relieve en otra parte- , nos permite unir la conciencia del *estado pecaminoso humano con la perspectiva de la «redención del cuerpo»*(cfr. *Rom* 8, 23). Precisamente *este «conocimiento» está en las bases del nuevo ethos que* emerge de las palabras del sermón de la montaña.
Teniendo en consideración todo esto, concluimos que, como al entender el «adulterio en la carne», Cristo somete a crítica la interpretación errónea y unilateral del adulterio que deriva de la falta de observar la monogamia (esto es, del matrimonio entendido como la alianza indefectible de las personas), así también, al*entender* el «adulterio en el corazón», Cristo toma en consideración no sólo el estado real jurídico del hombre y de la mujer en cuestión. Cristo hace depender la valoración moral del deseo, sobre todo *de la misma dignidad personal del hombre y de la mujer*; y esto tiene su importancia, tanto cuando se trata de personas no casadas, como -y quizá todavía más- cuando son cónyuges, esposo y esposa. Desde este punto de vista nos convendrá completar el análisis de las palabras del sermón de la montaña, y lo haremos en el próximo capítulo.

43. El adulterio y la concupiscencia de la mirada

(8-X-80/12-X-80)
1. Quiero concluir hoy el análisis de las palabras que pronunció Cristo, en el sermón de la montaña, sobre el «adulterio» y sobre la «concupiscencia», y en particular del último miembro del enunciado, en el que se define específicamente a la «concupiscencia de la mirada», como «adulterio cometido en el corazón».
Ya hemos constatado anteriormente que dichas palabras se entienden ordinariamente como deseo de la mujer del otro (es decir, según el espíritu del noveno mandamiento del decálogo). Pero parece que esta interpretación -más restrictiva- puede y debe ser ampliada a la luz del contexto global. Parece que la valoración moral de la concupiscencia (del «mirar para desear») a la que Cristo

llama «adulterio cometido en el corazón», depende, sobre todo, de la misma dignidad personal del hombre y de la mujer; lo que vale tanto para aquellos que no están unidos en matrimonio, como -y quizá más aún- para los que son marido y mujer.

2. El análisis, que hasta ahora hemos hecho del enunciado de *Mt* 5, 27-28 «Habéis oído que fue dicho. No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón», indica la necesidad de ampliar y, sobre todo, de profundizar la interpretación presentada anteriormente, respecto al sentido ético que contiene este enunciado. Nos detenemos en la situación descrita por el Maestro, situación en la que aquel que «comete adulterio en el corazón», mediante un acto interior de concupiscencia (expresado por la mirada), es el hombre. Resulta significativo que Cristo, al hablar del objeto de este acto, no subraya que es «la mujer del otro», o la mujer que no es la propia esposa, sino que dice genéricamente: la mujer. El adulterio cometido «en el corazón no se circunscribe a los límites de la relación interpersonal, que permiten individuar el adulterio cometido «en el cuerpo». No son estos límites los que deciden exclusiva y esencialmente el adulterio cometido «en el corazón», sino la naturaleza misma de la concupiscencia, expresada en este caso a través de la mirada, esto es, por el hecho de que el hombre -del que, a modo de ejemplo, habla Cristo- «mira para desear». El adulterio «en el corazón» se comete no solo 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».

3. Esta interpretación parece considerar, de modo más amplio, lo que en el conjunto de los presentes análisis se ha dicho sobre la concupiscencia, y en primer lugar sobre la concupiscencia de la carne, como elemento permanente del estado pecaminoso del hombre (*status naturæ lapsæ*). La concupiscencia que, como acto interior, nace de esta base (como hemos tratado de indicar en el análisis precedente), cambia la intencionalidad misma del existir de la mujer «para» el hombre, reduciendo la riqueza de la perenne llamada a la comunión de las personas, la riqueza del profundo atractivo de la masculinidad y de la feminidad, a la mera satisfacción de la «necesidad» sexual del cuerpo (a la que parece unirse más de cerca el concepto de «instinto»). Una reducción tal hace, sí, que la persona (en este caso, la mujer) se convierta para la otra persona (para el hombre) sobre todo en objeto de la satisfacción potencial de la propia «necesidad» sexual.*Así se deforma ese recíproco «para», que pierde su carácter de comunión de las personas en favor de la función utilitaria*. 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.

4. No es posible llegar a la segunda interpretación de las palabras de *Mt* 5, 27-28, si nos limitamos a la interpretación puramente psicológica de la concupiscencia, sin tener en cuenta lo que constituye su específico carácter teológico, es decir, la relación orgánica entre la concupiscencia (como acto) y la concupiscencia de la carne, como, por decirlo así, disposición permanente que deriva del estado pecaminoso del hombre. Parece que la interpretación puramente psicológica (o sea, «sexológica») de la «concupiscencia», no constituye una base suficiente para comprender el relativo texto del sermón de la montaña. En cambio, si nos referimos a la interpretación teológica - *sin infravalorar lo que en la primera interpretación* (la psicológica) *permanece inmutable* - ella, esto es, la segunda interpretación (la teológica) se nos presenta como más completa. En efecto, gracias a ella, resulta mas claro también el significado ético de enunciado-clave del sermón de la montaña, el que nos da la adecuada dimensión del *ethos* del Evangelio.

5. Al delinear esta dimensión, Cristo permanece fiel a la ley: «No penséis que he venido a abrogar la ley y los profetas no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (*Mt* 5, 17) En consecuencia, demuestra cuanta necesidad tenemos de descender en profundidad, cuánto necesitamos descubrir a fondo las interioridades del corazón humano, a fin de que este corazón pueda llegar a ser un lugar de «cumplimiento» de la ley. El enunciado de *Mt* 5, 27-28, que hace manifiesta la perspectiva interior del adulterio cometido «en el corazón» -y en esta perspectiva señala los caminos justos para cumplir el mandamiento: «no adulterarás»-, es un argumento singular de ello. Este enunciado (*Mt* 5, 27-28), efectivamente, se refiere a la esfera en la que se trata de modo particular de la «pureza del corazón» (cf. *Mt* 5, 8) (expresión que en la Biblia -como es sabido- tiene un significado amplio). También en otro lugar tendremos ocasión de considerar cómo el mandamiento «no adulterarás» -el cual, en cuanto al modo en que se expresa y en cuanto al contenido, es una prohibición unívoca y severa (como el mandamiento «no desearás la mujer de tu prójimo» *Ex* 20, 17)- se cumple precisamente mediante la «pureza de corazón». Dan testimonio indirectamente de la severidad y fuerza de la prohibición las palabras siguientes del texto del sermón de la montaña, en las que Cristo habla figurativamente de «sacar el ojo» y de «cortar la mano», cuando estos miembros fuesen causa de pecado (cf.*Mt* 5, 29-30). Hemos constatado anteriormente que la legislación del Antiguo Testamento, aun cuando abundaba en castigos marcados por la severidad, sin embargo, no contribuía «a dar cumplimiento a la ley», porque su casuística estaba contramarcada por múltiples compromisos con la concupiscencia de la carne. En cambio, Cristo enseña que *el mandamiento se cumple a través de la «pureza de corazón»*, de la cual no participa el hombre sino a precio de firmeza en relación con todo lo que tiene su origen en la concupiscencia de la carne. Adquiere la «pureza de corazón» quien sabe elegir coherentemente a su «corazón»: a su «corazón» y a su «cuerpo».

6. El mandamiento no adulterarás» encuentra su justa motivación en la indisolubilidad del matrimonio, en el que el hombre y la mujer, en virtud del originario designio del Creador, se unen de modo que «los dos se convierten en una sola carne» (cf. *Gén* 2, 24) El adulterio contrasta, por su esencia, con esta unidad, en el sentido de que esta unidad corresponde a la dignidad de las personas. Cristo no solo confirma este significado esencial ético del mandamiento, sino que tiende a consolidarlo en la misma profundidad de la persona humana. La nueva dimensión del *ethos* está unida siempre con la revelación de esa profundidad, que se llama «corazón» y con su liberación de la «concupiscencia», *de modo que en ese corazón pueda resplandecer más plenamente el hombre*: varón y mujer, en toda la verdad del recíproco «para». Liberado de la constricción y de la disminución del espíritu que lleva consigo la concupiscencia de la carne, el ser humano: varón y mujer, se encuentra recíprocamente en la libertad del don que es la condición de toda convivencia en la verdad, y, en particular, en la libertad del recíproco donarse, puesto que ambos, marido y mujer, deben formar la unidad sacramental querida por el mismo Creador, como dice el *Génesis* 2, 24.

7. Como es evidente, la exigencia, que en el sermón de la montaña propone Cristo a todos sus oyentes actuales y potenciales, pertenece al espacio interior en que el hombre -precisamente el que le escucha- *debe descubrir de nuevo la plenitud perdida de su humanidad y quererla recuperar*. Esa plenitud en la relación recíproca de las personas: del hombre y de la mujer, el Maestro la reivindica en *Mt* 5, 27-28, pensando sobre todo en la indisolubilidad del matrimonio, pero también en toda otra forma de convivencia de los hombres y de las mujeres, de esa convivencia que constituye la pura y sencilla trama de la existencia. La vida humana, por su naturaleza, es «coeducativa», y su dignidad, su equilibrio dependen, en cada momento de la historia y en cada punto de longitud y latitud geográfica, de «quién» será ella para el, y él para ella.

Las palabras que Cristo pronunció es el sermón de la montaña tienen

indudablemente este alcance universal y a la vez profundo. Sólo así pueden ser entendidas en la boca de Aquel, que hasta el fondo «conocía lo que en el hombre había» (*Jn* 2, 25), y que, al mismo tiempo, llevaba en sí el misterio de la «redención del cuerpo», como dirá San Pablo. ¿Debemos temer la severidad de estas palabras, o más bien, tener confianza en su contenido salvífico, en su potencia?
En todo caso, el análisis realizado de las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña abre el camino a ulteriores reflexiones indispensables para tener plena conciencia del hombre «histórico», y sobre todo del hombre contemporáneo: de su conciencia y de su «corazón».

44. Valores evangélicos y deberes del corazón

(15-X-80/19-X-80)
1. En todos los capítulos precedentes de esta segunda parte hemos hecho un análisis detallado de las palabras del sermón de la montaña, en las que Cristo hace referencia al «corazón» humano. Como ya sabemos, sus palabras son exigentes. Cristo dice: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 27-28). Esta llamada al corazón pone en claro la dimensión de la interioridad humana, la dimensión del hombre interior, propia de la ética, y más aún, de la teología del cuerpo. El deseo, que surge en el ámbito de la concupiscencia de la carne, es al mismo tiempo una realidad interior y teológica, que, en cierto modo, experimenta todo hombre «histórico». Y precisamente este hombre -aun cuando no conozca las Palabras de Cristo- debe plantearse continuamente la pregunta acerca del propio «corazón». Las Palabras de Cristo hace particularmente explícita esta pregunta: ¿Se acusa al corazón, o se le llama al bien? Y ahora intentamos considerar esta pregunta, al final de nuestras reflexiones y análisis, unidos con la frase tan concisa y a la vez categoríca del Evangelio, tan cargada de contenido teológico, antropológico y ético.
Al mismo tiempo se presenta una segunda pregunta, más «práctica»: ¿cómo «puede» y «debe» actuar el hombre que acoge las Palabras de Cristo en el sermón de la montaña, el hombre que acepta el *ethos* del Evangelio, y, en particular, lo acepta en este campo?
2. Este hombre encuentra en las consideraciones hechas hasta ahora la respuesta, al menos indirecta, a las dos preguntas: ¿cómo puede actuar, eso es, con qué puede contar en su «intimidad», en la fuente de sus actos «interiores» o «exteriores»? Y además: ¿cómo «debería» actuar, es decir, de qué modo los valores conocidos según la «escala» revelada en el sermón de la montaña constituyen un deber de su voluntad y de su «corazón», de sus deseos y de sus opciones? ¿De qué modo le «obligan» en la acción, en el comportamiento, si, acogidas mediante el conocimiento, le «comprometen» ya en el pensar y, de alguna manera, en el «sentir»? Estas preguntas son significativas para la «praxis», humana, e indican un vínculo orgánico de la «praxis misma con el *ethos* . La moral viva es siempre *ethos* de la praxis humana.
3. Se puede responder de diverso modo a dichas preguntas. Efectivamente, tanto en el pasado, como hoy se dan diversas respuestas. Esto lo confirma una literatura amplia. Más allá.. de las respuestas que en ella encontramos, es necesario tener en consideración el número infinito de *respuestas que el hombre concreto da* a estas preguntas por sí mismo, las que, en la vida de cada uno, da repetidamente su conciencia, su conocimiento y sensibilidad moral. Precisamente en este ámbito se realiza continuamente una*compenetración del ethos y de la praxis*. Aquí viven la propia vida (no exclusivamente «teórica») cada uno de los principios, es decir, las normas de la moral con sus motivaciones elaboradas y divulgadas por

moralistas, pero también las que elaboran -ciertamente no sin una conexión con el trabajo de los moralistas y de los científicos- cada uno de los hombres, como autores y sujetos directos de la moral real, como co-autores de su historia, de los cuales depende también el nivel de la moral misma, su progreso o su decadencia. En todo esto se confirma de nuevo en todas partes y siempre, ese «hombre histórico», al que habló una vez Cristo, anunciando la «Buena Nueva evangélica con el sermón de la montaña, donde entre otras cosas dijo la frase que leemos en Mateo 5, 27-28: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón».

4. El enunciado de Mateo se presenta estupendamente conciso con relación a todo lo que sobre este tema se ha escrito en la literatura mundial. Y quizá precisamente en esto consiste su fuerza en la historia del *ethos* . Es preciso, al mismo tiempo, darse cuenta del hecho de que la historia del *ethos* discurre por un cauce multiforme, en el que cada tema de las corrientes se acercan o se alejan mutuamente. El hombre «histórico» valora siempre, a su modo, el propio «corazón», lo mismo que juzga también el propio «cuerpo»: y así pasa del polo del pesimismo al polo del optimismo, de la severidad puritana al permisivismo contemporáneo. Es necesario darse cuenta de ello, para que el *ethos* del sermón de la montaña pueda tener siempre una debida transparencia en relación a las acciones y a los comportamientos del hombre. Con este fin es necesario hacer todavía algunos análisis.

5. Nuestras reflexiones sobre el significado de las Palabras de Cristo segun Mateo 5, 27-28 no quedarían completas si no nos detuviéramos -al menos brevemente- sobre lo que se puede llamar el eco de estas palabras en la historia del pensamiento humano y de la valoración del *ethos* . El eco es siempre una transformación de la voz y de las palabras que la voz expresa. Sabemos por experiencia que esta transformación a veces esta llena de misteriosa fascinación. En el caso en cuestión, ha ocurrido mas bien lo contrario. Efectivamente, a las Palabras de Cristo se les ha quitado más bien su sencillez y profundidad y se les ha conferido un significado lejano del que en ellas se expresa, en fin de cuentas, un significado incluso que contrasta con ellas. Pensamos ahora en todo lo que apareció, al margen del cristianismo, bajo el nombre de *maniqueísmo* (1), y que ha intentado también entrar en el terreno del cristianismo por lo que respecta precisamente a la teología y el *ethos* del cuerpo. Es sabido que, en su forma originaria, el maniqueísmo, surgido en Oriente fuera del ambiente bíblico y originado por el dualismo mazdeísta, individuaba *la fuente del mal en la materia, en el cuerpo*, y proclamaba, por lo tanto, la condena de todo lo que en el hombre es corpóreo. Y puesto que en el hombre la corporeidad se manifiesta sobre todo a través del sexo, entonces se extendía la condena al matrimonio y a la convivencia conyugal, además de a las esferas del ser y del actuar, en las que se expresa la corporeidad.

6. A un oído no habituado, la evidente severidad de ese sistema podía parecerle en sintonía con las severas palabras de Mateo 5, 29-30, en las que Cristo habla de «sacar el ojo» o de «cortar la mano», si estos miembros fuesen la causa del escándalo. A través de la interpretación puramente «material» de estas locuciones, era posible también obtener una óptica maniquea del enunciado de Cristo, en el que se habla del hombre que ha cometido adulterio en el corazón..., mirando a una mujer para desearla». También en este caso, la interpretación maniquea tiende a la condena del cuerpo, como fuente real del mal, dado que en él, según el maniqueísmo, se oculta y al mismo tiempo se manifiesta el principio «ontológico» del mal. Se trataba, pues, de entrever y a veces se percibía esta *condena en el Evangelio, encontrándola donde, en cambio, se ha expresado exclusivamente una exigencia particular dirigida al espíritu humano*.

Nótese que la condena podía -y puede ser siempre- una escapatoria para sustraerse a las exigencias propuestas en el Evangelio por Aquel que «conocía lo que en el hombre había» (*Jn* 2, 25). No faltan pruebas de ello en la historia. Hemos tenido ya la ocasión en parte (y ciertamente la tendremos todavía) de

demostrar en qué medida esta exigencia puede surgir únicamente de una afirmación -y no de una negación o de una condena- si debe llevar a una afirmación aún más madura y profunda, objetiva y subjetivamente. Y a esta afirmación de la feminidad y masculinidad del ser humano, como dimensión personal del «ser cuerpo», deben conducir las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28. Este es el justo significado ético de estas palabras. Ellas imprimen en las páginas del Evangelio una dimensión peculiar del *ethos* para imprimirla después en la vida humana.

Trataremos de reanudar este tema en nuestras reflexiones sucesivas.

(1) El maniqueísmo contiene y lleva a maduración los elementos característicos de toda «gnosis», esto es, el dualismo de dos principios coeternos y radicalmente opuestos, y el concepto de una salvación que se realiza sólo a través del *conocimiento* (gnosis) o la autocomprensión de sí mismos. En todo el mito maniqueo hay un solo héroe y una sola situación que se repite siempre: el alma caída está aprisionada en la materia y es liberada por el conocimiento.

La actual situación histórica es negativa para el hombre, porque es una mezcla provisoria y anormal de espíritu y de materia, de bien y de mal, que supone un estado antecedente, original, en el cual las dos sustancias estaban separadas e independientes. Por esto, hay tres «tiempos: el «initium», o sea, la separación primordial; el «medium», es decir, la mezcla actual; y el «finis» que consiste en el retorno a la división original, en la salvación, que implica una ruptura total entre espíritu, y materia».

La materia es, en el fondo, concupiscencia, apetito perverso del placer, instinto de muerte, comparable, si no idéntico, al deseo sexual, a la «libido». Es una fuerza que trata de asaltar a la luz; es movimiento desordenado, deseo bestial, brutal, semi-inconsciente.

Adán y Eva fueron engendrados por dos demonios; nuestra especie nació de una sucesión de actos repugnantes de canibalismo y de sexualidad y conserva los signos de este origen diabólico, que son el cuerpo, el cual es la forma animal de los «Arcontes del infierno», y la «libido», que impulsa al hombre a unirse y a reproducirse, esto es, a mantener el alma luminosa siempre en prisión.

El hombre, si quiere ser salvado debe tratar de liberar su «yo viviente» (*noùs*) de la carne y del cuerpo. Puesto que la materia tiene en la concupiscencia su expresión suprema, el pecado capital esta en la unión sexual (fornicación) que es brutalidad y bestialidad y que hace de los hombres los instrumentos y los cómplices del mal por la procreación.

Los elegidos constituyen el grupo de los perfectos, cuya virtud tiene una característica ascética, realizando la abstinencia mandada por los tres «sellos» el «sello de la boca» prohibe toda blasfemia y manda la abstención de la carne, de la sangre del vino, de toda bebida alcohólica, y también el ayuno; el «sello de las manos» manda el respeto de la vida (de la «luz») encerrada en los cuerpos, en las semillas, en los árboles y prohibe recoger los frutos, arrancar las plantas, quitar la vida a los hombres y a los animales; el «sello del seno» prescribe una continencia total (cf. H. Ch. Puech: *Le Manichéisme; son fondateurs, sa doctrine*, París, 1949 - Musée Guimet, tomo LVI-, págs. 73-88; H. P. Puech, *Le Manichéisme* en «Histoire des Religions» Encyclopédie de la Pleiade, II. Gallimard, 1972, págs. 522-645, J. Ries, *Manichéisme* en «Cathólicisme hier, aujourd'hui, demain, 34, Lila, 1977, Letouzey-Ané, págs. 314-320).

45. Dignidad del cuerpo y del sexo según el Evangelio

(22-X-80/26-X-80)

1. En los capítulos de esta segunda parte ocupa el centro de nuestras reflexiones el siguiente enunciado de Cristo en el sermón de la montaña: «Habéis oído que fue

dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella (con respecto a ella) en su corazón» (*Mt* 5, 27-28). Estas palabras tienen un significado esencial para toda la teología del cuerpo, contenida en la enseñanza de Cristo. Por tanto, justamente atribuimos gran importancia a su correcta comprensión e interpretación. Ya constatamos en nuestra reflexión precedente que la doctrina maniquea, en sus expresiones, tanto primitivas como posteriores, está en contraste con estas palabras.
Efectivamente, no es posible encontrar en la frase del sermón de la montaña, que hemos analizado, una «condena» o una acusación contra el cuerpo. Si acaso, se podría entrever allí una condena del corazón humano. Sin embargo, nuestras reflexiones hechas hasta ahora manifiestan que, si las palabras de Mateo 5, 27-28 contienen una acusación, el objeto de ésta es sobre todo el hombre de la concupiscencia. Con estas palabras no se acusa al corazón, sino que se le somete a un juicio, o mejor, se le llama a un examen crítico, más aún, autocrítico: ceda o no a la concupiscencia de la carne. Penetrando en el significado profundo de la enunciación de Mateo 5, 27-28, debemos constatar, sin embargo, que el juicio que allí se encierra acerca del «deseo», como acto de concupiscencia de la carne, contiene en sí no la negación, sino más bien la afirmación del cuerpo, como elemento que juntamente con el espíritu determina la subjetividad ontológica del hombre y participa en su dignidad de persona. Así, pues, *el juicio sobre la concupiscencia de la carne tiene un significado esencialmente diverso del que puede presuponer la ontología maniquea del cuerpo*, y que necesariamente brota de ella.
2. El cuerpo, en su masculinidad y feminidad, está llamado «desde el principio» a convertirse en la manifestación del espíritu. Se convierte también en esa manifestación mediante la unión conyugal del hombre y de la mujer, cuando se unen de manera que forman «una sola carne». En otro lugar (cf. *Mt* 19, 5-6) Cristo defiende los derechos inolvidables de esta unidad, mediante la cual el cuerpo, en su masculinidad y feminidad, asume el valor de signo, signo en algún sentido, sacramental; y además, poniendo en guardia contra la concupiscencia de la carne, expresa la misma verdad acerca de la dimensión ontológica del cuerpo y confirma su significado ético, coherente con el conjunto de su enseñanza. Este significado ético nada tiene en común con la condena maniquea, y, en cambio, está profundamente compenetrado del misterio de la «redención del cuerpo», de que esbribirá San Pablo en la Carta a los Romanos (cf. *Rom* 8, 23). La «redención del cuerpo» no indica, sin embargo, el mal ontológico como atributo constitutivo del cuerpo humano, sino que señala solamente *el estado pecaminoso del hombre*, por el que, entre otras cosas, éste *ha perdido el sentido límpido del significado esponsalicio del cuerpo*, en el cual se expresa el dominio interior y la libertad del espíritu. Se trata aquí -como ya hemos puesto de relieve anteriormente- de una pérdida «parcial», potencial, donde el sentido del significado esponsalicio del cuerpo se confunde, en cierto modo, con la concupiscencia y permite fácilmente ser absorbido por ella.
3. 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, 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 comunión de las personas», «que es el sustrato 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», en cambio, para el cristianismo son siempre un «valor no bastante apreciado», como explicaré mejor más adelante. La segunda actitud indica cuál debe ser la forma del *ethos* , en el que el misterio de la «redención del cuerpo» se arraiga, por decirlo así, en el suelo «histórico» del estado pecaminoso del hombre. Esto se expresa por la fórmula teológica, que define el «estado» del hombre «histórico» como *status naturæ lapsæ simul ac redemptæ*.

4. Es necesario interpretar las palabras de Cristo en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28) a la luz de esta compleja verdad sobre el hombre. Si contienen cierta «acusación» al corazón humano, *mucho más le dirigen una apelación*. La acusación del mal moral, que el «deseo» nacido de la concupiscencia carnal íntemperante oculta en sí, es, al mismo tiempo, una llamada a vencer este mal. Y si la victoria sobre el mal debe consistir en la separación de él (de aquí las severas palabras en el contexto de Mateo 5, 27-28), sin embargo, se trata solamente de *separarse del mal del acto* (en el caso en cuestión, del acto interior de la «concupiscencia») *y en ningún modo de transferir lo negativo de este acto a su objeto*. Semejante transferencia significaría cierta aceptación -quizá no plenamente consciente- del «anti-valor» maniqueo. Eso no constituiría una verdadera y profunda victoria sobre el mal del acto, que es mal por esencia moral, por lo tanto mal de naturaleza espiritual; más aún, allí se ocultaría el gran peligro de justificar el acto con perjuicio del objeto (en lo que consiste propiamente el error esencial del *ethos* maniqueo). Es evidente que Cristo en Mateo 5, 27-28 exige separarse del mal de la «concupiscencia» (o de la mirada de deseo desordenado), pero su enunciado no deja suponer en modo alguno que sea un mal el objeto de ese deseo, esto es, la mujer a la que se «mira para desearla». (Esta precisión parece faltar a veces en algunos textos «sapienciales»).

5. Debemos precisar, pues, la diferencia entre la «acusación» y la «apelación». Dado que la acusación dirigida al mal de la concupiscencia es, al mismo tiempo, una apelación a vencerlo, consiguientemente esta victoria debe unirse a un esfuerzo para descubrir el valor auténtico del objeto, para que en el hombre, en su conciencia y en su voluntad, no arraige el «anti-valor» maniqueo. En efecto, el mal de la «concupiscencia», es decir, del acto del que habla Cristo en Mateo 5, 27-28, hace, sí, que el objeto al que se dirige, constituya para el sujeto humano un «valor no bastante apreciado». Si en las palabras analizadas del sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28) el corazón humano es «acusado» de concupiscencia (o si es puesto en guardia contra esa concupiscencia), a la vez, mediante las mismas palabras *está llamado a descubrir el sentido pleno de lo que en el acto de concupiscencia constituye para él un «valor no bastante apreciado»*. Como sabemos, Cristo dijo: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón». El «adulterio cometido en el corazón», se puede y se debe entender como «desvalorización», o sea, empobrecimiento de un valor auténtico, como privación intencional de esa dignidad, a la que en la persona en cuestión responde el valor integral de su feminidad. Las palabras de Mateo 5, 27-28 contiene una llamada a descubrir este valor y esta dignidad, y a afirmarlos de nuevo. Parece que sólo entendiendo así las citadas palabras de Mateo, se respeta su alcance semántico.

Para concluir estas concisas consideraciones, es necesario constatar una vez más que el modo maniqueo de entender y 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 Cristo. La llamada a dominar la concupiscencia de la carne brota precisamente de la afirmación de la dignidad personal del cuerpo y del sexo, y sirve únicamente a esta dignidad. Cometería un error esencial aquel que quisiese sacar de estas palabras una perspectiva maniquea.

46. La fuerza de la creación se hace para el hombre fuerza de redención

(29-X-80/2-XI-80)
1. Desde hace ya mucho tiempo, nuestras reflexiones se centran sobre el siguiente enunciado de Jesucristo en el sermón de la montaña: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella (en relación a ella) en su corazón» (*Mt* 5, 27-28). Ultimamente hemos aclarado que dichas palabras no pueden entenderse ni interpretarse en clave maniquea. No contienen, en modo alguno, la condenación del cuerpo y de la sexualidad. Encierran solamente una llamada a vencer la triple concupiscencia, y en particular, la concupiscencia de la carne: lo que brota precisamente de la afirmación de la dignidad personal del cuerpo y de la sexualidad, y únicamente ratifica esta afirmación.
Es importante precisar esta formulación, o sea, determinar el significado propio de las palabras del sermón de la montaña, en las que Cristo apela al corazón humano (cf. *Mt* 5, 27-28), no sólo a causa de «hábitos inveterados» que surgen del maniqueísmo, en el modo de pensar y valorar las cosas, sino también a causa de algunas *posiciones contemporáneas que interpretan el sentido del hombre y de la moral*. Ricoeur ha calificado a Freud, Marx y Nietzche como «maestros de la sospecha» (1) («maitres du soupçon»), teniendo presente el conjunto de sistemas que cada uno de ellos representa, y quizá, sobre todo, la base oculta y la orientación de cada uno de ellos al entender e interpretar el *humanum* mismo. Parece necesario aludir, al menos brevemente, a esta base y a esta orientación. Es necesario hacerlo para descubrir, por una parte, una significativa convergencia y, por otra, también una *divergencia* fundamental con la hermenéutica que tiene su fuente en la Biblia, a la que intentamos dar expresión en nuestros análisis. ¿En qué consiste la convergencia? Consiste en el hecho de que los intelectuales antes mencionados, los cuales han ejercido y ejercen gran influjo en el modo de pensar y valorar de los hombres de nuestro tiempo, parece que, en definitiva, también juzgan y acusan al «corazón» del hombre. Aún más, parece que lo juzgan y acusan a causa de lo que en el lenguaje bíblico, sobre todo de San Juan, *se llama concupiscencia, la triple concupiscencia*.
2. Se podría hacer aquí una cierta distribución de las partes. En la hermenéutica nietzschiana el juicio y la acusación al corazón humano corresponden, en cierto sentido, a lo que en el lenguaje bíblico se llama «soberbia de la vida»; en la hermenéutica marxista, a lo que se llama «concupiscencia de los ojos»; en la hermenéutica freudiana, en cambio, a lo que se llama «concupiscencia de la carne». La convergencia de estas concepciones con la hermenéutica del hombre fundada en la Biblia consiste en el hecho de que, al descubrir en el corazón humano la triple concupiscencia, hubiéramos podido también nosotros limitarnos a poner ese corazón en estado de continua sospecha. Sin embargo, la Biblia no nos permite detenernos aquí. Las palabras de Cristo, según Mateo 5, 27-28, son tales que, aun manifestando toda la realidad, del deseo y de la concupiscencia, no permiten que se haga de esta concupiscencia el criterio absoluto de la antropología y de la ética, o sea, el núcleo miso de la hermenéutica del hombre. *En la Biblia, la triple concupiscencia no constituye el criterio fundamental* y tal vez único y absoluto de la antropología y de la ética, aunque sea indudablemente *un coeficiente importante para comprender al hombre, sus acciones y su valor moral*. También lo demuestran el análisis que hemos hecho ahora.
3. Aun queriendo llegar a una interpretación completa de las palabras de Cristo sobre el hombre que «mira con concupiscencia» (cf. *Mt* 5, 27-28), no podemos quedar satisfechos con una concepción cualquiera de la «concupiscencia», incluso en el caso de que se alcanzase la plenitud de la verdad «psicológica» accesible a nosotros; en cambio, debemos sacarla de la primera Carta de Juan 2, 15-16 y de la «teología de la concupiscencia» que allí se encierra. El hombre que «mira para

desear» es, efectivamente, el hombre de la concupiscencia de la carne. Por esto él «puede» mirar de este modo e incluso debe ser consciente *de que, abandonando este acto interior al dominio de las fuerzas de la naturaleza, no puede evitar el influjo de la concupiscencia de las fuerzas de la naturaleza, no puede evitar el influjo de la concupiscencia de la carne*. En Mateo 5, 27-28, Cristo también trata de esto y llama la atención sobre ello. Sus palabras se refieren no sólo al acto concreto de «concupiscencia», sino, indirectamente, también al «hombre de la concupiscencia».

4. ¿Por qué estas palabras del sermón de la montaña, a pesar de la convergencia de lo que dicen respecto al corazón humano (2) con lo que se expresa en la hermenéutica de los «maestros de la sospecha», no pueden considerarse como base de dicha hermenéutica o de otra análoga? Y, ¿por qué constituyen ellas una expresión, una configuración de un *ethos* totalmente diverso?, ¿diverso, no sólo del maniqueo, sino también del freudiano? Pienso que el conjunto de los análisis y reflexiones, hechos hasta ahora, da respuesta a este interrogante. Resumiendo, se puede decir brevemente que las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28 no nos permiten detenernos en la acusación al corazón humano y ponerlo en estado de continua sospecha, sino que deben ser entendidas e interpretadas como una llamada dirigida al corazón. *Esto deriva de la naturaleza misma del ethos de la redención*. Sobre el fundamento de este misterio, al que San Pablo (*Rom* 8, 23) define «redención del cuerpo», sobre el fundamento de la realidad llamada «redención» y, en consecuencia, sobre el fundamento del *ethos* de la redención del cuerpo, no podemos detenernos solamente en la acusación al corazón humano, basándonos en el deseo y en la concupiscencia de la carne. *El hombre no puede detenerse poniendo al «corazón» en estado* de continua e irreversible sospecha a causa de las manifestaciones de la concupiscencia de la carne y de la libido, que, entre otras cosas, un psicoanalista pone de relieve mediante el análisis del subconsciente (3). La redención es una verdad, una realidad, en cuyo nombre debe sentirse llamado el hombre, y «llamado con eficacia». Debe darse cuenta de esta llamada también mediante las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28, leídas de nuevo en el contexto pleno de la revelación del cuerpo. El hombre *debe sentirse llamado a descubrir*, más aún, a realizar el significado esponsalicio del cuerpo y a expresar de este modo la libertad interior del don, es decir, de ese estado y de esa fuerza espirituales, que se derivan del dominio de la concupiscencia de la carne.

5. El hombre está llamado a esto por la palabra del Evangelio, por lo tanto, desde «el exterior», pero, al mismo tiempo, está llamado también desde el «interior». Las palabras de Cristo, el cual en el sermón de la montaña apela al «corazón», inducen, en cierto sentido, al oyente a esta llamada interior. Si el oyente permite que esas palabras actúen en él, podrá oír al mismo tiempo en su interior algo así como el eco de ese «principio», de ese buen «principio» al que Cristo se refirió una vez más, para recordar a sus oyentes quién es el hombre, quién es la mujer, y quiénes son recíprocamente el uno para el otro en la obra de creación. Las palabras que Cristo pronunció en el sermón de la montaña no son una llamada lanzada al vacío. No van dirigidas al hombre totalmente comprometido en la concupiscencia de la carne, incapaz de buscar otra forma de relaciones recíprocas en el ámbito del atractivo perenne, que acompaña la historia del hombre y de la mujer precisamente «desde el principio». Las palabras de Cristo dan testimonio de que *la fuerza originaria*(por tanto, también la gracia) *del misterio de la creación se convierte para cada uno de ellos en fuerza* (esto es, gracia) *del misterio de la redención*. Esto se refiere a la misma naturaleza, al mismo substrato de la humanidad de la persona, a los impulsos más profundos del «corazón». ¿Acaso no siente el hombre, juntamente con la concupiscencia, una necesidad profunda de conservar la dignidad de las relaciones recíprocas, que encuentran su expresión en el cuerpo, gracias a su masculinidad y feminidad? ¿Acaso no siente la necesidad de impregnarlas de todo lo que es noble y bello? ¿Acaso no siente la necesidad de conferirle el valor supremo, que es el amor?

6. Bien considerada, esta llamada que encierran las palabras de Cristo en el sermón de la montaña no puede ser un acto separado del contexto de la existencia concreta. Es siempre -aunque sólo en la dimensión del acto al que se refiere- el descubrimiento del significado de toda la existencia, del significado de la vida, en el que está comprendido también ese significado del cuerpo, que aquí llamamos «esponsalicio». El significado del cuerpo es, en cierto sentido, la antítesis de la *libido* freudiana. El significado de la vida es la antítesis de la hermenéutica «de la sospecha». Esta *hermenéutica* es muy diferente, *es radicalmente diferente* de la que descubrimos en las palabras de Cristo en el sermón de la montaña. Estas palabras revelan no sólo otro *ethos* , sino también otra visión de las posibilidades del hombre. Es importante que él, precisamente en su «corazón», no se sienta solo e irrevocablemente acusado y abandonado a la concupiscencia de la carne, sino que en el mismo corazón se sienta llamado con energía. Llamado precisamente a ese valor supremo, que es el amor. Llamado como persona en la verdad de su humanidad, por lo tanto, también en la verdad de su masculinidad y feminidad, en la verdad de su cuerpo. Llamado en esa verdad que es patrimonio «del principio», patrimonio de su corazón, más profundo que el estado pecaminoso heredado, más profundo que la triple concupiscencia. Las palabras de Cristo, encuadradas en toda la realidad de la creación y de la redención, actualizan de nuevo esa heredad más profunda y le dan una fuerza real en la vida del hombre.
(1) «Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle apparait à elle-même...; depuis Marx, Nietzsche et Freud nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience.
Mais ces trois maitres du soupçon ne sont pas trois maitres de scepticisme; ce sont assurément trois grands «destructeurs». /... /
A partir d'eux, la compréhension est une herméneutique: chercher le sens, désormais, ce n'est plus épeler la conscience du sens, mais en déchiffrer les expresions. Ce qu'il faudrait donc confronter, c'est non seulement un triple soupçon mais une triple ruse /... /
Du même coup se découvre une parenté plus profonde encore entre Marx, Freud et Nietzsche. Tous trois commencent par le soupçon concernant les illusions de la conscience et continuent par la ruse du déchiffrage...» (Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, París 1969 (Seuil). págs. 149-150).
(2) Cf. también *Mt* 5, 19-20.
(3) Cf., por ejemplo, la característica afirmación de la última obra de *Freud*: «Den Kern unseres Wesens bildet also das dunkle Es, das nicht direckt mit der Aussenwelt verkehrt und auch unserer Kenntnis nur durch die Vermittlung einer anderen Instanz zugänglich wird. In diesem Es wirken die organischen Triebe, selbst aus Mischungen von zwei Urkräften (Eron und Destruktion) in wechselnden Ausmassen zusammengesetzt, und durch ihre Beziehung zu Organen oder Organsystemen voeinander differenziert.
Das einzige Streben dieser Triebe ist nach Befriedigung, die von bestimmten Veränderungen an den Organen mit Hilfe von Obiekten der Aussenwelt erwartet wird» (S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt. M. Hamburgo 19554, (Fischer), págs. 74-75).
Entonces ese «núcleo» o «corazón» del hombre estaría dominado por la unión entre el instinto erótico y el destructivo, y la vida consistiría en satisfacerlos.

47. «Eros» y «*ethos* » en el corazón humano

(5-XI-80/9-XI-80)
1. En el curso de nuestras reflexiones sobre el enunciado de Cristo en el sermón

de la montaña, en el que El refiriéndose al mandamiento «No adulterarás», compara la «concupiscencia»; («la mirada concupiscente») con el «adulterio cometido en el corazón», tratamos de responder a la pregunta: ¿Estas palabras solamente acusan al «corazón» humano, o son, ante todo, una llamada que se le dirige? Se entiende que es una llamada de carácter ético; una llamada importante y esencial para el mismo *ethos* del Evangelio. Respondemos que dichas palabras son sobre todo una llamada.

Al mismo tiempo, tratamos de acercar nuestras reflexiones a los «itinerarios» que recorre, en su ámbito, *la conciencia de los hombres contemporáneos*. Ya en el precedente ciclo de nuestras consideraciones hemos aludido al «eros». Este término griego, que pasó de la mitología a la filosofía, luego al lenguaje literario y finalmente a la lengua vulgar, al contrario de la palabra «*ethos* », resulta extraño y desconocido para el lenguaje bíblico. Si en los presentes análisis de los textos bíblicos empleamos el término «*ethos* », familiar a los Setenta y al Nuevo Testamento, lo hacemos con motivo del significado general que ha adquirido en la filosofía y en la teología abrazando en su contenido las complejas esferas del bien y del mal, que dependen de la voluntad humana y están sometidas a las leyes de la conciencia y de la sensibilidad del «corazón» humano.*El término «eros»*, además de ser nombre propio del personaje mitológico, tiene en los escritos de Platón un significado filosófico (1), que parece ser diferente del significado común e incluso del que ordinariamente se le atribuye en la literatura. Obviamente, debemos tomar aquí en consideración la amplia gama de significados, que se diferencian entre sí por ciertos matices, en lo que se refiere, tanto al personaje mitológico, como al contenido filosófico, como sobre todo al punto de vista «somático» o «sexual». Teniendo en cuenta una gama tan amplia de significados, conviene valorar, de modo también diferenciado, lo que está en relación con el «eros» (2), y se define como «erótico».

2. Según Platón, el «eros» representa la fuerza interior, que arrastra al hombre hacia todo lo que es bueno, verdadero y bello. Esta «atracción» indica, en tal *caso, la intensidad de un acto subjetivo del espíritu humano*. En cambio, en el significado común -como también en la literatura-, esta *«atracción» parece ser ante todo de naturaleza sexual*. Suscita la recíproca tendencia de ambos, del hombre y de la mujer, al acercamiento, a la unión de los cuerpos, a esa unión de la que habla el Génesis 2, 24. Se trata aquí de responder a la pregunta de si el «eros» connote el mismo significado que tiene en la narración bíblica (sobre todo en *Gén* 2, 23-25), que indudablemente atestigua la recíproca atracción y la llamada perenne de la persona humana -a través de la masculinidad y la feminidad -a esa «unidad en la carne» que, al mismo tiempo, debe realizar la unión-comunión de las personas. Precisamente *por esta interpretación del «eros»* (y a la vez de su relación con el *ethos*) adquiere importancia fundamental también el modo en que entendamos la «concupiscencia», de la que se habla en el sermón de la montaña.

3. Por lo que parece, el lenguaje común toma en consideración, sobre todo, ese significado de la «concupiscencia», que hemos definido anteriormente como «psicológico» y que también podría ser denominado «sexuológico»; esto es, basándose en premisas que se limitan ante todo a la interpretación naturalista, «somática» y sexualista del erotismo humano. (No se trata aquí, en modo alguno, de disminuir el valor de las investigaciones científicas en este campo, sino que se quiere llamar la atención sobre el peligro de la tendencia reductora y exclusivista). Ahora bien, en sentido psicológico y sexuológico, la concupiscencia indica la intensidad subjetiva de la tendencia al objeto con motivo de su carácter sexual (valor sexual). *Ese tender tiene su intensidad subjetiva a causa de la «atracción» específica que extiende su dominio sobre la esfera emotiva del hombre e implica su «corporeidad»* (su masculinidad o feminidad somática). Cuando en el sermón de la montaña oímos hablar de la «concupiscencia» del hombre que «mira a la mujer para desearla», estas palabras -entendidas en sentido «psicológico» «sexuológico» se refieren a la esfera de los fenómenos, que en el lenguaje común

se califican precisamente como «eróticos». En los límites del enunciado de Mateo 5, 27-28 se trata solamente del acto interior, mientras que «eróticos» se definen sobre todo esos modos de actuar y de comportamiento recíproco del hombre y de la mujer, que son manifestación externa propia de estos actos, interiores. No obstante, parece estar fuera de toda duda que -razonando así- se deba poner casi el signo de igualdad entre «erótico» y lo que se «deriva del deseo» (y sirve para saciar la «concupiscencia misma de la carne»). Entonces, si fuese así, las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28 expresarían un juicio negativo sobre lo que es «erótico» y, dirigidas al corazón humano, constituirían, al mismo tiempo, una severa advertencia contra el «eros».

4. Sin embargo, hemos sugerido ya que el término «eros» *tiene muchos matices semánticos*. Y por esto, al querer definir la relación del enunciado del sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28) con la amplia esfera de los fenómenos «eróticos», esto es, de esas acciones y de esos comportamientos recíprocos mediante los cuales el hombre y la mujer se acercan y se unen hasta formar «una sola carne» (cf. *Gén* 2, 24), es necesario tener en cuenta la multiplicidad de matices semánticos del «eros». Efectivamente, parece posible que en el ámbito del concepto de «eros» -teniendo en cuenta su significado platónico- se encuentre el puesto para ese *ethos* , para esos contenidos éticos e indirectamente también teológicos, los cuales, en el curso de nuestros análisis, han sido puestos de relieve por la llamada de Cristo al «corazón» humano en el sermón de la montaña. También el conocimiento de los múltiples matices semánticos del «eros» y de lo que, en la experiencia y descripción diferenciada del hombre, en diversas épocas y en diversos puntos de longitud y latitud geográfica y cultural, se *define como «erótico», puede ayudar a entender la específica y compleja riqueza del «corazón, al que Cristo se* refirió en su enunciado de Mateo 5, 27-28.

5. Si admitimos que el «eros» significa la fuerza interior que «atrae» al hombre hacia la verdad, el bien y la belleza, entonces en el ámbito de este concepto se ve también abrirse el camino hacia lo que Cristo quiso expresar en el sermón de la montaña. Las palabras de Mateo 5, 27-28, si son una «acusación» al corazón humano, al mismo tiempo son más aun una llamada que se le dirige. Esta llamada es la categoría propia de*ethos* de la redención. La llamada a lo que es verdadero, bueno y bello significa al mismo tiempo, en el *ethos*de la redención, la necesidad de vencer lo que se deriva de la triple concupiscencia. Significa también *la posibilidad y la necesidad de transformar* aquello sobre lo cual ha pesado fuertemente la concupiscencia de la carne. Además, si las palabras de Mateo 5, 27-28 representan esta llamada, significan, pues, que, en el ámbito erótico, el «eros y el «*ethos* » no divergen entre sí, no se contraponen mutuamente, sino que *están llamados a encontrarse en el corazón humano y a fructificar en este encuentro*. Muy digno del corazón humano es que la forma de lo que es «erótico» sea, al mismo tiempo, forma del *ethos* , es decir, de lo que es ético»

6. Esta afirmación es muy importante para el *ethos* y al mismo *tiempo* para la ética. Efectivamente, con este último concepto se vincula muy frecuentemente un significado «negativo», porque la ética supone normas, mandamientos e incluso prohibiciones. De ordinario somos propensos a considerar las palabras del sermón de la montaña sobre la «concupiscencia» (sobre el «mirar para desear») exclusivamente como una prohibición -una prohibición en la esfera del «eros» (esto es, en la esfera «erótica»). Y muy frecuentemente nos contentamos sólo con esta comprensión, sin tratar de descubrir los valores realmente profundos y esenciales que esta prohibición encierra, es decir, asegura. No solamente los protege, sino que los hace también accesibles y los libera, si aprendemos a abrir nuestro «corazón» hacia ellos.

En el sermón de la montaña Cristo nos lo enseña y dirige el corazón del hombre hacia estos valores.

(1) Según Platón, el hombre, situado entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, tiene el destino de pasar del primero al segundo. Pero el mundo de las ideas no está en disposición, por sí solo, de superar el mundo de los sentidos:

sólo puede hacerlo el eros, congénito al hombre. Cuando el hombre comienza a presentir la existencia de las ideas, gracias a la contemplación de los objetos existentes en el mundo de los sentidos, recibe el impulso de eros, o sea, del deseo de las ideas puras. Efectivamente, eros es la orientación del hombre «sensual» o «sensible» hacia lo que es trascendente: la fuerza que dirige al alma hacia el mundo de las ideas. En «El Banquete» Platón describe las etapas de tal influjo de eros: este eleva al espíritu del hombre de la belleza de un cuerpo singular a la de todos los cuerpos, por lo tanto, a la belleza de la ciencia, y finalmente a la misma idea de belleza (cr. *El Banquete*, 211, *La República*, 541).
Eros no es ni puramente humano ni divino: es algo intermedio (daimonion) e intermediario. Su principal característica es la aspiración y el deseo permanentes. Incluso cuando parece dar, eros persiste como «deseo de poseer» y, sin embargo, se diferencia del amor puramente sensual, por ser el amor que tiende a lo sublime. Según Platón, los dioses no aman, porque no sienten deseos, en cuanto que sus deseos están todos saciados. Por lo tanto, pueden ser solamente objeto, pero no sujeto de amor (*EI Banquete* 200-201). No tienen, pues, una relación directa, con el hombre; solo la mediación de eros permite el lazo de una relación (*El Banquete*, 203). Por lo tanto, eros es el camino que conduce al hombre hacia la divinidad, pero no viceversa.
La aspiración a la trascendencia es, pues, un elemento constitutivo de la concepción platónica de eros, concepción que supera el dualismo radical del mundo de las ideas y del mundo de los sentidos. Eros permite pasar del uno al otro. Es, pues, una forma de huida más allá del mundo material, al que el alma tiene que renunciar, porque la belleza del sujeto sensible tiene valor solamente en cuanto conduce mas alto.
Sin embargo, eros es siempre, para Platón, el amor egocéntrico: tiende a conquistar y a poseer el objeto que, para el hombre, representa un valor. Amar el bien significa desear poseerlo para siempre. El amor es, por lo tanto, siempre un deseo de inmortalidad y también esto demuestra el carácter egocéntrico de eros (cf. A. Nygren, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, I, París 1962, Aubier, págs. 180-200).
Para Platon, eros es un paso de la ciencia más elemental a la más profunda; es, al mismo tiempo, la aspiración a pasar de «lo que no es», y se trata del mal, a lo que «existe en plenitud», que es el bien (cf. M. Scheler, *Amour et connaissance en Le sens de la souffrance, suivi de deux autres essais*, París, Aubier, s.f., página 145).
(2) Cf., por ejemplo, C. S. I. Lewis «Eros» en *The Four Loves*, Nueva York. 1960 (Harcout, Brace), págs. 131-133, 152, 159-160; P. Chauchard, *Vices des vertus, vertus des vices*, París, 1965 (*Mame*), pág. 147).

48. Lo «ético» y lo «erótico» en el amor humano

(12-XI-80/16-XI-80)
1. Hoy reanudamos el análisis que comenzamos en el capítulo anterior, sobre la relación recíproca entre lo que es «ético» y lo que es «erótico». Nuestras reflexiones se desarrollan sobre la trama de las palabras que pronunció Cristo en el sermón de la montaña, con las cuales se refirió al mandamiento «No adulterarás» y, al mismo tiempo, definió la «concupiscencia» (la «mirada concupiscente»), como «adulterio cometido en el corazón». De estas reflexiones resulta que el «*ethos* » está unido con el descubrimiento de un orden nuevo de valores. Es necesario encontrar continuamente en lo que es «erótico» el significado esponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don. Esta es la tarea del espíritu humano, tarea de naturaleza ética. Si no se asume esta tarea, la misma atracción de los sentidos y la pasión del cuerpo pueden quedarse en la mera concupiscencia carente de valor ético, y el hombre, varón y mujer, no experimenta esa plenitud

del «eros», que significa el impulso del espíritu humano hacia lo que es verdadero, bueno y bello, por lo que también lo que es «erótico» se convierte en verdadero, bueno y bello. Es indispensable, pues, que el *ethos* venga a ser la forma constitutiva del eros.

2. Estas reflexiones están estrechamente vinculadas con el problema de la espontaneidad. Muy frecuentemente se juzga que lo propio del *ethos* es sustraer la espontaneidad a lo que es erótico en la vida y en el comportamiento del hombre; y por este motivo se exige la supresión del *ethos* «en ventaja» del eros. También las palabras del sermón de la montaña parecerían obstaculizar este «bien». Pero esta opinión es errónea y, en todo caso, superficial. Aceptándola y defendiéndola con obstinación, nunca llegaremos a las dimensiones plenas del eros, y esto repercute inevitablemente en el ámbito de la «praxis» correspondiente, esto es, en nuestro comportamiento e incluso en la experiencia concreta de los valores. Efectivamente, quien acepta el *ethos* del enunciado de Mateo 5, 27-28,- debe saber que también está *llamado a la plena y madura espontaneidad* de las relaciones, que nacen de la perenne atracción de la masculinidad y de la feminidad. Precisamente esta espontaneidad es el fruto gradual del discernimiento de los impulsos del propio corazón.

3. *Las palabras de Cristo son rigurosas*. Exigen al hombre que, en el ámbito en que se forman las relaciones con las personas del otro sexo, tenga plena y profunda conciencia de los propios actos y, sobre todo, de los actos interiores; que tenga conciencia de los impulsos internos de su «corazón» de manera que sea capaz de individuarlos y calificarlos con madurez. Las palabras de Cristo exigen que en esta esfera, que parece pertenecer exclusivamente al cuerpo y a los sentidos, esto es, al hombre exterior, sepa ser verdaderamente hombre interior- sepa obedecer a la recta conciencia; sepa ser el auténtico señor de los propios impulsos íntimos, como guardián que vigila una fuente oculta; y finalmente, sepa sacar de todos esos impulsos lo que es conveniente para la «pureza del corazón», construyendo con conciencia y coherencia ese sentido personal del significado esponsalicio del cuerpo, que abre el espacio interior de la libertad del don.

4. Ahora bien, si el hombre quiere responder a la llamada expresada por Mateo 5, 27-28, debe *aprender* con perseverancia y coherencia lo *que* es el significado del cuerpo, el significado de la feminidad y de la masculinidad. Debe aprenderlo no sólo a través de una abstracción objetivizante (aunque también esto sea necesario), sino sobre todo en la esfera de las reacciones interiores del propio «corazón». Esta es una «ciencia» que de hecho no puede aprenderse sólo en los libros, porque se trata aquí en primer lugar del «conocimiento» profundo de la interioridad humana. En el ámbito de este conocimiento, el hombre aprende a discernir entre lo que, por una parte, compone la multiforme riqueza de la masculinidad y feminidad en los signos que provienen de su perenne llamada y atracción creadora, y lo que, por otra parte, lleva sólo el signo de la concupiscencia. Y aunque estas variantes y matices de los movimientos internos del «corazón», dentro de un cierto, límite, se confundan entre si, sin embargo, se dice que el hombre interior ha sido *llamado por Cristo a adquirir una valoración madura y perfecta, que lo lleve a discernir y juzgar los varios motivos de su mismo corazón*. Y es necesario añadir que esta tarea se puede realizar y es verdaderamente digna del hombre.

Efectivamente, el discernimiento del que estamos hablando está en una relación esencial con la espontaneidad. La estructura subjetiva del hombre demuestra, en este campo, una riqueza específica y una diferenciación clara. Por consiguiente, una cosa es, por ejemplo, una complacencia noble, y otra, en cambio, el deseo sexual; cuando el deseo sexual se une con una complacencia noble, es diverso de un mero y simple deseo. Análogamente, por lo que se refiere a la esfera de las reacciones inmediatas del «corazón» la excitación sensual es bien distinta de la emoción profunda, con que no sólo la sensibilidad interior, sino la misma sexualidad reacciona en la expresión integral de la feminidad y de la masculinidad. No se puede desarrollar aquí más ampliamente este tema. Pero es cierto que, si

afirmamos que las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28 son rigurosas, lo son también en el sentido de que contienen en sí las exigencias profundas relativas a la espontaneidad humana.
5. No puede haber esta espontaneidad en todos los movimientos e impulsos que nacen de la mera concupiscencia carnal, carente en realidad de una opción y de una jerarquía adecuada. Precisamente a precio del dominio sobre ellos el hombre alcanza esa *espontaneidad mas profunda y madura*, con la que su «corazón», adueñándose de los instintos, descubre de nuevo la belleza espiritual del signo constituido por el cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. En cuanto que este descubrimiento se consolida en la conciencia como convicción y en la voluntad como orientación, tanto de las posibles opciones como de los simples deseos, el corazón humano se hace partícipe, por decirlo así, de otra espontaneidad, de la que nada, o poquísimo, sabe el «hombre carnal». No cabe la menor duda de que mediante las palabras de Cristo según Mateo 5, 27-28, estamos llamados precisamente a esta espontaneidad. Y quizá la esfera más importante de la «praxis» -relativa a los actos más «interiores» es precisamente la que marca gradualmente el camino hacia dicha espontaneidad.
Este es un tema amplio que nos convendrá tratar de nuevo, cuando nos dediquemos a demostrar cuál es la verdadera naturaleza de la evangélica «pureza de corazón». Por ahora, terminemos diciendo que las palabras del sermón de la montaña, con las que Cristo llama la atención de sus oyentes -de entonces y de hoy- sobre la «concupiscencia» («mirada concupiscente»), señalan indirectamente el camino hacia una madura espontaneidad del «corazón» humano, que no sofoca sus nobles deseos y aspiraciones, sino que, al contrario, los libera y, en cierto sentido, los facilita.
Baste por ahora lo que hemos dicho sobre la relación recíproca entre lo que es «ético» y lo que es «erótico», según el *ethos* del sermón de la montaña.

49. La redención del cuerpo

(3-XII-80/7-XII-80)
1. Al comienzo de nuestras consideraciones sobre las palabras de Cristo en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28), hemos constatado que contienen un profundo significado ético y antropológico. Se trata aquí del pasaje en el que Cristo recuerda el mandamiento: «No adulterarás», y añade: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella (o con relación a ella) en su corazón». Hablamos del significado ético y antropológico de estas palabras, porque aluden a las dos dimensiones íntimamente unidas del *ethos* y del hombre «histórico». En el curso de los análisis precedentes, hemos intentado seguir estas dos dimensiones, recordando siempre que las palabras de Cristo se dirigen al «corazón», esto es, al hombre interior. El hombre interior es el sujeto específico del *ethos* del cuerpo, y Cristo quiere impregnar de esto la conciencia y la voluntad de sus oyentes y discípulos. Se trata indudablemente de un *ethos* «nuevo». Es «nuevo» *en relación con el ethos de los hombres del Antiguo Testamento*, como ya hemos tratado de demostrar en análisis más detallados. Es «nuevo» también respecto al estado del hombre «histórico», *posterior al pecado original, esto es, respecto al «hombre de la concupiscencia»*. Se trata, pues, de un *ethos* «nuevo» en un sentido y en un alcance universales. Es «nuevo» respecto a todo hombre, independientemente de cualquier longitud y latitud geográfica e histórica.
2. Este «nuevo» *ethos* , que emerge de la perspectiva de las palabras de Cristo pronunciadas en el sermón de la montaña, lo hemos llamado ya más veces «*ethos* de la redención» y, más precisamente, *ethos* de la redención del cuerpo. Aquí hemos seguido a San Pablo, que en la Carta a los Romanos contrapone «la servidumbre de la corrupción» (*Rom* 8, 21) y la sumisión a «la vanidad» (*ib* ., 8,

20) -de la que se hace participe toda la creación a causa del pecado- al deseo de la «redención de nuestro cuerpo» (*ib* ., 8, 23). En este contexto, el Apóstol habla de los gemidos de «toda la creación» que «abriga la esperanza de que también ella será libertada de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (*ib* ., 8, 20-21). De este modo, San Pablo desvela la situación de toda la creación, y en particular la del hombre después del pecado. Para esta situación es significativa la aspiración que -juntamente con la «adopción de hijos» (*ib* ., 8, 23)- *tiende precisamente a la «redención del cuerpo»*, presentada como el fin, como el fruto escatológico y maduro del misterio de la redención del hombre y del mundo, realizada por Cristo.

3. ¿En qué sentido, pues, podemos hablar del *ethos* de la redención y especialmente del *ethos* de la redención del cuerpo? Debemos reconocer que en el contexto de las palabras del sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28), que hemos analizado, este significado no aparece todavía en toda su plenitud. Se manifestará más completamente cuando examinemos otras palabras de Cristo, esto es, aquellas en las que se refiere a la resurrección (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35-36). Sin embargo, no hay duda alguna de que también en el sermón de la montaña Cristo *habla en la perspectiva de la redención* del hombre y del mundo (y precisamente, por lo tanto, de la «redención del cuerpo»). De hecho, ésta es la perspectiva de todo el Evangelio, de toda la enseñanza, más aún, de toda la misión de Cristo. Y aunque el contexto inmediato del sermón de la montaña señale a la ley y a los Profetas como el punto de referencia histórico, propio del Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, sin embargo, no podemos olvidar jamás que en la enseñanza de Cristo la referencia fundamental a la cuestión del matrimonio y al problema de las relaciones entre el hombre y la mujer, se remite al «principio». Esta llamada sólo puede ser justificada por la realidad de la redención; fuera de ella, en efecto, permanecería únicamente la triple concupiscencia, o sea, esa «servidumbre de la corrupción», de la que escribe el Apóstol Pablo (*Rom* 8, 21). Solamente la perspectiva de la redención justifica la referencia al «principio», o sea, la perspectiva del misterio de la creación en la totalidad de la enseñanza de Cristo acerca de los problemas del matrimonio, del hombre y de la mujer y de su relación recíproca. Las palabras de Mateo 5, 27-28 se sitúan, en definitiva, en la misma perspectiva teológica.

4. En el sermón de la montaña Cristo no invita al hombre a retomar 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. En el *ethos* de la redención del cuerpo deberá reanudarse de nuevo el *ethos* originario de la creación. Cristo no cambia la ley, sino que confirma el mandamiento: «No adulterarás»; pero, al mismo tiempo, lleva el entendimiento y el corazón de los oyentes hacia esa «plenitud de la justicia» querida por Dios creador y legislador, que encierra este mandamiento en sí. Esta plenitud se descubre: primero con una visión interior «del corazón», y luego con un modo adecuado de ser y de actuar. La forma del hombre «nuevo» puede surgir de este modo de ser y de actuar, en la medida en que el *ethos* de la redención del cuerpo domina la concupiscencia de la carne y a todo el hombre de la concupiscencia. Cristo indica con claridad que el camino para alcanzarlo debe ser camino de templanza y de dominio de los deseos, y esto en la raíz misma, ya en la esfera puramente interior («todo el que mira para desear..»). El *ethos* de la redención contiene en todo ámbito -y directamente en la esfera de la concupiscencia de la carne- el imperativo del dominio de sí, la necesidad de una inmediata continencia y de una templanza habitual.

5. Sin embargo, *la templanza y la continencia no significan* -si es posible expresarse así- *una suspensión en el vacío: ni en el vacío de los valores ni en el vacío del sujeto*. El *ethos* de la redención se realiza en el dominio de sí, mediante la templanza, esto es, la continencia de los deseos. En este comportamiento el

corazón humano permanece vinculado al valor, del cual, a través del deseo, se hubiera alejado de otra manera, orientándose hacia la mera concupiscencia carente de valor ético (como hemos dicho en el análisis precedente). En el terreno del *ethos* de la redención *la unión con ese valor* mediante un acto de dominio, se confirma, o bien se restablece, con una fuerza y una firmeza todavía mas profundas. Y se trata aquí del valor del significado esponsalicio del cuerpo, del valor de un signo transparente, mediante el cual el Creador -junto con el perenne atractivo recíproco del hombre y de la mujer a través de la masculinidad y feminidad- ha escrito en el corazón de ambos el don de la comunión, es decir, la misteriosa realidad de su imagen y semejanza. De este valor se trata en el acto del dominio de sí y de la templanza, a los que llama Cristo en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 27-28).

6. Este acto puede dar la impresión de la suspensión «en el vacío del sujeto». Puede dar esta impresión particularmente cuando es necesario decidirse a realizarlo por primera vez, o también, mas todavía, cuando se ha creado el hábito contrario, cuando el hombre se ha habituado a ceder a la concupiscencia de la carne. Sin embargo, incluso ya la primera vez, y mucho más si se adquiere después el hábito, el hombre realiza la gradual experiencia de la propia dignidad y, mediante la templanza, atestigua el propio autodominio y demuestra *que realiza lo que en él es esencialmente personal*. Y, además, experimenta gradualmente la libertad del don, que por un lado es la condición, y por otro es la respuesta del sujeto al valor esponsalicio del cuerpo humano, en su feminidad y masculinidad. Así, pues, el *ethos* de la redención del cuerpo se realiza a través del dominio de sí, a través de la templanza de los «deseos», cuando el corazón humano estrecha la alianza con este *ethos* , o más bien, *la confirma mediante la propia subjetividad integral*: cuando se manifiestan las posibilidades y las disposiciones más profundas y, no obstante, más reales de la persona, cuando adquieren voz los estratos más profundos de su potencialidad, a los cuales la concupiscencia de la carne, por decirlo así, no permitiría manifestarse. Estos estratos no pueden emerger tampoco cuando el corazón humano está anclado en una sospecha permanente, como resulta de la hermenéutica freudiana. No pueden manifestarse siquiera cuando en la conciencia domina el «antivalor» maniqueo. En cambio, el *ethos*de la redención se basa en la estrecha alianza con esos estratos.

7. Ulteriores reflexiones nos darán prueba de ello. Al terminar nuestros análisis sobre el enunciado tan significativo de Cristo según Mateo 5, 27-28, vemos que en él el «corazón» humano es sobre todo objeto de una llamada y no de una acusación. Al mismo tiempo, debemos admitir que *la conciencia del estado pecaminoso* en el hombre histórico es no sólo un necesario punto de partida, sino también una *condición*indispensable de su *aspiración* a la virtud, a la «pureza de corazón», a la perfección. El *ethos* de la redención del cuerpo permanece profundamente arraigado en el realismo antropológico y axiológico de la Revelación. Al referirse, en este caso, al «corazón», Cristo formula sus palabras del modo más concreto: efectivamente, el hombre es único e irrepetible sobre todo a causa de su «corazón», que decide de él «desde dentro». La categoría del «corazón» es, en cierto sentido, lo equivalente de la subjetividad personal. El camino de la llamada a la pureza del corazón, tal como fue expresada en el sermón de la montaña, es en todo caso reminiscencia de la soledad originaria, de la que fue liberado el hombre-varón mediante la apertura al otro ser humano, a la mujer. La pureza de corazón se explica, en fin de cuentas, con la relación hacia el *otro sujeto, que es originaria y perennemente «conllamado»*.

La pureza es exigencia del amor. Es la dimensión de su verdad interior en el «corazón» del hombre.

50. Significado antiguo y nuevo de «la pureza»

(10-XII-80/14-XII-80)
1. Un análisis sobre la pureza será complemento indispensable de las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña, sobre las que hemos centrado el ciclo de nuestras presentes reflexiones. Cuando Cristo, explicando el significado justo del mandamiento: «No adulterarás», hizo una llamada al hombre interior, especificó, al mismo tiempo, la dimensión fundamental de la pureza, con la que están marcadas las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer en el matrimonio y fuera del matrimonio. Las palabras: «Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 28) expresan lo que contrasta con la pureza. A la vez, estas palabras exigen la pureza que en el sermón de la montaña esta comprendida en el enunciado de las bienaventuranzas: *«Bienaventurados los limpios de corazón*, porque ellos verán a Dios» (*Mt* 5, 8). De este modo Cristo dirige al corazón humano una llamada: lo invita, no lo acusa, como ya hemos aclarado anteriormente.
2. Cristo ve en el corazón, en lo íntimo del hombre, la fuente de la pureza -pero también de la impureza moral- en el significado fundamental y mas genérico de la palabra. Esto lo confirma, por ejemplo, la respuesta dada a los fariseos, escandalizados por el hecho de que sus discípulos «traspasan la tradición de los ancianos, pues no se lavan las manos cuando comen» (*Mt* 15, 2).
Jesús dijo entonces a los presentes: «No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre; pero lo que sale de la boca, eso es lo que le hace impuro» (*Mt* 15, 11). En cambio, a sus discípulos, contestando a la pregunta de Pedro, explicó así estas palabras: «...lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre. Porque del corazón provienen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias; pero comer sin lavarse las manos, eso no hace impuro al hombre» (cf. *Mt* 15, 18-20; también *Mc* 7, 20-23).
Cuando decimos «pureza», «puro», en el significado primero de estos términos, *indicamos lo que contrasta con lo sucio*. «Ensuciar» significa «hacer inmundo», «manchar». Esto se refiere a los diversos ámbitos del mundo físico. Por ejemplo se habla de una «calle sucia», de una «habitación sucia», se habla también del «aire contaminado». Y así también el hombre puede ser «inmundo», cuando su cuerpo no está limpio. Para quitar la suciedad del cuerpo, es necesario lavarlo. En la tradición del Antiguo Testamento se atribuía una gran importancia a las abluciones rituales, por ejemplo, a lavarse las manos antes de comer, de lo que habla el texto antes citado. Numerosas y detalladas prescripciones se referían a las abluciones del cuerpo en relación con la impureza sexual, entendida en sentido exclusivamente fisiológico, a lo que ya hemos aludido anteriormente (cf. *Lev* 15). De acuerdo con el estado de la ciencia médica del tiempo, las diversas abluciones podían corresponder a prescripciones higiénicas. En cuanto eran impuestas en nombre de Dios y contenidas en los Libros Sagrados de la legislación veterotestamentaria, la observancia de ellas adquiría, indirectamente, un significado religioso; eran abluciones rituales y, en la vida del hombre de la Antigua Alianza, servían a la *«pureza ritual»*.
3. Con relación a dicha tradición jurídico-religiosa de la Antigua Alianza se formó *un modo erróneo de entender la pureza moral* (1). Se la entendía frecuentemente de modo exclusivamente exterior y «material». En todo caso se difundió una tendencia explícita a esta interpretación. Cristo se opone a ella de modo radical nada hace al hombre inmundo «desde el exterior», ninguna suciedad «material» hace impuro al hombre en sentido moral, o sea, interior. Ninguna ablución, ni siquiera ritual, es idónea de por sí para producir la pureza moral. Esta tiene su fuente exclusiva en el interior del hombre: proviene del corazón. Es probable que las respectivas prescripciones del Antiguo Testamento (por ejemplo, las que se hallan en el Levítico 15, 16-24; 18, 1, ss., o también 12, 1-5) sirviesen, además de para fines higiénicos incluso para atribuir una cierta dimensión de interioridad a lo que en la persona humana es corpóreo y sexual. En todo caso, Cristo se cuidó bien de no vincular la pureza en sentido moral (ético) con la

fisiología y con los relativos procesos orgánicos. A la luz de las palabras de Mateo 15, 18-20, antes citadas ninguno de los aspectos de la «inmundicia» sexual, en el sentido estrictamente somático, bio-fisiológico, entra de por sí en la definición de la pureza o de la impureza en sentido moral (ético).
El referido enunciado (*Mt* 15, 18-20) es importante sobre todo por razones semánticas. Al hablar de la pureza en sentido moral, es decir, de la virtud de la pureza, *nos servimos de una analogía*, según la cual el mal moral se compara precisamente con la inmundicia. Ciertamente esta analogía ha entrado a formar parte, desde los tiempos más remotos, del ámbito de los conceptos éticos. Cristo la vuelve a tomar y la confirma en toda su extensión: «Lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre». Aquí Cristo habla de todo *mal moral*, de todo pecado, esto es, de transgresiones de los diversos mandamientos, y enumera «dos malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias», *sin limitarse a un específico genero de pecado»*. De ahí se deriva que el concepto de «pureza» y de «impureza» en sentido moral es ante todo un concepto general, no específico: por lo que todo bien moral es manifestación de pureza, y todo mal moral es manifestación de impureza. El enunciado de Mateo 15, 18-20 no restringe la pureza a un sector único de la moral, o sea, al conectado con el mandamiento «No adulterarás» y «No desearás la mujer de tu prójimo», es decir, a lo que se refiere a las relacione, recíprocas entre el hombre y la mujer, ligadas al cuerpo y a la relativa concupiscencia. Análogamente podemos entender también la bienaventuranza del sermón de la montaña, dirigida a los hombres «limpios de corazón», tanto en sentido genérico, como en el más específico. Solamente los eventuales contextos permitirán delimitar y precisar este significado.
5. El significado mas amplio y general de la pureza está presente también en las Cartas de San Pablo, en las que gradualmente individuaremos los contextos que, de modo explícito, restringen el significado de la pureza al ámbito «somático» y «sexual», es decir, *a ese significado que podemos tomar de las palabras pronunciadas por Cristo* en el sermón de la montaña sobre la concupiscencia, que se expresa ya en el «mirar a la mujer» y se equipara a un «adulterio cometido en el corazón» (cf. *Mt* 5, 27-28).
San Pablo no es el autor de las palabras sobre la triple concupiscencia. Como sabemos, éstas se encuentran en la primera Carta de Juan. Sin embargo, se puede decir que análogamente a esa que para Juan (1 *Jn* 2, 16-17) es contraposición en el interior del hombre entre Dios y el mundo (entre lo que viene «del Padre» y lo que viene «del mundo») -contraposición que nace en el corazón y penetra en las acciones del hombre como «concupiscencia de la carne y soberbia de la vida»-, San Pablo pone de relieve en el cristiano otra contradicción, la oposición y juntamente la tensión *entre la «carne» y el «Espíritu»* (escrito con mayúscula, es decir, el Espíritu Santo): «*Os* digo, pues: andad en Espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne. Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del Espíritu, y el Espíritu tendencias contrarias a las de la carne, pues uno y otro se oponen de manera que no hagáis lo que queréis» (*Gál* 5, 16-17). De aquí se sigue que la vida «según la carne» está en oposición a la vida «según el Espíritu». «Los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el Espíritu sienten las cosas espirituales» (*Rom* 8, 5).
En los análisis sucesivos trataremos de mostrar que la pureza -la pureza de corazón, de la que habló Cristo en el sermón de la montaña- se realiza precisamente en la «vida según el Espíritu».
(1) Junto a un sistema complejo de prescripciones referentes a la pureza ritual, basándose en el cual se desarrolló la casuística legal, existía, sin embargo, en el Antiguo Testamento el concepto de una *pureza moral*, que se había transmitido por dos corrientes.
Los Profetas exigían un comportamiento conforme a la voluntad de Dios, lo que supone la conversión del corazón, la obediencia interior y la rectitud total ante él (cf., por ejemplo, *Is* 1, 10-20; *Jer* 4, 14; 24, 7; *Ez*36, 25 ss.). Una actitud

semejante requiere también el Salmista: «¿Quién puede subir al monte del Señor?... El hombre de manos inocentes y puro corazón... recibirá la bendición del Señor» (*Sal* 24 [23] 3-5).
Según la *tradición sacerdotal*, el hombre que es consciente de su profundo estado pecaminoso, al no ser capaz de realizar la purificación con las propias fuerzas, suplica a Dios para que realice esa transformación del corazón, que solo puede ser obra de un acto suyo creador: «Oh Dios, crea en mí *un corazón puro*... Lávame: quedaré mas blanco que la nieve... Un corazón quebrantado y humillado, Tu no lo desprecias» (*Sal*51 [50] 12, 9, 19).
Ambas corrientes del Antiguo Testamento se encuentran en la bienaventuranza de los «limpios de corazón» (*Mt* 5, 8), aun cuando su formulación verbal parece estar cercana al Salmo 24. (Cr. J. Dupont, *Les beatitudes*, vol. III: *Les Evangelistes*, París 1973, Gabalda, págs. 603 604).

51. Tensión entre carne y espíritu en el corazón del hombre

(17-XII-80/21-XII-80)
1. «La carne tiene tendencias contrarias a las del Espíritu, y el Espíritu tendencias contrarias a las de la carne». Queremos profundizar hoy en estas palabras de San Pablo tomadas de la Carta a los Gálatas (5, 17), con las que la semana pasada terminamos nuestras reflexiones sobre el tema del justo significado de la pureza. Pablo piensa en la tensión que existe en el interior del hombre, precisamente en su «corazón». No se trata aquí solamente del cuerpo (la materia) y del espíritu (el alma), como de dos componentes antropológicos esencialmente diversos, que constituyen desde el «principio» la esencia misma del hombre. Pero se presupone esa disposición de fuerzas que se forman en el hombre con el pecado original y de las que participan todo hombre «histórico». En esta disposición, que se forma en el interior del hombre, el cuerpo se contrapone al espíritu y fácilmente domina sobre él (1). La terminología paulina, sin embargo, significa algo más: aquí el predominio de la «carne» parece coincidir casi con la que, según la terminología de San Juan, es la triple concupiscencia que «viene del mundo». La «carne», en el lenguaje de las Cartas de San Pablo (2),*indica no sólo al hombre «exterior», sino también al hombre «interiormente» sometido al mundo* (3), en cierto sentido, cerrado en el ámbito de esos valores que sólo pertenecen al mundo y de esos fines que es capaz de imponer al hombre: valores, por tanto, a los que el hombre, en cuanto «carne», es precisamente sensible. Así el lenguaje de Pablo parece enlazarse con los contenidos esenciales de Juan, y el lenguaje de ambos denota lo que se define por diversos términos de la ética y de la antropología contemporáneas, como por ejemplo: «autarquía humanística», «secularismo» o también, con un significado general, «sensualismo». El hombre que vive «según la carne» es el hombre dispuesto solamente a lo que viene «del mundo»: es el hombre de los «sentidos» el hombre de la triple concupiscencia. Lo confirman sus acciones, como diremos dentro de poco.
2. Este hombre vive casi en el polo opuesto respecto a lo que «quiere el Espíritu». El Espíritu de Dios quiere una realidad diversa de la que quiere la carne, desea una realidad diversa de la que desea la carne y esto ya en el interior del hombre, ya en la fuente interior de las aspiraciones y de las acciones del hombre, «de manera que no hagáis lo que queréis» (*Gál* 5, 17).
Pablo expresa esto de modo todavía más explícito, al escribir en otro lugar del mal que hace, aunque no lo quiera, y de la imposibilidad -o más bien, de la posibilidad limitada- de realizar el bien que «quiere» (cf. *Rom*7, 19). Sin entrar en los problemas de una exégesis pormenorizada de este texto, se podría decir que la tensión entre la «carne» y el «espíritu» es ante todo, inmanente, aun cuando no

se reduce a este nivel. Se manifiesta en su corazón como «combate» entre el bien y el mal. Ese deseo, del que habla Cristo en el sermón de la montaña (cf. *Mt* 5, 27-28), aunque sea un acto «interior» sigue siendo ciertamente -según el lenguaje paulino- una manifestación de la vida «según la carne». Al mismo tiempo, ese deseo nos permite comprobar *cómo en el interior del hombre la vida «según la carne» se opone a la vida «según el espíritu»*, y cómo esta última, en la situación actual del hombre, dado su estado pecaminoso hereditario, está constantemente expuesta a la debilidad e insuficiencia de la primera, a la que cede con frecuencia, si no se refuerza en el interior para hacer precisamente lo «que quiere el Espíritu». Podemos deducir de ello que las palabras de Pablo, que tratan de la vida «según la carne» y «según el espíritu», son al mismo tiempo una síntesis y un programa; y es preciso entenderlas en esta clave.

3. Encontramos la misma contraposición de la vida «según la carne» y la vida «según el Espíritu» en la Carta a los Romanos. También aquí (como por lo demás en la Carta a los Gálatas) esa contraposición se coloca en el contexto de la doctrina paulina acerca de *la justificación* mediante la fe, es decir, mediante *la potencia de Cristo mismo que obra en el interior del hombre por medio del Espíritu Santo*. En este contexto Pablo lleva esa contraposición a sus últimas consecuencias, cuando escribe: «Los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el Espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del Espíritu es vida y paz. Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta *ni puede sujetarse* a la ley de Dios. Los que viven según la carne no pueden agradar a Dios; pero vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia» (*Rom* 8, 5-10).

4. Se ven con claridad los *horizontes* que Pablo delinea en este texto: *el se remonta al «principio»*, es decir, en este caso, al primer pecado del que tomó origen la vida «según la carne» y que creó en el hombre la herencia de una predisposición a vivir únicamente semejante vida, juntamente con la herencia de la muerte.*Al mismo tiempo Pablo presenta la victoria final sobre el pecado y sobre la muerte*, de lo que es signo y anuncio la resurrección de Cristo: «El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (*Rom* 8, 11). Y en esta perspectiva escatológica, San Pablo pone de relieve la *«justificación» en Cristo, destinada ya al hombre «histórico»*, a todo hombre de «ayer, de hoy y de mañana» de la historia del mundo y también de la historia de la salvación: justificación que es esencial para el hombre interior, y está destinada precisamente a ese «corazón» al que Cristo se ha referido, hablando de la «pureza» y de la «impureza» en sentido moral. Esta «justificación» por la fe no constituye simplemente una dimensión del plan divino de la salvación y de la santificación del hombre sino que es, según San Pablo, *una auténtica fuerza que actúa en el hombre y que se revela y afirma en sus acciones*.

5. *He* aquí de nuevo las palabras de la Carta a los Gálatas: «Ahora bien; las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lasciva, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas...» (5, 19-21). «Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza... (5, 22-23). En la doctrina paulina, la vida «según la carne» se opone a la vida «según el Espíritu», no sólo en el interior del hombre, en su «corazón», sino, como se ve, encuentra un amplio y diferenciado *campo para traducirse en obras*. Pablo habla, por un lado, de las «obras» que nacen de la «carne» -se podría decir: de las obras en las que se manifiesta el hombre que vive «según la carne»- y, por otro, habla del «fruto del Espíritu», esto es, de las acciones (4), de los modos de comportarse, de las virtudes, en las que se manifiesta el hombre que vive «según el Espíritu». Mientras en el primer caso nos

encontramos con el hombre abandonado a la triple concupiscencia, de la que dice Juan que viene «del mundo», en el segundo caso nos hallamos frente a lo que ya antes hemos llamado el *ethos* de la redención. Ahora sólo estamos en disposición de esclarecer plenamente *la naturaleza y la estructura de ese ethos* . Se manifiesta y se afirma a través de lo que en el hombre en todo su «obrar», en las acciones y en el comportamiento, es fruto del dominio sobre la triple concupiscencia: de la carne, de los ojos, y de la soberbia de la vida (de todo eso de lo que puede ser justamente «acusado» el corazón humano y de lo que pueden ser continuamente «sospechosos» el hombre y su interioridad).
6. Si el dominio en la esfera del *ethos* se manifiesta y se realiza como «amor, alegría, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de si» -así leemos en la Carta a los Gálatas-, entonces detrás de cada una de estas realizaciones, de estos comportamientos, de estas virtudes morales, hay una opción específica, es decir, un esfuerzo de la voluntad *fruto del espíritu humano* penetrado por el Espíritu de Dios, que se manifiesta en la elección del bien. Hablando con lenguaje de Pablo: «El Espíritu tiene tendencias contrarias a la carne» (*Gál* 5, 17), y en estos «deseos» suyos se demuestra más fuerte que la «carne» y que los deseos que engendra la triple concupiscencia. En esta lucha entre el bien y el mal, el hombre se demuestra más fuerte *gracias a la potencia del Espíritu Santo que*, actuando dentro del espíritu humano, hace realmente que sus deseos *fructifiquen en bien*. Por tanto, éstas son no sólo -y no tanto- «obras» del hombre, cuanto «fruto», esto es, efecto de la acción del «Espíritu» en el hombre. Y por esto Pablo habla del «fruto del Espíritu» entendiendo esta palabra con mayúscula.
Sin penetrar en las estructuras de la interioridad humana mediante sutiles diferenciaciones que nos suministra la teología sistemática (especialmente a partir de Tomás de Aquino), nos limitamos a la exposición sintética de la doctrina bíblica, que nos permite comprender, de manera esencial y suficiente, la distinción y contraposición de la «carne» y del «Espíritu».
Hemos observado que entre los frutos del Espíritu el Apóstol pone también el «dominio de sí». Es necesario no olvidarlo, porque en las reflexiones ulteriores reanudaremos este tema para tratarlo de modo más detallado.
(1) «Paul never, like the Greeks, identified 'sinful flesh' with the physical body... Flesh, then, in Paul *Is* not to be identified with sex or with the physical body.
It *Is* closer to the Hebrew thought of the physical personality - the self including physical and psychical elements as vehicle of the outward life and te lower levels of experience.
It *Is* man in his humanness with all the limitations, moral weakness, vulnerability, creatureliness and mortality, which being human implies...
Man *Is* vulnerable both to evil and to God; he *Is* a vehicle, a channel, a dwellingplace, a temple, A battlefield (Paul uses each metaphor) for good and evil. Which shall possess, Indwell, master him - whether sin, evil, the sprit that now worketh in the children of disobedience, or Christ, the «Holy Spirit, faith grace - it *Is* for each man to choose.
That he *can so* choose, brings to view the other side of Paul's conception ot human spirito (R.E.O. White, Biblical Ethics, Exeter 1979, Paternoster Press, páginas 135-138).
(2) La interpretación de la palabra griega *sarx* «carne» en las Cartas de Pablo depende del contexto de la Carta. En la Carta a los Gálatas, por ejemplo, se pueden especificar, al menos, dos significados distintos de*sarx*.
Al escribir a los Gálatas, Pablo combatía contra dos peligros que amenazaban a la joven comunidad cristiana.
Por una parte, los convertidos del Judaísmo intentaban convencer a los convertidos del paganismo para que aceptaran la circuncisión, que era obligatoria en el Judaísmo. Pablo les echa en cara que «se glorian de la carne», esto es, de poner la esperanza en la circuncisión de la carne. «Carne» en este contexto (*Gál* 3, 1-5, 12; 6, 12-18) significa, pues, «circuncisión», *como símbolo de una nueva sumisión a*

las leyes del judaísmo.
El segúndo peligro, en la joven iglesia gálata, provenía del influjo de los «Pneumáticos», los cuales entendían la obra del Espíritu Santo más bien como divinización del hombre, que como potencia operante en sentido ético. Esto los llevaba a infravalorar los principios morales. Al escribirles, Pablo llama «carne» a todo lo que*acerca el hombre al objeto de su concupiscencia y le halaga con la promesa seductora de una vida aparentemente más plena* (cf. *Gál* 5, 13; 6, 10). La *sarx*, pues, «se gloría» igualmente de la ley como de su infracción, y en ambos casos promete lo que no puede mantener.
Pablo distingue explicitamente entre el objeto de la acción y la sarx. El centro de la decisión no está en la «carne»: «Andad en el Espíritu y no deis satisfacción a la concupiscencia de la carne» (*Gál* 5, 16). El hombre cae en la esclavitud de la carne cuando se confía a la «carne» y a lo que ella promete (en el sentido de la «ley» o de la infracción de la ley).
(Cf. F. Mussner, Der Galaterbrief, Herders Theolog Kommentar zum NT, IX, Freiburg 1974, Herder, p. 367; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms, A Study of Their Use in Conflict Settings*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, X, Leiden 1971, Brill, pp. 95-106).
(3) Pablo subraya en sus Cartas el carácter dramático de lo que se *desarrolla en el mundo*. Puesto que los hombres, por su culpa, han olvidado a Dios, «por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza» (*Rom* 1, 24), de la que proviene también todo el desorden moral que deforma, tanto la vida sexual (*ib* ., 1, 24-27), como el funcionamiento *de la vida social y económica* (*ib* ., 1, 29-32) e incluso cultural; efectivamente, «conociendo la sentencia de Dios, que quienes tales cosas hacen son dignos de muerte, no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen» (*ib* ., 1, 32).
Desde el momento en que, a causa de un solo hombre entró el pecado en el *mundo* (*ib* ., 5, 12), «el Dios de este mundo cegó su inteligencia incredula para que no brille en ellos la luz del Evangelio, de la gloria de Cristo» (2 *Cor* 4, 4)- y por esto también «la ira de Dios se manifiesta desde el cielo sobre toda impiedad e injusticia de los hombres, de los que en su injusticia aprisionan la verdad con la injusticia» (*Rom* 1, 18).
Por esto «el continuo anhelar de las criaturas ansia la manifestación de los hijos de Dios con la esperanza de que también ellas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (*ib* ., 8, 19-21), esa libertad para la que «Cristo nos ha hecho libres (*Gál* 5, 1).
El concepto de «mundo» en *San Juan* tiene diversos significados: en su Carta primera, el mundo es el lugar donde se manifiesta la triple concupiscencia (1 *Jn* 2, 13-16) y donde los falsos profetas y los adversarios de Cristo tratan de seducir a los fieles pero los cristianos vencen al mundo gracias a su fe (*ib* ., 5, 4); efectivamente, el mundo pasa junto con sus concupiscencias, y el que realiza la voluntad de Dios vive eternamente (cf. *ib* ., 2, 17).
(Cf. P Grelot, «Monde», in: *Dictionnaire de Spiritualité, Asaétique et mystique doctrine et histoire*, fascicules 68-69), Beauchesne, p. 1.628 ss. Además: J. Mateos J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980, Edic. Cristiandad, págs. 211-215).
(4) Los exégetas hacen observar que, aunque, a veces, para Pablo el concepto de «fruto» se aplica también a las «obras de la carne» (por ejemplo, «*Rom* 6, 21; 7, 5), sin embargo «el fruto del Espíritu» jamás se llama obra».
En efecto para Pablo «las obras» son los actos propios del hombre (o aquello en lo que Israel pone, sin razón, la esperanza), de los que el responderá ante Dios.
Pablo evita también el término «virtud», arete; se encuentra una sola vez, con sentido muy general, en *Flp*4, 8. En el mundo griego esta palabra tenía un significado demasiado antropocéntrico; especialmente los estoicos ponían de relieve la autosuficiencia o *autarquía* de la virtud.
En cambio, el término «fruto del Espíritu» subraya la acción de Dios en el hombre. Este «fruto» crece en él como *el don* de una vida, cuyo único autor es Dios; el

hombre puede, a lo sumo, favorecer las condiciones adecuadas para que el fruto pueda crecer y madurar.
El fruto del Espíritu, en forma singular, corresponde de algún modo a la «justicia» del Antiguo Testamento, que abarca el conjunto de la vida conforme a la vcluntad de Dios; corresponde también, en cierto sentido, a la «virtud» de los estoicos, que era indivisible. Lo vemos, por ejemplo, en *Ef* 5, 9. 11: «El fruto de la luz es*todo bondad, justicia y verdad*... no participéis *en las obras infructuosas* de las tinieblas...».
Sin embargo, «el fruto del Espíritu» es diferente, tanto de la «justicia» como de la «virtud», porque él (en todas sus manifestaciones y diferenciaciones que se ven en los catalogos de las virtudes) contiene el efecto de la acción del Espíritu, que en la Iglesia es fundamento y realización de la vida del cristiano.
(Cf. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Meyer's Kommentar Göttingen 1971 Vandenhoeck-Ruprecht, pp. 255-264; O. Bauernfeind, arete In: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel G. Bromley, vol. 1, Grand Rapids 19789, Eerdmans, p. 460; W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, PWN, pp. 121 E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Wissen-schaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 7, Tübingen 1964, Mhr, p. 14.)

52. La vida según el Espíritu

(7-I-81/11-I-81)
1. ¿Qué significa la afirmación: «La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne»? (*Gál* 5, 17). Esta pregunta parece importante, más aún, fundamental en el contexto de nuestras reflexiones sobre la pureza de corazón, de la que habla el Evangelio. Sin embargo, el autor de la Carta a los Gálatas abre ante nosotros, a este respecto, horizontes todavía más amplios. En esta contraposición de la «carne» al Espíritu (Espíritu de Dios), y de la vida «según la carne» a la vida «según el Espíritu», está contenida la teología paulina acerca de la justificación, esto es, la expresión de la fe en el *realismo antropológico y ético de la redención realizada por Cristo*, a la que Pablo, en el contexto que ya conocemos, llama también «redención del cuerpo». Según la Carta a los Romanos 8, 23, la «redención del cuerpo» tiene también una dimensión «cósmica» (que se refiere a toda la creación), pero en el centro de ella está el hombre: el hombre constituido en la unidad personal del espíritu y del cuerpo. Y precisamente en este hombre, en su «corazón», y consiguientemente en todo su comportamiento, fructifica la redención de Cristo, gracias a esas fuerzas del Espíritu que realizan la «justificación», esto es, hacen realmente que la justicia «abunde» en el hombre, como se inculca en el Sermón de la montaña: *Mt* 5, 20, es decir, que abunden en la medida que Dios mismo ha querido y que El espera.
2. Resulta significativo que Pablo, al hablar de las «obras de la carne» (cf. *Gál* 5, 11-21), menciona no sólo «fornicación, impureza, lascivia..., embriagueces, orgías» -por lo tanto, todo lo que, según un modo objetivo de entender, reviste el carácter de los «pecados carnales» y del placer sexual ligado con la carne-, sino que nombra también otros pecados, a los que no estaríamos inclinados a atribuir un carácter también «carnal» y «sensual»: «idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias...» (*Gál* 5, 20-21). De acuerdo con nuestras categorías antropológicas (y éticas) nos sentiríamos propensos, *más bien a llamar* a todas las obras enunciadas aquí *«pecados del espíritu» humano, antes que pecados de la «carne»*. No sin motivo habremos podido entrever en ellas más bien los efectos de la «concupiscencia de los ojos» o de la «soberbia de la vida», que no los efectos de la «concupiscencia de la carne». Sin embargo, Pablo las califica como «obras de la carne». Esto se entiende

exclusivamente sobre el fondo de ese significado más amplio (en cierto sentido metonímico), que en las Cartas paulinas asume el término «carne», contrapuesto sólo y no tanto al «espíritu» humano, cuanto al Espíritu Santo que actúa en el alma (en el espíritu) del hombre.

3. Existe, pues, una significativa analogía entre lo que Pablo define como «obras de la carne» y las palabras con las que Cristo explica a sus discípulos lo que antes había dicho a los fariseos acerca de la «pureza» ritual (cf. *Mt* 15, 2-20). Según las palabras de Cristo, la verdadera «pureza» (como también la «impureza») en sentido moral esta en el «corazón» y proviene «del corazón» humano. Se definen como obras impuras, en el mismo sentido no sólo los «adulterios» y las «fornicaciones», por lo tanto los «pecados de la carne» en sentido estricto, sino también los «malos deseos, los robos, los falsos testimonios, las blasfemias». Cristo como ya hemos podido comprobar, se sirve del *significado, tanto general como específico de la «impureza»*, (y, por lo tanto, indirectamente también de la «pureza»). *San Pablo se expresa de manera análoga*: las obras «de la carne» en el texto paulino se entienden tanto en el sentido general como en el específico. Todos los pecados son *expresión de la «vida» según la carne*, que se contrapone a la «vida según el Espíritu». Lo que, conforme a nuestro convencionalismo lingüístico (por lo demás, parcialmente justificado), se considera como «pecado de la carne», en el elenco paulino es una de las muchas manifestaciones (o especie) de lo que él denomina «obras de la carne», y, en este sentido, uno de los síntomas, es decir, de las obras de la vida «según la carne» y no «según el Espíritu».

4. Las palabras de Pablo a los Romanos: «Así, pues, hermanos, no somos deudores a la carne para vivir segun la carne, que si vivís según la carne, moriréis; más si con el Espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis» (*Rom* 8, 12-13), nos introducen de nuevo en la rica y diferenciada esfera de los significados, que los términos «cuerpo» y «espíritu» tienen para él. Sin embargo, el significado definitivo de ese enunciado es parenético, exhortativo, por lo tanto, válido para el *ethos* evangélico. Pablo, cuando habla de la necesidad de hacer morir a las obras del cuerpo con la ayuda del Espíritu, expresa precisamente aquello de lo que Cristo hablo en el sermón de la montaña, haciendo una llamada al corazón humano y exhortándolo al dominio de los deseos, también de los que se expresan con la «mirada» del hombre dirigida hacia la mujer, a fin de satisfacer la concupiscencia de la carne. Esta *superación*, o sea, como escribe Pablo, el *«hacer morir las obras del cuerpo con la ayuda del «espíritu», es condición indispensable de la «vida según el Espíritu»*, esto es, de la «vida» que es antítesis de la «muerte», de las que se habla en el mismo contexto. La vida «según la carne», en efecto, tiene como fruto la «muerte», es decir, lleva consigo como efecto la «muerte» del Espíritu.

Por lo tanto, el término «muerte» no significa solo muerte corporal, sino también el pecado, al que la teología moral llamará mortal. En las Cartas a los Romanos y a los Gálatas el Apóstol amplía continuamente el horizonte del «pecado-muerte», tanto hacia el «principio» de la historia del hombre, como hacia el final. Y por esto, después de haber enumerado las multiformes «obras de la carne», afirma que «quienes las hacen no heredarán el reino de Dios» (*Gál* 5, 21). En otro lugar escribirá con idéntica firmeza: «Habéis de saber que ningún fornicario o impuro, o avaro, que es como adorador de ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios» (*Ef* 5, 5). También en este caso, las *obras que impiden tener «parte en el reino de Cristo y de Dios»*, esto es, las «obras de la carne», se enumeran como ejemplo y con valor general, aunque aquí ocupen el primer lugar los pecados contra la «pureza» en el sentido específico (cf. *Ef* 5, 3-7).

5. Para completar el cuadro de la contraposición entre el «cuerpo» y el «fruto del Espíritu», es necesario observar que en todo lo que es manifestación de la vida y del comportamiento según el Espíritu, Pablo ve al mismo tiempo la manifestación de esa libertad, con la que Cristo «nos ha liberado» (*Gál* 5, 1). Escribe precisamente así: «Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos

unos a otros por la caridad. Porque toda la ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Gál* 5, 13-14). Como ya hemos puesto de relieve anteriormente, la contraposición «cuerpo-Espíritu», vida «según la carne», vida «según el Espíritu», penetra profundamente toda la doctrina paulina sobre la justificación. El Apóstol de las gentes proclama, con excepcional fuerza de convicción, que la justificación del hombre se realiza en Cristo y por Cristo. El hombre consigue la justificación en la «fe actuada por la caridad» (*Gál* 5, 6), y no sólo mediante la observancia de cada una de las prescripciones de la ley veterotestamentaria (en particular de la circuncisión»). La justificación, pues, viene «del Espíritu» (de Dios) y no «de la carne». Por esto, exhorta a los destinatarios de su Carta a liberarse de la errónea concepción «carnal» de la justificación, para seguir la verdadera, esto es, la «espiritual». En este sentido los exhorta a considerarse libres de la ley, y aún más, a ser libres con la libertad, por la cual Cristo «nos ha hecho libres».
Así pues, siguiendo el pensamiento del Apóstol, nos conviene considerar y, sobre todo, realizar la pureza evangélica, es decir, la pureza de corazón, según la medida de esa libertad con la que Cristo «nos ha hecho libres».

53. La pureza de corazón evangélica

(14-I-81/18-I-81)
1. San Pablo escribe en la Carta a los Gálatas: «Vosotros, hermanos habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad. Porque toda la ley se resume en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (*Gál* 5, 13-14). La semana pasada nos hemos detenido ya a reflexionar sobre estas palabras; sin embargo, nos volvemos a ocupar de ellas hoy, en relación al tema principal de nuestras reflexiones.
Aunque el pasaje citado se refiera ante todo al tema de la justificación sin embargo, el Apóstol tiende aquí explícitamente a hacer comprender la dimensión ética de la contraposición «cuerpo-espíritu» esto es, entre la vida según la carne y la vida según el Espíritu. Más aún, precisamente aquí toca el punto esencial, descubriendo casi las mismas raíces antropológicas del *ethos* evangélico. Efectivamente si «toda la ley» (ley moral del Antiguo Testamento) «halla su plenitud» *en el mandamiento de la caridad*, la dimensión del nuevo*ethos* evangélico no es más que una *llamada* dirigida a la libertad humana, una llamada a su realización plena y, en cierto sentido, a la mas plena «utilización» de la potencialidad del espíritu humano.
2. Podría parecer que Pablo contraponga solamente la libertad a la ley y la ley a la libertad. Sin embargo, un análisis profundo del texto demuestra que San Pablo, en la Carta a los Gálatas, subraya ante todo la subordinación ética de la libertad a ese elemento en el que se cumple toda la ley, o sea, al amor, que es el contenido del mandamiento más grande del Evangelio. «Cristo nos ha liberado para que seamos libres», precisamente en el sentido en que El nos ha manifestado la subordinación ética (y teológica) de la libertad a la caridad y que *ha unido la libertad con el mandamiento del amor*. Entender así la vocación a la libertad («Vosotros... hermanos, habéis sido llamados a la libertad», *Gál* 5, 13), significa configurar el *ethos* , en el que se realiza la vida «según el Espíritu». Efectivamente, hay también el peligro de entender la libertad de modo erróneo, y Pablo lo señala con claridad, al escribir en el mismo contexto: «Pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad» (*ib* .)
3. En otras palabras: Pablo nos pone en guardia contra la posibilidad de hacer mal uso de la libertad, un uso que contraste con la liberación del espíritu humano realizada por Cristo y que contradiga a esa libertad con la que «Cristo nos ha

liberado». En efecto, Cristo ha realizado y manifestado la libertad que encuentra la plenitud en la caridad, la libertad, gracias a la cual, estamos «los unos al servicio de los otros»; en otras palabras: la *libertad que se convierte en fuente de «obras» nuevas y de «vida» según el Espíritu*. La antítesis y, de algún modo, la negación de este uso de la libertad tiene lugar cuando se convierte para el hombre en «un pretexto para vivir según la carne». La libertad viene a ser entonces una fuente de «obras» y de «vida» según la carne. Deja de ser la libertad auténtica, para la cual «Cristo nos ha liberado», y se convierte en «un pretexto para vivir según la carne», fuente (o bien instrumento) de un «yugo» específico por parte de la soberbia de la vida, de la concupiscencia de los ojos y de la concupiscencia de la carne. Quien de este modo*vive «según la carne»*, esto es, se sujeta -aunque de modo no del todo consciente, más sin embargo, efectivo- a la triple concupiscencia, y en particular a la concupiscencia de la carne, deja de ser capaz de esa libertad para la que «Cristo nos ha liberado»; deja también de ser idóneo para el verdadero don de si, que es fruto y expresión de esta libertad. Además, deja de ser capaz de ese don que está orgánicamente ligado con el significado esponsalicio del cuerpo humano, del que hemos tratado en los precedentes análisis del libro del Génesis (cf. *Gén* 2, 23-25).

4. De este modo, la doctrina paulina acerca de la pureza, doctrina en la que encontramos el eco fiel y auténtico del sermón de la montaña, nos permite ver la «pureza de corazón» evangélica y cristiana en una perspectiva más amplia, y sobre todo nos permite unirla con la caridad en la que toda «la ley encuentra su plenitud». Pablo, de modo análogo a Cristo, conoce un doble significado de la «pureza» (y de la «impureza»): un sentido genérico y otro específico. En el primer caso, es «puro» todo lo que es moralmente bueno; en cambio, es «impuro» lo que es moralmente malo. Lo afirman con claridad las palabras de Cristo según Mateo 15, 18-20, citadas anteriormente. En los enunciados de Pablo acerca de las «obras de la carne», que contrapone al «fruto del Espíritu», encontramos la base para un modo análogo de entender este problema. Entre las «obras de la carne», Pablo coloca *lo que es moralmente malo*, mientras que *todo bien mora* l está unido con la vida «según el Espíritu». Así, una de las manifestaciones de la vida «según el Espíritu» es el comportamiento conforme a esa virtud, a la que Pablo, en la Carta a los Gálatas, parece definir más bien indirectamente, pero de la que habla de modo directo *en la primera Carta a los Tesalonicenses*.

5. En los pasajes de la Carta a los Gálatas, que ya hemos sometido anteriormente a análisis detallado, el Apóstol enumera en el primer lugar, entre las «obras de la carne»: «fornicación, impureza, libertinaje»; sin embargo, a continuación, cuando contrapone a estas obras el «fruto del Espíritu», no habla directamente de la «pureza», sino que *solamente nombra el «dominio de sí», la enkráteia*. Este «dominio» se puede reconocer como virtud que se refiere a la continencia en el ámbito de todos los deseos de los sentidos, sobre todo en la esfera sexual; por lo tanto, está en contraposición con la «fornicación, con la impureza, con el libertinaje», y también con la «embriaguez», con las «orgías». Se podría admitir, pues, que el paulino «dominio de sí» contiene lo que se expresa con el término «continencia» o «templanza», que corresponde al término latino temperantia. En este caso, nos hallamos frente al conocido sistema de las virtudes, que la teología posterior, especialmente la escolástica, tomará prestado, en cierto sentido, de la ética de Aristóteles. Sin embargo, Pablo ciertamente no se sirve, en su texto, de este sistema. Dado que por «pureza» se debe entender el justo modo de tratar la esfera sexual, según el estado personal (y no necesariamente una abstención absoluta de la vida sexual), entonces indudablemente esta «pureza» está comprendida en el concepto paulino de «dominio» o *enkráteia*. Por esto, *en* el ámbito del texto paulino encontramos sólo una mención genérica e indirecta de la pureza, en tanto en cuanto el autor contrapone a estas «obras de la carne» como «fornicación, impureza, libertinaje», el «fruto del Espíritu», es decir, obras nuevas, en las que se manifiesta «la vida según el Espíritu». Se puede deducir que una de estas obras nuevas es precisamente la «pureza»: es decir, la que se contrapone a

la «impureza» y también a la «fornicación» y al «libertinaje».
6. Pero ya en la primera Carta a los Tesalonicenses, Pablo escribe sobre este tema de modo explícito e inequívoco. Allí leemos «La voluntad de Dios es vuestra santificación; que *Os* abstengáis de la fornicación; que cada uno sepa mantener el propio cuerpo (1) en santidad y honor, no como objeto de pasión libidinosa, como los gentiles, que no conocen a Dios (1 *Tes* 4, 3-5). Y luego: «Que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia, no desprecia al hombre, sino a Dios, que *Os* dio su Espíritu Santo» (1 *Tes* 4, 7-8). Aunque también en este texto nos dé que hacer el significado genérico de la «pureza» identificada en este caso con la «santificación» (en cuanto que se nombra a la «impureza» como antítesis de la «santificación»), sin embargo, todo el contexto indica claramente *de qué «pureza» o de qué «impureza» se trata, esto es, en qué consiste* lo que Pablo llama aquí «impureza», y de *que modo la «pureza» contribuye a la «santificación* » del hombre.
Y, por esto, en las reflexiones sucesivas, convendrá volver de nuevo sobre el texto de la primera Carta a los Tesalonicenses, que acabamos de citar.
(1) Sin entrar en las discusiones detalladas de los exegetas, sin embargo, es necesario señalar que la expresión griega *tò heatoû skeûos* puede referirse también a la mujer (cf. 1 *Pe* 3, 7).

54. El respeto al cuerpo según San Pablo

(28-I-81/1-II-81)
1. Escribe San Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses: «...Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación; que *Os* abstengáis de la fornificación; que cada uno sepa mantener su propio cuerpo en santidad y respeto, no con afecto libidinoso, como los gentiles que no conocen a Dios» (1 *Tes* 4, 3-5). Y después de algunos versículos, continua: «Que no *Os* llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia, no desprecia al hombre, sino a Dios, que *Os* dio su Espíritu Santo» (*ib* ., 4, 7-8). A estas frases del Apóstol hicimos referencia durante nuestro encuentro del pasado 14 de enero. Sin embargo, hoy volvemos sobre ellas porque son particularmente importantes para el tema de nuestras meditaciones.
2. La pureza, de la que habla Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 3-5. 7-8), se manifiesta en el hecho de que el hombre «sepa mantener el propio cuerpo en santidad y respeto, no con afecto libidinoso». En esta formulación cada palabra tiene un significado particular y, por lo tanto, merece un comentario adecuado.
En primer lugar, la pureza es una «capacidad», o sea en el lenguaje tradicional de la antropología y de la ética: una actitud. Y en este sentido, es virtud. Si esta capacidad es decir, virtud. Lleva a abstenerse «de la impureza», esto sucede porque el hombre que la posee sabe «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto, no con afecto libidinoso. Se trata aquí de *una capacidad práctica, que hace al hombre apto para actuar* de un modo determinado y, al mismo tiempo, para *no actuar* del modo contrario. La pureza, para ser esta capacidad o actitud, obviamente debe estar arraigada en la voluntad, en el fundamento mismo del querer y del actuar consciente del hombre. Tomás de Aquino, en su doctrina sobre las virtudes, ve de modo aun más directo el objeto de la pureza en la facultad del deseo sensible, al que él llama *appetitus concupiscibilis*. Precisamente esta facultad debe ser particularmente «dominada», ordenada y hecha capaz de actuar de modo conforme a la virtud, a fin de que la «pureza» pueda atribuírsele al hombre. Según esta concepción, la pureza consiste, ante todo, en contener los impulsos del deseo sensible, que tiene como objeto lo que en el hombre es corporal y sexual. La pureza es una variante de la virtud de la templanza.

3. El texto de la primera Carta a los Tesalonicenses (4; 3-5) demuestra que la virtud de la pureza, en la concepción de Pablo, consiste también en el dominio y en la superación de «pasiones libidinosas»; esto quiere decir que pertenece necesariamente a su naturaleza la capacidad de contener los impulsos del deseo sensible, es decir, la virtud de la *templanza*. Pero, a la vez, el mismo texto paulino dirige nuestra atención hacia otra función de la virtud de la pureza, hacia otra dimensión suya -podría decirse- más positiva que negativa. La finalidad, pues, de la pureza, que el autor de la Carta parece poner de relieve, sobre todo, es no sólo (y no tanto) la abstención de la «impureza» y de lo que a ella conduce, por lo tanto, la abstención de «pasiones libidinosas», sino, al mismo tiempo, el mantenimiento del propio cuerpo e, indirectamente, también del de los otros con «santidad y respeto».
Estas dos funciones, la «abstención» y el *«mantenimiento»* están estrechamente ligadas y son*recíprocamente dependientes*. Porque, en efecto, no se puede «mantener el cuerpo con santidad y respeto», si falta esa abstención «de la impureza», y de lo que a ella conduce, en consecuencia se puede admitir que el mantenimiento del cuerpo (propio e, indirectamente, de los demás) «en santidad y respeto» confiere adecuado significado y valor a esa abstención. Esta, de suyo, requiere la superación de algo que hay en el hombre y que nace espontáneamente en él como inclinación, como atractivo y también como valor que actúa, sobre todo, en el ámbito de los sentidos, pero muy frecuentemente no sin repercusiones sobre otras dimensiones de la subjetividad humana, y particularmente sobre la dimensión afectivo-emotiva.
4. Considerando todo esto, parece que la imagen paulina de la virtud de la pureza-imagen que emerge de la confrontación tan elocuente de la función de la «abstención» (esto es, de la templanza) con la del «mantenimiento del cuerpo con santidad y respeto»- es profundamente *justa, completa y adecuada*. Quizá debemos esta plenitud no a otra cosa sino al hecho de que Pablo considera la pureza no sólo como capacidad (esto es, actitud) de las facultades subjetivas del hombre, sino, al mismo tiempo, como una manifestación concreta de la vida «según el Espíritu», en la cual la capacidad humana está interiormente fecundada y enriquecida por lo que Pablo, en la Carta a los Gálatas 5, 22, llama «fruto del Espíritu». *El respeto* que nace en el hombre hacia todo lo que es corpóreo y sexual, tanto en sí, como en todo otro hombre, varón y mujer, se manifiesta como la fuerza más esencial para mantener el cuerpo «en santidad». Para comprender la doctrina paulina sobre la pureza, es necesario entrar a fondo en el significado del término «respeto», entendido aquí, obviamente, como fuerza de carácter espiritual. Precisamente esta fuerza interior es la que confiere plena dimensión a la pureza como virtud, es decir, como capacidad de actuar en todo ese campo en el que el hombre descubre, en su interior mismo, los múltiples impulsos de «pasiones libidinosas», y a veces, por varios motivos, se rinde a ellos.
5. Para entender mejor el pensamiento del autor de la primera Carta a los Tesalonicenses, es oportuno tener presente además otro texto, que encontramos en la primera Carta a los Corintios. Pablo expone allí su gran*doctrina eclesiológica*, según la cual, la Iglesia es Cuerpo de Cristo; aprovecha la ocasión para formular la argumentación siguiente acerca del cuerpo humano: «...Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido» (1 *Cor* 12, 18); y más adelante: «Aún hay más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor, y a los que tenemos por indecentes, los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de mas. Ahora bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros» (*ib* ., 12, 22-25).
6. Aunque el tema propio del texto en cuestión sea la teología de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, sin embargo en torno a este pasaje, se puede decir que Pablo, mediante su gran analogía eclesiológica (que se repite en otras Cartas, y que

tomaremos a su tiempo), contribuye, a la vez, *a profundizar en la teología del cuerpo*. Mientras en la primera Carta a los Tesalonicenses escribe acerca del mantenimiento del cuerpo «en santidad y respeto», en el pasaje que acabamos de citar de la primera Carta a los Corintios quiere mostrar a este cuerpo humano precisamente como digno de respeto; se podría decir también que quiere enseñar a los destinatarios de su Carta la justa concepción del cuerpo humano.
Por eso, esta descripción paulina del cuerpo humano en la primera Carta a los Corintios, parece estar estrechamente ligada a las recomendaciones de la primera Carta a los Tesalonicenses: «Que cada uno sepa mantener el propio cuerpo en santidad y respeto» (1 *Tes* 4, 4). Este es un hilo importante, quizá el esencial, de la doctrina paulina sobre la pureza.

55. La pureza del corazón según San Pablo

(14-II-81/8-II-81)
1. En nuestras consideraciones del capítulo anterior sobre la pureza, según la enseñanza de San Pablo, hemos llamado la atención sobre el texto de la primera Carta a los Corintios. El Apóstol presenta allí a la Iglesia como Cuerpo de Cristo, y esto le ofrece la oportunidad de hacer el siguiente razonamiento acerca del cuerpo humano: «...Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido... Aún más: los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios; y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor respeto, y a los que tenemos por menos decentes los tratamos con mayor decencia, mientras que los que de suyo son decentes no necesitan de más. Ahora bien: Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisioco en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros» (1 *Cor* 12, 18. 22-25).
2. La «descripción» paulina del cuerpo humano corresponde a la realidad que lo constituye: se trata, pues, de una descripción «realista». En el realismo de esta descripción se entreteje, al mismo tiempo, un sutilísimo hilo de valuación que le confiere un valor profundamente evangélico, cristiano. Ciertamente, es posible «describir» el cuerpo humano, expresar su verdad con la objetividad propia de las ciencias naturales; pero dicha descripción -con toda su precisión- no puede ser adecuada (esto es, conmensurable con su objeto), dado que *no se trata sólo del cuerpo* (entendido coma organismo, en el sentido «somático)» sino *del hombre que se expresa a sí mismo por medio de ese cuerpo*, y en este sentido «es», diría, ese cuerpo. Así pues, ese hilo de valoración, teniendo en cuenta que se trata del hombre como persona, es indispensable al describir el cuerpo humano. Además, queda dicho cuán justa es esta valoración. Esta es una de las tareas y de los temas perennes de toda la cultura: de la literatura, escultura, pintura e incluso de la danza, de las obras teatrales y finalmente de la cultura de la vida cotidiana, privada o social. Tema que merecía la pena de ser tratado separadamente.
3. La descripción paulina de la primera Carta a los Corintios 12, 18-25 no tiene ciertamente un significado «científico»: no presenta un estudio biológico sobre el organismo humano, o bien, sobre la «somática» humana: desde este punto de vista es *una* simple descripción «pre-científica» por lo demás concisa, hecha apenas con unas pocas frases. Tiene todas las características del *realismo* común y es, sin duda, suficientemente «realista». Sin embargo, lo que determina su carácter específico, lo que de modo particular*Justifica su* presencia en la Sagrada Escritura, es precisamente esa valoración entretejida en la descripción y expresada en su misma trama «narrativo-realista». Se puede decir con certeza que *esta descripción no sería posible sin toda la verdad de la creación* y también sin toda la verdad de la «redención del cuerpo», que Pablo profesa y proclama. Se puede afirmar también que la descripción paulina del cuerpo *corresponde precisamente a*

la actitud espiritual de «respeto» hacia el cuerpo humano, debido a la «santidad» (cf. 1 *Tes*4, 3-5, 7-8) que surge de los misterios de la creación y de la redención. La descripción paulina esta igualmente lejana tanto del desprecio maniqueo del cuerpo, como de las varias manifestaciones de un «culto del cuerpo» naturalista.
4. El autor de la primera Carta a los Corintios 12, 18-25 tiene ante los ojos el cuerpo humano en toda su verdad; por lo tanto, el cuerpo impregnado, ante todo (si así se puede decir) por la realidad entera de la persona y de su dignidad. Es, al mismo tiempo, el cuerpo del hombre «histórico», varón y mujer, esto es, de ese hombre que, después del pecado, fue concebido, por decirlo así, dentro y por la realidad del hombre que había tenido la experiencia de la inocencia originaria. En las expresiones de Pablo acerca de los «miembros menos decentes» del cuerpo humano, como también acerca de aquellos que «parecen más débiles», o bien acerca de los «que tenemos por más viles», nos parece encontrar *el testimonio de la misma vergüenza* que experimentaron los primeros seres humanos, varón y mujer, después del pecado original. Esta vergüenza quedó impresa en ellos y en todas las generaciones del hombre «histórico», como fruto de la triple concupiscencia (con referencia especial a la concupiscencia de la carne). Y, al mismo tiempo, en esta vergüenza -como ya se puso de relieve en los análisis precedentes- quedo impreso un cierto «eco» de la misma inocencia originaria del hombre: como un «negativo» de la imagen, cuyo «positivo» había sido precisamente la inocencia originaria.
5. La «descripción» paulina del cuerpo humano parece confirmar perfectamente nuestros análisis anteriores. Están en el cuerpo humano los «miembros menos decentes» no a causa de su naturaleza «somática» (ya que una descripción científica y fisiológica trata a todos los miembros y a los órganos del cuerpo humano de modo «neutral», con la misma objetividad), sino sola y exclusivamente porque *en el hombre mismo existe esa vergüenza que hace ver a algunos miembros del cuerpo como «menos decentes» y lleva a considerarlos como tales. La misma vergüenza parece, ala vez, constituir la base de lo que escribe el Apóstol en la primera Carta a los Corintios: «A los que parecen más viles los rodeamos de mayor respeto, y a los que tenemos por menos decentes los tratamos con mayor decencia» (1 Cor 12, 33). Así, pues, se puede decir que de la vergüenza nace precisamente el «respeto» por el propio cuerpo: respeto, cuyo mantenimiento pide Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 4). Precisamente este mantenimiento del cuerpo «en santidad y respeto» se considera como esencial para la virtud de la pureza.*
6. Volviendo todavía a la «descripción» paulina del cuerpo en la primera Carta a los Corintios 12, 18-25, queremos llamar la atención sobre el hecho de que, según el autor de la Carta, ese esfuerzo particular que tiende a respetar el cuerpo humano y especialmente a sus miembros más «débiles» o «menos decentes», corresponde al designio originario del Creador, o sea, a esa visión de la que habla el libro del Génesis: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (Gén 1, 31). Pablo escribe: «Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros» (1 Cor 12, 24-25). La « escisión en el cuerpo », cuyo resultado es que algunos miembros son considerados «más débiles», «más viles», por lo tanto, «menos decentes», es una expresión ulterior de la visión del estado interior del hombre después del pecado original, esto es, del hombre «histórico». El hombre de la inocencia originaria, varón y mujer, de quienes leemos en el Génesis 2, 25 que «estaban desnudos... sin avergonzarse de ello», tampoco experimentaba esa «desunión en el cuerpo». A la armonía objetiva, con la que el Creador ha dotado al cuerpo y que Pablo llama cuidado recíproco de los diversos miembros (cf. 1 Cor 12, 25), correspondía una armonía análoga en el interior del hombre: la armonía del «corazón» Esta armonía, o sea, precisamente la «pureza de corazón», permitía al hombre y a la mujer, en el estado de la inocencia originaria, experimentar sencillamente (y de un modo que originariamente hacía felices a los dos) la fuerza unitiva de sus cuerpos, que era,

por decirlo así, el substrato «insospechable» de su unión personal o communio personarum.
7. Como se ve, el Apóstol en la primera Carta a los Corintios (12, 18-25) vincula su descripción del cuerpo humano al estado del hombre «histórico». En los umbrales de la historia de este hombre está la experiencia de la vergüenza ligada con la «desunión en el cuerpo», con el sentido del pudor por ese cuerpo (y especialmente por esos miembros que somáticamente determinan la masculinidad y la feminidad). Sin embargo, en la misma «descripción», Pablo indica también el camino que (precisamente basándose en el sentido de vergüenza) lleva a la transformación de este estado hasta la victoria gradual sobre esa «desunión en el cuerpo», victoria que puede y debe realizarse en el corazón del hombre. Este es precisamente el camino de la pureza, o sea, «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto». Al «respeto», del que trata en la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 3-5), Pablo se remite de nuevo en la primera Carta a los Corintios (12 18,25), al usar algunas locuciones equivalentes, cuando habla del «respeto», o sea, de la estima hacia los miembros «más viles», «más débiles» del cuerpo y cuando recomienda mayor «decencia» con relación a lo que en el hombre es considerado «menos decente». Estas locuciones caracterizan más de cerca ese «respeto», sobre todo, en el ámbito de las relaciones y comportamientos humanos en lo que se refiere al cuerpo; lo cual es importante tanto respecto al «propio» cuerpo, como evidentemente también en las relaciones recíprocas (especialmente entre el hombre y la mujer, aunque no se limitan a ellas).
No tenemos duda alguna de que la «descripción» del cuerpo humano en la primera Carta a los Corintios tiene un significado fundamental para el conjunto de la doctrina paulina sobre la pureza.

56. La pureza y la vida según el Espíritu

(11-II-81/15-II-81)
1. En los capítulos inmediatamente precedentes hemos analizado dos pasajes tomados de la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 3-5) y de la primera Carta a los Corintios (12, 18-25), con el fin de mostrar lo que parece ser esencial en la doctrina de San Pablo sobre la pureza, entendida en sentido moral, o sea, como virtud. Si en el texto citado de la primera Carta a los Tesalonicenses se puede comprobar que la pureza consiste en la templanza, sin embargo, en este texto, igual que en la primera Carta a los Corintios, se pone también de relieve la nota del «respeto». Mediante este respeto debido al cuerpo humano (y añadimos que, según la primera Carta a los Corintios, el respeto es considerado precisamente en relación con su componente de pudor), la pureza, como virtud cristiana, en las Cartas paulinas se manifiesta como un camino eficaz para apartarse de lo que en el corazón humano es fruto de la concupiscencia de la carne. La abstención «de la impureza», que implica el mantenimiento del cuerpo «en santidad y respeto», permite deducir que, según la doctrina del Apóstol, la pureza es una *«capacidad» centrada en la dignidad del cuerpo*, esto es, en la *dignidad de la persona* en relación con el propio cuerpo, con la feminidad y masculinidad que se manifiesta en este cuerpo. La pureza, entendida como «capacidad» es precisamente expresión y fruto de la vida «según el Espíritu» en el significado pleno de la expresión, es decir, como capacidad nueva del ser humano, en el que da fruto el don del Espíritu Santo. Estas dos dimensiones de la pureza -la dimensión moral, o sea, *la virtud*, y la dimensión carismática, o sea, *el don* del Espíritu Santo están presentes y estrechamente ligadas en el mensaje de Pablo. Esto lo pone especialmente de relieve el Apóstol en la primera Carta a los Corintios, en la que llama al cuerpo «templo» (por lo tanto: morada y santuario) *del Espíritu Santo*.
2. «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en

vosotros, y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no *Os* pertenecéis?», pregunta Pablo a los Corintios (1 *Cor* 6, 19), después de haberles instruido antes con mucha severidad acerca de las exigencias morales de la pureza. «Huid la fornicación. Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo» (*ib* ., 6, 18). La nota peculiar del pecado al que el Apóstol estigmatiza aquí está en el hecho de que este *pecado*, al contrario de todos los demás, es «contra el cuerpo» (mientras que los otros pecados quedan «fuera del cuerpo»). Así, pues, en la terminología paulina encontramos la motivación para las expresiones «los pecados del cuerpo» o los «pecados carnales». Pecados que están en contraposición precisamente con esa virtud, gracias a la cual el hombre mantiene «el propio cuerpo en santidad y respeto« (cf. 1 *Tes* 5).

3. Estos pecados llevan consigo la «profanación» del cuerpo: privan al cuerpo de la mujer o del hombre del respeto que se les debe a causa de la dignidad de la persona. Sin embargo, el Apóstol va más allá: según él, el pecado contra el cuerpo es también *«profanación del templo»*. Sobre la dignidad del cuerpo humano, a los ojos de Pablo, no sólo decide el espíritu humano, gracias al cual el hombre es constituido como sujeto personal, sino más aún la realidad sobrenatural que es la morada y la presencia continua del Espíritu Santo en el hombre -en su alma y en su cuerpo- como fruto de la redención realizada por Cristo. De donde se sigue que el «cuerpo» del hombre ya no es solamente «propio». Y no sólo por ser cuerpo de la persona merece ese respeto, cuya manifestación en la conducta recíproca de los hombres, varones y mujeres, constituye la virtud de la pureza. Cuando el Apóstol escribe: «Vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que esta en vosotros y habéis recibido de Dios» (1 *Cor* 6, 19), quiere indicar todavía *otra fuente de la dignidad del cuerpo*, precisamente el Espíritu Santo, que es también fuente del *deber moral* que se deriva de esta dignidad.

4. La realidad de la redención, que es también «redención del cuerpo», constituye esta fuente. Para Pablo, este misterio de la fe es una realidad viva, orientada directamente hacia cada uno de los hombres. Por medio de la redención, cada uno de los hombres ha recibido de Dios, nuevamente, su propio ser y su propio cuerpo. Cristo ha impreso en el cuerpo humano -en el cuerpo de cada hombre y de cada mujer- una nueva dignidad, dado que en El mismo el cuerpo humano ha sido admitido, juntamente con el alma, a la unión con la Persona del Hijo-Verbo. Con esta nueva dignidad, mediante la «redención del cuerpo», nace a la vez también una nueva obligación de la que Pablo escribe de modo conciso, pero mucho más impresionante: «Habéis sido comprados a precio» (*ib* ., 6, 2). Efectivamente, *el fruto de la redención es el Espíritu Santo*, que habita en el hombre y en su cuerpo como en un templo. En este don, que santifica a cada uno de los hombres, el cristiano recibe nuevamente su propio ser como don de Dios. Y este nuevo doble don obliga. El Apóstol hace referencia a esta dimensión de obligación cuando escribe a los creyentes, que son conscientes del don, para convencerles de que no se debe cometer la «impureza», no se debe «pecar contra el propio cuerpo» (*ib* ., 6, 18). Escribe: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (*ib* ., 6, 13). Es difícil expresar de manera más concreta lo que comporta para cada uno de los creyentes el misterio de la Encarnación. El hecho de que el cuerpo humano venga a ser en Jesucristo cuerpo de Dios-Hombre logra, por este motivo, en cada uno de los hombres, una nueva elevación sobrenatural, que cada cristiano debe tener en cuenta en su comportamiento respecto al «propio» cuerpo y, evidentemente respecto al cuerpo del otro: el hombre hacia la mujer y en la mujer hacia el hombre. *La redención del cuerpo*comporta la institución en Cristo y por Cristo de una nueva *medida de la santidad del cuerpo*. A esta santidad precisamente se refiere Pablo en la primera carta de los Tesalonicenses (4, 3-5), cuando habla de «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto».

5. En el capítulo 6 de la primera Carta a los Corintios, en cambio, Pablo precisa la verdad sobre la santidad del cuerpo, estigmatizando con palabras incluso drásticas

la «impureza», esto es, el pecado contra la santidad del cuerpo, el pecado de la «impureza»: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios! ¿No sabéis que quien se allega a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque serán dos, dice, en una carne. Pero el que se allega al Señor se hace un espíritu con El» (1 *Cor* 6 15-17). Si la pureza, según la enseñanza paulina, es un aspecto de la «vida según el Espíritu», esto quiere decir que en ella fructifica *el misterio de la redención del cuerpo* como parte del misterio de Cristo, comenzado en la Encarnación y, a través de ella, dirigido ya a cada uno de los hombres. Este misterio *fructifica también en la pureza entendida como un empeño particular fundado sobre la ética*. El hecho de que hayamos «sido comprados a precio» (1 *Cor* 6, 20), esto es, al precio de la redención de Cristo, hace surgir precisamente un compromiso especial, o sea, el deber de «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto». La conciencia de la redención del cuerpo actúa en la voluntad humana en favor de la abstención de la «impureza», más aún, actúa a fin de hacer conseguir una apropiada habilidad o capacidad, llamada virtud de la pureza.

Lo que resulta de las palabras de la primera Carta a los Corintios (6, 15-17) acerca de la enseñanza de Pablo sobre la virtud de la pureza como realización de la vida «según el Espíritu», es de una profundidad particular y tiene la fuerza del realismo sobrenatural de la fe. Es necesario que volvamos a reflexionar sobre este tema más de una vez.

57. La doctrina paulina sobre la pureza

(18-III-81/22-III-81)

1. En el capítulo anterior centramos la atención sobre el pasaje de la primera Carta a los Corintios, en el que San Pablo llama al cuerpo humano «templo del Espíritu Santo» Escribe: «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no *Os*pertenecéis? Habéis sido comprados a precio» (1 *Cor* 6, 19-20). «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (1 *Cor* 6, 15). El Apóstol señala el misterio de la «redención del cuerpo», realizado por Cristo, como fuente de un particular deber moral, que compromete a los cristianos a la pureza, a ésa que el mismo Pablo define en otro lugar como la exigencia de «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto» (1*Tes* 4, 4).

2. Sin embargo, no descubriremos hasta el fondo la riqueza del pensamiento contenido en los textos paulinos, si no tenemos en cuenta que el misterio de la redención fructifica en el hombre *también de modo carismático*. El Espíritu Santo que, según las palabras del Apóstol, entra en el cuerpo humano como en el propio «templo», habita en él y obra con sus dones espirituales. Entre estos dones, conocidos en la historia de la espiritualidad como los siete dones del Espíritu Santo (cf. *Is* 11, 2, según los Setenta y la Vulgata), el más apropiado a la virtud de la pureza parece ser el don de la *«piedad» (eusebeia, donum pietatis)* (1). Si la pureza dispone al hombre a «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto», como leemos en la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 3-5), la piedad, que es don del Espíritu Santo; parece servir de modo particular a la pureza, sensibilizando al sujeto humano para esa dignidad que es propia del cuerpo humano en virtud del misterio de la creación y de la redención. Gracias al don de la piedad, las palabras de Pablo: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros... y que no *Os* pertenecéis?», adquieren la elocuencia de una experiencia y se convierten en viva y vivida verdad en las acciones. Abren también el acceso pleno a la experiencia del significado esponsalicio del cuerpo y de la libertad del don vinculada con él, en la cual se descubre el rostro profundo de la

pureza y su conexión orgánica con el amor.
3. Aunque el mandamiento del propio cuerpo «en santidad y respeto» se forme *mediante la abstención de la «impureza»* -y este camino es indispensable-, sin embargo, fructifica siempre en la experiencia más profunda de ese amor que ha sido grabado desde el «principio», según la imagen y semejanza de Dios mismo, en todo el ser humano y, por lo tanto, también en su cuerpo. Por esto, San Pablo termina su argumentación de la primera Carta a los Corintios en el capítulo 6 con una significativa exhortación: «Glorificas, pues a Dios en vuestro cuerpo» (v. 20). La pureza como virtud, o sea, capacidad de «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto», aliada con el don de la piedad, como fruto de la inhabitación del Espíritu Santo en el «templo» del cuerpo, realiza en él una plenitud tan grande de dignidad en las relaciones interpersonales, que *Dios mismo es glorificado en él*. La pureza es gloria del cuerpo humano ante Dios. Es la gloria de Dios en el cuerpo humano, a través del cual se manifiestan la masculinidad y la feminidad. De la pureza brota esa belleza singular que penetra cada una de las esferas de la convivencia recíproca de los hombres y permite expresar en ella la sencillez y la profundidad, la cordialidad y la autenticidad irrepetible de la confianza personal. (Quizá tendremos más tarde ocasión para tratar ampliamente este tema. El vínculo de la pureza con el amor y también la conexión de la misma pureza en el amor con el don del Espíritu Santo que es la piedad, constituye una trama poco conocida por la teología del cuerpo, que, sin embargo, merece una profundización particular. Esto podrá realizarse en el curso de los análisis que se refieren a la sacramentalidad del matrimonio).
4. Y ahora una breve referencia al Antiguo Testamento. La doctrina paulina acerca de la pureza, entendida como «vida según el Espíritu», parece indicar una cierta *continuidad* con relación a los *libros «sapianciales» del Antiguo Testamento*. Allí encontramos, por ejemplo, la siguiente oración para obtener la pureza en los pensamientos, palabras y obras: «Señor, Padre y Dios de mi vida... No se adueñen de mí los placeres libidinosos y de la sensualidad y no me entregues al deseo lascivo» (*Sir* 23, 4-6). Efectivamente, la pureza es condición para encontrar la sabiduría y para seguirla, como leemos en el mismo libro: «Hacia ella (esto es, a la sabiduría) enderecé mi alma y en la pureza la he encontrado» (*Sir* 51, 20). Además, se podría también, de algún modo, tener en consideración el texto del libro de la Sabiduría (8, 21) conocido por la liturgia en la versión de la Vulgata: «Scivi quoniam alitar non possum esse continens, nisi Deus det; at hoc ipsum orat sapientias, scire, cuius esset hoc donum» (2).
Según este concepto, no es tanto *la pureza condición de la sabiduría*, cuanto *sería la sabiduría condición de la pureza, como de un don particular de Dios*. Parece que ya en los textos sapienciales, antes citados, se delinea el doble significado de la pureza: como virtud y como don. La virtud esta al servicio de la sabiduría, y la sabiduría predispone a acoger el don que proviene de Dios. Este don fortalece la virtud y permite gozar, en la sabiduría, los frutos de una conducta y de una vida que sean puras.
5. Como Cristo en su bienaventuranza del sermón de la montaña, la que se refiere a los «puros de corazón», pone de relieve la «visión de Dios», fruto de la pureza y *en perspectiva escatológica*, así Pablo, a su vez, pone de relieve su *irradiación en las dimensiones de la temporalidad*, cuando escribe: «Todo es limpio para los limpios, mas para los impuros y para los infieles nada hay puro, porque su mente y su conciencia están contaminadas. Alardean de conocer a Dios, pero con las obras le niegan...» (Tit 1, 15 ss.). Estas palabras pueden referirse también a la pureza, en sentido general y específico, como a la nota característica de todo bien moral. Para la concepción paulina de la pureza, en el sentido del que hablan la primera Carta a los Tesalonicenses (4, 3-5) y la primera Carta a los Corintios (6, 13-20), esto es, en el sentido de la «vida según el Espíritu», parece ser fundamental -como resulta del conjunto de nuestras consideraciones- *la antropología del nacer de nuevo en el Espíritu Santo* (cf. también *Jn* 3, 5 ss.). Esta antropología crece de las raíces hundidas en la realidad de la redención del cuerpo,

realizada por Cristo: redención cuya expresión última es la resurrección. Hay razones profundas para unir toda la temática de la pureza a las palabras del Evangelio, en las que Cristo se remite a la resurrección (y esto constituirá el tema de la ulterior etapa de nuestras consideraciones). Aquí la hemos colocado sobre todo en relación con el *ethos* de la redención del cuerpo.
6. El modo de entender y de presentar la pureza -heredado de la tradición del Antiguo Testamento y característico de los libros «sapienciales»- era ciertamente una *preparación* indirecta, pero también real, *a la doctrina paulina* acerca de la pureza entendida como «vida según el Espíritu». Sin duda, ese modo facilitaba también a muchos oyentes del sermón de la montaña la comprensión de las palabras de Cristo cuando, al explicar el mandamiento «no adulterarás», se remitía al «corazón» humano. El conjunto de nuestras reflexiones ha podido demostrar de este modo, al menos en cierta medida, con cuánta riqueza y con cuánta profundidad, se distingue la doctrina sobre la pureza en sus mismas fuentes bíblicas y evangélicas.
(1) La *eusebeia o pietas* en el período helenístico romano se refería generalmente a la veneración de los dioses (como «devoción»), pero convservaba todavía el sentido primitivo más amplio *del respeto a las estructuras vitales*.
La *eusebeia* definía el comportamiento recíproco de los consanguíneos, las relaciones entre los cónyugues, y también la actitud debida por las legiones al César y por los esclavos o los amos.
En el Nuevo Testamento, solamente los escritos más tardíos aplican la *eusebeia* a los cristianos; en los escritos más antiguos este término caracteriza a los «buenos paganos» (Act 10, 2, 7; 17, 23).
Y así la eusebeía helénica, como también el «donum pietatis», aun refiriéndose indudablemente a la veneración divina, cuentan con una amplia base en la connotación de las relaciones interhumanas (cf. W. Foerster, art. eusebeia en: «Thelogica: Dictionary or the New Testament», ed. G. Kittel G. Bromiley, vol. VII, Grand Rapids 1971, Erdimans, págs. 177-182).
(2) Esta versión de la Vulgata, conservada por la Neo-Vulgata y por la liturgia, citada bastantes veces por Agustín (De S. Virg., par. 43: Confess. VI, ll; X, 29; Serm. CLX, 7), cambia, sin embargo, el sentido del original griego, que se traduce así: «Sabiendo que no la habría obtenido de otro modo (= la Sabiduría), si Dios no me la hubiese concedido..)».

58. Función positiva de la pureza del corazón

(1-IV-81/5-IV-81)
1. Antes de concluir el ciclo de consideraciones concernientes a las palabras pronunciadas por Jesucristo en el sermón de la montaña, es necesario recordar una vez más estas palabras y volver a tomar sumaríamente el hilo de las ideas, del cual constituyen la base. Así dice Jesús: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 27-28). Se trata de *palabras sintéticas* que exigen una reflexión profunda, *análogamente* a las palabras con que Cristo *se remitió al «principio»*. A los fariseos, los cuales -apelando a la ley de Moisés que admitía el llamado libelo de repudio-, le habían preguntado: «¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa?», El respondió: «¿No habéis leido que al principio el Creador los hizo varón y mujer?... Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne... Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre» (*Mt* 19, 3-6). También estas palabras han requerido una reflexión profunda, para sacar toda la riqueza que encierran. Una reflexión de este género nos ha permitido delinear la auténtica *teología del cuerpo*.
2. Siguiendo la referencia al «principio» hecha por Cristo, hemos dedicado una

serie de reflexiones a los textos relativos del libro del Génesis, que tratan precisamente de ese «principio». De los análisis hechos, «ha surgido no sólo una imagen de la situación del «hombre -varón y mujer- en el estado de inocencia originaria, sino también la *base teológica de la verdad del hombre y* de su particular vocación que brota del misterio eterno de la persona: imagen de Dios, encarnada en el hecho visible y corpóreo de *la masculinidad o feminidad de la persona humana*. Esta verdad está en la base de la respuesta dada por Cristo en relación al carácter del matrimonio y en particular a su indisolubilidad. Es la verdad sobre el hombre, verdad que hunde sus raíces en el estado de inocencia originaria, verdad que es necesario entender, por lo tanto, en el contexto de la situación anterior al pecado, tal como hemos tratado de hacer en el ciclo precedente de nuestras reflexiones.

3. Sin embargo, al mismo tiempo, es necesario considerar, entender e interpretar la misma verdad fundamental sobre el hombre, su ser varón y mujer, bajo el prisma de otra situación: esto es, de la que se formó mediante la ruptura de la primera alianza con el Creador, o sea, mediante el pecado original. Conviene ver esta verdad sobre el hombre -varón y mujer- en el contexto de su estado de pecado hereditario. Y precisamente *aquí nos encontramos con el enunciado de Cristo en el sermón de la montaña*. Es obvio que en la Sagrada Escritura de la Antigua y de la Nueva Alianza hay muchas narraciones, frases y palabras que confirman la misma verdad, es decir, que el hombre «histórico» lleva consigo la heredad del pecado original; no obstante, las palabras de Cristo, pronunciadas en el sermón de la montaña, parecen tener -dentro de su concisa enunciación- una elocuencia particularmente densa. Lo demuestran los análisis hechos anteriormente, que han desvelado gradualmente lo que se encierra en estas palabras. Para esclarecer las afirmaciones concernientes a la concupiscencia, es necesario captar el significado bíblico de la concupiscencia misma -de la triple concupiscencia- y principalmente de la concupiscencia de la carne. Entonces, poco a poco, se llega a entender por qué Jesús define esa concupiscencia (precisamente: el «mirar para desear») como «adulterio cometido en el corazón». Al hacer los análisis relativos hemos tratado, al mismo tiempo, de comprender el significado que tenían las palabras de Cristo para sus *oyentes inmediatos*, educados en la tradición del Antiguo Testamento, es decir, en la tradición de los textos legislativos, como también proféticos y «sapiesenciales»; y además, el significado que pueden tener las palabras de Cristo para el hombre de toda otra época, y en particular para *el hombre contemporáneo*, considerando sus diversos conocimientos culturales. Efectivamente, estamos persuadidos de que estas palabras, en su contenido esencial, se refieren al hombre de todos los lugares y de todos los tiempos. En esto consiste también su valor sintético: anuncian a cada uno la verdad que es válida y sustancial para él.

4. ¿Cuál es esta verdad? Indudablemente, es una *verdad de carácter ético* y, en definitiva, pues, una verdad de carácter normativo, lo mismo que es normativa la verdad contenida en el mandamiento: «No adulterarás». La interpretación de este mandamiento, hecha por Cristo, indica el mal que es necesario evitar y vencer -precisamente el mal de la concupiscencia de la carne- y, al mismo tiempo, señala el bien al que abre el camino la superación de los deseos. Este bien es la «pureza de corazón», de la que habla Cristo en el mismo contexto del sermón de la montaña. Desde el punto de vista bíblico, la «pureza del corazón» significa la libertad de *todo género* de pecado o de culpa y no sólo de los pecados que se refieren a la «concupiscencia de la carne». Sin embargo, aquí nos ocupamos de modo particular de uno de los aspectos de esa «pureza», que constituye lo contraria del adulterio «cometido en el corazón». Si esa *«pureza de corazón»*, de la que tratamos, se entiende según el pensamiento de San Pablo, como *«vida según el Espíritu»*, entonces el contexto paulino nos ofrece una imagen completa del contenido encerrado en las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña. Contienen una verdad de naturaleza ética, ponen en guardia contra el mal e indican el bien moral de la conducta humana, más aún, orientan a los

oyentes a evitar el mal de la concupiscencia y a adquirir la pureza de corazón. Estas palabras tienen, pues, un significado normativo y, al mismo tiempo, indicativo. Al orientar hacia el bien de la «pureza de corazón», indican, a la vez, los valores a los que el corazón humano puede y debe aspirar.
5. De aquí la pregunta: ¿Qué verdad, válida para todo hombre, se contiene en las palabras de Cristo? Debemos responder que en ellas se encierra *no sólo una verdad ética, sino también* la verdad esencial sobre el hombre, *la verdad antropológica*. Precisamente, por esto, nos remontamos a estas palabras al formular aquí la teología del cuerpo, en íntima relación y, por decirlo así, en la perspectiva de las palabras precedentes, en las que Cristo se había referido al «principio». Se puede afirmar que, con su expresiva elocuencia evangélica, se llama la atención, en cierto sentido, a la conciencia del hombre de la concupiscencia, presentándole el hombre de la inocencia originaria. Pero las palabras de Cristo son realistas. No tratan de hacer volver el corazón humano al estado de inocencia originaria, que el hombre dejo ya detrás de sí en el momento en que cometió el pecado original; le señalan, en cambio, *el camino hacia una pureza de corazón*, que le *es posible y accesible* también en la situación de estado hereditario de pecado. Esta es la pureza del «hombre de la concupiscencia» que, sin embargo, está inspirado por la palabra del Evangelio y abierto a la «vida según el Espíritu» (en conformidad con las palabras de San Pablo), esto es, la pureza del hombre de la concupiscencia que está envuelto totalmente por la «redención del cuerpo» realizada por Cristo. Precisamente por esto en las palabras del sermón de la montaña encontramos la llamada al «corazón», es decir, al hombre interior. El hombre interior debe abrirse a la vida según el Espíritu, para que participe de la pureza de corazón evangélica: para que vuelva a encontrar y realice el valor del cuerpo, liberado de los vínculos de la concupiscencia mediante la redención.
El significado normativo de las palabras de Cristo esta profundamente arraigado en su significado antropológico, en la dimensión de la interioridad humana.
6. Según la doctrina evangélica, desarrollada de modo tan estupendo en las Cartas paulinas, la pureza no es sólo abstenerse de la impureza (cf. 1 *Tes* 4, 3), o sea, la templanza, sino que, al mismo tiempo, abre también camino a un descubrimiento cada vez más perfecto de la dignidad del cuerpo humano; la cual está orgánicamente relacionada con la libertad del don de la persona en la autenticidad integral de su subjetividad personal, masculina o femenina. De este modo, *la pureza, en el sentido de la templanza*, madura en el corazón del hombre que cultiva y *tiende a descubrir y a afirmar el sentido esponsalicio del cuerpo* en su verdad integral. Precisamente esta verdad debe ser conocida interiormente; en cierto sentido, debe ser «sentida con el corazón», para que las relaciones recíprocas del hombre y de la mujer -e incluso la simple mirada- vuelvan a adquirir ese contenido auténticamente esponsalicio de sus significados. Y precisamente este contenido se indica en el Evangelio por la «pureza de corazón».
7. Si en la experiencia interior del hombre (esto es, del hombre de la concupiscencia) la «templanza» se delinea, por decirlo así, como función negativa, el análisis de las palabras de Cristo pronunciadas en el sermón de la montaña y unidas con los textos de San Pablo nos permite trasladar este significado hacia la función positiva de la pureza de corazón. En la pureza plena el hombre goza de los frutos de la victoria obtenida sobre la concupiscencia, victoria de la que escribe San Pablo, exhortando a «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto» (1 *Tes* 4, 4). Más aun, precisamente en una pureza, tan madura, se manifiesta en parte la eficacia del don del Espíritu Santo, de quien el cuerpo humano es «templo» (cf, 1 *Cor* 6, 19). Este don es sobre todo el de la piedad (*donum pietatis*), que restituye a la experiencia del cuerpo -especialmente cuando se trata de la esfera de las relaciones recíprocas del hombre y de la mujer- toda *su sencillez, su limpidez* e incluso su *alegría interior*. Este es, como puede verse, un clima espiritual, muy diverso de la «pasión y libídine», de las que escribe San Pablo (y que por otra parte, conocemos por los análisis precedentes; baste recordar al Siracida 26, 13. 15-18). Efectivamente, una cosa es la satisfacción de

las pasiones, y otra la alegría que el hombre encuentra en poseerse mas plenamente a sí mismo, pudiendo convertirse de este modo también mas plenamente en un verdadero don para otra persona.
Las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña, orientan al corazón humano precisamente hacia esta alegría. Es necesario que a esas palabras nos confiemos nosotros mismos, los propios pensamientos y las propias acciones, para encontrar la alegría y para donarla a los demás.

59. La dignidad del matrimonio y de la familia

(8-IV-81/12-IV-81)
1. Nos conviene concluir ya las reflexiones y los análisis basados en las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña, con las cuales apeló al corazón humano, exhortándole a la pureza: «Habéis oído que fue dicho: No adulterarás. Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 27-28). Hemos dicho repetidas veces que estas palabras, pronunciadas una vez a los determinados oyentes de ese sermón, se refieren al hombre de todo tiempo y lugar, y apelan al corazón humano, en el que se inscribe la más *íntima* y, en cierto sentido, la más esencial trama de la historia. Es la historia del bien y del mal (cuyo comienzo está unido, en el libro del Génesis, con el misterioso árbol de la ciencia del bien y del mal) y, al mismo tiempo, es la historia de la salvación, cuya palabra es el Evangelio, y cuya fuerza es el Espíritu Santo, dado a los que acogen el Evangelio con corazón sincero.
2. Si la llamada de Cristo al «corazón» humano, y antes aún, su referencia al «principio» nos permite construir, o al menos, delinear una antropología, que podemos llamar «teología del cuerpo», ésta *teología es, a la «vez*, pedagogía. La pedagogía tiende a educar al hombre, poniendo ante el las exigencias motivándolas e indicando los caminos que llevan a su realización. Los enunciados de Cristo también tienen este fin: se trata de enunciados «pedagógicos». Contienen una pedagogía del cuerpo, expresada de modo conciso y, al mismo tiempo, muy completo. Tanto la respuesta dada a los fariseos con relación a la *indisolubilidad del matrimonio*, como las palabras del sermón de la montaña que se refieren al dominio de la *concupiscencia, demuestran* -al menos indirectamente- que *el Creador ha asignado al hombre como tarea el cuerpo, su masculinidad y feminidad*; y que en la masculinidad y feminidad le ha asignado, en cierto sentido, como tarea su humanidad, la dignidad de la persona y también el signo transparente de la «comunión» interpersonal, en la que el hombre se realiza a sí mismo a través del auténtico don de sí. Al poner ante el hombre las exigencias conformes a las tareas que le han sido confiadas el Creador indica, a la vez, al hombre, varón y mujer, los caminos que llevan a asumirlas y a realizarlas.
3. Analizando estos textos-clave de la Biblia hasta la raíz misma de los significados que encierran, descubrimos precisamente esa antropología que puede llamarse «teología del cuerpo». Y esta *teología* del cuerpo funda después el método más apropiado de la *pedagogía del cuerpo*, es decir, de la educación (más aún, de la autoeducación) del hombre. Esto adquiere una actualidad particular para el hombre contemporáneo, cuyos conocimientos en el campo de la biofisiología y de la biomedicina han progresado mucho. Sin embargo, esta ciencia trata al hombre bajo un determinado «aspecto» y, por lo tanto, es más bien parcial que global. Conocemos bien las funciones del cuerpo como organismo, las funciones vinculadas a la masculinidad y a la feminidad de la persona humana. Pero esta *ciencia de por sí no desarrolla* todavía la conciencia del cuerpo como signo de la persona, como manifestación del espíritu. Todo el desarrollo de la ciencia contemporánea que se refiere al cuerpo como organismo, tiene más bien carácter de conocimiento biológico, porque está basado sobre la separación, en el hombre,

entre lo que en él es corpóreo y lo que es espiritual. Al servirse de un conocimiento tan unilateral de las funciones del cuerpo como organismo no es difícil llegar a tratar el cuerpo, de manera más o menos sistemática, como *objeto de manipulación*; en este caso el hombre deja, por así decirlo, de identificarse subjetivamente con el propio cuerpo, porque se le priva del significado y de la dignidad que se derivan del hecho de que este cuerpo es precisamente de la persona. Nos hallamos aquí en la frontera de problemas que frecuentemente exigen soluciones fundamentales, imposibles sin una visión integral del hombre.

4. Precisamente aquí aparece claro que la teología del cuerpo, cual nace de esos textos-clave de las palabras de Cristo, se convierte en el método fundamental de la pedagogía, o sea, de la educación del hombre desde el punto de vista del cuerpo en la plena consideración de su masculinidad y feminidad. Esa *pedagogía puede ser entendida* bajo el aspecto de una específica *«espiritualidad del cuerpo«*; efectivamente, el cuerpo, en su masculinidad o feminidad, es dado como tarea al espíritu humano (lo que de modo estupendo ha sido expresado por San Pablo en el lenguaje que le es propio) y por medio de una adecuada madurez del espíritu se convierte también el en signo de la persona, de lo que la persona es consciente, y en auténtica «materia» en la comunión de las personas. En otros términos: el hombre, a través de su madurez espiritual, descubre el significado esponsalicio del propio cuerpo. Las palabras de Cristo en el sermón de la montaña indican que la concupiscencia de por sí, no revela al hombre ese significado, sino que, al contrario, lo ofusca y oscurece. El conocimiento puramente «biológico» de las funciones del cuerpo como organismo unidas con la masculinidad y feminidad de la persona humana, es capaz de ayudar a descubrir el auténtico significado esponsalicio del cuerpo, *solamente si va unido a una adecuada madurez espiritual de la persona humana*. Sin esto, ese conocimiento puede tener efectos incluso opuestos; y esto lo confirman múltiples experiencias de nuestro tiempo.

5. Desde este punto de vista es necesario considerar con perspicacia las enunciaciones de la Iglesia contemporánea. Su adecuada comprensión e interpretación como también su aplicación práctica (esto es precisamente, la pedagogía) requiere esa profunda teología del cuerpo que, en definitiva, ponemos de relieve sobre todo con las palabras-clave de Cristo. En cuanto a las enunciaciones contemporáneas de la Iglesia, es necesario conocer el capítulo titulado «dignidad del matrimonio y de la familia y su valoración», de la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, parte II, cap. I) y, sucesivamente, de la Encíclica de Pablo VI Humanæ vitæ. Sin duda alguna, las palabras de Cristo, a cuyo análisis hemos dedicado mucho espacio, no tenían otro fin que *la valoración de la dignidad del matrimonio y de la familia*; de donde se deduce la convergencia fundamental entre ellas y el contenido de los dos mencionados documentos de la Iglesia contemporánea. Cristo hablaba al hombre de todo tiempo y lugar; las enunciaciones de la Iglesia tienden a actualizar las palabras de Cristo y, por esto, deben interpretarse según la clave de esa teología y de esa pedagogía, que encuentran raíz y apoyo en las palabras de Cristo.

Es difícil realizar un análisis global de los citados documentos del Magisterio supremo de la Iglesia. Nos limitaremos a entresacar algunos pasajes de ellos. He aquí de qué modo el Vaticano II -al poner entre los problemas más urgentes de la Iglesia en el mundo contemporáneo «la valoración de la dignidad del matrimonio y de la familia»- *caracteriza la situación existente en este ámbito*: «La dignidad de esta institución (es decir, del matrimonio y de la familia) no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está oscurecida por la poligamia la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones, es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación» (Gaudium et spes, 47). Pablo VI, al exponer en la Encíclica *Humanæ vitæ* este último problema, escribe entre otras cosas: «Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y (...) llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoísta y no como a compañera,

respetada y amada» (*Humanæ vitæ*, 17).
¿Acaso nos encontramos ahora en la órbita de la misma urgencia, que en otra ocasión *provocó las palabras de Cristo* sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio, como también las del sermón de la montaña, relativas a la pureza de corazón y al dominio de la concupiscencia de la carne, palabras que desarrollo más tarde con tanta perspicacia el Apóstol Pablo?
6. En la misma línea el autor de la Encíclica *Humanæ vitæ*, al hablar de las exigencias propias de la moral cristiana presenta, al mismo tiempo, la *posibilidad de cumplirlas*, cuando escribe: «El dominio del instinto mediante la razón y la voluntad libre, impone sin ningún género de duda una ascética -Pablo VI utiliza este término-, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica. Pero esta disciplina, propia de la pureza de los esposos, lejos de perjudicar el amor conyugal le confiere un valor humano más sublime. Exige un *esfuerzo continuo* (precisamente este esfuerzo ha sido llamado antes 'ascesis'), pero, gracias a su influjo beneficioso, los cónyuges *desarrollan* íntegrarnente su personalidad, enriqueciéndose de valores espirituales.. Favorece la atención hacia el otro cónyuge, ayuda a superar el egoísmo, enemigo del verdadero amor, y hace profundizar más su sentido de responsabilidad...» (*Humanæ vitæ*, 21).
7. Detengámonos en estos pocos pasajes. Ellos -especialmente el último- demuestran de manera clara cuán indispensable es, para una comprensión adecuada de las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia contemporánea, esa teología del cuerpo, cuyas bases hemos buscado sobre todo en las palabras de Cristo mismo. Precisamente la teología del cuerpo -como ya hemos dicho- se convierte en el método fundamental de toda la pedagogía cristiana del cuerpo. Haciendo referencia a las palabras citadas, se puede afirmar que el fin de la *pedagogía del cuerpo* está precisamente en hacer, ciertamente, que *«las manifestaciones afectivas»* -sobre todo las «propias de la vida conyugal»- *estén en conformidad con el orden moral*, o sea, en definitiva, con la dignidad de las personas. En estas palabras retorna el problema de la relación recíproca entre el «eros» y el «*ethos* », de los que ya hemos tratado. La teología, entendida como método de la pedagogía del cuerpo, nos prepara también a las reflexiones ulteriores sobre la sacramentalidad de la vida humana y, en particular de la vida matrimonial.
El Evangelio de la pureza de corazón, ayer y hoy: al concluir con esta frase el presente ciclo de nuestras consideraciones -antes de pasar al ciclo sucesivo, en el que la base de los análisis serán las palabras de Cristo sobre la resurrección del cuerpo-, deseamos dedicar todavía un poco de atención a la «necesidad de crear un clima favorable a la educación de la castidad», de la que trata la Encíclica de Pablo VI (cf. *Humanæ vitæ*, 22), y queremos centrar estas observaciones sobre el problema del *ethos* del cuerpo en las obras de la cultura artística, con referencia especial a las situaciones que encontramos en la vida contemporánea.

60. El cuerpo humano en la obra de arte

(15-IV-81/19-IV-81)
1. En nuestras reflexiones precedentes -tanto en el ámbito de las palabras de Cristo en las que El hace referencia al «principio», como en el ámbito del sermón de la montaña, esto es, cuando El se remite al «corazón» humano- hemos tratado de hacer ver, de modo sistemático, cómo la dimensión de la subjetividad personal del hombre es elemento indispensable, presente en la hermenéutica teológica, que debemos descubrir y presuponer en la base del problema del cuerpo humano. Por lo tanto, no sólo la realidad objetiva del cuerpo, sino todavía mucho más, como parece, la conciencia subjetiva y también la «experiencia» subjetiva del cuerpo

entran, constantemente, en la estructura de los textos bíblicos, y por esto, requieren ser tenidos en consideración y hallar su reflejo en la teología. En consecuencia, la hermenéutica teológica debe tener siempre en cuenta estos dos aspectos. No podemos considerar al cuerpo como una realidad objetiva fuera de la subjetividad personal del hombre, de los seres humanos: varones y mujeres. Casi todos*los problemas del «ethos del cuerpo»* están vinculados, al mismo tiempo, *a su identificación ontológica* como cuerpo de la persona, y al contenido y calidad de la experiencia subjetiva, es decir, al tiempo mismo del «vivir», tanto *del propio cuerpo* como en las relaciones interhumanas, y particularmente en esta perenne, relación «varón-mujer». También las palabras de la primera Carta a los Tesalonicenses con las que el autor exhorta a «mantener el propio cuerpo en santidad y respeto» (esto es, todo el problema de la «pureza de corazón») indican, sin duda alguna, estas dos dimensiones.

2. Se trata de dimensiones que se refieren directamente a los hombres concretos, vivos, a sus actitudes y comportamientos. *Las obras de la cultura*, especialmente del arte, logran ciertamente que esas dimensiones de «ser cuerpo» y de tener experiencia del cuerpo», se extiendan, en cierto sentido, fuera de estos hombres vivos. El hombre se encuentra con la «realidad del cuerpo» y «tiene experiencia del cuerpo» incluso cuando éste se convierte en *un tema de la actividad creativa*, en una obra de arte, en un contenido de la cultura. Pues bien, por lo general es necesario reconocer que este contacto se realiza en el plano de la experiencia estética, donde se trata de contemplar la obra de arte (en griego *aisthánormai*: miro, observo) -y, por lo tanto, en el caso concreto, se trata del cuerpo objetivizado, fuera de su identidad ontológica, de modo diverso y según criterios propios de la actividad artística-, sin embargo el hombre que es admitido a tener esta visión está, a priori, muy profundamente unido al significado del prototipo, o sea, modelo, que en este caso es él mismo: -el hombre vivo y el cuerpo humano vivo- para que pueda distanciar y separar completamente ese acto, sustancialmente estético, de la obra en sí y de su contemplación, gracias a esos dinamismos o reacciones de comportamiento y de valoraciones, que dirigen esa experiencia primera y ese primer modo de vivir. Este mirar, por su naturaleza, «estético» no puede, en la conciencia subjetiva del hombre, *quedar totalmente aislado de ese «mirar» del que habla Cristo* en el sermón de la montaña: al poner en guardia contra la concupiscencia.

3. Así, pues, toda la esfera de las experiencias estéticas se encuentra, al mismo tiempo, en el ámbito del*ethos* del cuerpo. Justamente, pues, es necesario pensar también aquí en la necesidad de crear un clima favorable a la pureza; efectivamente, este clima puede estar amenazado no sólo en el modo mismo en que se desarrollan las relaciones y la convivencia de los hombres vivos, sino también en el ámbito de las objetivizaciones propias de las obras de cultura, en el ámbito de las comunicaciones sociales: cuando se trata de la palabra hablada o escrita; en el ámbito de la imagen, es decir, de la representación o de la visión, tanto en el significado tradicional de este término, como en el contemporáneo. De este modo llegamos a los diversos campos y productos de la cultura artística, plástica, de espectáculo, incluso la que se basa en técnicas audiovisuales contemporáneas. En esta área, amplia y bien diferenciada es preciso que nos planteemos una pregunta a la luz del *ethos* del cuerpo, delineado en los análisis hechos hasta ahora sobre el cuerpo humano como objeto de cultura.

4. Ante todo, se constata que el cuerpo humano es perenne *objeto de cultura, en el significado más amplio del término*, por la sencilla razón de que el hombre mismo es sujeto de cultura, y en su actividad cultural y creativa él compromete su humanidad, incluyendo, por esto, en esta actividad incluso su cuerpo Pero en las presentes reflexiones debemos restringir el concepto de «objeto de cultura», limitándonos al concepto entendido como «tema» de las obras de cultura y, en particular, de las obras de arte. En definitiva, se trata de la «tematización», o sea, de la «objetivación» del cuerpo en estas obras. Sin embargo, es necesario hacer aquí inmediatamente algunas distinciones, aunque sólo sea a modo de ejemplo.

Una cosa es el cuerpo humano vivo: del hombre y de la mujer, que, de por sí, crea el objeto de arte y la obra de arte (como por ejemplo, en el centro, en el ballet y, hasta cierto punto, también durante un concierto), y otra cosa es *el cuerpo como modelo de la obra de arte*, como en las artes plásticas, escultura o pintura. ¿Se puede colocar en el mismo rango también el filme o el arte fotográfico en sentido amplio? Parece que si, aunque desde el punto de vista del cuerpo como objeto-tema se verifique, en este caso, una diferencia bastante esencial. En la pintura o escultura el hombre-cuerpo es siempre un modelo, sometido a la elaboración específica por parte del artista. En el filme, y todavía más en el arte fotográfico, el modelo no es transfigurado, sino que se reproduce al hombre vivo: y en tal caso el hombre, el cuerpo humano, no es modelo para la obra de arte, sino*objeto de una reproducción* obtenida mediante técnicas apropiadas.
5. Es necesario señalar ya desde ahora que dicha distinción es importante desde el punto de vista del *ethos*del cuerpo, en las obras de cultura. Y añadimos también inmediatamente que la reproducción artística, cuando se convierte en contenido de la representación y de la transmisión (televisiva o cinematográfica), pierde, en cierto sentido, su contacto fundamental con el hombre-cuerpo, del cual es reproducción, y muy frecuentemente se convierte en un objeto «anónimo», tal como es, por ejemplo, una fotografía anónima publicada en las revistas ilustradas, o una imagen difundida en las pantallas de todo el mundo. Este*anonimato es el efecto de la «propagación» de la imagen*, reproducción del cuerpo humano, objetivizado antes con la ayuda de las técnicas de reproducción, que -como hemos recordado antes- parece diferenciarse esencialmente de la transfiguración del modelo típico de la obra de arte, sobre todo en las artes plásticas. Ahora bien, esta anonimato (que, por otra parte, es un modo de «velar» u «ocultar» la identidad de la persona reproducida), constituye también un problema específico desde el punto de vista del *ethos* del cuerpo humano en las obras de cultura y especialmente en las obras contemporáneas de la llamada cultura de masas.
Limitémonos hoy a estas consideraciones preliminares, que tienen un significado fundamental para el *ethos*del cuerpo humano en las obras de la cultura artística. Sucesivamente estas consideraciones nos harán conscientes de lo muy estrechamente *ligadas* que están a las palabras que Cristo pronunció en el sermón de la montaña, comparando el «mirar para desear» con el «adulterio cometido en el corazón». La ampliación de estas palabras al ámbito de la cultura artística es de particular importancia, por cuanto se trata de «*crear un clima laborable a la castidad*», del que habla Pablo VI en su Encíclica «Humanæ vitæ». Tratemos de comprender este tema de modo muy profundo y esencial.

61. El respeto al cuerpo en las obras de arte

(22-IV-81/26-IV-81)
1. Reflexionemos ahora -en relación con las palabras de Cristo en el sermón de la montaña- sobre el problema del *ethos* del cuerpo humano en las obras de la cultura artística. Este problema tiene raíces muy profundas. Conviene recordar aquí la serie de análisis hechos en relación con la referencia de Cristo al «principio», y sucesivamente con la llamada que El mismo «hizo al «corazón» humano, en el sermón de la montaña. El cuerpo humano -el desnudo cuerpo humano en toda la verdad de su masculinidad y feminidad- tiene un*significado de don* de la persona a la persona. El *ethos* del cuerpo, es decir, la *regularidad ética de su desnudez*, a causa de la dignidad del sujeto personal, está estrechamente vinculado a ese sistema de referencia, entendido como sistema *esponsalicio*, en el que el dar de una parte se encuentra con la apropiada y adecuada respuesta de la otra al don. Tal respuesta decide sobre la reciprocidad del don. La objetivación artística del cuerpo humano en su desnudez masculina y femenina, a fin de hacer

de el primero un modelo y, después, tema de la obra de arte, es siempre una cierta transferencia al margen de esta originaria y específica configuración suya *con la donación interpersonal*. Ello constituye, en cierto sentido, un desarraigo del cuerpo humano de esa configuración y su transferencia a la dimensión de la objetivación artística: dimensión específica de la obra de arte o bien de la reproducción típica de las técnicas cinematográficas o fotográficas de nuestro tiempo.

En cada una de estas dimensiones -y en cada una de modo diverso- el cuerpo humano pierde ese significado profundamente subjetivo del don, y se convierte en objeto destinado a un múltiple conocimiento, mediante el cual los que miran, asimilan, o incluso, en cierto sentido, se adueñan de lo que evidentemente existe, es más, debe existir esencialmente a nivel de don, hecho de la persona a la persona, no ya en la imagen, sino en el hombre vivo. A decir verdad, ese «adueñarse» se da ya a otro nivel, es decir, a *nivel del objeto de la transfiguración o reproducción artística*; sin embargo, es imposible no darse cuenta que desde el punto de vista del *ethos del cuerpo*, entendido profundamente, surge aquí un problema. Problema muy delicado, que tiene sus niveles de intensidad según los diversos motivos y circunstancias tanto por parte de la actividad artística, como por parte del conocimiento de la obra de arte o de su reproducción. Del hecho que se plantee este problema no se deriva ciertamente que el cuerpo humano, en su desnudez, no pueda convertirse en tema de la obra de arte, sino sólo que este problema no es puramente estético ni moralmente indiferente.

2. En nuestros análisis anteriores (sobre todo en relación a la referencia de Cristo al «principio»), hemos dedicado mucho espacio al significado de la vergüenza, tratando de comprender la diferencia entre la situación -y el estado- de la inocencia originaria, en la que «estaban ambos desnudos... sin avergonzarse de ello» (*Gén* 2, 25) y, sucesivamente, entre la situación -y el estado- pecaminoso en el que nació entre el hombre y la mujer, *junto con la vergüenza, la necesidad específica de la intimidad hacia el propio cuerpo*. En el corazón del hombre sujeto a la concupiscencia esta necesidad sirve, si bien indirectamente, a asegurar el don y la posibilidad del darse recíprocamente. Tal necesidad determina también el modo de actuar del hombre como «objeto de la cultura», en el más amplio significado de la palabra. Si la cultura demuestra una tendencia explícita a cubrir la desnudez del cuerpo humano, ciertamente lo hace no sólo por motivos climáticos, sino también con relación al proceso de crecimiento de la sensibilidad personal del hombre. La anónima desnudez del hombre-objeto contrasta con el progreso de la cultura auténticamente humana de las costumbres. Probablemente es posible confirmar esto también en la vida de las poblaciones así llamadas primitivas. El proceso de *afinar la sensibilidad personal humana es ciertamente factor y fruto de la cultura*.

Detrás de la necesidad de la vergüenza, es decir, de la intimidad del propio cuerpo (sobre la cual informan con tanta precisión las fuentes bíblicas en Génesis 3), se esconde una norma más profunda: la del don orientada hacia las profundidades mismas del sujeto personal o hacia la otra persona, especialmente en la relación hombre-mujer según la perenne regularidad del darse recíproco. De este modo, en los procesos de la cultura humana, entendida en sentido amplio, constatamos -incluso en el estado pecaminoso heredado por el hombre- una *continuidad* bastante explícita *del significado esponsalicio del cuerpo* en su masculinidad y feminidad. Esa vergüenza originaria, conocida ya desde los primeros capítulos de la Biblia, es un elemento permanente de la cultura y de las costumbres. Pertenece al origen del *ethos* del cuerpo humano.

3. El hombre de sensibilidad desarrollada supera, con dificultad y resistencia interior, el límite de esa vergüenza. Lo que se pone en evidencia incluso en las situaciones que por lo demás justifican la necesidad de desnudar el cuerpo, como por ejemplo, en el caso de los exámenes o de las intervenciones médicas. Especialmente hay que recordar también otras circunstancias, como por ejemplo, las de los campos de concentración o de los lugares de exterminio, donde la

violación del pudor corpóreo es un método conscientemente usado para destruir la sensibilidad personal y el sentido de la dignidad humana. Por doquier -si bien de modos diversos- se confirma la misma línea de regularidad. Siguiendo la sensibilidad personal, el hombre *no quiere convertirse en objeto* para los otros a través de la propia desnudez anónima, *ni quiere que el otro se convierta para él* en objeto de modo semejante. Evidentemente «no quiere» en tanto en cuanto se deja guiar por el sentido de la dignidad del cuerpo humano. Varios, en efecto, son los motivos que pueden inducir, incitar, incluso empujar al hombre a actuar de modo contrario a lo que exige la dignidad del cuerpo humano, en conexión con la sensibilidad personal. No se puede olvidar que la fundamental «situación» interior del hombre «histórico» es el estado de la triple concupiscencia (cf. 1 *Jn* 2, 16). Este estado -y, en particular, la concupiscencia de la carne- se hace sentir de diversos modos, tanto en los impulsos interiores del corazón humano, como en todo el clima de las relaciones interhumanas y en las costumbres sociales.
4. No podemos olvidar esto ni siquiera cuando se trata de la amplia esfera de la cultura artística, sobre todo la de carácter visivo y espectacular, como tampoco cuando se trata de la *cultura de «masas»*, tan significativa para nuestros tiempos y vinculada con el uso de las técnicas de divulgación de la comunicación audiovisual. Se plantea un interrogante: cuándo y en qué caso esta esfera de actividad del hombre -desde el punto de vista del *ethos* del cuerpo- se pone bajo acusa de «pornovisión», así como la actividad literaria, a la que se acusaba y se acusa frecuentemente de «pornografía» (este segundo término es más antiguo). Lo uno y lo otro se realiza cuando se rebasa el límite de la vergüenza, o sea, de la sensibilidad personal respecto a lo que tiene conexión con el cuerpo humano, con su desnudez, cuando en la obra artística o mediante las técnicas de la reproducción audiovisual *se viola el derecho a la intimidad* del cuerpo en su masculinidad o feminidad y -en último análisis- cuando se *viola la profunda regularidad del don y del darse recíproco*, que está inscrita en esa feminidad y masculinidad a través de toda la estructura del ser hombre. Esta inscripción profunda -mejor incisión- decide sobre el significado esponsalicio del cuerpo humano, es decir, sobre la llamada fundamental que éste recibe a formar la «comunión de las personas» y a participar en ella.
Al interrumpir en este punto nuestra reflexión, que continuaremos en el próximo capítulo conviene hacer constar que la observancia o la no observancia de estas regularidades, tan profundamente vinculadas a la sensibilidad personal del hombre, no puede ser indiferente para el problema de «crear un clima favorable a la castidad» en la vida y en la educación social.

62. Límites éticos en la obra de arte

(29-IV-81/3-V-81)
1. Hemos dedicado ya una serie de reflexiones al significado de las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña, en el que exhorta a la pureza de corazón, llamando la atención incluso sobre la «mirada concupiscente». No podemos olvidar estas palabras de Cristo aun cuando se trata de la vasta esfera de la cultura artística, sobre todo la de carácter visual y espectacular, así como cuando se trata de la esfera de la *cultura «de masas»* -tan significativa para nuestros tiempos-, vinculada con el uso de las técnicas de divulgación de la comunicación audiovisual. Hemos dicho últimamente que a la citada esfera de la actividad del hombre se le acusa a veces de «pornovisión», así como en relación a la literatura se lanza la acusación de «pornografía». El uno y el otro hecho tiene lugar cuando se sobrepasa el límite de la vergüenza, o sea, de la sensibilidad personal respecto a lo que se relaciona con el cuerpo humano, con su desnudez, cuando en la obra artística, mediante las técnicas de producción audiovisual,

se *viola el derecho a la intimidad del cuerpo*en su masculinidad o feminidad y -en último análisis- cuando se viola esa íntima y constante *destinación al don y al recíproco darse*, que esta inscrita en aquella feminidad y masculinidad a través de toda la estructura del ser-hombre. Esa profunda inscripción, más aún, incisión, decide sobre el significado esponsalicio del cuerpo, es decir, sobre la fundamental llamada que éste recibe a formar una «comunión de personas» y a participar en ella.

2. Es obvio que en las obras de arte, así como en los productos de la reproducción artística audiovisual, la citada constante destinación al don, es decir, esa profunda inscripción del significado del cuerpo humano, puede ser violada sólo en el orden intencional de la reproducción y de la representación; se trata en efecto -como ya se ha dicho precedentemente- del cuerpo humano como modelo o tema. Sin embargo, si el sentido de la vergüenza y la sensibilidad personal quedan en tales casos ofendidos, ello acaece a causa de su transferencia a la *dimensión de la «comunicación social»*, por tanto a causa de que se convierte, por decirlo así, en propiedad pública lo que, en el justo sentir del hombre, pertenece y debe pertenecer estrechamente a la relación interpersonal, lo que está ligado -como se ha puesto de relieve ya antes- a la *«comunión misma de las personas»*, y en su ámbito corresponde a la verdad integral sobre el hombre.

En este punto no es posible estar de acuerdo con los representantes del así llamado naturalismo, los cuales creen tener derecho a «todo lo que es humano», en las obras de arte y en los productos de la reproducción artística, afirmando que actúan de este modo en nombre de la verdad realista sobre el hombre. Precisamente es esta verdad sobre el hombre -la verdad *entera* sobre el hombre- la que exige tomar en consideración tanto el sentido de la intimidad del cuerpo como la coherencia del don vinculado a la masculinidad y feminidad del cuerpo mismo, en el que se refleja el misterio del hombre, precisamente de la estructura interior de la persona. Esta verdad sobre el hombre debe tomarse en consideración también en el orden artístico, si queremos hablar de realismo pleno.

3. En este caso se constata, pues, que la regularidad propia de la «comunión de las personas» concuerda profundamente con el área vasta y diferenciada de la «comunicación». El cuerpo humano en su desnudez -como hemos afirmado en los análisis anteriores (en los que nos hemos referido a Génesis 2, 25)-, entendido como una manifestación de la persona o como su don, o sea signo de entrega y de donación a la otra persona, consciente del don, persuadida y decidida a responder a él de modo igualmente personal, se convierte en fuente de una «comunicación» interpersonal particular. Como ya se ha dicho, ésta es una comunicación particular en la humanidad misma. Esa comunicación interpersonal penetra profundamente en el sistema de la comunión (communio personarum), al mismo tiempo crece de él y se desarrolla correctamente en su ámbito. Precisamente *a causa del gran valor del cuerpo en este sistema de «comunión»*interpersonal, *el hacer del cuerpo* en su desnudez -que expresa exactamente «el elemento» del don- el objeto-tema de la obra de arte o de la reproducción audiovisual, es un problema no sólo de naturaleza estética, sino, al mismo tiempo de naturaleza ética. En efecto, ese «elemento del don» queda suspendido, por decirlo así, en la dimensión de una recepción incógnita y de una respuesta imprevista, y con ello queda de algún modo intencionalmente «amenazado», en el sentido de que puede convertirse en objeto anónimo de «apropiación», objeto de abuso. Precisamente por esto la verdad integral sobre el hombre constituye, en ese caso, la base de la norma según la cual se modela el bien o el mal de determinadas acciones, comportamientos, costumbres o situaciones. La verdad sobre el hombre, sobre lo que en él -precisamente a causa de su cuerpo y de su sexo (feminidad-masculinidad)- es particularmente personal e interior, crea aquí límites claros que no es lícito sobrepasar.

4. Estos límites deben ser reconocidos y observados por el artista que hace del cuerpo humano objeto, modelo o tema de la obra de arte o de la reproducción audiovisual. Ni él ni otros responsables en este campo tienen el derecho de exigir,

proponer o actuar de manera que otros hombres, invitados, exhortados o admitidos a ver, a contemplar la imagen, violen esos límites junto con ellos o a causa de ellos. Se trata de la imagen, en la que lo que en sí mismo constituye el contenido y el valor profundamente personal, lo que pertenece al orden del don y del recíproco darse de la persona a la persona, queda, como tema, desarraigado de su auténtico substrato, para convertirse, por medio de la comunicación social», en objeto e incluso, en cierto sentido, en objeto anónimo.
5. Todo el problema de la «pornovisión» y de la «pornografía», como resulta de lo que se ha dicho más arriba, *no es efecto de mentalidad puritana* ni de *estrecho moralismo*, así como no es producto de un pensamiento cargado de maniqueísmo. Se trata aquí de una importantísima, fundamental *esfera de valores*, frente a los cuales el hombre no puede quedar indiferente a causa de la dignidad de la humanidad, del carácter personal y de la elocuencia del cuerpo humano. Todos esos contenidos y valores, a través de las obras de arte y de la actividad de los medios audiovisuales, pueden ser modelados y profundizados, pero también pueden ser deformados y destruidos *«en el corazón» del hombre*. Como se ve, nos encontramos continuamente en la órbita de las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña. También los problemas que estamos tratando aquí se deben examinar a la luz de esas palabras, que consideran el «mirar» nacido de la concupiscencia como un «adulterio cometido en el corazón».
Y por eso parece que la reflexión sobre estos problemas, importantes para «crear un clima favorable a la educación de la castidad», constituye un anexo indispensable a todos los análisis anteriores que, en el curso de los numerosos encuentros de los miércoles, hemos dedicado a este tema.

63. Responsabilidad del artista al tratar del cuerpo humano

(6-V-81/10-V-81)
1. En el sermón de la montaña Cristo pronunció las palabras, a las cuales hemos dedicado una larga serie de reflexiones. Al explicar a sus oyentes el significado propio del mandamiento: «No adulterarás», Cristo se expresa así: «Pero yo *Os* digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 28). Parece que estas palabras se refieren también a los amplios ámbitos de la cultura humana, sobre todo a los de la actividad artística, de los que ya se ha tratado últimamente en el curso de algunos encuentros de los miércoles. Hoy nos conviene dedicar la parte final de estas reflexiones al problema de la relación entre *el ethos* de la imagen -o de la descripción- y *el ethos* de la visión y de la escucha, de la lectura o de otras formas de recepción cognoscitiva, con las cuales se encuentra el contenido de la obra de arte o de la audiovisión entendida en sentido lato.
2. Y aquí volvemos una vez más al problema señalado ya anteriormente: si, y en qué medida, el cuerpo humano, en toda la visible verdad de su masculinidad y feminidad, puede ser un tema de la obra de arte y, por esto mismo, un tema de esa específica «comunicación» social, a la que tal obra está destinada. Esta pregunta se refiere todavía más a la cultura contemporánea de «masa», ligada a las técnicas audiovisuales. ¿Puede el cuerpo humano ser este modelo-tema, dado que nosotros sabemos que con esto esta unida esa objetividad «sin opción» que antes hemos llamado «anonimato», y que parece comportar una grave, potencial amenaza de toda la esfera de los significados propia del cuerpo del hombre y de la mujer, a causa del carácter personal del sujeto humano y del carácter de «comunión» de las relaciones interpersonales?
Se puede añadir ahora que las expresiones «pornografía» o «pornovisión» -a pesar

de su antigua etimología- han aparecido relativamente tarde en el lenguaje. La terminología tradicional latina se servía del vocablo obscaena, indicando de este modo todo lo que no debe ponerse ante los ojos de los espectadores, lo que debe estar rodeado de discreción conveniente, lo que *no puede presentarse a la mirada humana sin opción alguna*.

3. Al plantear la pregunta precedente, nos damos cuenta de que, de facto, en el curso de épocas enteras de la cultura humana y de la actividad artística, el cuerpo humano *ha sido y es un modelotema tal* de las obras de arte visivas, así como toda la esfera del amor entre el hombre y la mujer y, unido con el, hasta el «donarse recíproco» de la masculinidad y feminidad con su expresión corpórea, ha sido, es y será tema de la narrativa literaria. Esta narración también halló su lugar en la Biblia, sobre todo en el texto del «Cantar de los Cantares», del que nos convendrá ocuparnos en otra circunstancia. Más aún, es necesario constatar que en la historia de la literatura o del arte, en la historia de la cultura humana, este tema *aparece con particular frecuencia* y resulta *particularmente importante*. De hecho, se refiere a un problema que es *grande e importante* en sí mismo. Lo hemos manifestado desde el comienzo de nuestras reflexiones, siguiendo las huellas de los textos bíblicos, que nos revelan la dimensión justa de este problema: es decir, la dignidad del hombre en su corporeidad masculina y femenina, y el significado esponsalicio de la feminidad y masculinidad, grabado en toda la estructura interior -y, al mismo tiempo, visible- de la persona humana.

4. Nuestras reflexiones precedentes no pretendían poner en duda el derecho a este tema. Sólo miran a demostrar que su desarrollo está vinculado a una responsabilidad particular de naturaleza, no sólo artística, sino también ética. *El artista* que aborda ese tema en cualquier esfera del arte o mediante las técnicas audiovisuales, *debe ser consciente* de la verdad plena del objeto, de toda la *escala de valores* unidos con el; no sólo debe tenerlos en cuenta en abstracto, sino también vivirlos él mismo correctamente. Esto corresponde de la misma manera a ese principio de la «pureza de corazón» que, en determinados casos, es necesario transferir desde la esfera existencial de las actitudes y comportamientos a la esfera intencional de la creación o reproducción artísticas.

Parece que el proceso de esta creación tiende no sólo a la objetivación (y en cierto sentido a una nueva «materialización») del modelo, sino, al mismo tiempo, *a expresar en esta objetivización* lo que puede llamarse la *idea creativa* del artista, en la cual se manifiesta precisamente su *mundo interior de los valores*por lo tanto, también la vivencia de la verdad de su objeto. En este proceso se realiza una transfiguración característica del modelo o de la materia y, en particular, de lo que es el hombre, el cuerpo humano en toda la verdad de su masculinidad o feminidad. (Desde este punto de vista, como ya hemos mencionado, hay una diferencia muy relevante, por ejemplo, entre el cuadro o la escultura y entre la fotografía o el filme). El espectador, invitado por el artista a ver su obra, se comunica no sólo con la objetivización y, por lo tanto, en cierto sentido, con una nueva «materialización» del modelo o de la materia, sino que, al mismo tiempo, se comunica con la verdad del objeto que el autor, en su «materialización» artística ha logrado expresar con los medios apropiados.

5. En el decurso de las distintas épocas, comenzando por la antigüedad -y sobre todo en la gran época del arte clásico griego- hay obras de arte, cuyo tema es el cuerpo humano en su desnudez, y cuya contemplación nos permite concentrarnos, en cierto sentido, sobre la verdad total del hombre, sobre la dignidad y la belleza -incluso esa «suprasensual»- de su masculinidad y feminidad. Estas obras *tienen en sí, como escondido, un elemento de sublimación*, que conduce al espectador, a través del cuerpo, a todo el misterio personal del hombre. En contacto con estas obras, donde no nos sentimos llevados por su contenido hacia el «mirar para desear», del que habla el sermón de la montaña, aprendemos, en cierto sentido, ese significado esponsalicio del cuerpo, que corresponde y es la medida de la «pureza de corazón». Pero también hay obras de arte, y quizá más frecuentemente todavía reproducciones, que suscitan objeción en la esfera de la

sensibilidad personal del hombre -no a causa de su objeto, puesto que el cuerpo humano en sí mismo tiene siempre su dignidad inalienable-, sino a causa de la calidad o del modo de su reproducción, figuración, representación artística. Sobre ese modo y esa calidad pueden decidir los varios coeficientes de la obra o de la reproducción, así como también múltiples circunstancias, frecuentemente de naturaleza técnica y no artística.

Es sabido que a través de todos estos elementos, en cierto sentido, se hace accesible al espectador, como al oyente o al lector, *la misma intencionalidad fundamental* de la obra de arte o del producto de técnicas relativas. Si nuestra sensibilidad personal reacciona con objeción y desaprobación, es así porque en esa intencionalidad fundamental, juntamente con la objetivización del hombre y de su cuerpo, descubrimos indispensable para la obra de arte, o su reproducción, su actual reducción al rango de *objeto, objeto de «goce», destinado a la satisfacción de la concupiscencia misma*. Y esto está contra la dignidad del hombre también en el orden intencional del arte y de la reproducción. Por analogía, es necesario aplicar lo mismo a los varios campos de la actividad artística -según la respectiva especificación- como también a las diversas técnicas audiovisuales.

6. La Encíclica *Humanæ vitæ* de Pablo VI (*Núm*. 22) subraya la necesidad de «crear un clima favorable a la educación de la castidad»; y con esto intenta afirmar que el vivir el cuerpo humano en toda la verdad de su masculinidad y feminidad debe corresponder a la dignidad de este cuerpo y a su significado al construir la comunión de las personas. Se puede decir que ésta es una de las dimensiones fundamentales de la cultura humana, entendida como *afirmación que ennoblece todo lo que es humano*. Por esto hemos dedicado esta breve exposición al problema que, en síntesis, podría ser llamado el *ethos* de la imagen. Se trata de la imagen que sirve para una singular «visibilización» del hombre, y que es necesario comprender en sentido más o menos directo. La imagen esculpida o pintada «expresa visiblemente» al hombre; lo «expresa visiblemente» de otro modo la representación teatral o el espectáculo del ballet, de otro modo el filme; también la obra literaria, a su manera, tiende a suscitar imágenes interiores, sirviéndose de las riquezas de la fantasía o de la memoria humana. Por tanto, lo que aquí hemos llamado «el *ethos de la imagen»* no puede ser considerado abstrayéndolo del componente correlativo, que sería necesario llamar el «*ethos de la visión»*. Entre uno y otro componente se contiene todo el proceso de comunicación, independientemente de la amplitud de los círculos que describe esta comunicación, la cual en este caso es siempre «social».

7. La creación del clima favorable a la educación de la castidad contiene *estos dos componentes*; se refiere, por decirlo así, a *un círculo* recíproco que hay entre la imagen y la visión, entre el *ethos* de la imagen y el*ethos* de la visión. Como la creación de la imagen, en el sentido amplio y diferenciado del término, impone al autor, artista o reproductor no sólo estética, sino también ética, así el «mirar» entendido según la misma amplia analogía, impone obligaciones a aquel que es receptor de la obra.

La auténtica y responsable actividad artística tiende a superar el anonimato del cuerpo humano como objeto «sin opción», buscando (como ya se ha dicho antes), a través del esfuerzo creativo, una expresión artística tal de la verdad sobre el hombre en su corporeidad femenina y masculina, que, *por así decirlo, se asigne como tarea al espectador* y, en un radio más amplio, a cada uno de los *receptores de la obra*. A su vez, depende de él si decide realizar el propio esfuerzo para acercarse a esta verdad, o si se queda solo en un «consumidor» superficial de las impresiones, esto es, uno que se aprovecha del encuentro con el anónimo tema-cuerpo sólo a nivel de la sensualidad que, de por sí, reacciona ante su objeto precisamente «sin opción».

Terminamos aquí este importante capítulo de nuestras reflexiones sobre la teología del cuerpo, cuyo punto de partida han sido las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña: palabras válidas para el hombre de todos los tiempos, para el hombre «histórico», y válidas para cada uno de nosotros.

Sin embargo, las reflexiones sobre la teología del cuerpo no quedarían completas, si no considerásemos otras palabras de Cristo, es decir, aquellas en las que El se refiere a la resurrección futura. Así, pues, nos proponemos dedicar a ellas la parte siguiente de nuestras consideraciones.

Parte III: La resurrección de la carne

64. La teología del cuerpo

(11-XI-81/15-XI-81)
1. Reanudamos hoy, las meditaciones que veníamos haciendo desde hace tiempo sobre la teología del cuerpo.
Al continuar, conviene ahora que volvamos de nuevo a las palabras del Evangelio, en las que Cristo hace referencia a la resurrección: palabras que tienen una importancia fundamental para entender el matrimonio en el sentido cristiano y también «la renuncia» a la vida conyugal «por el reino de los cielos».
La compleja casuística del Antiguo Testamento en el campo matrimonial no sólo impulsó a los fariseos a ir a Cristo para plantearle el problema de la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19, 3-9, *Mc* 10, 2-12), sino también a los saduceos en otra ocasión para preguntarle por la ley del llamado levirato (1). Los sinópticos relatan concordemente esta conversación (cf. *Mt* 22, 24-30; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40). Aunque las tres redacciones sean casi idénticas, sin embargo, se notan entre ellas algunas diferencias leves, pero, al mismo tiempo, significativas. Puesto que la conversación está en tres versiones, la de Mateo, Marcos y Lucas, se requiere un análisis más profundo, en cuanto que la conversación comprende contenidos que tienen un significado esencial para la teología del cuerpo.
Junto a los otros dos importantes coloquios, esto es: aquel en el que Cristo hace referencia al «principio» (cf.*Mt* 19, 3-9, *Mc* 10, 2-12) y el otro en el que apela a la intimidad del hombre (al «corazón»), señalando al deseo y a la concupiscencia de la carne como fuente del pecado (cf. *Mt* 5, 27-32), el coloquio que ahora nos proponemos someter a análisis, constituye, diría, *el tercer miembro del tríptico* de las enunciaciones de Cristo mismo: tríptico de palabras esenciales y constitutivas para la teología del cuerpo. En este coloquio Jesús alude a la resurrección, descubriendo así una dimensión completamente nueva del misterio del hombre.
2. La revelación de esta dimensión del cuerpo, estupenda en su contenido -y vinculada también con el Evangelio releído en su conjunto y hasta el fondo-, emerge en el coloquio con los saduceos, «que niegan la resurrección» (*Mt* 22, 23); vinieron a Cristo para exponerle un tema que -a su juicio- convalida el carácter razonable de su posición. Este tema debía contradecir «las hipótesis de la resurrección» (2). El razonamiento de los saduceos es el siguiente: «Maestro, Moisés nos ha prescrito que, si el hermano de uno viniere a morir y dejare la mujer sin hijos, tome el hermano esa mujer y de sucesión a su hermano» (*Mc* 12, 19). Los saduceos se refieren a la llamada ley del levirato (cf. *Dt* 25, 5-10), y basándose en la prescripción de esa antigua ley, *presentan el siguiente «caso»*: «Eran siete hermanos. El primero tomó mujer, pero al morir no dejó descendencia. La tomó el segundo, y murió sin dejar sucesión, e igual el tercero, y de los siete ninguno dejó sucesión. Después de todos murió la mujer. Cuando en la resurrección resuciten, ¿de quién será la mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer» (*Mc* 12, 20-23) (3).
3. La respuesta de Cristo es una de las respuestas-clave del Evangelio, en la que se revela -precisamente a partir de los razonamientos puramente humanos y en contraste con ellos- otra dimensión de la cuestión, es decir, la que corresponde a

la sabiduría y a la potencia de Dios mismo. Análogamente, por ejemplo, se había presentado el caso de la moneda del tributo con la imagen de César, y de la relación correcta entre lo que en el ámbito de la potestad es divino y lo que es humano («de César») (cf. *Mt* 22, 15-22). Esta vez *Jesús responde así*: «¿No está bien claro que erráis y que desconocéis las Escrituras y el poder de Dios? Cuando en la resurrección resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos» (*Mc* 12, 24-25). Esta es la respuesta basilar del «caso», es decir, del problema que en ella se encierra. Cristo, conociendo las concepciones de los saduceos, e intuyendo sus auténticas intenciones, toma de nuevo inmediatamente *el problema de la posibilidad de la resurrección*, negada por los saduceos mismos: «Por lo que toca a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en lo de la zarza, cómo habló Dios diciendo: Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob? No es Dios de muertos, sino de vivos» (*Mc* 12, 26-27). Como se ve, Cristo cita al mismo Moisés al cual han hecho referencia los saduceos, y termina afirmando: «Muy errados andáis» (*Mc* 12, 27).

4. Cristo repite por segunda vez esta afirmación conclusiva. Efectivamente, la primera vez la pronunció al comienzo de su exposición. Entonces dijo: .«Estáis en un error y ni conocéis las Escrituras ni el poder de Dios», así leemos en Mateo (22,29). Y en Marcos: «¿No está bien claro que erráis y que desconocéis las Escrituras y el poder de Dios?» (*Mc* . 12 24). En cambio, la misma respuesta de Cristo, en la versión de Lucas (20, 27-36), carece de acento polémico, de ese «estáis en gran error». Por otra parte, él proclama lo mismo en cuanto que introduce en la respuesta algunos elementos que no se hallan ni en Mateo ni en Marcos. He aquí el texto: «Díjoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (*Lc* 20, 34-36). Por lo que respecta a la posibilidad misma de la resurrección, Lucas -como los otros dos sinópticos- *hace referencia a Moisés, o sea, al pasaje del libro del Exodo* 3, 2-6, en el que efectivamente, se narra que el gran legislador de la Antigua Alianza había oído desde la zarza que «ardía y no se consumía», las siguientes palabras: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (*Ex* 3, 6). En el mismo lugar, cuando Moisés preguntó el nombre de Dios, había escuchado la respuesta: «Yo soy el que soy» (*Ex* 3, 14).

Así, pues, al hablar de la futura resurrección de los cuerpos, Cristo hace referencia al poder mismo de Dios viviente. Consideraremos de modo más detallado este tema.

(1) Esta ley, contenida en el Deuteronomio 25, 7-10, se refiere a los hermanos que habitan bajo el mismo techo. Si uno de ellos moría sin dejar hijos, el hermano del difunto debía tomar por mujer a la viuda del hermano muerto. El niño nacido de este matrimonio era reconocido hijo del difunto, a fin de que no se extinguiese su estirpe y se conservase en la familia la heredad (cf. 3, 9-4, 12).

(2) En el tiempo de Cristo los saduceos formaban, en el ámbito del judaísmo, una secta ligada al círculo de la aristocracia sacerdotal. Contraponían a la tradición oral y a la teología elaboradas por los fariseos, la interpretación literal del Pentateuco, al que consideraban fuente principal de la religión yahvista. Dado que en los libros bíblicos más antiguos no se hacía mención de la vida de ultratumba, los saduceos rechazaban la escatología proclamada por los fariseos, afirmando que «las almas mueren juntamente con el cuerpo» (cf. Joseph., *Antiquitates Judaicae*, XVII 1 4. 16).

Sin embargo, no conocemos directamente las concepciones de los saduceos ya que todos sus escritos se perdieron después de la destrucción de Jerusalén en el año 70, cuando desapareció la misma secta. Son escasas las informaciones referentes a los saduceos las tomamos de los escritos de sus adversarios ideológicos.

(3) Los saduceos, al dirigirse a Jesus para un «caso» puramente teórico, atacan, al

mismo tiempo, la primitiva concepción de los fariseos sobre la vida después de la resurrección de los cuerpos; efectivamente, insinúan que la fe en la resurrección de los cuerpos lleva a admitir la poliandria, que está en contraste con la ley de Dios.

65. La resurrección de los cuerpos según las palabras de Jesús a los saduceos

(18-XI-81/22-XI-81)
1. «Estáis en un error y ni conocéis las Escrituras ni el poder de Dios (*Mt* 22, 29), así dijo Cristo a los saduceos, los cuales -al rechazar la fe en la resurrección futura de los cuerpos- le habían expuesto el siguiente caso: «Había entre nosotros siete hermanos; y casado el primero, murió sin descendencia y dejó la mujer a su hermano (según la ley mosaica del 'levirato'); igualmente el segundo y el tercero, hasta los siete. Después de todos murió la mujer. Pues en la resurrección, ¿de cuál de los siete será la mujer? (*Mt* 22, 25-28).
Cristo replica a los saduceos afirmando, al comienzo y al final de su respuesta, que están en un gran error, no conociendo ni las Escrituras ni el poder de Dios (cf. *Mc* 12, 24; *Mt* 22, 29). Puesto que la conversación con los saduceos la refieren los tres Evangelios sinópticos, confrontemos brevemente los relativos textos.
2. La versión de Mateo (22, 24-30), aunque no haga referencia a la zarza, concuerda casi totalmente con la de Marcos (12, 18-25). Las dos versiones contienen dos elementos esenciales: 1) la enunciación sobre la resurrección futura de los cuerpos; 2) la enunciación sobre el estado de los cuerpos de los hombres resucitados (1). Estos dos elementos se encuentran también en Lucas (20, 27-36) (2). El primer elemento, concerniente a la resurrección futura de los cuerpos, está unido, especialmente en Mateo y en Marcos, con las palabras dirigidas a los saduceos, según las cuales, ellos no conocían «ni las Escrituras ni el poder de Dios». Esta afirmación merece una atención particular, porque precisamente en ella Cristo puntualiza las bases mismas de la fe en la resurrección, a la que había hecho referencia al responder a la cuestión planteada por los saduceos con el ejemplo concreto de la ley mosaica del levirato.
3. Sin duda, los saduceos tratan la cuestión de la resurrección como un tipo de teoría o de hipótesis, susceptible de superación (3). Jesús les demuestra primero un error de método: *no conocen las Escrituras*; y luego, un error de fondo: no aceptan lo que está revelado en las Escrituras -*no conocen el poder de Dios*-, no creen en Aquel que se reveló a Moisés en la zarza ardiente. Se trata de una respuesta muy significativa y muy precisa. Cristo se encuentra aquí con hombres que se consideran expertos y competentes intérpretes de las Escrituras. A estos hombres -esto es, a los saduceos- les responde Jesús que el sólo conocimiento literal de la Escritura no basta. Efectivamente, la Escritura es, sobre todo, un medio para conocer el poder de Dios vivo, que se revela en ella a Sí mismo, igual que se reveló a Moisés en la zarza. En esta revelación El se ha llamado a Sí mismo «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y de Jacob» (4), de aquellos, pues, que habían sido los padres de Moisés en la fe, que brota de la revelación del Dios viviente. Todos ellos han muerto ya hace mucho tiempo; sin embargo, Cristo completa la referencia a ellos con la afirmación de que Dios «no es Dios de muertos, sino de vivos». Esta afirmación-clave, en la que Cristo interpreta las palabras dirigidas a Moisés desde la zarza ardiente, sólo pueden ser comprendidas si *se admite la realidad de una vida, a la que la muerte no pone fin*. Los padres de Moisés en la fe, Abraham,, Isaac y Jacob, para Dios son personas vivientes (cf. *Lc* 20, 38: «porque para El todos viven»), aunque, según los criterios humanos, haya que contarlos entre los muertos. Interpretar correctamente la Escritura, y en particular estas palabras de Dios, quiere decir conocer y acoger con

la fe el poder del Dador de la vida, el cual no está atado por la ley de la muerte, dominadora en la historia terrena del hombre.
4. Parece que de este modo hay que interpretar la respuesta de Cristo sobre la posibilidad de la resurrección (5), dada a los saduceos, según la versión de los tres sinópticos. Llegará el momento en que Cristo dé la respuesta, sobre esta materia, con la propia resurrección; sin embargo, por ahora se remite al testimonio del Antiguo Testamento, demostrando cómo se descubre allí la verdad sobre la inmortalidad y sobre la resurrección. Es preciso hacerlo no deteniéndose solamente en el sonido de las palabras, sino remontándose también al poder de Dios, que se revela en esas palabras. La alusión a Abraham, Isaac y Jacob en aquella teofanía concedida a Moisés, que leemos en el libro de Exodo (3, 26), constituye un testimonio que Dios vivo da de aquellos que viven «para El»; de aquellos que gracias a su poder tienen vida, aun cuando, quedándose en las dimensiones de la historia, sería preciso contarlos, desde hace mucho tiempo, entre los muertos.
5. El significado pleno de este testimonio, al que Jesús se refiere en su conversación con los saduceos, se podría entender (siempre sólo a la luz del Antiguo Testamento) del modo siguiente: Aquel que es -Aquel que vive y que es la Vida- constituye la fuente inagotable de la existencia y de la vida, tal como se reveló al «principio», en el Génesis (cf. *Gén* 1-3). Aunque, a causa del pecado, la muerte corporal se haya convertido en la suerte del hombre (cf. *Gén* 3, 19 (6), y aunque le haya sido prohibido el acceso al árbol de la vida (gran símbolo del libro del Génesis (cf. *Gén* 3, 22), sin embrago, *el Dios viviente, estrechando su Alianza con los homores* (Abraham, Patriarcas, Moisés, Israel), *renueva continuamente*, en esta Alianza, la realidad misma de la Vida, desvela de nuevo su perspectiva y, en cierto sentido, abre nuevamente el acceso al árbol de la vida. Juntamente con la Alianza, esta vida, cuya fuente es Dios mismo, se da en participación a los mismos hombres que, a consecuencia de la ruptura de la primera Alianza, habían perdido el acceso al árbol de la vida, y en las dimensiones de su historia terrena habían sido sometidos a la muerte.
6. Cristo es la última palabra de Dios sobre este tema: efectivamente, la Alianza, que con El y por El se establece entre Dios y la humanidad, abre una perspectiva infinita de Vida: y el acceso al árbol de la vida -según el plan originario del Dios de la Alianza- se revela a cada uno de los hombres en su plenitud definitiva. Este será el significado de la muerte y de la resurrección de Cristo, éste será el testimonio del misterio pascual. Sin embargo, la conversación con los saduceos se desarrolla *en la fase pre-pascual de la misión mesiánica de Cristo*. El curso de la conversación según Mateo (22, 24-30), Marcos (12, 18-27) y Lucas (20, 27-36), manifiesta que *Cristo «que otras* veces, particularmente en las conversaciones con sus discípulos, había hablado de la futura resurrección del Hijo del hombre (cf. por ejemplo *Mt* 17, 9,23; 20, 19 y paral.)- en la conversación con los saduceos, en cambio, no se remite a este argumento. Las razones son obvias y claras. La conversación tiene lugar con los saduceos, «los cuales afirman que no hay resurrección» (como subraya el Evangelista), es decir, ponen en duda su misma posibilidad, y a la vez se consideran expertos de la Escritura del Antiguo Testamento y sus intérpretes calificados. Y por esto, Jesús se refiere al Antiguo Testamento, y basándose en él, les demuestra que «no conocen el poder de Dios» (*Mt* 22,29).
7. Respecto a la posibilidad de la resurrección, Cristo se remite precisamente a ese poder, que va unido con el testimonio del Dios vivo, que es el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y el Dios de Moisés. El Dios, a quien los saduceos «privan» de este poder, no es el verdadero Dios de sus Padres, sino el Dios de sus hipótesis e interpretaciones. Cristo en cambio, ha venido para dar testimonio del Dios de la Vida en toda la verdad de su poder que se despliega en la vida del hombre.
(1) Aunque el Nuevo Testamento no conoce la expresión «la resurrección de los cuerpos» (que aparecerá por vez primera en San Clemente; 2 *Clem* 9, 1 y en Justino: *Dial* 80, 5) y utilice la expresión «resurrección de los muertos»,

entendiendo con ella al hombre en su integridad, sin embargo, es posible hallar en muchos textos del Nuevo Testamento la fe en la imnortalidad del alma y su existencia «incluso fuera del cuerpo (cf. por ejemplo: *Lc* 23, 43; *Flp* 1, 23-24; 2 *Cor* 5, 6-8).
(2) El texto de Lucas contiene algunos elementos nuevos en torno a los cuales se desarrolla la discusión de los exégetas.
(3) Como es sabido, en el judaísmo de aquel período no se formuló claramente una doctrina acerca de la resurrección; existían sólo las diversas teorías lanzadas por cada una de las escuelas.
Los fariseos, que cultivaban la especulación teológica, desarrollaron fuertemente la doctrina sobre la resurrección, viendo alusiones a ella en todos los libros del Antiguo Testamento. Sin embargo, entendían la futura resurrección de modo terrestre y primitivo, preanunciando por ejemplo un enorme aumento de la recolección y de la fertilidad en la vida después de la resurrección.
Los saduceos, en cambio, polemizaban contra esta concepción, partiendo de la premisa que el Pentateuco no habla de la escatología. Es necesario también tener presente que en el siglo I el canon de los libros del Antiguo Testamento no estaba aún establecido.
El caso presentado por los saduceos ataca directamente a la concepción farisaica de la resurrección. En efecto, los saduceos pensaban que Cristo era seguidor de ellos.
La respuesta de Cristo corrige igualmente tanto la concepción de los fariseos, como la de los saduceos.
(4) Esta expresión no significa: «Dios que *era honrado* por Abraham, Isaac y Jacob», sino: «Dios que tenía cuidado de los Patriarcas y los libraba».
Esta fórmula se vuelve a encontrar en el libro del Exodo: 3, 6; 3, 15. 16; 4, 5, siempre en el contexto de la promesa de liberación de Israel: el nombre del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es prenda y garantía de esta liberación.
«Dieu de X est synonyme de secours, de soutien et d'abri pour Israel». Un sentido semejante se encuentra en el Génesis 49, 24; «Por el poderío del fuerte de Jacob, por el nombre del Pastor de Israel. En el Dios de tu padre hallarás tu socorro» (cf. *Gén* 49, 24-25; cf. también: *Gén* 24, 27; 26, 24; 28, 13; 32, 10; 46, 3).
Cf. F. Dreyfus, o.p., *L'argument scripturaire de Jesús en faveur de la résurrection des morts* (*Mc* XII, 26-27). Revue Biblique 66, 1959, 218.
La fórmula: «Dios de Abraham, Isaac y Jacob», en la que se citan los tres nombres de los Patriarcas, indicaba en la exégesis judaica, contemporánea de Jesús, *la relación de Dios, con el Pueblo de la Alianza* como comunidad.
Cf. E. Ellis, *Jesús, The Sadducees and Qumram*, New Testament Studies 40, 1963-64, 275.
(5) Según nuestro modo actual de comprender este texto evangélico, el razonamiento de Jesus sólo mira a la inmortalidad; en efecto, si los Patriarcas viven después de su muerte ya ahora antes de la resurrección escatológica del cuerpo, entonces la constatación de Jesus mira a la inmortalidad del alma y no habla de la resurrección del cuerpo.
Pero el razonamiento de Jesús fue dirigido a los saduceos que no conocian el dualismo del cuerpo y del alma, aceptando sólo la bíblica unidad sico-física del hombre que es «el cuerpo y el aliento de vida» Por esto, según ellos, el alma muere juntamente con el cuerpo. La afirmación de Jesús, según la cual los Patriarcas viven, para los saduceos sólo podía significar la resurrección con el cuerpo.
(6) No nos detenemos aquí sobre la concepción de la muerte en el sentido puramente veterotestamentario, sino que tomamos en consideración la antropología teológica en su conjunto.

66. La resurrección de los cuerpos y la antropología

teológica

(2-XII-81/6-XII-81)
1. «Porque cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (*Mc* 12, 25). Cristo pronuncia *estas palabras, que tienen un significado clave para la teología del cuerpo*, después de haber afirmado, en la conversación con los saduceos, que la resurrección corresponde a la potencia del Dios viviente. Los tres Evangelios sinópticos refieren el mismo enunciado, sólo que la versión de Lucas se diferencia en algunos detalles de la de Mateo y Marcos. Para los tres es esencial la constatación de que en la futura resurrección los hombres, después de haber vuelto a adquirir sus cuerpos en la plenitud de la perfección propia de la imagen y semejanza de Dios -después de haberlos vuelto a adquirir en su masculinidad y feminidad-, «ni se casarán ni serán dados en matrimonio». Lucas en el capítulo 20, 34-35 expresa la misma idea con las palabras siguientes: «Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos».
2. Como se deduce de estas palabras, *el matrimonio*, esa unión en la que, según dice el libro del Génesis, «el hombre... se unirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne» (2, 24) -unión propia del hombre desde el «principio»- pertenece *exclusivamente a «este siglo»*. El matrimonio y la procreación, en cambio, no constituyen el futuro escatológico del hombre. En la resurrección pierden, por decirlo así, su razón de ser. Ese «otro siglo», del que habla Lucas (20, 35), significa 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. Ese «otro siglo» no es el mundo de la tierra, sino el mundo de Dios, el cual, como sabemos por la primera Carta de Pablo a los Corintios, lo llenará totalmente, viniendo a ser «todo en todos» (1 *Cor* 15, 28).
3. Al mismo tiempo, ese «otro siglo», que según la Revelación es «el reino de Dios», es también la definitiva y eterna «patria» del hombre (cf. *Flp* 3, 20) es la «casa del Padre» (*Jn* 14, 2). Ese «otro siglo», *como nueva patria del hombre, emerge* definitivamente del mundo actual, que es temporal -sometido a la muerte, o sea, a la destrucción del cuerpo (cf. *Gén* 3, 19: «al polvo volverás»)- *a través de la resurrección*. La resurrección, según las palabras de Cristo referidas por los sinópticos, significa no sólo la recuperación de la corporeidad y el establecimiento 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. Hallamos la confirmación de este nuevo estado del cuerpo en la resurrección de Cristo (cf. *Rom* 6, 5-11). Las palabras que refieren los sinópticos (*Mt*22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 34-35) volverán a sonar entonces (esto es, después de la resurrección de Cristo) para aquellos que las habían oído, diría que casi con una nueva fuerza probativa y, al mismo tiempo, adquirirán el carácter de una promesa convincente. Sin embargo, por ahora nos detenemos sobre estas palabras en su fase «pre-pascual», basándonos solamente en la situación en la que fueron pronunciadas. No cabe duda de que ya en la respuesta dada a los saduceos, Cristo descubre la nueva condición del cuerpo humano en la resurrección, y lo hace precisamente mediante una referencia y un parangón con la condición de la que el hombre había sido hecho partícipe desde el «principio».
4. Las palabras: «Ni se casarán ni serán dadas en matrimonio parecen afirmar, a la vez, que los cuerpos humanos, recuperados y al mismo tiempo renovados en la resurrección, mantendrán su peculiaridad masculina o femenina y que *el sentido de ser 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 terrena. Las palabras del Génesis, «dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y vendrán a ser los dos una sola carne» (2, 24), han

constituido desde el principio esa condición y relación de masculinidad y feminidad que se extiende también al cuerpo, y a la que justamente es necesario definir «conyugal» y al mismo tiempo «procreadora» y «generadora»; efectivamente, está unida con la bendición de la fecundidad, pronunciada por Dios (Elohim) en la creación del hombre «varón y mujer» (*Gén* 1, 27). Las palabras pronunciadas por Cristo sobre la resurrección nos permiten deducir que la dimensión de masculinidad y feminidad -esto es, el ser en el cuerpo varón y mujer- quedara nuevamente constituida juntamente con la resurrección del cuerpo en el «otro siglo».

5. ¿Se puede decir algo aún más detallado sobre este tema? Sin duda, las palabras de Cristo referidas por los sinópticos (especialmente en la versión de *Lc* 20, 27-40) nos autorizan a esto. Efectivamente, allí leemos que (los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos... ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (Mateo y Marcos dicen sólo que «serán como ángeles en los cielos»). Este enunciado permite sobre todo deducir *una espiritualización del hombre según una dimensión diversa de la de la vida terrena* (e incluso diversa de la del mismo «principio»). 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.

Resurrección significa restitución a la verdadera vida de la corporeidad humana, que fue sometida a la muerte en su fase temporal. En la expresión de Lucas (20, 36) citada hace un momento (y en la de Mateo 22, 30, y Marcos 12, 25) se trata ciertamente de la naturaleza humana, es decir, psicosomática. La comparación con los seres celestes, utilizada en el contexto, no constituye novedad alguna en la Biblia. Entre otros, ya el Salmo, exaltando al hombre como obra del Creador, dice: «Lo hiciste poco inferior a los ángeles» (*Sal* 8, 6). 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.

6. Antes de disponernos a desarrollar este tema, conviene recordar que la verdad sobre la resurrección tuvo un *significado-clave para la* formación *de toda la antropología teológica*, que podría ser considerada sencillamente como *«antropología de la resurrección»*. La reflexión sobre la resurrección hizo que Santo Tomás de Aquino omitiera en su antropología metafísica (y a la vez teológica) la concepción filosófica de Platón sobre la relación entre el alma y el cuerpo y se acercara a la concepción de Aristóteles. En efecto, la resurrección da testimonio, al menos indirectamente, de que el cuerpo, en el conjunto del compuesto humano, no está sólo temporalmente unido con el alma (como su «prisión» terrena, cual juzgaba Platón), sino que juntamente con el alma constituye la unidad e integridad del ser humano. Precisamente esto enseñaba Aristóteles, de manera distinta que Platón. Si Santo Tomás aceptó en su antropología la concepción de Aristóteles, lo hizo teniendo a la vista la verdad de la resurrección. Efectivamente, la verdad sobre la resurrección afirma con claridad que la perfección escatológica y la felicidad del hombre no pueden ser entendidas como un estado del alma sola, separada (según Platón: liberada) del cuerpo, sino que es preciso entenderla 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.

Aquí interrumpimos nuestra reflexión sobre las palabras pronunciadas por Cristo acerca de la resurrección. La gran riqueza de los contenidos encerrados en estas palabras nos llevará a volver sobre ellas en las ulteriores consideraciones.

67. Espiritualización y divinización del hombre en la resurrección de los cuerpos

(9-XII-81/13-XII-81)
1. «En la resurrección... ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo» (*Mt* 22, 30, análogamente *Mc* 12, 25). «Son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (*Lc* 20, 36). Tratemos de comprender estas palabras de Cristo referentes a la resurrección futura, para sacar de ellas una conclusión sobre la *espiritualización* del hombre, diferente de la vida terrena. Se podría hablar aquí incluso de un sistema perfecto de fuerzas en las relaciones recíprocas entre lo que en el hombre es espiritual y lo que es corpóreo. El hombre «histórico», como consecuencia del pecado original, experimenta una imperfección múltiple de este sistema de fuerzas, que se manifiesta en las bien conocidas palabras de San Pablo: «Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente» (*Rom* 7, 23).
El hombre «escatológico» estará libre de esa «oposición». En la resurrección el cuerpo volverá a la perfecta unidad y armonía con el espíritu: el hombre no experimentará más la oposición entre lo que en él es espiritual y lo que es corpóreo. La *«espiritualización»* significa no sólo que el espíritu dominará al cuerpo, sino, diría, que *impregnará plenamente al cuerpo*, y que *las fuerzas del espíritu impregnarán las energías del cuerpo*.
2. En la vida terrena, el dominio del espíritu sobre el cuerpo -y la simultánea subordinación del cuerpo al espíritu-, como fruto de un trabajo perseverante sobre sí mismo, puede expresar una personalidad espiritualmente madura; sin embargo, el hecho de que las energías del espíritu logren dominar las fuerzas del cuerpo, no quita la posibilidad misma de su recíproca oposición. La «espiritualización», a la que aluden los Evangelios sinópticos (*Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 34-35) en los textos aquí analizados, está ya fuera de esta posibilidad. Se trata, pues, de una espiritualización perfecta, en la que queda completamente eliminada*la posibilidad* de que «otra ley luche contra la ley de la... mente» (cf. *Rom* 7, 23). Este estado que -como es claro- se diferencia esencialmente (y no sólo en grado) de lo que experimentamos en la vida terrena, no significa, sin embargo, «desencarnación» alguna del cuerpo ni, consiguientemente, una «deshumanización» del hombre. Más aún, significa, por el contrario, su «realización» perfecta. Efectivamente, en el ser compuesto, sicosomático, 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.
3. Las palabras de los sinópticos atestiguan que el estado del hombre en el «otro mundo» será no sólo un estado de perfecta espiritualización, sino también de fundamental «divinización» de su humanidad. Los «hijos de la resurrección» -como leemos en Lucas 20, 36- no sólo «son semejantes a los ángeles», sino que también «son hijos de Dios». De aquí se puede sacar la conclusión de que el grado de la 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. Esta nueva espiritualización será, pues, *fruto de la gracia*, esto es, de la *comunicación de Dios, en su misma divinidad*, no sólo al alma, sino *a toda la subjetividad psicosomática del hombre*. Hablamos aquí de la «subjetividad» (y no sólo de la «naturaleza»), porque esa divinización se entiende no sólo como un «estado interior» del hombre (esto es, del sujeto), capaz de ver a Dios «cara a cara», sino también como una nueva formación de toda la subjetividad personal del hombre a medida de la unión con Dios en su misterio trinitario y de la intimidad con El en perfecta comunión de las personas. Esta intimidad -con toda su intensidad subjetiva- no absorberá la subjetividad personal del hombre, sino, al contrario, la hará resaltar en medida incomparablemente mayor y más plena.

4. 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. Cuando Cristo habla de la resurrección, demuestra al mismo tiempo que en esta experiencia escatológica de la verdad y del amor, unida a la visión de Dios «cara a cara», participará también, a su modo; el cuerpo humano. Cuando Cristo dice que los que participen en la resurrección futura «ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (*Mc* 12, 25), sus palabras -como ya hemos observado antes- afirman no sólo el final de la historia terrena, vinculada al matrimonio y a la procreación, sino también parecen descubrir el nuevo significado del cuerpo. En este caso ¿es quizá posible pensar - *a nivel de escatología bíblica- en el descubrimiento del significado «esponsalicio»* del cuerpo, sobre todo como significado *«virginal»* de ser, en cuanto al cuerpo, varón y mujer? Para responder a esta pregunta, que surge, de las palabras referidas por los sinópticos, conviene penetrar más a fondo en la esencia misma de lo que será la visión beatífica del Ser Divino, visión de Dios «cara a cara» en la vida futura. Es preciso también dejarse guiar por esa «gama de experiencias» de la verdad y del amor, que sobrepasa los límites de las posibilidades cognoscitivas y espirituales del hombre en la temporalidad, y de la que será participe en el «otro mundo».

5. Esta «experiencia escatológica» del Dios viviente concentrará en sí no sólo todas las energías espirituales del hombre, sino que, al mismo tiempo, le descubrirá, de modo vivo y experimental, la *«comunicación»* de Dios a toda la creación y, en particular, *al hombre; lo cual es el «don» más personal de Dios, en su misma divinidad, al hombre*: a ese ser, que desde el principio lleva en sí la imagen y semejanza de El. Así, pues, en el «otro mundo» el objeto de la «visión» será ese misterio escondido desde la eternidad en el Padre, misterio que en el tiempo ha sido revelado en Cristo, para realizarse incesantemente por obra del Espíritu Santo; ese misterio se convertirá, si nos podemos expresar así, en el contenido de la experiencia escatológica y en la «forma de toda la existencia humana en las dimensiones del «otro mundo». La vida eterna hay que entenderla en sentido escatológico, esto es, como plena y perfecta experiencia de esa gracia (= charis) de Dios, de la que el hombre se hace partícipe mediante la fe, durante la vida terrena, y que, en cambio, no sólo deberá revelarse a los que participarán del «otro mundo» en toda su penetrante profundidad, sino ser también experimentada en su realidad beatificante.

Suspendemos aquí nuestra reflexión centrada en las palabras de Cristo, relativas a la futura resurrección de los cuerpos. En esta «espiritualización» y «divinización», de las que el hombre participará en la resurrección, descubrimos -en una dimensión escatológica- las mismas características que calificaban el significado «esponsalicio» del cuerpo; las descubrimos en el encuentro con el misterio del Dios viviente, que se revela mediante la visión de El «cara a cara».

68. La comunión escatológica del hombre con Dios

(16-XII-81/20-XII-81)
1. «En la resurrección... ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo» (*Mt* 22, 30, análogamente *Mc* 12, 25). «...son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (*Lc* 20, 36).
La comunión (*communio*) escatológica del hombre con Dios, constituida gracias al amor de una perfecta unión, estará alimentada por la visión «cara a cara»: la *contemplación* de esa comunión más perfecta, puramente divina, que es la *comunión trinitaria de las Personas divinas* en la unidad de la misma divinidad.
2. Las palabras de Cristo, referidas por los Evangelios sinópticos, nos permiten deducir que los que participen del «otro mundo» conservarán -en esta unión con el Dios vivo, que brota de la visión beatífica de su unidad y comunión trinitaria- no sólo su auténtica subjetividad, sino que la adquirirán en medida mucho más perfecta que en la vida terrena. Así quedará confirmada, además, la ley del orden integral de la persona, según el cual la perfección de la comunión no sólo está condicionada por la perfección o madurez espiritual del sujeto, sino también, a su vez, la determina. Los que participarán en el «mundo futuro», esto es, en la perfecta comunión con el Dios vivo, gozarán de una subjetividad perfectamente madura. Si en esta perfecta subjetividad, aun conservando en su cuerpo resucitado, es decir, glorioso, la masculinidad y la feminidad, «no tomarán mujer ni marido», *esto se explica* no sólo porque ha terminado la historia, sino también -y sobre todo- por la *«autenticidad escatológica» de la respuesta* a esa «comunicación» del Sujeto Divino, que constituirá la experiencia beatificante del don de sí mismo por parte de Dios, absolutamente superior a toda experiencia propia de la vida terrena.
3. El recíproco don de sí mismo a Dios -don en el que el hombre concentrará y expresará todas las energías de la propia subjetividad personal y, a la vez psicosomática- será la respuesta al don de sí mismo por parte de Dios al hombre (1). En este recíproco don de sí mismo por parte del hombre, don que se convertirá, hasta el fondo y definitivamente, en beatificante, como respuesta digna de un sujeto personal al don de sí por parte de Dios, la «virginidad», o mejor, el estado virginal del cuerpo se manifestará plenamente como cumplimiento escatológico del significado «esponsalicio» del cuerpo, como el signo específico y la expresión auténtica de toda la subjetividad personal. 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*.
4. 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, el 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 beatifica en los que llegarán 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. Así, esta realidad significa el verdadero y definitivo cumplimiento de la subjetividad humana y sobre esta base la definitiva realización del significado «esponsalicio» del cuerpo. La total concentración de la subjetividad creada, redimida y glorificada, en Dios mismo no apartará al hombre de esta realización, sino que, por el contrario, lo introducirá y lo consolidará en ella. Finalmente, se puede decir que así la realidad escatológica se convertirá en fuente de la perfecta realización del «orden trinitario» en el mundo creado de las personas.

5. Las palabras con las que Cristo se remite a la resurrección futura -palabras confirmadas de modo singular por su resurrección- completan lo que en las reflexiones precedentes solíamos llamar «revelación del cuerpo».

Esta revelación penetra de algún modo en el corazón mismo de la realidad que experimentamos, y esta realidad es, sobre todo, el hombre, su cuerpo, el cuerpo del hombre «histórico». A la vez, esta revelación nos permite sobrepasar la esfera de esta experiencia en dos direcciones. Ante todo, en la dirección de ese «principio», al que Cristo hace referencia en su conversación con los fariseos respecto a la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19, 3-9); en segundo lugar, en la dirección del «otro mundo», sobre el que el Maestro llama la atención de sus oyentes en presencia de los saduceos, que «niegan la resurrección» (*Mt* 22, 23)

Estas dos «aplicaciones de la esfera» de la experiencia del cuerpo (así se puede decir) no son completamente accesibles a nuestra comprensión (obviamente teológica) del cuerpo. *Lo que es el cuerpo humano en el ámbito de la experiencia histórica del hombre, no queda totalmente anulado por esas dos dimensiones de su existencia*, reveladas mediante la palabra de Cristo.

6. Es claro que aquí se trata no tanto del «cuerpo» en abstracto, sino del hombre que es a la vez espiritual y corpóreo. Prosiguiendo en las dos direcciones indicadas por la palabra de Cristo, y volviendo a la consideración de la experiencia del cuerpo en la dimensión de nuestra existencia terrena (por lo tanto, en la dimensión histórica), podemos hacer una cierta reconstrucción teológica de lo que habría podido ser la experiencia del cuerpo según el «principio» revelado del hombre, y también de lo que el será en la dimensión del «otro mundo». La posibilidad de esta reconstrucción, que amplía nuestra experiencia del hombre-cuerpo, indica, al menos indirectamente, *la coherencia de la imagen teológica del hombre en estas tres dimensiones*, que concurren juntamente a la constitución de la teología del cuerpo.

(1) «En la concepción bíblica se trata de una inmortalidad 'dialogística' (resurrección), es decir, la inmortalidad no resulta simplemente del no poder morir de lo indivisible, sino de la acción salvadora del amante que tiene poder para hacer inmortal. El hombre no puede, por tanto, perecer totalmente, porque es conocido y amado por Dios. Si todo amor quiere eternidad, el amor de Dios no sólo quiere, sino que opera y es inmortalidad... Puesto que la inmortalidad en el pensamiento bíblico no procede del propio poder de lo indestructible en sí mismo, sino del hecho de haber entrado en diálogo con el Creador, debe llamarse resurrección (en sentido pasivo)...» (J. Ratzinger. «Resurrección de la carne - aspecto teológico, en*Sacramentum Mundi*, vol. VI. Barcelona, 1976, edit. *Herder*, págs. 74-75).

69. Los hijos de la resurrección

(13-I-82/17-I-82)

1. «Cuando resuciten... ni se casará ni serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos» (*Mc* 12, 25, análogamente *Mt* 22, 30). «...Son

semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección» (*Lc* 20, 36).
Las palabras con las que Cristo se refiere a la futura resurrección -palabras confirmadas de modo singular con su propia resurrección-, completan lo que en las presentes reflexiones hemos venido llamando «revelación del cuerpo». Esta revelación penetra, por así decirlo, en el corazón mismo de la realidad que experimentamos, y esta realidad es, sobre todo, el hombre, su cuerpo: el cuerpo del hombre «histórico». A la vez, dicha revelación nos permite superar la esfera de esta experiencia en dos direcciones. Primero, en la dirección del «principio» al que Cristo se refiere en su conversación con los fariseos respecto a la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19, 3-8): luego, en la dirección del «mundo futuro», al que el Maestro orienta los espíritus de sus oyentes en presencia de los saduceos, que «niegan la resurrección» (*Mt* 22, 23).
2. El hombre no puede alcanzar, con los solos métodos empíricos y racionales, ni la verdad sobre ese «principio» del que habla Cristo, ni la verdad escatológica. Sin embargo, ¿acaso no se puede afirmar que el hombre lleva, en cierto sentido, estas dos dimensiones en lo profundo de la experiencia del propio ser, o mejor que de algún modo está encaminado hacia ellas como hacia dimensiones que justifican plenamente el significado mismo de su ser cuerpo, esto es, de su ser hombre «carnal»? Por lo que se refiere a la dimensión escatológica, ¿acaso no es verdad que la muerte misma y la destrucción del cuerpo pueden conferir al hombre un significado elocuente sobre la experiencia en la que se realiza el sentido personal de la existencia? Cuando Cristo habla de la resurrección futura, sus palabras no caen en el vacío. La experiencia de la humanidad, y especialmente la experiencia del cuerpo, permiten al oyente unir a esas palabras la imagen de su nueva existencia en el «mundo futuro», a la que la experiencia terrena suministra el substrato y la base. Es posible una *reconstrucción teológica* correlativa.
3. Para la construcción de esta imagen -que, en cuanto al contenido, corresponde al artículo de nuestra profesión de fe: «creo en la resurrección de los muertos»- contribuye en gran manera la conciencia de que hay una conexión entre la experiencia terrena y toda la dimensión del «principio» bíblico del hombre en el mundo. Si en el principio Dios «los creó varón y mujer» (*Gén* 1, 27), si en esta dualidad relativa al cuerpo previó también una unidad tal, por la que «serán una sola carne» (*Gén* 2, 24), si vinculó esta unidad a la bendición de la fecundidad, o sea, de la procreación (cf. *Gén* 1, 29), y si ahora, al hablar ante los saduceos de la futura resurrección, Cristo explica que en el «otro mundo» «no tomarán mujer ni marido», entonces está claro que se trata aquí de un desarrollo de la *verdad sobre el hombre mismo*. Cristo señala su identidad, aunque esta identidad *se realice en la experiencia escatológica de modo diverso respecto* a la experiencia del «principio» mismo y de toda la historia. Y sin embargo, el hombre será siempre el mismo, tal como salió de las manos de su Creador y Padre. Cristo dice: «No tomarán mujer ni marido», pero no afirma que este hombre del «mundo futuro» no será ya varón ni mujer, como lo fue «desde el principio». Es evidente, pues, que el significado de ser, en cuanto al cuerpo, varón o mujer en el «mundo futuro», hay que buscarlo fuera del matrimonio y de la procreación, pero no hay razón alguna para buscarlo fuera de lo que (independientemente de la bendición de la procreación) se deriva del misterio mismo de la creación y que luego forma también la más profunda estructura de la historia del hombre en la tierra, ya que esta historia ha quedado profundamente penetrada por el misterio de la redención.
4. En su situación originaria, el hombre, pues, *está solo* y, a la vez, *se convierte* en varón y mujer: unidad de los dos. En su soledad «se revela» a sí como persona para revelar simultáneamente, en la unidad de los dos, la comunión de las personas. En uno o en otro estado, el ser humano se constituye como imagen y semejanza de Dios. Desde el principio el hombre es también cuerpo entre los cuerpos, y en la unidad de los dos *se convierte* en varón y mujer, descubriendo el significado «esponsalicio» de su cuerpo a medida de sujeto personal. Luego el sentido de ser cuerpo y, en particular, de ser en el cuerpo varón y mujer, se

vincula con el matrimonio y la procreación (es decir, con la paternidad y la maternidad). Sin embargo, *el significado originario* y fundamental *de ser cuerpo*, como también de ser, en cuanto cuerpo, varón y mujer -es decir, precisamente el significado «esponsalicio»- *está unido con el hecho de que el hombre es creado como persona y llamado a la vida «in communione personarum»*. El matrimonio y la procreación en sí misma no determinan definitivamente el significado originario y fundamental del ser cuerpo ni del ser, en cuanto cuerpo, varón y mujer. El matrimonio y la procreación solamente dan realidad concreta a ese significado en las dimensiones de la historia. La resurrección indica el final de la dimensión histórica. Y he aquí que las palabras «cuando resuciten de entre los muertos... ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (*Mc* 12, 25) expresan unívocamente no sólo qué significado no tendrá el cuerpo humano en el «mundo futuro», sino que nos permiten también deducir que ese significado «esponsalicio» del cuerpo en la resurrección en la vida futura corresponderá de modo perfecto tanto al hecho de que el hombre, como varón-mujer, es persona creada a «imagen y semejanza de Dios», como al hecho de que esta imagen se realiza en la comunión de las personas. El significado «esponsalicio» de ser cuerpo se realizará, pues, como *significado perfectamente personal y comunitario a la vez*.

5. Al hablar del cuerpo glorificado por medio de la resurrección en la vida futura, pensamos en el hombre, varón-mujer, en toda la verdad de su humanidad: el hombre que, *juntamente con la experiencia escatológica del Dios vivo* (en la visión «cara a cara»), *experimentará precisamente este significado del propio cuerpo*. Se tratará de una experiencia totalmente nueva y, a la vez, no será extraña, en modo alguno, a aquello en lo que el hombre ha tenido parte «desde el principio», y ni siquiera a aquello que, en la dimensión histórica de su existencia, ha constituido en él la fuente de la tensión entre el espíritu y el cuerpo, y que se refiere más que nada precisamente al significado procreador del cuerpo y del sexo. El hombre del «mundo futuro» volverá a encontrar en esta nueva experiencia del propio cuerpo precisamente la realización de lo que llevaba en sí perenne e históricamente, en cierto sentido, como heredad y, aun más, como tarea y objetivo, como contenido del *ethos* .

6. *La glorificación del cuerpo*, como fruto escatológico de su espiritualización divinizante, revelará el valor definitivo de lo que desde el principio debía ser un signo distintivo de la persona creada en el mundo visible, como también un medio de la comunicación recíproca entre las personas y una expresión auténtica de la verdad y del amor, por los que se construye la *communio personarum*. Ese perenne significado del cuerpo humano, al que la existencia de todo hombre, marcado por la heredad de la concupiscencia, ha acarreado necesariamente una serie de limitaciones, luchas y sufrimientos, se descubrirá entonces de nuevo, y se descubrirá *en tal sencillez y esplendor*, a la vez, que cada uno de los participantes del «otro mundo» volverá a encontrar en su cuerpo glorificado la fuente de la libertad del don. La perfecta «libertad de los hijos de Dios» (cf. *Rom* 8, 14) alimentará con ese don también cada una de las comuniones que constituirán la gran comunidad de la comunión de los santos.

7. Resulta demasiado evidente que -a base de las experiencias y conocimientos del hombre en la temporalidad, esto es, en «este mundo»- *es difícil construir una imagen plenamente adecuada* del «mundo futuro». Sin embargo, al mismo tiempo, no hay duda de que, con la ayuda de las palabras de Cristo, es posible y asequible, al menos, una cierta aproximación a esta imagen. Nos servimos de esta aproximación teológica, profesando nuestra fe en la «resurrección de los muertos» y en la «vida eterna», como también la fe en la «comunión de los santos», que pertenece a la realidad del «mundo futuro».

8. Al concluir esta parte de nuestras reflexiones, conviene constatar una vez más que las palabras de Cristo referidas por los Evangelios sinópticos (*Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 34-35) tienen un *significado determinante* no sólo por lo que concierne a las palabras del libro del Génesis (a las que Cristo se refiere en otra circunstancia), sino también por lo que respecta a toda la Biblia. Estas palabras

nos permiten, en cierto sentido, revisar de nuevo -esto es, hasta el fondo- todo el significado revelado del cuerpo, el significado de ser hombre, es decir, persona «encarnada», de ser, en cuanto cuerpo, varón-mujer. Estas palabras nos permiten comprender lo que puede significar, en la dimensión escatológica del «otro mundo», esa unidad en la humanidad, que ha sido constituida «en el principio» y que las palabras del Génesis 2, 24 («el hombre... se unirá a su mujer y los dos serán una sola carne»), pronunciadas en el acto de la creación del hombre como varón y mujer, parecían orientar, si no completamente, al menos, en todo caso, de manera especial hacia «este mundo». Dado que las palabras del libro del Génesis eran como el umbral de toda la teología del cuerpo -umbral sobre el que se basó Cristo en su enseñanza sobre el matrimonio y su indisolubilidad- entonces hay que admitir que sus palabras referidas por los sinópticos son como *un nuevo umbral de esta verdad integral sobre el hombre*, que volvemos a encontrar en la Palabra revelada de Dios. Es indispensable que nos detengamos en este umbral, si queremos que nuestra teología del cuerpo -y también nuestra «espiritualidad del cuerpo»- puedan servirse de ellas como de una imagen completa.

70. La antropología paulina de la resurrección

(27-I-82/31-I-82)
1. Durante los capítulos precedentes hemos reflexionado sobre las palabras de Cristo acerca del «otro mundo», que emergerá juntamente con la resurrección de los cuerpos.
Esas palabras tuvieron una resonancia singularmente intensa en la enseñanza de San Pablo. Entre la respuesta dada a los saduceos, transmitida por los Evangelios sinópticos (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35-36), y el apostolado de Pablo tuvo lugar ante todo el hecho de la resurrección de Cristo mismo y una serie de encuentros con el Resucitado, entre los cuales hay que contar, como último eslabón, el evento ocurrido en]as cercanías de Damasco. Saulo o Pablo de Tarso que, una vez convertido, vino a ser el «Apóstol de los Gentiles», tuvo también *la propia experiencia postpascual, análoga* a la de los otros Apóstoles. En la base de su fe en la resurrección que él expresa sobre todo en la primera Carta a los Corintios (capítulo 15) está ciertamente ese encuentro con el Resucitado, que se convirtió en el comienzo y fundamento de su apostolado.
2. Es difícil resumir aquí y comentar adecuadamente la estupenda y amplia argumentación del capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios en todos sus pormenores. Resulta significativo que, mientras Cristo con las palabras referidas por los Evangelios sinópticos respondía a los saduceos, que «niegan la resurrección» (*Lc*20. 27), Pablo, por su parte, responde, o mejor, polemiza (según su temperamento) con los que le contestan (1). Cristo, en su respuesta (pre-pascual) no hacía referencia a la propia resurrección, sino que se remitía a la realidad fundamental de la Alianza veterotestamentaria, a la realidad de Dios vivo, que está en la base del convencimiento sobre la posibilidad de la resurrección: el Dios vivo «no es Dios de muertos, sino de vivos» (*Mc* 12, 27). Pablo, en su argumentación postpascual sobre la resurrección futura, se remite sobre todo a la realidad y a la verdad de la resurrección de Cristo. Más aún, defiende esta verdad incluso como fundamento de la fe en su integridad: «...Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe... Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos» (1 *Cor* 15, 14, 20).
3. Aquí nos encontramos en la misma línea de la Revelación: *la resurrección de Cristo es la última* y más plena palabra *de la autorrevelación* del Dios vivo como «Dios no de muertos, sino *de vivos*» (*Mc* 12, 27). Es la última y más plena

confirmación de la verdad sobre Dios que desde el principio se manifiesta a través de esta Revelación. Además, la resurrección es la respuesta del Dios de la vida a lo inevitable histórico de la muerte, a la que el hombre está sometido desde el momento de la ruptura de la primera Alianza y que, juntamente con el pecado, entró en su historia. Esta respuesta acerca de la victoria lograda sobre la muerte, está ilustrada por la primera Carta a los Corintios (capítulo 15) con una perspicacia singular, presentando la resurrección de Cristo como el comienzo de ese cumplimiento escatológico, en el que por El y en El todo retornará al Padre, todo le será sometido, esto es, entregado de nuevo definitivamente, para que «Dios sea todo en todos» (1 *Cor* 15, 28). Y entonces -en esta definitiva victoria sobre el pecado, sobre lo que contraponía la criatura al Creador- será vencida también la muerte: «El último enemigo reducido a la nada será la muerte» (1 *Cor* 15, 26).

4. En este contexto se insertan las palabras que pueden ser consideradas síntesis de la *antropología* paulina concerniente a *la resurrección*. Y sobre estas palabras convendrá que nos detengamos aquí más largamente. En efecto, leemos en la *primera Carta a los Corintios* 15, 42-46, acerca de la resurrección de los muertos: «Se siembra en corrupción y se resucita en corrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo animal, también lo hay espiritual. Que por eso está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal: después lo espiritual».

5. Entre esta antropología paulina de la resurrección y la que emerge del texto de los Evangelios sinópticos (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35-36), hay una coherencia esencial, sólo que el texto de la primera Carta a los Corintios está más desarrollado. Pablo profundiza en lo que había anunciado Cristo, penetrando, a la vez, en los varios aspectos de esa verdad que las palabras escritas por los sinópticos expresaban de modo conciso y sustancial. Además, es significativo en el texto paulino que la perspectiva escatológica del hombre, basada sobre la fe «en la resurrección de los muertos», *está unida con la referencia al «principio»*, como también con la profunda conciencia *de la situación «histórica» del hombre*. El hombre al que Pablo se dirige en la primera Carta a los Corintios y que se opone (como los saduceos) a la posibilidad de la resurrección, tiene también su experiencia («histórica») del cuerpo, y de esta experiencia resulta con toda claridad que el cuerpo es «corruptible», «débil», «animal», «innoble».

6. A este hombre, destinatario de su escrito tanto -en la comunidad de Corinto, como también, diría, en todos los tiempos-, Pablo lo confronta con Cristo, resucitado, «el último Adán». Al hacerlo así, le invita, en cierto sentido, a seguir las huellas de la propia experiencia postpascual. A la vez le recuerda «el primer Adán», o sea, le induce a dirigirse al «principio»« a esa primera verdad acerca del hombre y el mundo, que está en la base de la revelación del misterio de Dios vivo. Así, pues, Pablo *reproduce en su síntesis todo lo que Cristo había anunciado*, cuando se remitió, en tres momentos diversos, al «principio» en la conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19, 3-8; *Mc* 10, 2-9); al «corazón» humano, como lugar de lucha con las concupiscencias en el interior del hombre, durante el Sermón de la montaña (cf. *Mt* 5, 27); y a la resurrección como realidad del «otro mundo», en la conversación con los saduceos (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35-36).

7. Al estilo de la síntesis de Pablo pertenece, pues, el hecho de que ella hunde sus raíces en el conjunto del misterio revelado de la creación y de la redención, en el que se desarrolla y a cuya luz solamente se explica. La creación del hombre, según el relato bíblico, es una vivificación de la materia mediante el espíritu, gracias al cual «el primer Adán... fue hecho alma viviente» (1 *Cor* 15, 45). El texto paulino repite aquí las palabras del libro del Génesis 2, 7, es decir, del segundo relato de la creación del hombre (llamado: relato Yahvista). Por la misma fuente se sabe que esta originaria «animación del cuerpo» sufrió una corrupción a causa del pecado. Aunque en este punto de la primera Carta a los Corintios el autor no hable directamente del pecado original, sin embargo, la serie de definiciones que

atribuye al cuerpo del hombre histórico, escribiendo que es «corruptible.. débil... animal... innoble...», indica suficientemente lo que, según la Revelación es consecuencia del pecado, lo que el mismo Pablo llamará en otra parte «esclavitud de la corrupción» (*Rom* 8, 21). A esta *«esclavitud de la corrupción» está sometida indirectamente toda la creación a causa del pecado del hombre*, el cual fue puesto por el Creador en medio del mundo visible para que «dominase» (cf. *Gén* 1, 28). De este modo el pecado del hombre tiene una dimensión no sólo interior, sino también cósmica. Y según esta dimensión, el cuerpo -al que Pablo (de acuerdo con su experiencia) caracteriza como «corruptible... débil... animal... innoble»- manifiesta en sí el estado de la creación después del pecado. Esta creación, en efecto, «gime y siente dolores de parto» (*Rom* 8, 22). Sin embargo, como los dolores del parto van unidos al deseo del nacimiento, a la esperanza de un nuevo hombre, así también toda la creación espera «con impaciencia la manifestación de los hijos de Dios... con la esperanza de que también ella será libertada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (*Rom* 8, 19-21).

8. A través de este contexto «cósmico» de la afirmación contenida en la Carta a los Romanos -en cierto sentido, a través del «cuerpo de todas las criaturas», tratamos de comprender hasta el fondo la interpretación paulina de la resurrección. Si esta imagen del cuerpo del hombre histórico, tan profundamente realista y adecuada a la experiencia universal de los hombres, *esconde en sí*, según Pablo, *no sólo la «servidumbre de la corrupción»*, sino también la esperanza, semejante a la que acompaña a «los dolores del parto», esto sucede porque el Apóstol capta en esta imagen también *la presencia del misterio de la redención*. La conciencia de ese misterio brota precisamente de todas las experiencias del hombre que no se pueden definir como «servidumbre de la corrupción»; y brota porque la redención actúa en el alma del hombre mediante *los dones del Espíritu*: «...También nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (*Rom*8, 23). La redención es el camino para la resurrección. La resurrección constituye el cumplimiento definitivo de la redención del cuerpo.

Reanudaremos el análisis del texto paulino de la primera Carta a los Corintios en nuestras reflexiones ulteriores.

(1) Los Corintios probablemente estaban afectados por corrientes de pensamiento basadas en el dualismo platónico y en el neopitagorismo de matiz religioso, en el estoicismo y en el epicureismo; por lo demás, todas las filosofías griegas negaban la resurrección del cuerpo. Pablo ya había experimentado en Atenas la reacción de los griegos ante la doctrina de la resurrección, durante su discurso en el Aréopago (cf. *Act* 17, 32).

71. El «hombre celestial» según San Pablo

(3-II-82/7-II-82)

1. De las palabras de Cristo sobre la futura resurrección de los muertos, referidas por los tres Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), hemos pasado a la antropología paulina sobre la primera Carta a los Corintios, capítulo 15, versículos 42-49.

En la resurrección el cuerpo humano se manifiesta -según las palabras del Apóstol- «incorruptible, glorioso, lleno de poder, espiritual». La resurrección, pues, no es sólo una manifestación de la vida que vence a la muerte -como un retorno final al árbol de la Vida, del que el hombre fue alejado en el momento del pecado original-, sino que es también una revelación de los últimos destinos del hombre en toda la plenitud de su naturaleza psicosomática y de su subjetividad personal. Pablo de

Tarso -que siguiendo las huellas de los otros Apóstoles experimentó en el encuentro con Cristo resucitado el estado de su cuerpo glorificado-, basándose en esta experiencia, anuncia en la Carta a los Romanos *«la redención del cuerpo»* (*Rom* 8, 23), y en la Carta a los Corintios (1 *Cor* 15, 42-49) *el cumplimiento de esta redención en la futura resurrección*.

2. El método literario que San Pablo aplica aquí, corresponde perfectamente a su estilo. Se sirve de antítesis, que a la vez acercan lo que contraponen, y de este modo resultan útiles para hacernos comprender el pensamiento paulino sobre la resurrección tanto en su dimensión «cósmica», como en lo que se refiere a la característica de la misma estructura interna del hombre «terrestre» y «celeste». Efectivamente, el Apóstol, al contraponer Adán y Cristo (resucitado) -o sea, el primer Adán al último Adán- muestra, en cierto sentido, los dos polos, entre los cuales, en el misterio de la creación y de la redención, está situado el hombre en el cosmos: también se podría decir que el hombre ha sido «puesto en tensión» entre estos dos polos *con la perspectiva de los destinos eternos*, que se refieren, desde el principio hasta el fin, a su misma naturaleza humana. Cuando Pablo escribe: «El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo» (1 *Cor* 15, 47), piensa tanto en Adán-hombre, como también en Cristo en cuanto hombre. Entre estos dos polos -entre el primero y el último Adán- se desarrolla el proceso que él expresa con las siguientes palabras: «Como llevamos la imagen del hombre terreno, llevamos también la imagen del celestial» (1 *Cor* 15, 49).

3. Este «hombre celestial» -el hombre de la resurrección, cuyo prototipo es Cristo resucitado- no es tanto la antítesis y negación del «hombre terreno» (cuyo prototipo es el «primer Adán»), cuanto, sobre todo, es su cumplimiento y su confirmación. Es el cumplimiento y la confirmación de lo que corresponde a la constitución psicosomática de la humanidad, en el ámbito de los destinos eternos, esto es, en el pensamiento y en los designios de Aquel que, desde el principio, creó al hombre a su imagen y semejanza. La humanidad del «primer Adán», «hombre terreno», diría que lleva en sí *una particular potencialidad* (que es capacidad y disposición) *para acoger todo lo que vino a ser el «segundo Adán»*, el Hombre celestial, o sea, Cristo: lo que El vino a ser en su resurrección. Esa humanidad de la que son partícipes todos los hombres, hijos del primer Adán, y que, juntamente con la heredad del pecado -siendo carnal- es, al mismo tiempo, «corruptible», y lleva en sí la potencialidad de la «incorruptibilidad».

Esa humanidad, que en toda su constitución psicosomática se manifiesta «innoble» y, sin embargo lleva en sí el deseo interior de la gloria, esto es, la tendencia y la capacidad de convertirse en «gloriosa», a imagen de Cristo resucitado. Finalmente, la misma humanidad, de la que el Apóstol dice -conforme a la experiencia de todos los hombres- que es «débil» y tiene «cuerpo animal», lleva en sí la aspiración a convertirse en «llena de poder» y «espiritual».

4. Aquí hablamos de la naturaleza humana en su integridad, es decir, de la humanidad en su constitución psicosomática. En cambio, Pablo habla del «cuerpo». Sin embargo podemos admitir, basándonos en el contexto inmediato y en el remoto, que para él se trata no sólo del cuerpo, sino de todo el hombre en su corporeidad, por lo tanto, también de su complejidad ontológica. De hecho, no hay duda alguna de que si precisamente en todo el mundo visible (cosmos), ese único cuerpo que es el cuerpo humano, lleva en sí la «potencialidad de la resurrección», esto es, la aspiración y la capacidad de llegar a ser definitivamente «incorruptible, glorioso, lleno de poder, espiritual», esto ocurre porque, permaneciendo desde el principio en la unidad psicosomática del ser personal, *puede tomar y reproducir en esta «terrena» imagen y semejanza de Dios* también *la imagen «celeste»* del último Adán, Cristo. La antropología paulina sobre la resurrección es cósmica y, a la vez, universal: cada uno de los hombres lleva en sí la imagen de Adán y cada uno está llamado también a llevar en sí la imagen de Cristo, la imagen del Resucitado. Esta imagen es la realidad escatológica (San Pablo escribe: «llevaremos»); pero, al mismo tiempo, esa imagen es ya en cierto sentido una

realidad de este mundo, puesto que se ha revelado en él mediante la resurrección de Cristo. Es una realidad injertada en el hombre de «este mundo», realidad que en él está madurando hacia el cumplimiento final.
5. Todas las antítesis que se suceden en el texto de Pablo ayudan a construir un esbozo válido de la antropología sobre la resurrección. Este esbozo es, a la vez, más detallado que el que emerge del texto de los Evangelios sinópticos (*Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 34-35), pero, por otra parte, es, en cierto sentido, más unilateral. Las palabras de Cristo referidas por los Sinópticos, abren ante nosotros la perspectiva de la perfección escatológica del cuerpo, sometida plenamente a la profundidad divinizadora de la visión de Dios «cara a cara», en la que hallará su fuente inagotable tanto la «virginidad» perenne (unida al significado esponsalicio del cuerpo), como la «intersubjetividad» perenne de todos los hombres, que vendrán a ser (como varones y mujeres) partícipes de la resurrección. *El esbozo paulino* de la perfección escatológica del cuerpo glorificado parece quedar *más bien en el ámbito de la misma estructura interior del hombre-persona*. Su interpretación de la resurrección futura parecería vincularse al «dualismo» cuerpo-espíritu que constituye la fuente del «sistema de fuerzas» interior en el hombre.
6. Este «sistema de fuerzas» experimentará un cambio radical en la resurrección. Las palabras de Pablo, que lo sugieren de modo explícito, no pueden, sin embargo, entenderse e interpretarse según el espíritu de la antropología dualística (1), como trataremos de demostrar en la continuación de nuestro análisis. Efectivamente, nos convendrá dedicar todavía una reflexión a la antropología de la resurrección a la luz de la primera Carta a los Corintios.
(1) «Paul ne tient absolument pas compte de la dichotomie grecque "âme et corps"... L'apôtre recourt à une sorte de trichotomie où la totalité de l'homme est corps, âme et esprit... Tous ces termes sont mouvants et la division elle-même n'a pas de frontière fixe. I1 y a insistance sur le fait que le corps et l'âme sont capables d'être "pneumatiques", spirituels» (B. Rigaux, *Dieu l'a ressucité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux, 1973, Duculot, pp. 406-408).

72. La espiritualización del cuerpo según San Pablo

(10-II-82/14-II-82)
1. De las palabras de Cristo sobre la futura resurrección de los cuerpos, referidas por los tres Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), hemos pasado en nuestras reflexiones a lo que sobre ese tema refiere San Pablo en su *Carta a los Corintios* (cap. 15). Nuestro análisis se centra sobre todo en lo que se podría denominar «antropología sobre la resurrección» según San Pablo. El autor de la Carta contrapone el estado del hombre «de tierra» (esto es, histórico) al estado del hombre resucitado, caracterizando, de modo lapidario y, a la vez, penetrante, el interior «sistema de fuerzas» específico de cada uno de estos estados.
2. Que este sistema interior de fuerzas deba experimentar en la resurrección una transformación radical, parece indicado, ante todo, por la contraposición entre cuerpo «débil» y cuerpo «lleno de poder». Pablo escribe: «Se siembra en corrupción, y resucita en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder» (1 *Cor* 15, 42-43). «Débil» es, pues, el cuerpo que -empleando el lenguaje metafísico- surge de la tierra temporal de la humanidad. La metáfora paulina corresponde igualmente a la terminología científica, que define el comienzo del hombre en cuanto cuerpo con el mismo término (*semen*). Si a los ojos del Apóstol, el cuerpo humano que surge de la semilla terrestre resulta «débil», esto significa no sólo que es «corruptible», sometido a la muerte a todo lo que a ella conduce, sino también que es «cuerpo animal» (1). En cambio, el cuerpo «lleno de poder» que el hombre heredará del último Adán, Cristo, en cuanto participe de la futura resurrección, será un cuerpo

«espiritual». Será incorruptible, ya no amenazado por la muerte. Así, pues, la antinomia «débil-lleno de poder» se refiere explícitamente no tanto al cuerpo considerado aparte, cuanto a toda la constitución del hombre considerado en su corporeidad. Sólo en el marco de esta constitución el cuerpo puede convertirse en «espiritual»; y *esta espiritualización del cuerpo será la fuente de su fuerza e incorruptibilidad* (o inmortalidad).

3. Este tema tiene sus orígenes ya en los primeros capítulos del libro del Génesis. Se puede decir que San Pablo ve la realidad de la futura resurrección como una cierta *restitutio in integrum*, es decir, como la reintegración y, a la vez, el logro de la plenitud de la humanidad. No se trata sólo de una restitución, porque en este caso la resurrección sería, en cierto sentido, retorno a aquel estado del que participaba el alma antes del pecado, al margen del conocimiento del bien y del mal (cf. *Gén* 1-2). Pero este retorno no corresponde a la lógica interna de toda la economía salvífica, al significado más profundo del misterio de la redención.*Restitutio in integrum*, vinculada con la resurrección y con la realidad del «otro mundo», puede ser *sólo introducción a una nueva plenitud*. Esta será una plenitud que presupone toda la historia del hombre, formada por el drama del árbol de la ciencia del bien y del mal (cf. *Gén* 3) y, al mismo tiempo, penetrada por el misterio de la redención.

4. Según las palabras de la primera Carta a los Corintios, el hombre en quien la concupiscencia prevalece sobre la espiritualidad, esto es, el «cuerpo animal» (1 *Cor* 15, 44), está condenado a la muerte; en cambio, debe resucitar un «cuerpo espiritual», el hombre en quien el espíritu obtendrá una justa supremacía sobre el cuerpo, la espiritualidad sobre la sensualidad. Es fácil entender que Pablo piensa aquí en la sensualidad como suma de los factores que constituyen la limitación de la espiritualidad humana, es decir, esa fuerza que «ata» al espíritu (no necesariamente en el sentido platónico) mediante la restricción de su propia facultad de conocer (ver) la verdad y también de la facultad de querer libremente y de amar la verdad. En cambio, no puede tratarse aquí de esa función fundamental de los sentidos, que sirve para liberar la espiritualidad, esto es, de la simple facultad de conocer y querer, propia del *compositum* sicosomático del sujeto humano. Puesto que se habla de la resurrección del cuerpo, es decir, del hombre en su auténtica corporeidad, consiguientemente el «cuerpo espiritual» debería significar precisamente *la perfecta sensibilidad de los sentidos, su perfecta armonización con la actividad del espíritu* humano en la verdad y en la libertad. El «cuerpo animal», que es la antítesis terrena del «cuerpo espiritual», indica, en cambio, la sensualidad como fuerza que frecuentemente perjudica al hombre, en el sentido de que él, viviendo «en el conocimiento del bien y del mal» está solicitado y como impulsado hacia el mal.

5. No se puede olvidar que se trata aquí no sólo del dualismo antropológico, sino más aún de una antinomia de fondo. De ella forma parte no sólo el cuerpo (como *hyle* aristotélica), sino también el alma: o sea, el hombre como «alma viviente» (cf. *Gén* 2, 7). En cambio, sus constituivos son: por un lado, todo el hombre, el conjunto de su subjetividad psicosomática, en cuanto permanece bajo el influjo del Espíritu vivificante de Cristo; por otro lado, el mismo hombre, en cuanto resiste y se contrapone a este Espíritu. En el segundo caso, el hombre es «cuerpo animal» (y sus obras son «obras de la carne»). En cambio, *si permanece bajo el influjo del Espíritu Santo*, el hombre es «espiritual» (y produce el «fruto del Espíritu»: *Gál* 5, 22).

6. Por lo tanto, se puede decir que no sólo en 1 *Cor* 15 nos encontramos con la antropología sobre la resurrección, sino que toda la antropología (y la ética) de San Pablo están penetradas por el misterio de la resurrección, mediante el cual hemos recibido definitivamente el Espíritu Santo. El capítulo 15 de la primera Carta a los Corintios constituye la interpretación paulina del «otro mundo» y del estado del hombre en ese mundo, en el que cada uno, juntamente con la resurrección del cuerpo, participará plenamente del don del Espíritu vivificante, esto es, del fruto de la resurrección de Cristo.

7. Concluyendo el análisis de la «antropología sobre la resurrección» según la primera Carta de Pablo a los Corintios, nos conviene una vez más *dirigir la mente hacia las palabras de Cristo* sobre la resurrección y sobre el «otro mundo», palabras que refieren a los Evangelistas Mateo, Marcos y Lucas. Recordemos que, al responder a los saduceos, Cristo unió la fe en la resurrección con toda la revelación del Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Moisés, que «no es Dios de muertos, sino de vivos» (*Mt* 22, 32). Y, al mismo tiempo, rechazando la dificultad presentada por los interlocutores, pronunció estas significativas palabras: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (*Mc* 12, 25). Precisamente a esas palabras -en su contexto inmediato- hemos dedicado nuestras precedentes consideraciones, pasando luego al análisis de la primera Carta de San Pablo a los Corintios (1 *Cor* 15).
Estas reflexiones tienen un significado fundamental para toda la teología del cuerpo; *para comprender, tanto el matrimonio, como el celibato «por el reino de los cielos»*. A este último tema estarán dedicados nuestros ulteriores análisis.
(1) El original griego emplea aquí el término *psychikón*. En San Pablo este término solo aparece en la primera Carta a los Corintios (2, 14; 15, 44; 15, 46) *y en ninguna otra parte*, probablemente a causa de las tendencias pregnósticas de los Corintios, *y tiene un significado peyorativo*; respecto al contenido, corresponde al término «carnal» (Cf. 2 *Cor* 1, 12-10, 4).
Sin embargo, en otras Cartas paulinas la «psiche» y sus derivados significan la existencia terrena del hombre en sus manifestaciones, el modo de vivir del individuo e incluso la misma persona humana en sentido positivo (por ejemplo: para indicar el ideal de vida de la comunidad eclesial; miâ-i psychê-i = «en un solo espíritu»: *Flp* 1, 27, *sympsychoi* = «con la unión de vuestros espíritus: *Flp* 2, 2; isópsychon = «de ánimo igual»: *Flp* 2, 20; cf. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*. *A. Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, Brill, pp. 2, 448-449).

Parte IV: La virginidad Cristiana

73. Virginidad o celibato como signo escatológico

(10-III-82/16-III-82)
1. Comenzamos hoy a reflexionar sobre la virginidad o celibato «por el reino de los cielos».
La cuestión de la llamada a una donación exclusiva de sí a Dios en la virginidad y en el celibato, hunde profundamente sus raíces en el terreno evangélico de la teología del cuerpo. Para poner de relieve las dimensiones que le son propias, es necesario tener presentes las palabras, con las que Cristo hizo referencia al «principio», y también aquellas con las que El se remitió a la resurrección de los cuerpos. La constatación: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio» (*Mc* 12, 25) indica que hay una condición de vida, sin matrimonio, en la que el hombre, varón y mujer, halla a un tiempo la plenitud de la donación personal y de la intersubjetiva comunión de las personas, gracias a la glorificación de todo su ser sicosomático en la unión perenne con Dios. Cuando la llamada a la continencia «por el reino de los cielos» encuentra eco en alma humana, en las condiciones de la temporalidad, esto es, en las condiciones en que las personas de ordinario «toman mujer y toman marido» (*Lc* 20, 34), no resulta difícil percibir allí *una sensibilidad especial del espíritu humano*, que ya en las condiciones de la temporalidad *parece anticipar*aquello de lo que el hombre será partícipe en a resurrección futura.

2. Sin embargo, Cristo no habló de este problema, de esta vocación particular, en el contexto inmediato de su conversación con los saduceos (cf. *Mt* 22, 23-30; *Mc* 12, 18-25; *Lc* 20, 27-36), cuando se refirió a la resurrección de los cuerpos. En cambio, había hablado de ella (ya antes) en el contexto de la conversación con los fariseos sobre el matrimonio y sobre las bases de su indisolubilidad, casi como prolongación de ese coloquio (cf. *Mt* 19, 3-9). Sus palabras conclusivas se refieren al así llamado libelo de repudio, permitido por Moisés en algunos casos. Dice Cristo: «Por la dureza de vuestro corazón *Os* permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así. Y yo *Os* digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera» (*Mt* 19, 8-9). Entonces, los discípulos que -como se puede deducir del contexto- estaban escuchando atentamente aquella conversación, y en particular las últimas palabras pronunciadas por Jesús, le dijeron así: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse» (*Mt* 19, 10). Cristo les da la respuesta siguiente: «No todos entienden esto, *sino aquellos a quienes ha sido dado*. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que *a sí mismo se han hecho tales por amor al reino de los cielos*. El que pueda entender, que entienda» (*Mt* 19, 11-12).

3. Respecto a esta conversación referida por Mateo, se nos puede plantear la pregunta: ¿Qué pensaban los discípulos, cuando, después de haber oído la respuesta de Jesús había dado a los fariseos sobre el matrimonio y su indisolubilidad, hicieron la observación: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse»? En todo caso, Cristo creyó oportuna esa circunstancia para hablarles de la continencia voluntaria por el reino de los cielos. Al decir esto, no toma posición directamente respecto al enunciado de los discípulos, ni permanece en la línea de su razonamiento (1). Por tanto, no responde: «conviene casarse» o «no conviene casarse». La cuestión de la continencia por el reino de los cielos no se contrapone al matrimonio, ni se basa sobre un juicio negativo con relación a su importancia. Por lo demás, Cristo, al hablar precedentemente de la indisolubilidad del matrimonio, se había referido al «principio», esto es, al misterio de la creación, indicando así la primera y fundamental fuente de su valor. En consecuencia, para responder a la pregunta de los discípulos, o mejor, para esclarecer el problema planteado por ellos. Cristo *recurre a otro principio*. Los que hacen en la vida esta opción «por el reino de los cielos», no observan la continencia por el hecho de que «no conviene casarse», o sea, no por el motivo de un supuesto valor negativo del matrimonio, sino en vista del valor particular que está vinculado con esta opción y que hay que descubrir y aceptar personalmente como vocación propia. Y por esto, Cristo dice: «El que pueda entender, que entienda» (*Mt* 19, 12). En cambio, inmediatamente antes dice: «No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado» (*Mt* 19, 11).

4. Como se ve, Cristo en su respuesta al problema que le planteaban los discípulos, *precisa claramente una regla para comprender* sus palabras. En la doctrina de la Iglesia está vigente la convicción de que estas palabras no expresan *un mandamiento* que obliga a todos, sino *un consejo* que se refiere sólo a algunas personas (2): precisamente a las que están en condiciones «de entenderlo». Y están en condiciones «de entenderlo» aquellos «a quienes ha sido dado». Las palabras citadas indican claramente el momento de la oración personal y, a la vez, el momento de la gracia particular, esto es, del don que el hombre recibe para hacer tal opción. Se puede decir que la opción de la continencia por el reino de los cielos es una orientación carismática hacia aquel estado escatológico, en que los hombres «no tomarán mujer ni marido»; sin embargo, entre ese estado del hombre en la resurrección de los cuerpos y la opción voluntaria de la continencia por el reino de los cielos y como fruto de una en la vida terrena y en el estado histórico del hombre caído y redimido, hay una diferencia esencial. El *«no casarse» escatológico será un «estado»*, es decir, el modo propio y fundamental

de la existencia de los seres humanos, hombres y mujeres, en sus cuerpos glorificados. *La continencia* por el reino de los cielos, *como fruto de una opción carismática*, es una excepción respecto al otro estado, esto es, al estado del que el hombre desde «el principio» vino a ser y es partícipe, durante toda la existencia terrena.

5. Es muy significativo que Cristo no vincula directamente sus palabras sobre la continencia por el reino de los cielos con el anuncio del «otro mundo», donde «no tomarán mujer ni marido» (*Mc* 12, 25). En cambio, sus palabras se encuentran - como ya hemos dicho- en la prolongación del coloquio con los fariseos, en el que Jesús se remitió «al principio», indicando la institución del matrimonio por parte del Creador y recordando el carácter indisoluble que, en el designio de Dios, corresponde a la unidad conyugal del hombre y de la mujer.

El consejo y, por lo tanto, la opción carismática de la continencia por el reino de los cielos están unidos, en las palabras de Cristo, con el reconocimiento máximo del orden «histórico» de la existencia humana, relativo al alma y al cuerpo. Basándonos en el contexto inmediato de las palabras sobre la continencia por el reino de los cielos en la vida terrena del hombre, es preciso ver en la vocación a esta continencia *un tipo de excepción de lo que es más bien una regla común de esta vida*. Esto es lo que Cristo pone de relieve, sobre todo. Que luego, esta excepción incluya en sí el anticipo de la vida escatológica, en la que no se da matrimonio, y propia del «otro mundo» (esto es, del estadio final del «reino de los cielos»), esto es algo de lo que Cristo no habla aquí directamente. De hecho, se trata, no de la continencia en el reino de los cielos, sino de la continencia «por el reino de los cielos». La idea de la virginidad o del celibato, como anticipo y signo escatológico (3), se deriva de la asociación de las palabras pronunciadas aquí con las que Jesús dijo en otra oportunidad, a saber, en la conversación con los saduceos, cuando proclamó la futura resurrección de los cuerpos.

Volveremos sobre este tema durante las próximas reflexiones.

(1) Sobre los problemas más detallados de la exégesis de este pasaje, cf., por ejemplo, L. Sabourin, II Evangelio di Matteo. Teologia e esegesi, vol. II, Roma, 1977, Ediciones Paulinas, págs. 834-836; *The Positive Values of Consecrated Celibacy*, en «The Way», Suplement 10, summer 1970, pág. 51; J. Blinzler, *Eisin eunuchoi. Zur Auslegunng von Mt* 19, 12, «Zeitschrift für die Neutestamentiliche Wissenschaft», 48, 1977, pág. 268 ss.

(2) «La unidad de la Iglesia también se fomenta de una manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos. Entre ellos destaca el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre (cf. *Mt* 19, 11; 1Cor 7, 7), para que se consagren a sólo Dios con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantien más fácilmente indiviso» (*Lumen gentium*, 42).

(3) Cf., por ejemplo, *Lumen gentium*, 44; *Perfectæ caritatis*, 12.

74. Virginidad o celibato «por el reino de los cielos»

(17-III-82/21-III-82)

1. Continuamos la reflexión sobre la virginidad o celibato por el reino de los cielos: tema importante incluso para una completa teología del cuerpo.

En el contexto inmediato de las palabras sobre la continencia por el reino de los cielos, Cristo hace un paralelo muy significativo; y esto nos confirma aún mejor en la convicción de que El quiere arraigar profundamente la vocación a esta continencia en la realidad de la vida terrena, abriéndose así camino en la mentalidad de sus oyentes. Efectivamente, enumera tres clases de eunucos.

Este término se refiere a los defectos físicos que hacen imposible la procreación del matrimonio. Precisamente estos defectos explican las dos primeras clases,

cuando Jesús habla tanto de los defectos congénitos: «eunucos que nacieron así del vientre de su madre» (*Mt* 19, 12), como de los defectos adquiridos, causados por intervención humana: «hay eunucos que fueron hechos por los hombres» (*Mt* 19, 12). En ambos casos se trata, pues, de un estado de coacción, por lo tanto, no voluntario. Si Cristo, en su paralelo, habla después de aquellos «que a sí mismos se han hecho tales por amor al reino de los cielos» (*Mt*19, 12), como de una tercera clase, ciertamente *hace esta distinción para poner de relieve aún más su carácter voluntario y sobrenatural*. Voluntario, porque los que pertenecen a esta clase *«se han hecho a sí mismos eunucos»*; sobrenatural, en cambio, porque lo han hecho «por el reino de los cielos».

2. La distinción es muy clara y muy fuerte. No obstante, es fuerte y elocuente también el paralelo. Cristo habla a hombres a quienes la tradición de la Antigua Alianza no había transmitido el ideal del celibato o de la virginidad. El matrimonio era tan común, que sólo una impotencia física podía ser una excepción para el mismo. La respuesta dada a los discípulos en Mateo (19, 10-12) es a la vez una revolución, *en cierto sentido, de toda la tradición del Antiguo Testamento*. Lo confirma un solo ejemplo, tomado del Libro de los Jueces, al que nos referimos aquí no tanto por motivo del desarrollo del hecho, cuanto por las palabras significativas que le acompañan, «Déjame que... vaya... llorando mi virginidad» (*Jue* 11, 37), dice la hija de Jefté a su padre, después de haber sabido por él que estaba destinada a la inmolación a causa de un voto hecho al Señor. (En el texto bíblico encontramos la explicación de cómo se llegó a tanto). «Ve, -leemos luego- y ella se fue por los montes con sus compañeras y lloró por dos meses sus virginidad. Pasados los dos meses volvió a su casa y él cumplió en ella el voto que había hecho. No había conocido varón» (*Jue* 11, 38-39).

3. En la tradición del Antiguo Testamento, por lo que se deduce, no hay lugar para este significado del cuerpo, que ahora Cristo, al hablar de la continencia por el reino de Dios, quiere presentar y poner de relieve a los propios discípulos. Entre los personajes que conocemos como guías espirituales del pueblo de la Antigua Alianza, no hay ni uno que haya proclamado esta continencia con las palabras o con la conducta (1). Entonces el matrimonio no era sólo un estado común, sino, además, en aquella tradición había adquirido *un significado consagrado por la promesa que el Señor había hecho a Abraham*: «He aquí mi pacto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos... Te acrecentaré muy mucho, y te daré pueblos, y saldrán de ti reyes; yo establezco contigo, y con tu descendencia después de ti por sus generaciones, mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti» (*Gén* 17, 4. 6-7). Por esto, en la tradición del Antiguo Testamento el matrimonio, como fuente de fecundidad y de procreación con relación a la descendencia, era *un estado religiosamente privilegiado*: y privilegiado por la misma revelación. En el fondo de esta tradición, según la cual el Mesías debía ser «hijo de David» (*Mt* 20, 30), era difícil entender la idea de la continencia. Todo hablaba en favor del matrimonio: no sólo las razones de naturaleza humana, sino también las del reino de Dios (2).

4. Las palabras de Cristo señalan en este ámbito un cambio decisivo. Cuando habla a sus discípulos, por primera vez, sobre la continencia por el reino de los cielos, se da cuenta claramente de que ellos, como hijos de la tradición de la Ley antigua, deben asociar el celibato y la virginidad a la situación de los individuos, especialmente del sexo masculino, que a causa de los defectos de naturaleza física no pueden casarse («los eunucos»), y por esto, se refiere a ellos directamente. Esta referencia tiene un fondo múltiple: tanto histórico como psicológico, tanto ético como religioso. Con esta referencia *Jesús toca -en cierto sentido- todos estos fondos*, como si quisiera hacer notar: Sé que todo lo que *Os* voy a decir ahora, suscitará gran dificultad en vuestra conciencia, en vuestro modo de entender el significado del cuerpo; de hecho, *Os* voy a hablar de la continencia, y esto, sin duda, se asociará a vosotros al estado de deficiencia física, tanto innata como adquirida por causa humana. Yo, en cambio, quiero deciros que la continencia también puede ser voluntaria, y el hombre puede elegirla «por el reino de los

cielos».
5. Mateo en el cap. 19 no anota ninguna reacción inmediata de los discípulos a estas palabras. Sólo la encontramos más tarde en los escritos de los Apóstoles, sobre todo en Pablo (3). Esto confirma que tales palabras se habían grabado en la conciencia de la primera generación de los discípulos de Cristo, y fructificaron luego repetidamente y de múltiples modos en las generaciones de sus confesores en la Iglesia (y quizá también fuera de ella). Desde el punto de vista, pues, de la teología -esto es, de la revelación del significado del cuerpo, totalmente nuevo respecto a la tradición del Antiguo Testamento, estas son *palabras de cambio*. Su análisis demuestra cuán precisas y sustanciales son, a pesar de su concisión. (Lo constataremos todavía mejor cuando hagamos el análisis del texto paulino de la primera Carta a los Corintios, capítulo 7. Cristo habla de la continencia «por» el reino de los cielos. De este modo quiere subrayar que este estado, elegido conscientemente por el hombre en la vida temporal, donde de ordinario los hombres «toman mujer o marido», tiene una singular finalidad sobrenatural. La continencia, aun cuando elegida conscientemente y decidida personalmente, pero sin esa finalidad, no entra en el contenido de este enunciado de Cristo. Al hablar de los que han elegido conscientemente el celibato o la virginidad por el reino de los cielos (esto es, «se han hecho a sí mismos eunucos»), Cristo pone de relieve -al menos de modo indirecto- que esta opción, en la vida terrena, va unida *a la renuncia y también a un determinado esfuerzo espiritual*.
6. La misma *finalidad sobrenatural* -«por el reino de los cielos»- *admite una serie de interpretaciones* más detalladas, que Cristo no enumera en este pasaje. Pero se puede afirmar que, a través de la fórmula lapidaria de la que se sirve, indica indirectamente todo lo que se ha dicho sobre ese tema en la Revelación, en la Biblia y en la Tradición; todo lo que ha venido a ser riqueza espiritual de la experiencia de la Iglesia, donde el celibato y la virginidad por el reino de los cielos ha fructificado de muchos modos en las diversas generaciones de los discípulos y seguidores del Señor.
(1) Es verdad que Jeremías debía observar el celibato por orden expresa del Señor (cf. *Jer* 16, 1-2); pero esto fue un «signo profético», que simbolizaba el futuro abandono y la destrucción del país y del pueblo.
(2) Es verdad, como sabemos por las fuentes extra bíblicas, que en el período intertestamentario el celibato se mantenía en el ámbito del judaísmo por algunos miembros de la secta de los esenios (cf. Flavio Josefo, Bell. Jud., II 8-2: 120-121; Filón Al. *Hypothet*., 11, 14); por esto se realizaba al margen del judaísmo oficial y probablemente no persistió más allá de comienzos del siglo II. En la comunidad de Qumran el celibato no obligaba a todos, pero algunos miembros lo mantenían hasta la muerte, poniendo en práctica sobre el terreno de la convivencia pacífica la prescripción de Deuteronomio (23, 10-14) sobre la pureza ritual que obligaba durante la guerra santa. Según las creencias de los qumranianos, esta guerra duraba siempre «entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas»; el celibato, pues, para ellos fue la expresión de estar dispuestos a la batalla (cf. 1 *Qm* 7, 5-7).
(3) Cf. 1Cor 7, 25-40; cf. también *Apoc* 14, 4.

75. Continencia evangélica y fecundidad sobrenatural en el Espíritu Santo

(24-III-82/28-III-82)
1. Continuamos nuestras reflexiones sobre el celibato y la virginidad «por el reino de los cielos».
La continencia por el reino de los cielos se relaciona ciertamente con la revelación del hecho de que en el reino de los cielos «no se toma ni mujer ni marido» (*Mt* 22, 30). Se trata de un signo carismático. El ser humano viviente, varón y mujer, que

en la situación terrena, donde de ordinario «tomas mujer y marido» (*Lc*20, 34), elige con libre voluntad la continencia «por el reino de los cielos», indica que en ese reino, que es el «otro mundo» de la resurrección, «no tomarán mujer ni marido» (*Mc* 12, 25), porque Dios será «todo en todos» (1Cor 15, 28). Este ser humano, varón y mujer, manifiesta, pues, la «virginidad» escatológica del hombre resucitado, en el que se revelará, diría, el absoluto y eterno significado esponsalicio del cuerpo glorificado en la unión con Dios mismo, mediante una perfecta intersubjetividad, que unirá a todos los «partícipes del otro mundo», hombres y mujeres, en el misterio de la comunión de los santos. La continencia terrena «por el reino de los cielos» es, sin duda, un signo que indica esta verdad y esta realidad. Es signo de que el cuerpo, cuyo fin no es la muerte, tiende a la glorificación y, por esto mismo, es ya, diría, entre los hombres un testimonio que anticipa la resurrección futura. Sin embargo, este signo carismático del «otro mundo» expresa la fuerza y la dinámica más auténtica del misterio de la «redención del cuerpo»: un misterio que ha sido grabado por Cristo en la historia terrena del hombre y arraigado por El profundamente en esta historia. Así, pues, la continencia «por el reino de los cielos» lleva sobre todo la impronta de la semejanza con Cristo, que, en la obra de la redención, hizo El mismo esta opción «por el reino de los cielos».

2. Más aún, toda la vida de Cristo, desde el comienzo, fue una discreta, pero clara separación de lo que en el Antiguo Testamento determinó tan profundamente el significado del cuerpo. Cristo -casi contra las expectativas de toda la tradición veterotestamentaria- nació de María, que en el momento de la Anunciación dice claramente de Sí misma: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (*Lc* 1, 34), esto es, profesa su virginidad. Y aunque El nazca de Ella como cada hombre, como un hijo de su madre, aunque esta venida suya al mundo esté acompañada también por la presencia de un hombre que es esposo de María y, ante la ley y los hombres, su marido, sin embargo, la maternidad de María es virginal: y a esta maternidad virginal de María corresponde el misterio virginal de José, que, siguiendo la voz de lo alto, no duda en «recibir a María..., pues lo concebido en Ella es obra del Espíritu Santo» (*Mt* 1, 20). Por lo tanto, aunque la concepción virginal y el nacimiento en el mundo de Jesucristo estuviesen ocultos a los hombres, aunque ante los ojos de sus coterráneos de Nazaret El fuese considerado «hijo del carpintero» (*Mt* 13, 55) (ut putabatur filius Joseph: *Lc* 3, 23), sin embargo, la misma realidad y verdad esencial de su concepción y del nacimiento se aparta en sí misma de lo que en la tradición del Antiguo Testamento estuvo exclusivamente en favor del matrimonio, y que juzgaba a la continencia incomprensible y socialmente desfavorecida. Por esto, ¿cómo podía comprenderse «la continencia por el reino de los cielos», si el Mesías mismo debía ser «descendiente de David», esto es, como se pensaba, debía ser hijo de la estirpe real «según la carne»? Sólo María y José, que vivieron el misterio de su concepción y de su nacimiento, se convirtieron en los primeros testigos de una fecundidad diversa de la carnal, esto es, de la fecundidad del Espíritu: «Lo concebido en Ella es obra del Espíritu Santo» (*Mt* 1, 20).

3. La historia del nacimiento de Jesús ciertamente está en línea con la revelación de esa «continencia por el reino de los cielos», de la que hablará Cristo, un día, a sus discípulos. Pero este acontecimiento permanece oculto a los hombre de entonces, e incluso a los discípulos. Solo se desvelará gradualmente ante los ojos de la Iglesia, basándose en los testimonios y en los textos de los Evangelios de Mateo y Lucas. El matrimonio de María con José (en el que la Iglesia honra a José como esposo de María y a María como de él), encierra en sí, al mismo tiempo, el misterio de la perfecta comunión de las personas, del hombre y de la mujer en el pacto conyugal, y a la vez el misterio de esa singular «continencia por el reino de los cielos»: continencia que servía, en la historia de la salvación, a la perfecta «fecundidad del Espíritu Santo». Más aún, en cierto sentido, era la absoluta plenitud de esa fecundidad espiritual, ya que precisamente en las condiciones nazarenas del pacto de María y José en el matrimonio y en la continencia «en el

cuerpo»: precisamente la continencia «por el reino de los cielos».
4. Esta imagen debía desvelarse gradualmente ante la conciencia de la Iglesia en las generaciones siempre nuevas de los confesores de Cristo, cuando -justamente con el Evangelio de la infancia- se consolidaba en ellos la certeza acerca de la maternidad divina de la Virgen, la cual había concebido por obra del Espíritu Santo. Aunque de modo sólo indirecto -sin embargo, de modo esencial y fundamental- esta certeza debía*ayudar a comprender*, por una parte, la santidad del matrimonio y, por otra, el desinterés con miras al «reino de los cielos», del que Cristo había hablado a sus discípulos. No obstante, cuando El le habló por primera vez (como atestigua el Evangelista Mateo en el capítulo 19, 10-12), ese gran misterio de su concepción y de su nacimiento, le era complentamente desconocido, les estaba oculto, lo mismo que lo estaba a todos los oyentes e interlocutores de Jesús de Nazaret. Cuando Cristo hablaba de los que «se han hecho eunucos a sí mismos por amor del reino de los cielos» (*Mt* 19, 12), los discípulos sólo eran capaces de entenderlo, basándose en su ejemplo personal. Una continencia así debió grabarse en su conciencia como un rasgo particular de semejanza con Cristo, que permaneció El mismo célibe «por el reino de los cielos». El apartarse de la tradición de la Antigua Alianza, donde el matrimonio y la fecundidad procreadora «en el cuerpo» habían sido una condición religiosamente privilegiada, debía realizarse, sobre todo, basándose en el ejemplo de Cristo mismo. Solo, poco a poco, pudo arraigarse la conciencia de que por «el reino de los cielos» tiene un significado particular: esa fecundidad espiritual y sobrenatural del hombre, que proviene del Espíritu Santo (Espíritu de Dios), y a la cual, en sentido específico y en casos determinados, sirve precisamente la continencia, y ésta es, en concreto, la continencia «por el reino de los cielos».
Más o menos, todos estos elementos de la conciencia evangélica (esto es, conciencia propia de la Nueva Alianza en Cristo) referentes a la continencia, los encontramos en Pablo. Trataremos de demostrarlo oportunamente.
Resumiendo, podemos decir que el tema principal de la reflexión de hoy ha sido la relación entre la continencia «por el reino de los cielos», proclamada por Cristo, y la fecundidad sobrenatural del Espíritu Santo.

76. Iluminación mutua entre virginidad y matrimonio

(31-III-82/4-IV-82)
1. Continuamos reflexionando sobre el tema del celibato y de la virginidad por el reino de los cielos, basándonos en el texto del Evangelio según Mateo (*Mt* 19, 10-20).
Al hablar de la continencia por el reino de los cielos y al fundarla sobre el ejemplo de su propia vida, Cristo deseaba, sin duda, que sus discípulos la entendiesen sobre todo con relación al «reino», que El había venido a anunciar y para el que indicaba los caminos justos. La continencia, de la que hablaba, es precisamente uno de estos caminos, y como se deduce ya del contexto del Evangelio de Mateo, es un camino particularmente válido y privilegiado. En efecto, la *preferencia dada al celibato y a la virginidad «por el reino»* era *una novedad absoluta* frente a la tradición de la Antigua Alianza, y tenía un significado determinante, tanto para el *ethos* como para la teología del cuerpo.
2. Cristo, en su enunciado, pone de relieve sobre todo su finalidad. Dice que el camino de la continencia, del que El mismo da testimonio con la propia vida, no sólo existe y no sólo es posible, sino que es particularmente válido e importante «por el reino de los cielos». Y así debe ser, puesto que el mismo Cristo lo eligió para Sí. Y sí este camino es tan válido e importante, a la continencia por el reino de los cielos debe corresponder *un valor particular*. Como ya hemos insinuado anteriormente, Cristo no afrontaba el problema al mismo nivel y en la misma línea

de razonamiento, en que lo planteaban los discípulos, cuando decían: «Si tal es la condición... preferible es no casarse» (*Mt* 19, 10). Estas palabras ocultaban en el fondo un cierto utilitarismo. En cambio, Cristo indica indirectamente en su respuesta que, *si el matrimonio*, fiel a la institución originaria del Creador (recordemos que el Maestro precisamente en este punto se refería al «principio»), posee una plena congruencia y valor por el reino de los cielos, *valor fundamental*, universal y ordinario; *la continencia*, por su parte, posee *un valor particular y «excepcional»* por este reino. Es obvio que se trata de la continencia elegida conscientemente por motivos sobrenaturales.

3. Si Cristo en su enunciado pone de relieve, ante todo, la finalidad sobrenatural de esa continencia, lo hace en sentido no sólo objetivo, sino también explícitamente subjetivo, esto es, señala *la necesidad de una motivación tal* que corresponda de modo adecuado y pleno a la finalidad objetiva que se manifiesta en la expresión «por el reino de los cielos», para realizar el fin de que se trata - esto es, para descubrir en la continencia esa particular fecundidad espiritual que proviene del Espíritu Santo- es necesario quererla y elegirla en virtud de una fe profunda, que no nos muestra sólo el reino de Dios en su cumplimiento futuro, sino que nos permite y hace posible de modo especial *identificarnos con la verdad y la realidad de ese reino*, tal como lo revela Cristo en su mensaje evangélico y, sobre todo, con el ejemplo personal de su vida y de su comportamiento. Por esto, se ha dicho antes que la continencia «por el reino de los cielos» -en cuanto signo indudable del «otro mundo»- lleva en sí, sobre todo, el dinamismo interior del misterio de la redención del cuerpo (cf. *Lc* 20, 35), y en este sentido posee también la característica de una semejanza particular con Cristo. El que elige conscientemente de esta continencia, elige, en cierto modo, una participación especial *en el misterio de la redención (del cuerpo)* : quiere completarla de modo particular, por así decirlo, en la propia carne (cf. *Col* 1, 24), encontrando en esto también la impronta de una semejanza con Cristo.

4. Todo esto se refiere a las motivaciones de la opción (o sea, a su finalidad en sentido subjetivo): al elegir la continencia por el reino de los cielos, el hombre «debe» dejarse guiar precisamente por esta motivación. Cristo, en el caso considerado, no dice que el hombre esté obligado a ello (en todo caso, no se trata ciertamente del deber que brota de un mandamiento); sin embargo, no cabe duda de que sus concisas*palabras sobre la continencia* «por el reino de los cielos» *ponen fuertemente de relieve precisamente su motivación*. Y la ponen de relieve (es decir, indican la finalidad de la que el sujeto es consciente), tanto en la primera parte de todo el enunciado, como también de la segunda, indicando que aquí se trata de una opción particular, esto es, propia de una vocación más bien excepcional, no universal y ordinaria. Al comienzo, en la primera parte de su enunciado. Cristo habla de un entendimiento («no todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado»: *Mt* 19, 11); y se trata no de un «entendimiento» en abstracto, sino capaz de influir en la decisión, en la opción personal, en la cual el «don», esto es, la gracia, debe hallar una resonancia adecuada en la voluntad humana. *Este «entendimiento» incluye*, pues, *la motivación*. Luego, la motivación influye en la elección de la continencia, aceptada después de haber comprendido su significado «por el reino de los cielos». Cristo, en la segunda parte de su enunciado, declara, pues, que el hombre «se hace» eunuco cuando elige la continencia por el reino de los cielos y hace de ella la situación fundamental, o sea, el estado de toda la propia vida terrena. *En una decisión tan consolidada subsiste la motivación sobrenatural, por la que fue originada la decisión misma. Subsiste, diría renovándose continuamente*.

5. Ya nos hemos fijado anteriormente en el significado particular de la última afirmación. Si Cristo, en el caso citado, habla de «hacerse» eunuco, pone de relieve el peso específico de esta decisión, que se explica por la motivación nacida de una fe profunda, pero al mismo tiempo no oculta *el gravamen* que esta decisión y sus consecuencias persistentes pueden traer al hombre, a las normales (y por otra parte nobles) inclinaciones de su naturaleza.

La apelación «al principio» en el problema del matrimonio nos ha permitido descubrir toda la belleza originaria de esa vocación del hombre, varón y mujer: vocación que proviene de Dios y corresponde a la constitución doble del hombre, así como a la llamada a la «comunión de las personas». Al predicar la continencia por el reino de los cielos, Cristo no sólo se pronuncia contra toda la tradición de la Antigua Alianza, según la cual, el matrimonio y la procreación estaban, como hemos dicho, religiosamente privilegiados, sino que se pronuncia también, de algún modo, en contraste con ese «principio» al que El mismo apeló y quizá, también por esto, matiza las propias palabras con esa particular «regla de entendimiento», a la que hemos aludido antes. El análisis del «principio» (especialmente basándonos en el texto yahvista) había demostrado, efectivamente, que, aunque sea posible concebir al hombre como solitario frente a Dios, sin embargo. Dios mismo lo sacó de esa «soledad» cuando dijo: «No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda semejante a él» (*Gén* 2, 18).
6. Así, pues, la duplicidad varón-mujer propia de la constitución misma de la humanidad y la unidad de los dos que se basa en ella, permanecen «desde el principio», esto es, desde su misma profundidad ontológica, obra de Dios. Y Cristo, al hablar de la continencia «por el reino de lo cielos», tiene presente esta realidad. No sin razón habla de ella (según Mateo) en el contexto más inmediato, en el que hace referencia precisamente «al principio», es decir, al principio divino del matrimonio en la constitución misma del hombre.
Sobre el fondo de las palabras de Cristo 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.

77. Superioridad de la virginidad por el reino de los cielos

(7-IV-82/11-IV-82)
1. Con la mirada fija en Cristo redentor, continuamos ahora nuestras reflexiones sobre el celibato y la virginidad «por el reino de los cielos». Cristo acepta plenamente todo lo que desde el principio fue hecho he instituido por el Creador. Consiguientemente, por una parte, la continencia debe demostrar que el hombre, en su constitución más profunda, no sólo es «doble», sino que (en esta duplicidad) esta «solo» delante de Dios con Dios. Pero, por otra parte, lo que, en la llamada a la continencia por el reino de los cielos, es una invitación a la *soledad por Dios, respeta*, al mismo tiempo, tanto la *«duplicidad de la humanidad»* (esto es, su masculinidad y feminidad), como también la *dimensión de la comunión* de la existencia que es *propia de la persona*. El que, según las palabras de Cristo, «comprende» de modo adecuado la llamada a la continencia por el reino de los cielos, la sigue, y conserva así la verdad integral de la propia humanidad, sin perder, al caminar, ninguno de los elementos esenciales de la vocación de la persona creada «a imagen y semejanza de Dios». Esto es importante para la idea misma, o mejor, para la idea de la continencia, esto es, para su contenido objetivo, que aparece en la enseñanza de Cristo como una novedad radical. Es igualmente importante para la realización de ese ideal, es decir, para que la decisión concreta, tomada por el hombre, de vivir en el celibato o en la virginidad por el reino de los cielos (el que «se hace» eunuco, para usar las palabras de Cristo) sea plenamente auténtica en su motivación.
2. Del contexto del Evangelio de Mateo (*Mt* 19, 10-12) se deduce de manera suficientemente clara que aquí no se trata de disminuir el valor del matrimonio en beneficio de la continencia, ni siquiera de ofuscar un valor con otro. En cambio, se

trata de «salir» con plena conciencia *de lo que en el hombre, por voluntad del mismo Creador, lleva al matrimonio, y de ir hacia la continencia*, que se manifiesta ante el hombre concreto, varón o mujer, como llamada y don de elocuencia especial y de especial significado «por el reino de los cielos». Las palabras de Cristo (*Mt* 19, 11-12) parten de todo el realismo de la situación del hombre y lo*llevan* con el mismo realismo fuera, hacia la llamada en la que, aun permaneciendo, por su naturaleza, ser «doble» (esto es, inclinado como hombre hacia su mujer, y como mujer hacia el hombre), es capaz de descubrir en esta soledad suya, que no deja de ser una dimensión personal de la duplicidad de cada uno, una nueva e incluso aún *más plena forma de comunión intersubjetiva con los otros*. Esta orientación de la llamada explica de modo explícito la expresión: «por el reino de los cielos»: efectivamente, la realización de este reino debe encontrarse en la línea del auténtico desarrollo de la imagen y semejanza de Dios, en su significado trinitario, esto es, propio «de comunión». Al elegir la continencia por el reino de los cielos, el hombre tiene conciencia de poder realizarse de este modo a sí mismo «diversamente» y, en cierto sentido, «más» que en el matrimonio, convirtiéndose en «don sincero para los demás» (*Gaudium et spes*, 24).

3. Mediante las palabras referidas en Mateo (19, 11-12). Cristo hace comprender claramente que el «ir» hacia la continencia por el reino de los cielos está unido a una renuncia voluntaria al matrimonio, esto es, al estado en el que el hombre y la mujer (según el significado que el Creador dio «al principio» a su unidad) se convierten en don recíproco a través de su masculinidad y feminidad, también mediante la unión corporal. La continencia significa *una renuncia consciente y voluntaria* a esta unión y a todo lo que esté unido a ella en la amplia dimensión de la vida y de la convivencia humana. El hombre que renuncia al matrimonio, renuncia también a la generación, como fundamento de la comunidad familiar compuesta por los padres y los hijos. Las palabras de Cristo, a las que nos referimos, indican sin duda, toda esa esfera de renuncia y que la comprende no sólo respecto a las opiniones vigentes sobre este tema en la sociedad judía de entonces. Comprende *la importancia de esta renuncia también con relación al bien* que constituyen el matrimonio y la familia en sí mismos, en virtud de la institución divina. Por esto, mediante el modo de pronunciar las respectivas palabras, hace comprender que esa salida del círculo del bien, a la que El mismo llama «por el reino de los cielos», está vinculada con cierto sacrificio de sí mismos. Esa salida se convierte también en el comienzo de renuncias sucesivas y de sacrificios voluntarios de sí, que son indispensables, si la primera y fundamental opción ha de ser coherente a lo largo de toda la vida terrena y sólo gracias a esta coherencia, la opción es interiormente razonable y no contradictoria.

4. De este modo, *en la llamada a la continencia*, tal como ha sido pronunciada por Cristo -concisamente y a la vez con gran precisión- se delinean *el perfil y al mismo tiempo el dinamismo del misterio de la redención*, como hemos dicho anteriormente. Es el mismo perfil bajo el que Jesús, en el sermón de la montaña, pronunció las palabras acerca de la necesidad de vigilar sobre la concupiscencia del cuerpo, sobre el deseo que comienza por el «mirar» y se convierte ya, entonces en «adulterio de corazón». Tras las palabras de Mateo, tanto en el capítulo 19 (vv. 11-12), como en el capítulo 5 (vv. 27-28), se encuentra la misma antropología y el mismo *ethos* . En la invitación a la continencia voluntaria por el reino de los cielos, las perspectivas de este *ethos* se amplían: en el horizonte de las palabras del sermón de la montaña se halla la antropología del hombre «histórico»: en el horizonte de las palabras sobre la continencia voluntaria, permanece esencialmente la misma antropología, pero iluminada por la perspectiva del «reino de los cielos», o sea, iluminada también por la futura antropología de la resurrección. No obstante, en los caminos de esta continencia voluntaria durante la vida terrena, la antropología de la resurrección no sustituye a la antropología del hombre «histórico». Y es precisamente este hombre, en todo caso este hombre «histórico», en el que permanece a la vez la heredad de la triple

concupiscencia, la heredad del pecado y al mismo tiempo la heredad de la redención, el que toma la decisión acerca de la continencia «por el reino de los cielos»: debe*realizar esta decisión, sometiendo el estado pecaminoso de la propia humanidad a las fuerzas que brotan del misterio de la redención del cuerpo*. Debe hacerlo como todo otro hombre, que no tome esta decisión y su camino sea el matrimonio. Sólo es diverso el género de responsabilidad por el bien elegido, como es diverso el género miso del bien elegido.
5. ¿Pon acaso de relieve Cristo, en su enunciado, la superioridad de la continencia por el reino de los cielos sobre el matrimonio? Ciertamente dice que ésta es una vocación «excepcional», no «ordinaria». Además, afirma que es muy importante y necesaria para el reino de los cielos. Si entendemos la superioridad sobre el matrimonio en este sentido, debemos admitir que Cristo la señala implícitamente; sin embargo, no la expresa de modo directo. Sólo Pablo dirá de los que eligen el matrimonio que hacen «bien», y, de todos los que están dispuestos a vivir la continencia voluntaria, dirá que hacen «mejor» (cf. 1Cor 7, 38).
6. Esta es también la opinión de toda la Tradición, tanto doctrinal, como pastoral. 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.
Sobre este problema volveremos en nuestra próxima reflexión.

78. Complementariedad entre virginidad y matrimonio

matrimonio (14-IV-82/18-IV-82)
1. Ahora continuamos las reflexiones de los capítulos precedentes sobre las palabras acerca de la continencia «por el reino de los cielos», que, según el Evangelio de Mateo (19, 10-12), Cristo dirigió a sus discípulos.
Digamos una vez más que estas palabras, en toda su concisión, son maravillosamente ricas y precisas; son ricas por un conjunto de implicaciones, tanto de naturaleza doctrinal, como pastoral; pero, al mismo tiempo, indican un justo límite en la materia. Así, pues, cualquier *interpretación maniquea queda decididamente fuera de ese límite*, como también queda fuera de él, según lo que Cristo dijo en el sermón de la montaña, el deseo concupiscente «en el corazón» (cf. *Mt* 5, 27-28).
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. *Gén* 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. El propone a sus discípulos el ideal de la continencia y la llamada a ella, no a caus*a de la inferioridad* o con perjuicio *de la «unión» conyugal «en el cuerpo»*, sino *sólo*

por el «reino de los cielos».
2. A esta luz resulta particularmente útil una aclaración más profunda de la expresión misma «por el reino de los cielos»; y es lo que trataremos de hace a continuación, al menos de modo sumario. Pero, por lo que respecta a la justa comprensión de la relación entre le 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 complementaridad 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, con relación a la existencia y a la vida (cristiana) de esta comunidad, que en su conjunto y en todos sus miembros se realiza en la dimensión del reino de Dios y tiene una orientación escatológica, que es propia de ese reino. Ahora bien, respecto a esta dimensión y a esta orientación -en la que debe participar por la fe toda la comunidad, esto es, todos los que pertenecen a ella-, la continencia «por el reino de los cielos» tiene una importancia particular y una particular elocuencia para los que viven la vida conyugal. Por otra parte, es sabido que estos últimos forman la mayoría.
3. Parece, pues, que *una complementaridad 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 formarías 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 establezcan 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».
4. Parece, pues, que a las palabras de Cristo, referidas por Mateo (19, 11-12) corresponde adecuadamente la complementaridad del matrimonio y de la conciencia «por el reino de los cielos» en su significado y en su múltiple alcance. En la vida de una comunidad auténticamente cristiana, las actitudes y los valores propios de uno a otro estado - esto es, de una u otra opción esencial y consciente como vocación para toda la vida terrena y en la perspectiva de la «Iglesia celeste»-, *se completan y, en cierto sentido, se compenetran mutuamente*. El perfecto amor conyugal debe estar marcado por esa fidelidad y esa donación al único Esposo (y también por la fidelidad y donación del Esposo a la única Esposa) sobre las cuales se fundan la profesión religiosa y el celibato sacerdotal. 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.
Reanudaremos más adelante este tema.
5. Por otra parte, el amor esponsalicio que encuentra su expresión en la continencia «por el reino de los cielos», debe llevar en su desarrollo normal a «la paternidad» o «maternidad» en sentido espiritual (o sea, precisamente a esa «fecundidad del Espíritu Santo», de la que ya hemos hablado), de manera análoga al amor conyugal que *madura en la paternidad y maternidad física* y en ellas se confirma precisamente como amor esponsalicio. Por su parte, incluso la generación física sólo responde plenamente a su significado si se completa con la paternidad y maternidad *en el espíritu*, cuya expresión y cuyo fruto es toda la obra educadora de los padres respecto a los hijos, nacidos de su unión conyugal corpórea.
Como se ve, son numerosos los aspectos y las esferas de la complementariedad entre la vocación, en sentido evangélico, de los que «toman mujer y marido» (*Lc* 20, 34) y de los que consciente y voluntariamente eligen la continencia «por el reino de los cielos» (*Mt* 19, 12).
San Pablo, en su primera Carta a los Corintios (que analizaremos en nuestras posteriores consideraciones), escribirá sobre este tema: «Cada uno tiene de Dios su propia gracia; éste, una; aquél, otra» (1*Cor* 7, 7).

79. El celibato es una renuncia hecha por amor

(21-IV-82/25-IV-82)
1. Continuamos las reflexiones sobre las palabras de Cristo, referentes a la continencia «por el reino de los cielos».
No es posible entender plenamente el significado y el carácter de la continencia, si en la última frase del enunciado de Cristo, «por el reino de los cielos» (*Mt* 19, 12), no se aprecia su contenido adecuado, concreto y objetivo. Hemos dicho anteriormente que esta frase expresa el motivo, o sea, pone de relieve, en cierto sentido, la finalidad subjetiva de la llamada de Cristo a la continencia. Sin embargo, la expresión en sí misma tiene carácter objetivo, indica, de hecho, una realidad objetiva, en virtud de la cual, cada una de las personas, hombre y mujeres, pueden «hacerse» eunucos (como dice Cristo). La realidad del «reino» en el enunciado de Cristo según Mateo (19, 11-12) *se define de modo preciso y a la vez general*, es decir, de forma tal que pueda abarcar todas las determinaciones y los significados particulares que le son propios.
2. El «reino de los cielos», significa el «reino de Dios», que Cristo predicaba en su realización final, es decir, escatológica. Cristo predicaba este reino en su realización o instauración temporal y, al mismo tiempo, lo*pronosticaba* en su cumplimiento escatológico. La instauración temporal del reino de Dios es, a la vez, su inauguración y su preparación para el cumplimiento definitivo. Cristo llama a este reino y, en cierto sentido, invita a todos a él (cf. la parábola del banquete de bodas: *Mt* 22, 1-14). Si llama a algunos a la continencia «por el reino de los cielos», se deduce del contenido de esa expresión, que los llama a participar de modo singular en la instauración del reino de Dios sobre la tierra, gracias a la cual se comienza y se prepara la fase definitiva del «reino de los cielos».
3. En este sentido hemos dicho que esa llamada está marcada con el signo particular de dinamismo propio del misterio de la redención del cuerpo. Así, pues, en la continencia por el reino de los cielos se pone de relieve, como ya hemos mencionado, la negación de sí mismo, tomar la propia cruz de cada día y seguir a Cristo (cf.*Lc* 9, 23), que puede llegar hasta implicar la renuncia del matrimonio y aun familia propia. Todo esto se deriva del convencimiento de que, así, es posible contribuir mucho más a la legalización del reino de Dios en su dimensión terrena con la perspectiva del cumplimiento escatológico. Cristo en su enunciado según Mateo (19, 11-12) dice, de manera general, que la renuncia voluntaria al

matrimonio tiene esa finalidad, pero no especifica esta afirmación. En su primer enunciado sobre este tema no precisa aún *para qué tareas concretas es necesaria*, o bien, indispensable, esta continencia voluntaria, en orden a realizar el reino de Dios en la tierra y preparar su futuro cumplimiento. A este propósito podremos ver algo más en Pablo de Tarso (1Cor) y lo demás será completado por la vida de la Iglesia en su desarrollo histórico, llevado adelante según la corriente de la auténtica Tradición.

4. En el enunciado de Cristo sobre la continencia «por el reino de los cielos» no hallamos indicio alguno más detallado de *cómo entender ese mismo «reino»* -tanto por lo que respecta a su realización terrena, como por lo que se refiere a su definitivo cumplimiento- en su específica y *«excepcional»* relación con los que por él «se hacen» voluntariamente «eunucos».

Tampoco se dice mediante qué aspecto particular de la realidad que constituye el reino, se le asocian aquellos que se han hecho libremente «eunucos».

Efectivamente, es sabido que el reino de los cielos es para todos: también están relacionados con él en la tierra (y en el cielo) los que «toman mujer y marido». Es para todos la «viña del Señor», en la cual aquí, en la tierra, deben trabajar; y es, después, la «casa del Padre», donde deben encontrarse en la eternidad. ¿Qué es pues, ese reino para aquellos que, con miras a él, eligen la continencia voluntaria?

5. *Por ahora, no encontramos respuesta* alguna a estas preguntas en el enunciado de Cristo, referido a Mateo (19, 11-12). Parece que esto corresponde al carácter de todo el enunciado. Cristo responde a sus discípulos sin ponerse en la línea de sus pensamientos y sus valoraciones, en las que se oculta, al menos indirectamente, una actitud utilitarista con relación al matrimonio («Si tal es la condición... es preferible no casarse»: *Mt* 19, 10). El Maestro se separa explícitamente de este planteamiento del problema, y por eso, al hablar de la continencia «por el reino de los cielos», no indica por qué vale la pena, de esta manera, renunciar al matrimonio, a fin de que ese «es preferible» no suene en los oídos de los discípulos con algún acentro utilitarista. Sólo dice que esta continencia, a veces, es requerida, si no indispensable, por el reino de Dios. Y con esto indica que constituye, en el reino que Cristo predica y al que llama, *un valor particular en sí misma*. Los que la eligen voluntariamente deben elegirla mirando a ese valor, y no como consecuencia de cualquier otro cálculo.

6. Este tono esencial de la respuesta de Cristo, que se refiere directamente a la misma continencia «por el reino de los cielos», puede referirse, de modo indirecto, también al problema precedente del matrimonio (cf.*Mt* 19, 3-11), según la intención fundamental de Cristo, la respuesta sería la siguiente: si alguno elige el matrimonio, debe elegirlo tal como fue instituido por el Creador «desde el principio», debe buscar en él los valores que corresponden al designio de Dios, en cambio, si alguno decide seguir la continencia por el reino de los cielos, debe buscar en ella los valores propios de esta vocación. En otros términos: *debe actuar conforme a la vocación elegida*.

7. El «reino de los cielos» es ciertamente el cumplimiento definitivo de las aspiraciones de todos los hombres, a quienes Cristo dirige su mensaje: es la plenitud del bien, que el corazón humano desea por encima de todo lo que puede ser su herencia en la vida terrena, es la máxima plenitud de la gratificación de Dios al hombre. En la conversación con los saduceos (cf. *Mt* 22, 24-30; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40), que hemos analizado anteriormente, encontramos algunos detalles sobre ese «reino», o sea, sobre el «otro mundo». Hay muchos más en todo el Nuevo Testamento. Sin embargo, parece que para esclarecer qué es el reino de los cielos para los que, a causa de él, eligen la continencia voluntaria, tiene un significado especial*la revelación de la relación esponsalicia de Cristo con la Iglesia*: entre otros textos, pues, es decisivo el de la Carta a los Efesios, 5, 25 ss., sobre el cual nos convendrá fundarnos especialmente cuando consideremos el problema de la sacramentalidad del matrimonio.

Ese texto es igualmente válido, tanto para la teología del matrimonio, como para la teología de la continencia «por el reino», es decir, la teología de la virginidad o

del celibato. Parece que precisamente en ese texto encontramos como concretado lo que Cristo había dicho a sus discípulos, al invitar a la continencia voluntaria «por el reino de los cielos».
8. En este análisis se ha subrayado ya suficientemente que las palabras de Cristo -en medio de su gran concisión- son fundamentales, están llenas de contenido esencial y caracterizadas además por cierta severidad. No cabe duda de que Cristo pronuncia su llamada a la continencia en la perspectiva del «otro mundo», pero en esta llamada pone el acento sobre todo aquello en que se manifiesta el realismo temporal de la decisión a esta continencia, decisión vinculada con la voluntad de participar en la obra redentora de Cristo.
Así, pues, a la luz de las respectivas palabras de Cristo, referidas por Mateo (19, 11-12), emergen, sobre todo, la profundidad y la seriedad de la decisión de vivir la continencia «por el reino», y encuentra expresión el momento de la renuncia que implica esta decisión.
Indudablemente, a través de todo esto, a través de la seriedad y profundidad de la decisión, a través de la severidad y responsabilidad que comporta, se transparenta y se trasluce el amor: *el amor como disponibilidad del don exclusivo de sí por el «reino de Dios»*. Sin embargo, en las palabras de Cristo este amor parece estar velado por lo que, en cambio, se pone en primer plano. Cristo no oculta a sus discípulos el hecho de que la elección de la continencia «por el reino de los cielos» es -*vista en categorías de temporalidad*- una renuncia. Ese modo de hablar a los discípulos, que formula claramente la verdad de su enseñanza y de las exigencias que esta enseñanza contiene, es significativo para todo el Evangelio; y es precisamente eso lo que le confiere, entre otras cosas, una marca y una fuerza tan convincentes.
9. Es propio del corazón humano aceptar exigencias, incluso difíciles, en nombre del amor por un ideal y sobre todo *en nombre del amor hacia la persona* (efectivamente, el amor está orientado por esencia hacia la persona). Y por esto, en la llamada a la continencia «por el reino de los cielos», primero los mismos discípulos y, luego, toda la Tradición viva de la Iglesia descubrirán enseguida el amor que se refiere *a Cristo mismo como Esposo de la Iglesia, Esposo de las almas*, a las que El se ha entregado hasta el fin en el misterio de su Pascua y de la Eucaristía.
De este modo la continencia «por el reino de los cielos», la opción de la virginidad o del celibato para toda la vida, ha venido a ser en la experiencia de los discípulos y de los seguidores de Cristo el acto de *una respuesta particular del amor* del Esposo Divino, y, por esto, *ha adquirido el significado de un acto de amor esponsalicio*: esto es, de una donación esponsalicia de sí, para corresponder de modo especial al amor esponsalicio del Redentor; una donación de sí entendida como *renuncia*, pero hecha, sobre todo, *por amor*.

80. El celibato por el reino y la significación esponsal del cuerpo

(28-IV-82/2-V-82)
1. «Hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos»; así se expresa Cristo según el Evangelio de Mateo (*Mt* 19, 12).
Es propio del corazón humano aceptar exigencias, incluso difíciles, en nombre del amor por un ideal y, sobre todo, *en nombre del amor hacia una persona* (en efecto, el amor, por esencia, está orientado hacia la persona). Y por esto, en la llamada a la continencia «por el reino de los cielos», primero los mismos discípulos y luego toda la Tradición viva descubrirán muy pronto el amor que se refiere *a Cristo mismo como Esposo de la Iglesia y Esposo de las almas*, a las que El se ha entregado a Sí mismo hasta el fin, en el misterio de su Pasión y en la Eucaristía.

De este modo, la continencia «por el reino de los cielos», la opción por la virginidad o por el celibato para toda la vida, ha venido a ser en la experiencia de los discípulos y de los seguidores de Cristo, un acto de respuesta especial al amor del Esposo divino y, por esto, *ha adquirido el significado de un acto de amor esponsalicio*, es decir, de una donación esponsalicia de sí, a fin de corresponder de modo especial al amor esponsalicio del Redentor; una donación de sí, entendida como renuncia, pero hecha sobre todo *por amor*.

2. Hemos sacado así toda la riqueza del contenido de que está cargado el enunciado, ciertamente conciso, pero a la vez tan profundo, de Cristo sobre la continencia «por el reino de los cielos»; pero ahora conviene prestar atención al significado que tienen estas palabras para la teología del cuerpo, lo mismo que hemos tratado de presentar y reconstruir sus fundamentos bíblicos «desde el principio». Precisamente el análisis de ese «principio bíblico», al que se refirió Cristo en la conversación con los fariseos sobre el tema del matrimonio, de su unidad e indisolubilidad (cf. *Mt* 19, 3-9) -poco antes de dirigir a sus discípulos las palabras sobre la continencia «por el reino de los cielos» (*ib* . 19, 10-12)-, nos permite recordar *la profunda verdad sobre el significado esponsalicio del cuerpo humano* en su masculinidad y feminidad, como la hemos deducido, a su debido tiempo, del análisis de los primeros capítulos del Génesis (y en particular del capítulo 2, 23-25). Así precisamente era necesario formular y precisar lo que encontramos en los antiguos textos.

3. La mentalidad contemporánea está habituada a pensar y hablar, sobre todo, del instinto sexual, transfiriendo al terreno de la realidad humana lo que es propio del mundo de los seres vivientes, los animalia. Ahora bien, una reflexión profunda sobre el conciso texto del capítulo primero y segundo del Génesis nos permite establecer, con certeza y convicción, que desde «el principio» se delinea en la Biblia un límite muy claro y unívoco entre el mundo de los animales (*animalia*) y el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. En ese texto, aun cuando relativamente muy breve, hay, sin embargo, suficiente espacio para demostrar que el hombre tiene una conciencia clara de lo que le distingue de modo esencial de todos los seres vivientes (*animalia*).

4. Por lo tanto, *la aplicación al hombre de esta categoría*, sustancialmente *naturalística*, que se encierra en el concepto y en la expresión de *«instinto sexual», no es del todo apropiada y adecuada*. Es obvio que esta aplicación puede tener lugar, basándose en cierta analogía; efectivamente, la particularidad del hombre en relación con todo el mundo de los seres vivientes (*animalia*) no es tal, que el hombre, entendido desde el punto de vista de la especie, no pueda ser calificado fundamentalmente también como *animal*, pero *animal racional*. Por ello, a pesar de esta analogía, la aplicación del concepto de «instinto sexual» al hombre -dada la dualidad en la que existe como varón o mujer- limita, sin embargo, grandemente y, en cierto sentido «empequeñece» lo que es la misma masculinidad-feminidad en la dimensión personal de la subjetividad humana. Limita y «empequeñece» también aquello, en virtud de lo cual, los dos, el hombre y la mujer, se unen de manera que llegan a ser una sola carne (cf. *Gén* 2, 24). Para expresar esto de modo apropiado y adecuado, hay que servirse también de un *análisis diverso de ese naturalístico*. Y precisamente el estudio del «principio» bíblico nos obliga a hacer esto de manera convincente. La verdad sobre el significado esponsalicio del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad, deducida de los primeros capítulos del Génesis (y en particular del capítulo 2, 23-25), o sea, *el descubrimiento a la vez del significado esponsalicio del cuerpo* en la estructura personal de la subjetividad del hombre y de la mujer, parece ser en este ámbito un concepto-clave y, al mismo tiempo, el único apropiado y adecuado.

5. Ahora bien, precisamente en relación con este concepto, con esta verdad sobre el significado esponsalicio del cuerpo humano, hay que leer de nuevo y entender las palabras de Cristo acerca de la continencia «por el reino de los cielos», pronunciadas en el contexto inmediato de esa referencia al «principio», sobre el

cual Cristo ha fundado su doctrina acerca de la unidad e indisolubilidad del matrimonio. En la base de la llamada de Cristo a la continencia está no sólo el «instinto sexual», como categoría de una necesidad, diría, naturalística, sino también *la conciencia de la libertad del don, que está* orgánicamente vinculada con la profunda y madura *conciencia del significado esponsalicio del cuerpo*, en la estructura total de la subjetividad personal del hombre y de la mujer. Sólo en relación a este significado de la masculinidad y feminidad de la persona humana, *encuentra plena garantía y motivación la llamada a la continencia voluntaria* «por el reino de los cielos». Sólo y exclusivamente en esta perspectiva dice Cristo: «El que pueda entender, que entienda» (*Mt* 19, 12): con esto indica que tal continencia -aunque, en todo caso, sea sobre todo un «don»-, también puede ser «entendida», esto es, sacada y deducida del concepto que el hombre tiene del propio «yo» sicosomático en su totalidad, y en particular de la masculinidad y feminidad de este «yo» en la relación recíproca, que está inscrita como «por naturaleza» en toda subjetividad humana.

6. Como recordamos por los análisis precedentes, desarrollados sobre la base del libro del Génesis (*Gén* 2, 23-25), esa relación recíproca de la masculinidad y feminidad, ese recíproco «para» del hombre y de la mujer, sólo puede ser entendido de modo apropiado y adecuado en el conjunto dinámico del sujeto personal. ¡Las palabras de Cristo en Mateo (19, 11-12) muestran después que ese «para», presente «desde el principio» en la base del matrimonio, *puede estar también en base de la continencia «por» el reino de los cielos!* Apoyándose en la misma disposición del sujeto personal gracias a la cual el hombre se vuelve a encontrar plenamente a sí mismo a través de un don sincero de sí (cf. *Gaudium et spes*, 24), el hombre (varón o mujer) es capaz de elegir la donación personal de sí mismo, hecha a otra persona en el pacto conyugal, donde se convierten en «una sola carne», y también es capaz de *renunciar libremente* a esta donación de sí a otra persona, de manera que, al elegir la continencia «por el reino de los cielos», pueda donarse a sí mismo totalmente a Cristo. Basándose en la misma disposición del sujeto personal y basándose en el mismo significado esponsalicio de ser, en cuanto cuerpo, varón o mujer, puede plasmarse el amor que compromete al hombre, en el matrimonio, para toda la vida (cf. *Mt* 19, 3-10), pero puede plasmarse también el amor que compromete al hombre para toda la vida en la continencia «por el reino de los cielos» (cf. *Mt* 19, 11-12). Cristo habla precisamente de esto en el conjunto de su enunciado, dirigiéndose a los fariseos (cf. *Mt*19, 3-10) y luego a los discípulos (cf. *Mt* 19, 11-12).

7. Es evidente que la opción del matrimonio, tal como fue instituido por el Creador «desde el principio», supone la toma de conciencia y la aceptación interior del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado con la masculinidad y feminidad de la persona humana. En efecto, esto es lo que se expresa de modo lapidario en los versículos del libro del Génesis. Al escuchar las palabras de Cristo, dirigidas a los discípulos, sobre la continencia «por el reino de los cielos» (cf. *Mt* 19, 11-12), no podemos pensar que el segundo género de opción puede hacerse de modo consciente y libre sin una referencia a la propia masculinidad o feminidad y al significado esponsalicio, que el propio del hombre precisamente en la masculinidad o feminidad de su ser sujeto personal. Más aún, a la luz de las palabras de Cristo, debemos admitir que *ese segundo género de opción, es decir, la continencia por le reino de Dios*, se realiza también en relación con la masculinidad o feminidad propia de la persona que hace tal opción: se realiza *basándose en la plena conciencia de ese significado esponsalicio*, que contienen en sí la masculinidad y la feminidad. Si esta opción se realizase por vía de algún artificioso «prescindir» de esta riqueza real de todo sujeto humano, no respondería de modo apropiado y adecuado al contenido de las palabras de Cristo en Mateo 19, 11-12.

Cristo exige aquí explícitamente una comprensión plena, cuando dice: «El que pueda entender, que entienda» (*Mt* 19, 12).

81. El celibato, don de Dios

(5-V-82/9-V-82)
1. Al responder a las preguntas de los fariseos sobre el matrimonio y su indisolubilidad, Cristo se refirió al «principio», es decir a su institución originaria por parte del Creador. Puesto que sus interlocutores se remitieron a la ley de Moisés, que preveía la posibilidad del llamado «libero de repudio», El contestó: «Por la dureza de vuestro corazón *Os* permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (*Mt*19, 8).
Después de la conversación con los fariseos, los discípulos de Cristo se dirigieron a El con las siguientes palabras: «Si tal es la condición del hombre con la mujer, preferible es no casarse. El les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismo se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda» (*Mt* 19, 10-12).
2. Las palabras de Cristo aluden, sin duda, a una consciente y voluntaria renuncia al matrimonio. Esta renuncia sólo es posible si supone una conciencia auténtica del valor que constituye la disposición nupcial de la masculinidad y feminidad del matrimonio. Para que el hombre pueda ser plenamente *consciente de lo que elige* (la continencia por el reino), debe ser también plenamente consciente *de aquello a lo que renuncia*(aquí se trata precisamente de la conciencia del valor en sentido «ideal»; no obstante, esta conciencia es totalmente «realística»). Cristo, de este modo, exige ciertamente una opción madura. Lo comprueba, sin duda alguna, la forma en que se expresa la llamada a la continencia por el reino de los cielos.
3. Pero no basta una renuncia plenamente consciente a dicho valor. A la luz de las palabras de Cristo, como también a la luz de toda la auténtica tradición cristiana, es posible deducir que esta *renuncia es a la vez una particular forma de afirmación de ese valor* en virtud del cual la persona no casada se abstiene coherentemente, siguiendo el consejo evangélico. Esto puede parecer una paradoja. Sin embargo, es sabido que la paradoja acompaña a numerosos enunciados del Evangelio, y frecuentemente a los más elocuentes y profundos. Al aceptar este significado de la llamada a la continencia «por el reino de los cielos», sacamos una conclusión correcta, sosteniendo que la realización de esta llamada sirve también -y de modo particular- para la confirmación del significado nupcial del cuerpo humano en su masculinidad y feminidad. *La renuncia* al matrimonio por el reino de Dios pone de *relieve*, al mismo tiempo, ese significado en toda su verdad interior y en toda su belleza personal. Se puede decir que esta renuncia, por parte de cada una de las personas, hombres y mujeres, es, en cierto sentido, indispensable, a fin de que el mismo significado nupcial del cuerpo sea más fácilmente reconocido en todo el *ethos* de la vida humana y sobre todo el *ethos* de la vida conyugal y familiar.
4. Así, pues, aunque la continencia «por el reino de los cielos» (la virginidad, el celibato) oriente la vida de las personas que la eligen libremente al margen del camino común de la vida conyugal y familiar, sin embargo, *no queda sin significado* para esta vida: *por su estilo*, su valor y *su autenticidad evangélica*. No olvidemos que la única clave para comprender la sacramentalidad del matrimonio es el amor nupcial de Cristo hacia la Iglesia (cfr. *Ef* 5, 22-23): de Cristo, Hijo de la Virgen, el cual era El mismo virgen, eso es «eunuco por el reino de los cielos», en el sentido más perfecto del término. Nos convendrá volver sobre este tema más tarde.
5. Al final de estas reflexiones queda todavía un problema concreto: ¿De qué modo en el hombre, a quien «le ha sido dada» la llamada a la continencia por el reino, se forma esta llamada basándose e la conciencia del significado nupcial del cuerpo en su masculinidad y feminidad, y más aún, como fruto de esta conciencia? ¿*De qué modo se forma o, mejor, se «transforma»*? Esta pregunta es igualmente

importante, tanto desde el punto de vista de la teología del cuerpo, como desde el punto de vista del desarrollo de la personalidad humana, que es de carácter personalístico y carismático a la vez. Si quisiéramos responder a esta pregunta de modo exhaustivo -en la dimensión de todos los aspectos y de todos los problemas concretos que encierra- habría que hacer un estudio expreso sobre la relación entre el matrimonio y la virginidad y entre el matrimonio y el celibato. Pero esto excedería los límites de las presentes consideraciones.
6. Permaneciendo en el ámbito de las palabras de Cristo según Mateo (19, 11-12), es preciso concluir nuestras reflexiones, afirmando lo siguiente. Primero: Si la continencia «por el reino de los cielos» significa indudablemente una renuncia, esta renuncia es al mismo tiempo una *afirmación*: la que *se deriva del descubrimiento* del «don», esto es, el descubrimiento, a la vez, de una perspectiva de la realización personal de sí mismo «a través de un don sincero de sí» (*Gaudium et spes*, 24); este descubrimiento está, pues, en una profunda armonía interior con el sentido del significado nupcial del cuerpo, vinculado «desde el principio» a la masculinidad o feminidad del hombre como sujeto personal. Segundo: Aunque la continencia «por el reino de los cielos» se identifique con la renuncia al matrimonio -el cual en la vida de un hombre y de una mujer da origen a la familia-, no se puede en modo alguno ver en ella una negación del valor esencial del matrimonio; más bien, por el contrario, la continencia sirve directamente a poner de relieve lo que en la vocación conyugal es perenne y más profundamente personal, lo que en las dimensiones de la temporalidad (y a la vez en la perspectiva del «otro mundo») *corresponde a la dignidad del don personal*, vinculado con el significado nupcial del cuerpo en su masculinidad y feminidad.
7. De este modo, la llamada de Cristo a la continencia «por el reino de los cielos», justamente asociada a la evocación de la resurrección futura (cfr. *Mt* 21, 24-30; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40), tiene un significado capital no sólo para el *ethos* y la espiritualidad cristiana, sino también para la antropología y para toda la teología del cuerpo, que descubrimos en sus bases. Recordemos que Cristo, al refirirse a la resurrección del cuerpo en el «otro mundo», dijo, según la versión de los tres Evangélicos sinópticos. «Cuando resuciten de entre los muertos, ni se casarán ni serán dadas en matrimonio...» (*Mc* 12, 25). Estas palabras, que ya hemos analizado antes, forman parte del conjunto de nuestras consideraciones sobre la teología del cuerpo y contribuyen a su elaboración.

82. Doctrina paulina sobre virginidad y matrimonio

1. Después de haber analizado las palabras de Cristo, referidas en el Evangelio según Mateo (*Mt* 19, 11-12), conviene pasar a la interpretación paulina del tema: virginidad y matrimonio.

El enunciado de Cristo sobre la continencia por el reino de los cielos es conciso y fundamental. En la enseñanza de Pablo, como nos convenceremos dentro de poco, podemos individuar un relato paralelo de las palabras del Maestro; sin embargo, el significado de su enunciación (1Cor 7) en su con junto debe ser valorado de modo diverso. La grandeza de la enseñanza de Pablo consiste en el hecho de que él, al presentar la verdad proclamada por Cristo en toda su autenticidad e identidad, le da un timbre propio, en cierto sentido su propia interpretación «personal» pero que brota sobre todo de las experiencias de su actividad apostólico-misionera, y tal vez incluso de la necesidad de responder a las preguntas concretas de los hombres, a los cuales iba dirigida dicha actividad. Y así encontramos en Pablo la cuestión de la relación recíproca entre el matrimonio y el celibato o la virginidad, como *tema que atormentaba los espíritus de la primera generación de los confesores de Cristo*, la generación de los discípulos de los Apóstoles, de las

primeras comunidades cristianas. Esto ocurría en los convertidos del helenismo, por lo tanto del paganismo, más que en los convertidos del judaísmo; y esto puede explicar el hecho de que el tema se halle precisamente en una carta dirigida a la comunidad de Corinto, en la primera.

2. El tono de todo el enunciado es sin duda magisterial; sin embargo, tanto el tono como el lenguaje es también pastoral. Pablo enseña la doctrina transmitida por el Maestro a los Apóstoles y, al mismo tiempo, entabla como un continuo coloquio con los destinatarios de su Carta sobre este tema. Habla como un clásico maestro de moral, afrontando y resolviendo problemas de conciencia; por eso, a los moralistas les gusta dirigirse con preferencia a las aclaraciones y a las deliberaciones de esta primera Carta a los Corintios (capítulo 7) Hay que recordar, no obstante, que la base última de tales deliberaciones debe buscarse en la vida y en la enseñanza de Cristo mismo.

3. El Apóstol subraya, con gran claridad, que la virginidad, o sea, la continencia voluntaria, deriva*exclusivamente de un consejo y no de un mandamiento:* «Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor; pero puedo daros consejo» Pablo da este consejo «como quien ha obtenido del Señor la gracia de ser fiel» (1Cor 7, 25). Como se ve por las palabras citadas, el Apóstol distingue, lo mismo que el Evangelio (cf. *Mt* 19, 11-12), entre consejo y mandamiento. El, sobre la base de la regla «doctrinal» de la comprensión de la enseñanza proclamada, quiere aconsejar, desea dar consejos personales a los hombres que se dirigen a él. Así, pues, en la primera Carta a los Corintios (cap. 7), el «consejo» tiene claramente *dos significados diversos.* El autor afirma que la virginidad es un consejo y no un mandamiento, y da consejos al mismo tiempo tanto a las personas casadas como a quienes han de tomar una decisión al respecto y, en fin, a los que se hallan en estado de viudez. La problemática es sustancialmente igual a la que encontramos en el enunciado de Cristo transmitido por San Mateo (19. 2-12), primero sobre el matrimonio y su indisolubilidad, y luego sobre la continencia voluntaria por el reino de los cielos. Sin embargo, el *estilo* de esta problemática es completamente suyo, es de Pablo.

4. «Si alguno estima indecoroso para su hija doncella dejar pasar la flor de la edad y que debe casarla, haga lo que quiera; no peca, que la case. Pero el que, firme en su corazón, no necesitado sino libre y de voluntad, determina guardar virgen a su hija, hace mejor. Quien, pues, casa a su hija doncella hace bien, y quien no la casa hace mejor» (1Cor 7, 36-38).

5. La persona que le había pedido consejo pudo ser un joven que se encontraba ante la decisión de casarse, o quizá un recién casado que, ante corrientes ascéticas existentes en Corinto, reflexionaba sobre la línea a seguir en su matrimonio; pudo ser también un padre o el tutor de una muchacha que le había planteado el problema del matrimonio de ésta. En este caso, se trataría directamente de la decisión que deriva de sus derechos tutelares. Pues Pablo escribe en unos tiempos en que decisiones de esta índole pertenecían más a los padres o tutores que a los mismos jóvenes. Por tanto, al responder a la pregunta planteada de este modo, Pablo trata de *explicar con suma precisión* que *la decisión sobre la continencia* o sea, sobre la vida en virginidad, *debe ser voluntaria* y que sólo una continencia *así es mejor que el matrimonio.* Las expresiones «hace bien» y «hace mejor» son completamente unívocas en este contexto.

6. Ahora bien, el Apóstol enseña que la virginidad, es decir, la continencia voluntaria, el que una joven se abstenga del matrimonio, deriva exclusivamente de un consejo y es «mejor» que el matrimonio si se dan las oportunas condiciones. En cambio, con ello no tiene que ver en modo alguno la cuestión del pecado: «¿Estás ligado a mujer? No busques la separación. ¿Estás libre de mujer? No

busques mujer. Si te casares, no pecas; y si la doncella se casa, no peca» (1Cor 7, 27-28). A base sólo de estas palabras, no podemos ciertamente formular juicio alguno sobre lo que pensaba y enseñaba el Apóstol acerca del matrimonio. Este tema quedará explicado en parte en el contexto de la Carta a los Corintios (cap. 7) y con más plenitud en la Carta a los Efesios (5, 21-33). En nuestro caso, se trata probablemente de la respuesta a la pregunta sobre si el matrimonio es pecado; y podría pensarse incluso que esta pregunta refleje el influjo de corrientes dualistas pregnósticas que se transformaron más tarde en encratismo y maniqueísmo. Pablo responde que *de ninguna manera entra en juego aquí la cuestión del pecado.* No se trata *del discesnimiento entre* «bien»- y «mal»,*sino solamente entre «bien» y «mejor».* A continuación pasa a motivar por qué quien elige el matrimonio «hace bien» y quien elige la virginidad, o sea, la continencia voluntaria, «hace mejor».

De la argumentación paulina nos ocuparemos en nuestra próxima reflexión.

83. Enseñanza paulina sobre la excelencia de la virginidad

1. San Pablo, explicando en el capítulo VII de su primera Carta a los Corintios la cuestión del matrimonio y la virginidad (es decir, la continencia por el reino de Dios), *trata de motivar* la causa por la que quien elige el matrimonio hace «bien» y quien decide, en cambio una vida de continencia, o sea la virginidad, hace «mejor». Así escribe: «Dígoos, pues, hermanos que el tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran...»; y también «los que compran, como si no poseyesen, y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen, *porque pasa la apariencia de este mundo.* Yo os querría libres de cuidados...» (1Cor 7, 29. 30-32).

2. La últimas palabras del texto citado demuestran que en la argumentación Pablo *se refiere a su propia experiencia*, y de este modo la argumentación se hace más personal. No sólo formula el principio y trata de motivarlo en cuanto tal, sino que lo enlaza con reflexiones y convicciones personales nacidas de la práctica del consejo evangélico del celibato. Cada una de las expresiones y alocuciones son prueba de su fuerza de persuasión. El Apóstol no sólo escribe a sus Corintios: «Quisiera que todos los hombres fuesen como yo» (1*Cor* 7, 28). Por lo demás, esta convicción personal la había expresado ya en las primeras palabras del capítulo VII de dicha Carta, refiriendo, si bien para modificarla, esta opinión de los Corintios: «Comenzando a tratar de lo que me habéis escrito, bueno es al hombre no tocar mujer...» (1*Cor* 7, 1).

3. Nos podemos preguntar: *¿Qué «tribulaciones de la carne»* tenía Pablo en el pensamiento? Cristo hablaba sólo de los sufrimientos (o «aflicciones») que padece la mujer cuando ha de dar «a luz al hijo», subrayando a la vez la alegría (cf. *Jn* 16, 21) con que se regocija en compensación de estos sufrimientos, después del nacimiento del hijo: la alegría de la maternidad. En cambio, Pablo escribe sobre las «tribulaciones del cuerpo» que esperan a los casados. ¿Acaso será ésta la expresión de una aversión personal del Apóstol hacia el matrimonio? En esta observación realista hay que ver una advertencia justificada a quienes -como a veces los jóvenes- piensan que la unión y convivencia conyugal han de proporcionarles sólo felicidad y gozo. La experiencia de la vida demuestra que no rara vez los cónyuges quedan desilusionados respecto de lo que principalmente se esperaban. El gozo de la unión lleva consigo también las «tribulaciones de la carne», sobre las que escribe el Apóstol en la Carta a los Corintios. Con frecuencia son «tribulaciones» de naturaleza moral. Si él quiere decir con esto que el

verdadero amor conyugal -aquel precisamente por el que «el hombre... se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24)- *es al mismo tiempo un amor difícil,*ciertamente se mantiene dentro del terreno de la verdad evangélica y no hay razón alguna para descubrir que caracterizaría más tarde al maniqueísmo.

4. Cristo en sus palabras sobre la continencia por el reino de Dios, de ningún modo se propone encauzar a los oyentes hacia el celibato o la virginidad cuando les señala las «tribulaciones» del matrimonio. Más bien se advierte que procura poner de relieve algunos aspectos humanamente penosos de la opción por la continencia: tanto razones sociales como razones de naturaleza subjetiva inducen a Cristo a decir que se hace «eunuco» el hombre que toma tal decisión, es decir, el hombre que abraza voluntariamente la continencia. Pero precisamente gracias a esto resalta con suma claridad todo el significado subjetivo, la grandeza y exepcionalidad de una tal *decisión*: el significado de una respuesta madura a un don especial del Espíritu.

5. No entiende de otro modo el consejo de la continencia San Pablo en la Carta a los Corintios, pero lo expresa de modo diferente. Escribe así: «Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto...» (1*Cor* 7, 29), y un poco más adelante: «Pasa la apariencia de este mundo...» (7, 31). Esta constatación sobre la caducidad de la existencia humana y el carácter accidental de cuanto ha sido creado, deben llevar a que «los que tienen mujer vivan como si no la tuvieren» (1*Cor* 7, 29; cf. 7, 31), y a preparar el terreno al mismo tiempo a la enseñanza sobre la continencia. Pues en el centro de su razonamiento pone Pablo la frase-clave que puede relacionarse con lo enunciado por Cristo, que es único en su género, sobre el tema de la continencia por el reino de Dios (cf. *Mt* 19, 12).

6. Mientras Cristo pone de relieve la magnitud de la renuncia inseparable de tal decisión, Pablo muestra sobre todo cómo hay que entender el «reino de Dios» en la vida de un hombre que ha renunciado al matrimonio por el reino. Y mientras el triple paralelismo de lo enunciado por Cristo alcanza su punto culminante en el verbo que indica la grandeza de la renuncia asumida voluntariamente («hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos», *Mt* 19, 12), Pablo define la situación con una sola palabra: «no casado» (*ágamos*); en cambio, más adelante incluye «reino de los cielos» en una síntesis espléndida cuando dice: «El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor» (1*Cor* 7, 32).
Cada palabra de este párrafo merece un análisis especial.

7. En el Evangelio de Lucas, discípulo de Pablo, el contexto del verbo «preocuparse de» o «buscar» indica que de verdad es menester buscar sólo el reino de Dios (cf. Lc 10, 41). Y el mismo Pablo habla directamente de su «preocupación por todas las Iglesias» (2*Cor* 11, 28), de la búsqueda de Cristo mediante la solicitud por los problemas de los hermanos, por los miembros del Cuerpo de Cristo (cf. *Flp* 2, 20-21; 1Cor 12, 25). De este contexto emerge todo el amplio campo de la «preocupación» a la que el hombre no casado puede dedicar enteramente su pensamiento, fatigas y corazón. Ya que el hombre puede «preocuparse» sólo de aquello que lleva en el corazón.

8. En la enunciación de Pablo, quien no está casado se preocupa de las cosas del Señor (ta tou kyriou). Con esta expresión concisa Pablo abarca la *realidad objetiva completa del reino de Dios*. «Del Señor es la tierra y cuanto la llena», dirá él mismo un poco más adelante en esta Carta (1*Cor* 10, 26; cf. *Sal* 23 [24], 1).
¡El objeto del interés del cristiano es el mundo entero! Pero Pablo con el nombre «Señor» califica en primer lugar a Jesucristo (cf., por ejemplo, *Flp* 2, 11) y, por tanto, «cosas del Señor» quiere decir ante todo el reino de Cristo, su Cuerpo que

es la Iglesia (cf. *Col* 1, 18) y cuanto contribuye al crecimiento de ésta. De todo ello se preocupa el hombre no casado y, por ello, siendo Pablo «Apóstol de Jesucristo» (1*Cor* 1, 1) y ministro del Evangelio (cf. *Col* 1, 23), escribe a los Corintios: «Quisiera yo que todos los hombres fueran como yo» (1*Cor*7, 7).

9. Sin embargo, el celo apostólico y la actividad más eficaz, tampoco agotan el contenido de la motivación paulina de la continencia. Incluso podría decirse que su raíz y fuente se encuentran en la segunda parte del párrafo que muestra la realidad subjetiva del reino de Dios. «El que no está casado se preocupa... de agradar al Señor». Esta constatación abarca todo el campo de la relación personal del hombre con Dios. «Agradar a Dios» -esta expresión se encuentra en libros antiguos de la Biblia (cf., por ejemplo, *Dt* 13, 19)- es sinónimo de vida en gracia de Dios, o sea, de quien se comporta según su voluntad para serle agradable. En uno de los últimos libros de la Sagrada Escritura, esta expresión llega a ser una síntesis teológica de la santidad. San Juan sólo una vez la aplica a Cristo: «Yo hago siempre lo que es de su agrado [del Padre]» (*Jn* 8, 29). San Pablo hace notar en la Carta a los Romanos que Cristo «no buscó agradarse a Sí mismo» (Rom 15, 3).
En estas dos constataciones está encerrado todo el contenido de «agradar a Dios», entendido en el Nuevo Testamento como seguir las huellas de Cristo.

10. Podría parecer que se sobreponen las dos partes de la expresión paulina pues, en efecto, preocuparse de lo «que toca al Señor», de las «cosas del Señor», debe «agradar al Señor». Por otra parte, quien complace a Dios no puede encerrarse en sí mismo, sino abrirse al mundo, a cuanto hay que llevar de nuevo a Cristo. Evidentemente éstos son dos aspectos de la misma realidad de Dios y de su reino. Pero Pablo tenía que distinguirlos para hacer ver más clara la naturaleza y posibilidad de la continencia «por el reino de los cielos».
Habremos de volver de nuevo sobre el tema.

84. El cuidado de «agradar al Señor»

1. En el encuentro del capítulo anterior tratamos de ahondar en la argumentación que emplea San Pablo en la primera Carta a los Corintios para convencer a sus destinatarios de que quien elige el matrimonio hace «bien», y el que elige la virginidad (es decir, la continencia según el espíritu del consejo evangélico) hace «mejor» (1*Cor* 7, 32). Prosiguiendo hoy esta meditación, recordemos que según San Pablo «el celibe se cuida... de cómo agradar al Señor» (1*Cor* 7, 32).
«Agradar al Señor» tiene por trasfondo el amor. Este trasfondo se ve claro a través de una ulterior confrontación: quien no está casado se cuida de agradar a Dios, mientras que el hombre casado debe procurar también contentar a la mujer. En cierto sentido aparece aquí el carácter nupcial de la «continencia por el reino de Dios». El hombre procura agradar siempre a la persona amada El «agradar a Dios» no carece por tanto de este carácter que distingue la relación interpersonal entre los esposos. Por una parte, es un esfuerzo del hombre que tiende a Dios y procura complacerle, o sea, expresar prácticamente el amor; por otra, a esta aspiración corresponde el agrado de Dios, que acoge los esfuerzos del hombre y corona su obra dándole una gracia nueva: de hecho desde el principio esta aspiración ha sido don de Dios. «Cuidarse de agradar a Dios» es, pues, una aportación del hombre al diálogo continuo de salvación entablado por Dios, evidentemente todo cristiano que vive de fe toma parte en este diálogo.

2. Pero Pablo observa que el hombre ligado con vínculo matrimonial «está dividido» (1*Cor* 7, 34) a causa de sus deberes familiares (cf. 1*Cor* 7, 34). Por con

siguiente, de esta constatación parece desprenderse que la persona no casada debería caracterizarse por una *integración interior* una unificación, que le permitan dedicarse enteramente al servicio del reino de Dios en todas sus dimensiones. Esta actitud presupone la abstención del matrimonio exclusivamente «por el reino de Dios», y una vida dedicada sólo a este fin. Y, sin embargo, también puede entrar furtivamente «la división» en la vida de una persona no casada, que al verse privada de la vida matrimonial por una parte y, por otra, de una meta clara por la que renunciar a esta, podría encontrarse ante un cierto vacío.

5. El Apóstol parece conocer bien todo esto y se apresura a puntualizar que no quiere «tender un lazo» a quien aconseja no casarse, sino que lo hace para encaminarlo a lo que es *digno y lo mantiene unido al Señor sin distracciones* (cf. 1*Cor* 7, 35). Estas palabras traen a la memoria lo que dijo Cristo a los Apóstoles en la última Cena, según el Evangelio de Lucas: «Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas (literalmente «en las tentaciones»); y yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío» (*Lc* 22, 28-29). El no casado «estando unido al Señor» puede tener certeza de que sus dificultades serán comprendidas: «No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado» (*Heb* 4, 15). Esto permite a la persona no casada englobar sus eventuales problemas personales en la gran corriente de los sufrimientos de Cristo y de su Cuerpo, que es la Iglesia, en vez de sumergirse exclusivamente en ellos.

4. El Apóstol enseña como se puede estar unido al Señor: esto se llega alcanzar aspirando a permanecer con El de continuo, a gozar de su presencia (*eupáredron*), sin dejarse distraer por las cosas que no son esenciales (*aperispástos*) (cf. 1*Cor* 7, 35).
Pablo puntualiza este pensamiento con mayor claridad todavía cuando habla de la situación de la mujer casada y de la que ha optado por la virginidad o ya no tiene marido. Mientras la mujer casada debe cuidarse de «cómo agradar a su marido», la que no está casada «sólo tiene que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santa en cuerpo y en espíritu» (1*Cor* 7, 34).

5. Para captar adecuadamente toda la profundidad del pensamiento de Pablo hay que hacer notar que la «santidad» es un estado más bien que una acción, según la concepción bíblica; y tiene ante todo carácter ontológico y luego también moral. Especialmente en el Antiguo Testamento es una «separación» de lo que no está sujeto a la influencia de Dios, lo que es *«profanum»* a fin de *pertenecer exclusivamente* a Dios. La «santidad en el cuerpo y en el espíritu» significa también, por tanto, la sacralidad de la virginidad o celibato aceptados por el «reino de Dios». Y, al mismo tiempo, lo que está ofrecido a Dios debe distinguirse por la pureza moral y, por tanto, presupone un comportamiento «sin mancha ni arruga», «santo e inmaculado» según el modelo virginal de la Iglesia que está ante Cristo (*Ef* 5, 27).
El Apóstol, en este capítulo de la Carta a los Corintios, trata de los problemas del matrimonio y del celibato o virginidad de modo sumamente humano y realista, teniendo en cuenta la mentalidad de sus destinatarios. En una cierta medida la argumentación de Pablo es *ad hominem*. El mundo nuevo, el nuevo orden de valores que anuncia, en el ambiente de sus destinatarios de Corinto va a encontrarse con otro «mundo» otra jerarquía de valores distinta de aquella a la que llegaron por primera vez las palabras pronunciadas por Cristo.

6. Si con su doctrina sobre el matrimonio y la continencia Pablo hace referencia también a la *caducidad del mundo* y de la vida humana en el, lo hace sin duda aplicándolo a un *ambiente* que en cierta manera estaba orientado de modo programático al *«uso del mundo».* Bajo este punto de vista es muy significativo su

llamamiento a los que «disfrutan del mundo» para que lo hagan «como si no disfrutaran plenamente» (1*Cor* 7, 3í). Del contexto inmediato se desprende que incluso el matrimonio estaba concebido en este ambiente como una manera de «disfrutar del mundo», al contrario de cómo había sido en toda la tradición israelita (no obstante algunas descentralizaciones que señaló Jesús en la conversación con los fariseos y también en el sermón de la montaña). No hay duda de que todo explica el estilo de la respuesta de Pablo. El Apóstol se daba perfecta cuenta de que al estimular a la abstención del matrimonio, al mismo tiempo debía exponer un modo de entender el matrimonio que estuviera conforme con toda la jerarquía evangélica de valores. Y había de hacerlo con realismo máximo, es decir, teniendo ante los ojos el ambiente a que se dirigía y las ideas y modos de valorar las cosas que dominaban en él.

7. Ante hombres que vivían en un ambiente donde el matrimonio sobre todo era considerado uno de los modos de «usar del mundo», Pablo se pronuncia con palabras significativas sobre la virginidad y el celibato (como ya hemos visto) y también sobre el mismo matrimonio: «A los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo. Pero si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse» (1*Cor* 7, 8-8). Igual idea casi había expresado ya Pablo anteriormente: «Comenzando a tratar de lo que me habéis escrito, bueno es al hombre no tocar mujer; mas por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer, y cada una tenga su marido» (1*Cor* 7, 1-2).

8. ¿Acaso en la primera Carta a los Corintios considera el Apóstol el matrimonio exclusivamente desde el punto de vista de un *«remedium concupiscentiæ»,* como se solía decir en el lenguaje teológico tradicional? Las citas hechas podrían dar la impresión de atestiguarlo. En proximidad inmediata a las formulaciones precedentes, leamos una frase que nos lleva a enfocar de manera diferente el conjunto de enseñanzas de San Pablo contenidas en el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios: «Quisiera yo que todos los hombres fuesen como yo (repite su argumento preferido en favor de la abstención del matrimonio); pero cada uno tiene de Dios su propia gracia: éste, una; aquél, otra» (1*Cor* 7, 7). Por lo tanto, incluso los que optan por el matrimonio y viven en el, reciben de Dios un «don», «su don», es decir, la gracia propia de esta opción, de este modo de vivir, de dicho estado. El don que reciben las personas que viven en el matrimonio es distinto del que reciben las personas que viven en virginidad y han elegido la continencia por el reino de Dios no obstante, es verdadero «don de Dios», don «propio», destinado a personas concretas, y «específico», o sea, adecuado a su vocación de vida.

9. Así, pues, se puede decir que mientras en la caracterización del matrimonio en su parte «humana» (o más aún quizá, en la situación local que dominaba en Corinto», el Apóstol pone muy de relieve la motivación *que tenía en cuenta la concupiscencia de la carne;* y a la vez con no menor fuerza persuasiva, destaca su carácter sacramental y «carismático». Con la misma claridad con que ve la situación del hombre respecto de la concupiscencia de la carne, ve también la situación de la gracia de cada hombre, en quien vive en el matrimonio e igualmente en el que ha elegido voluntariamente la continencia, teniendo presente que «pasa la apariencia de ese mundo».

85. La abstinencia en el matrimonio

1. En mis anteriores reflexiones, analizando el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios, he tratado de captar y comprender las enseñanzas y los consejos que San Pablo da a los destinatarios de su Carta, sobre las cuestiones referentes al

matrimonio y a la continencia voluntaria (o sea, la abstención del matrimonio). Afirmando que quien elige el matrimonio «hace bien», pero el que escoge la virginidad «hace mejor», el Apóstol se refiere a la caducidad del mundo, o sea, a todo lo que es temporal.
Es fácil intuir que el motivo de la caducidad y fugacidad de lo temporal tiene, en este caso, más fuerza que la referencia a la realidad del «otro mundo». El Apóstol encuentra cierta dificultad para exponer su pensamiento; sin embargo, es claro que en la base de la interpretación paulina del tema «matrimonio-virginidad» está no sólo la metafísica misma del ser accidental (y por consiguiente pasajero), sino sobre todo*la teología de una gran esperanza* de la que Pablo fue entusiasta defensor. El destino eterno del hombre no es el «mundo», sino el reino de Dios. El hombre no debe apegarse demasiado a los bienes del mundo perecedero.

2. También el matrimonio está ligado a la «escena de este mundo» que pasa; y en esto nos encontramos, en cierto sentido, muy cerca de la perspectiva abierta por Cristo en su enunciación sobre la resurrección futura (cf. *Mt* 22, 23-32; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 27-40). Por eso el cristiano, según las enseñanzas de Pablo, debe vivir el matrimonio desde el punto de vista de su vocación definitiva. Y, mientras el matrimonio esta ligado a la escena de este mundo que pasa y por lo tanto impone, en *un cierto sentido la necesidad de «encerrarse» en esta caducidad;* la abstención del matrimonio, en cambio, está libre -se puede decir- de esa necesidad. Precisamente por esto el Apóstol afirma que «hace mejor» quien elige la continencia. Y aunque su argumentación sigue por este camino, sin embargo aparece claramente en primer plano (como hemos constatado ya) sobre todo el problema de «agradar al Señor» y «preocuparse de las cosas del Señor».

3. Se puede admitir que las mismas razones valen para lo que el Apóstol aconseja a las mujeres que se han quedado viudas: «La mujer está ligada por todo el tiempo de vida a su marido; mas una vez que se duerme el marido, queda libre para casarse con quien quiera, pero en el Señor. Más feliz será si permanece así, conforme a mi consejo, pues también creo tener yo el espíritu de Dios» (1*Cor* 7 39-40).
Así pues *permanezca en la viudez en lugar de contraer un nuevo matrimonio.*

4. En lo que descubrimos con una lectura atenta de la Carta a los Corintios (especialmente del cap. 7) aparece todo el realismo de la teología paulina sobre el cuerpo. El Apóstol en la Carta afirma que «vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros» (1*Cor* 6, 19), pero al mismo tiempo es plenamente consciente de la debilidad y de la pecabilidad a las que el hombre está sujeto, precisamente a causa de la concupiscencia de la carne.
Sin embargo, esta conciencia no ofusca en él de modo alguno la realidad del don de Dios, del que participan tanto los que se abstienen del matrimonio, como los que toman mujer o marido. En el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios encontramos un claro estímulo a la abstención del matrimonio, la convicción de que «hace mejor» quien opta por ella; sin embargo, no encontramos ningún fundamento para considerar a los casados personas «carnales» y a los que, por motivos religiosos, han elegido la continencia «espirituales». Efectivamente, en uno y en otro modo de vida -hoy diríamos, en una y en otra vocación-, actúa ese «don» que cada uno recibe de Dios, es decir, la gracia la cual hace que el cuerpo se convierta en *«templo del Espíritu Santo»* y que permanezca tal, así en la *virginidad* (en la continencia), *como también en el matrimonio,* si el hombre se mantiene fiel al propio don y, en conformidad con su estado, o sea, con la propia vocación, no «deshonra» este «templo del Espíritu Santo», que es su cuerpo.

5. En las enseñanzas de Pablo, contenidas sobre todo en el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios, no encontramos ninguna premisa para lo que más tarde se llamará «maniqueísmo». El Apóstol es plenamente consciente de que -

aunque la continencia por el reino de los cielos sea siempre digna de recomendación- la gracia, es decir, «el don propio de Dios» ayuda también a los esposos en esa convivencia, en la cual (según las palabras del *Gén* 2, 24) ellos se unen tan estrechamente que forman «una sola carne». Así, pues, *esta convivencia carnal* está sometida a la potencia del *«don propio de Dios»* que cada uno recibe. El Apóstol escribe sobre esto con el mismo realismo que caracteriza toda su argumentación en el capítulo 7 de esta Carta: «El marido otorgue lo que es debido a la mujer, e igualmente la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, es el marido, e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo: es la mujer»

6. Se puede decir que estas enunciaciones son un comentario claro, por parte del Nuevo Testamento, a las palabras del libro del Génesis (*Gén* 2, 24) que acabo de recordar. Sin embargo, los términos usados aquí, en particular las expresiones *«lo que es debido»* y *«no es dueña (dueño)»* no se pueden explicar prescindiendo de la justa dimensión de la alianza matrimonial, como traté de aclarar cuando analice los textos del libro del Génesis; procuraré hacerlo más ampliamente aún cuando hable de la sacramentalidad del matrimonio según la Carta a los Efesios (cf. *Ef* 5, 22-23). En su momento, será necesario volver sobre estas expresiones significativas que del vocabulario de San Pablo han pasado a toda la teología del matrimonio.

7. Por ahora, sigamos fijando la atención en las otras frases del mismo párrafo del capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios, en el que el Apóstol dirige a los esposos las siguientes palabras: «No os defraudéis uno al otro, a no ser de común acuerdo por algún tiempo, para daros a la oración, y de nuevo volved a lo mismo a fin de que no os tiene Satanás de incontinencia. Esto os lo digo condescendiendo, no mandando» (1*Cor* 7, 5-6). Es un texto muy significativo, al que habrá que referirse de nuevo en el contexto de las meditaciones sobre otros temas.
En toda su argumentación sobre el matrimonio y la continencia, el Apóstol hace, como Cristo, una clara distinción entre el mandamiento y el consejo evangélico: por eso, es muy significativo el hecho de que siente la necesidad *de referirse también a la «condescendencia» como a una regla suplementaria, y esto precisamente sobre todo con referencia a los esposos* y a su recíproca convivencia. San Pablo dice claramente que tanto la convivencia conyugal como la voluntaria y periódica abstención de los esposos, debe ser fruto de ese «don de Dios» que es «propio» de ellos, y que, cooperando conscientemente con él, los mismos cónyuges pueden mantener y reforzar ese recíproco vínculo personal y al mismo tiempo esa dignidad que el hecho de ser «templo del Espíritu Santo, que está en vosotros» (cf. 1Cor 6, 19), confiere a su cuerpo.

8. Parece que la regla paulina de «condescendencia» indica la necesidad de tomar en consideración todo lo que, de alguna manera, corresponde al carácter subjetivo tan diferenciado del hombre y de la mujer. Todo lo que en este aspecto subjetivo es de naturaleza no sólo espiritual sino también sico-somatica, toda la riqueza subjetiva del hombre -la cual entre su naturaleza corporal, se expresa en la sensibilidad específica tanto del hombre como de la mujer-, todo esto debe permanecer *bajo la influencia del don que cada uno recibe de Dios don* que es propio de cada uno.
Como se ve, en el capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios, San Pablo interpreta las enseñanzas de Cristo sobre la continencia por el reino de los cielos en esa forma, tan pastoral, que le es característica, acentos naturalmente muy personales. El interpreta las enseñanzas sobre la continencia, sobre la virginidad, en línea paralela a la doctrina sobre el matrimonio, conservando el realismo propio de un pastor y, al mismo tiempo, los parámetros que encontramos en el Evangelio, en las palabras del mismo Cristo.

9. En la enunciación paulina se encuentra esa fundamental estructura-cuadro de la doctrina revelada sobre el hombre que esta destinado, también con su cuerpo, a la «vida futura». Esta estructura-cuadro constituye la base de todas las enseñanzas evangélicas sobre la continencia por el reino de Dios (cf. *Mt* 19, 12); pero al mismo tiempo en ella se basa también el cumplimiento definitivo (escatológico) de la doctrina evangélica sobre el matrimonio (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 36). Estas dos dimensiones, de la vocación humana no se oponen entre sí, sino que se complementan. Ambas dan respuesta plena a uno de los interrogantes fundamentales del hombre: el interrogante sobre el significado del «ser cuerpo», es decir, sobre el significado de la masculinidad y feminidad, de ser «en el cuerpo» un hombre o una mujer.

10. Lo que generalmente llamamos teología del cuerpo aparece como algo verdaderamente fundamental y constitutivo *para toda la hermenáutica antropológica* y al mismo tiempo igualmente para la ética y para la teología *del ethos humano.* En cada uno de estos sectores, hay que tener muy presentes las palabras de Cristo, en las que El se remite al «principio» (cf. *Mt* 19, 4) o al «corazón» como lugar interior y contemporáneamente «histórico» cf. *Mt* 5, 28) del encuentro con la concupiscencia de la carne; pero hay que tener también bien presentes las palabras con las que Cristo se ha referido a la resurrección, para injertar en el mismo inquieto corazón del hombre las primeras semillas de la respuesta al interrogante sobre el significado de ser carne en la perspectiva del «otro mundo».

86. La redención del cuerpo, objeto de esperanza

1. «También nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos suspirando... la redención de nuestro cuerpo» (*Rom* 8, 23). San Pablo, en la Carta a los Romanos, ve esta «redención del cuerpo» en una dimensión *antropológica* y al mismo tiempo *cósmica*... La creación «está sujeta a la vanidad» (*Rom* 8, 20). Toda la creación visible, todo el cosmos sufre los efectos del pecado del hombre. «La creación entera hasta ahora gime dolores de parto» (*Rom* 8, 22). Y, al mismo tiempo, toda «la creación... está esperando ansiosa la manifestación de los hijos de Dios», «con la esperanza de que también ella será libertada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 19, 20-21).

2. La redención del cuerpo es, según San Pablo, objeto de esperanza. Una esperanza que ha arraigado en el corazón del hombre, en cierto sentido, inmediatamente después del primer pecado. Basta recordar las palabras del libro del Génesis a las que tradicionalmente se llama «proto-Evangelio» (cf. *Gén* 3, 15) y que por consiguiente son, podríamos decir, algo así como el comienzo de la Buena Nueva, el primer anuncio de la salvación. Según el texto de la Carta a los Romanos, la redención del cuerpo va unida precisamente a esta esperanza, en la que -como leemos- «hemos sido salvados» (*Rom* 8, 24). *Mediante la esperanza,* que se remonta a los mismos comienzos del hombre, la redención del cuerpo tiene su dimensión antropológica: es la redención del hombre. Y ésta se irradia, al mismo tiempo, en cierto sentido, sobre toda la creación, la cual desde el principio ha sido vinculada de modo especial al hombre y subordinada a él (cf. *Gén* 1, 28-30). La redención del cuerpo es, pues la redención del mundo, tiene una dimensión cósmica.

3. Al presentar en la Carta a los Romanos la imagen «cósmica» de la redención, Pablo de Tarso pone al hombre en el centro de la misma, igual que ya «en el

principio» el hombre había sido colocado en el centro mismo de la imagen de la creación. Es precisamente el hombre, son los hombres, quienes gimen interiormente, esperando la redención de su cuerpo (cf. *Rom* 8, 23). Cristo ha venido para revelar plenamente el hombre al hombre, dándole a conocer su altísima vocación (cf. *Gaudium et spes,* 22), *habla* en el Evangelio de la *misma profundidad Divina del misterio de la redención*, que precisamente en el hombre tiene su específico sujeto «histórico». Así, pues, Cristo habla en nombre de esa esperanza, que fue insertada en el corazón del hombre ya en el «proto-Evangelio»: Cristo da cumplimiento a esa esperanza, no sólo con las palabras contenidas en sus enseñanzas, sino sobre todo con el testimonio de su muerte y resurrección. Por lo mismo, la salvación del cuerpo se ha realizado ya en Cristo. En El ha quedado *confirmada esa esperanza, con la cual nosotros* «hemos sido salvados». Y, al mismo tiempo, esa esperanza ha sido *proyectada de nuevo*hacia su definitivo cumplimiento escatológico. «La revelación de los hijos de Dios» en Cristo ha sido definitivamente orientada hacia esa «libertad y gloria» de las que deben participar definitivamente los «hijos de Dios».

4. Para comprender todo lo que comporta «la redención del cuerpo», según la Carta de Pablo a los Romanos, es necesaria una auténtica teología del cuerpo. He tratado de construirla tomando como base ante todo las palabras de Cristo. Los elementos constitutivos de la teología del cuerpo se encuentran en lo que Cristo dice, remitiéndose al «principio», en la respuesta a la pregunta sobre la indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19, 8); en lo que dice sobre la concupiscencia, refiriéndose al corazón humano, en el sermón de la montaña (cf.*Mt* 5, 28); y también en lo que dice sobre la resurrección (cf. *Mt* 22, 30). Cada uno de estos enunciados encierra en sí un rico contenido de naturaleza tanto antropológica, como ética. Cristo habla al hombre, y habla del hombre: del hombre que es «cuerpo», y que ha sido creado varón y mujer a imagen y semejanza de Dios; habla del hombre, cuyo corazón está sometido a la concupiscencia; y finalmente habla del hombre, ante el cual se abre la perspectiva escatológica de la resurrección del cuerpo.
El *«cuerpo»* significa (según el libro del Génesis) el aspecto visible del hombre y su pertenencia al mundo visible. Para San Pablo no sólo significa esta pertenencia, sino a veces también la alienación del hombre del influjo del Espíritu de Dios. Uno y otro significado están relacionados con la «redención del cuerpo».

5. Puesto que, en los textos anteriormente analizados, Cristo habla de la profundidad divina del misterio de la redención, *sus palabras están en relación* precisamente con esa *esperanza* de la que se habla en la Carta a los Romanos. «La redención del cuerpo», según el Apóstol es en definitiva, lo que nosotros «esperamos». Así, esperamos precisamente la *victoria* es antológica sobre *la muerte* de la que Cristo dio testimonio principalmente con su resurrección. A la luz del misterio pascual, las palabras del Señor sobre la resurrección de los cuerpos y sobre la realidad del «otro mundo», registradas en los Sinópticos, han adquirido su plena elocuencia. Tanto Cristo, como luego Pablo de Tarso, han proclamado la llamada a la abstención del matrimonio «por él reino de los cielos» precisamente en nombre de esta realidad escatológica.

6. Sin embargo, la «redención del cuerpo» se expresa no sólo a través de la resurrección en cuanto victoria sobre la muerte. Está también presente en las palabras de Cristo, dirigidas al hombre «histórico», lo mismo cuando confirman el principio de la indisolubilidad del matrimonio, cual principio proveniente del Creador mismo, como cuando -en el sermón de la montaña- el Señor invita a superar la concupiscencia, y ello incluso en los movimientos sólo interiores del corazón humano. Es necesario decir que ambos enunciados-clave se refieren a la *moralidad humana,* tienen un *sentido ético.* Aquí se trata no de la esperanza escatologica de la resurrección, sino de la esperanza *de la victoria sobre el*

pecado a la que podemos llamar esperanza de cada día.

7. En la vida cotidiana el hombre debe sacar del misterio de la redención del cuerpo la inspiración y la fuerza para superar el mal que está adormecido en él bajo la forma de la triple concupiscencia. El hombre y la mujer, unidos en matrimonio, han de iniciar cada día la aventura de la indisoluble unión de esa alianza que han establecido entre ellos. Pero también el hombre y la mujer, que han escogido voluntariamente la continencia por el reino de los cielos, deben dar diariamente testimonio vivo de la fidelidad a esa opción, acogiendo las orientaciones de Cristo en el Evangelio, y las del Apóstol Pablo en la primera Carta a los Corintios. En todo caso se trata de la *esperanza de cada día* que, en consonancia con los deberes comunes y las dificultades de la vida humana, ayuda a vencer «al mal con el bien» (*Rom* 12, 21). Efectivamente, «en la esperanza hemos sido salvados»; la esperanza de cada día expresa su fuerza en las obras humanas e incluso en los movimientos mismos del corazón humano abriendo camino en cierto sentido, a la gran esperanza escatológica ligada a la redención del cuerpo.

8. Penetrando en la vida diaria con la dimensión de la moral humana, la redención del cuerpo ayuda, en primer lugar, a *descubrir todo ese bien con el que el hombre logra la victoria sobre el pecado* y sobre la concupiscencia. Las palabras de Cristo, que traen su origen de la profundidad divina del misterio de la redención, permiten descubrir y reforzar esa vinculación que existe entre la dignidad del ser humano (del hombre y de la mujer) y el significado nupcial de su cuerpo. Permiten comprender y realizar en la práctica, según ese significado, la libertad plena del don, que de una forma se expresa a través del matrimonio indisoluble, y de otra forma se expresa mediante la abstención del matrimonio por el reino de los cielos. A través de estos caminos diversos Cristo revela plenamente el hombre al hombre, dándole a conocer «su altísima vocación». Esta vocación se halla inscrita en el hombre según todo su *compositum* sico-físico, precisamente mediante el misterio de la redención del cuerpo.
Todo lo que he querido decir en el curso de nuestras meditaciones, para comprender las palabras de Cristo, tiene su fundamento definitivo en el misterio de la redención del cuerpo.

Parte V: El sacramento del matrimonio

87. El sacramento del matrimonio en la carta a los Efesios

1. Iniciamos hoy un nuevo capítulo sobre el tema del matrimonio, leyendo las palabras de San Pablo a los Efesios:
«Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como*Cristo* es cabeza de la Iglesia y *salvador de su cuerpo.* Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo.
«Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavado del agua con la palabra, a fin *de presentársela a si gloriosa,* sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su *propio cuerpo.* El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia,

porque somos miembros de su cuerpo. 'Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne'. *Gran misterio es éste,*pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia. Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo, y la mujer reverencie a su marido), (*Ef* 5, 22-33).

2. Conviene someter a análisis profundo el citado texto, contenido en el capítulo 5 de la Carta a los Efesios, así como, anteriormente, he analizado, cada una de las palabras de Cristo que parecen tener un significado-clave para la teología del cuerpo. Se trataba de las palabras con las que Cristo se remitía al «principio» (*Mt*19, 4; *Mc* 10, 6), al «corazón» humano, en el sermón de la montaña (*Mt* 5, 28) y a la resurrección futura (cf.*Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35). El texto entresacado ahora de la Carta a los Efesios constituye como el «coronamiento» de esas sintéticas palabras-clave a que me he referido. Si de ellas ha salido la teología del cuerpo en sus rasgos evangélicos, sencillos y al mismo tiempo fundamentales, hay *que presuponer, en cierto sentido esta teología* al interpretar el mencionado paso de la Carta a los Efesios. Y, por lo mismo, si se quiere *interpretar dicho paso* hay que hacerlo a *la luz* de lo que *Cristo nos* dijo sobre el cuerpo humano. El habló no sólo refiriéndose al hombre «histórico» y por lo mismo al hombre, siempre «contemporáneo», de la concupiscencia (a su «corazón»), sino también poniendo de relieve, por un lado, las perspectivas del «principio», o sea, de la inocencia original y de la justicia y, por otro, las perspectivas escatológicas de la resurrección de los cuerpos, cuando «ni tomarán mujeres ni maridos» (cf. *Lc* 20, 35). Todo esto forma parte de la óptica teológica de la «redención de nuestro cuerpo» (*Rom* 8, 23).

3. También las palabras del autor de la Carta a los Efesios (1) tienen como centro el cuerpo; y esto, tanto en su *significado metafórico,* el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, como en su significado *concreto* el cuerpo humano en su perenne masculinidad y feminidad, en su perenne destino a la unión en el matrimonio, como dice el libro del Génesis: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24).
¿De que *forma* aparecen y convergen estos dos significados del cuerpo en el párrafo de la Carta a los Efesios? ¿Y *por qué* aparecen y convergen en ella? Estos son los interrogantes que hay que hacerse esperando respuestas no tanto inmediatas y directas, cuanto más bien profundas y a largo plazo a las que nos han preparado ya los análisis precedentes. En efecto, ese paso de la Carta a los Efesios no se puede entender correctamente si no es en *el amplio contexto bíblico,* considerándolo como «coronamiento» de los temas y de las verdades que, a través de la Palabra de Dios revelada en la Sagrada Escritura, van y vienen como grandes olas. Se trata de temas centrales y de verdades esenciales. Y por eso el citado texto de la Carta a los Efesios es también un texto-clave y «clásico».

4. Es un texto muy conocido en la *liturgia* en la que aparece siempre *relacionado con el sacramento del matrimonio.* La *lex orandi* de la Iglesia ve en él una referencia explícita a este sacramento: y la *lex orandi*presupone y al mismo tiempo expresa siempre la *lex credendi.* Admitiendo esta premisa hemos de preguntarnos enseguida: ¿Cómo emerge *la verdad sobre la sacramentalidad del matrimonio* en este texto «clásico» de la Carta a los Efesios? ¿ *Cómo* se expresa y se confirma en él? Se verá claramente que la respuesta a estos interrogantes no puede ser inmediata y directa, sino gradual y «a largo plazo». Esto se ve incluso en una primera lectura de este texto, que nos lleva al libro del Génesis y consiguientemente «al principió», y que, en la descripción de las relaciones entre Cristo y la Iglesia toma de los escritos de los Profetas del Antiguo Testamento la bien conocida *analogía del amor nupcial* entre Dios y su pueblo escogido. Sin examinar estas relaciones resultaría difícil responder a la pregunta sobre cómo la

Carta a los Efesios trata *de la sacramentalidad* del matrimonio. Así se ve cómo la prevista respuesta ha de pasar a través de todo el ámbito de los problemas analizados precedentemente, es decir, a través de la teología del cuerpo.

5. El sacramento o la sacramentalidad -en el sentido más general de este término- se cruza con el cuerpo y presupone la «teología del cuerpo». Efectivamente, el *sacramento* según el significado generalmente conocido, es un signo visible. El cuerpo en su aspecto visible significa la «visibilidad» del mundo y del hombre. Así, pues, de alguna manera -aunque sea de forma muy general- el cuerpo entra en la definición del sacramento, siendo él mismo «signo visible de una realidad invisible», es decir, de la realidad espiritual, trascendente, divina. Con este signo -y mediante este signo- Dios se da al hombre en su trascendente verdad y en su amor. El sacramento es signo de la gracia y es un *signo eficaz.* No solo la *indica* y expresa de modo visible en forma de signo, sino que la produce y contribuye eficazmente a hacer que la gracia se convierta en parte del hombre y que en él *se realice* y se cumpla la *obra de la salvación* la obra presente en los designios de Dios desde la eternidad y revelada plenamente por Jesucristo.

6. Diría que esta primera lectura del texto «clásico» de la Carta a los Efesios indica la dirección en la que se desarrollarán nuestros ulteriores análisis. Es necesario que éstos comiencen por la preliminar *comprensión del texto en sí mismo;* pero luego deben llevar, por decirlo así, más allá de sus confines, para comprender dentro de lo posible «hasta el fondo» la inmensa riqueza de verdad revelada por Dios y contenida en esa estupenda página. Utilizando la conocida expresión de la Constitución *Gaudium et spes,* se puede decir que ese texto tomado de la Carta a los Efesios «*revela* -de modo especial- el hombre al hombre y le indica su*altísima vocación» (Gaudium et spes 22):* en cuanto que el hombre participa de la experiencia de la persona encarnada. De hecho Dios, creando al hombre a su imagen, desde el principio lo creó «varón y mujer» (*Gén*1, 27).
En los análisis sucesivos trataremos de comprender mas profundamente -sobre todo a la luz del citado texto de la Carta a los Efesios- el sacramento (especialmente, el matrimonio como sacramento): primero, en la dimensión de la Alianza y de la gracia, y después, en la dimensión del signo sacramental.
(1) El problema de la paternidad paulina de la Carta a los Efesios, reconocida por algunos exegetas y negada por otros, puede resolverse con *una posición* media, que aquí aceptamos como *hipótesis de trabajo:* o sea, que San Pablo confió algunos conceptos a su secretario, el cual después los desarrolló y perfiló. Es ésta la solución provisional del problema que tenemos presente, al hablar del «Autor de la Carta a los Efesios», del «Apóstol» y de «San Pablo».

88. Vida cristiana de la familia

1. En nuestra reflexión precedente cité el capítulo V de la Carta a los Efesios (vv. 22-23). Ahora, después de una primera lectura sobre este texto «clásico», conviene examinar el modo en que este pasaje -tan importante para el ministerio de la Iglesia, como para la sacramentalidad del matrimonio- se encuadra *en el contexto inmediato de toda la Carta.*
Aun sabiendo que hay una serie de problemas discutidos entre los *escrituristas* respecto a los destinatarios, a la paternidad e incluso a la fecha de su composición, es necesario constatar que la Carta a los Efesios tiene una estructura muy significativa. El autor comienza esta Carta presentando el plan eterno *de la salvación del hombre en Jesucristo.*
«...Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo... en El nos eligió... para que fuésemos santos e inmaculados ante El en caridad, y nos predestinó a la adopción de hijos

suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para la alabanza del esplendor de su gracia, que nos otorgó gratuitamente en el Amado, en quien tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia..., para realizarlo al cumplirse los tiempos, recapitulando todas las cosas en Cristo...» (*Ef* 1, 3. 4-7. 10).
El autor de la Carta a los Efesios, después de haber presentado con palabras llenas de gratitud el designio que, desde la eternidad, está en Dios y, a la vez, se realiza ya en la vida de la humanidad, ruega al Señor para que los hombres (y directamente los destinatarios de la Carta) conozcan plenamente a Cristo como cabeza: «...le puso por cabeza de todas las cosas en *la Iglesia que es su cuerpo* la plenitud del que lo acaba todo en todos» (1, 22-23). La humanidad pecadora está llamada a una vida nueva en Cristo, en quien los gentiles y los judíos deben unirse como en un templo (cf. 2. 11-21). El Apóstol es heraldo del misterio de Cristo entre los gentiles, a los cuales se dirige sobre todo, doblando «las rodillas ante el Padre», y pidiendo que les conceda, «según la riqueza de su gloria, ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu» (3, 14. 16).

2. Después de esta revelación tan profunda y sugestiva del misterio de Cristo en la Iglesia, el autor pasa, en la segunda parte de la Carta, a *orientaciones más detalladas,* que miran a definir la vida cristiana como vocación que brota del plan divino, del que hemos hablado anteriormente, es decir, del misterio de Cristo en la Iglesia. También el autor toca aquí diversas cuestiones, validas siempre para la vida cristiana. Exhorta a conservar la utilidad subrayando al mismo tiempo que esta unidad se construye sobre la multiplicidad y diversidad de los dones de Cristo. A cada uno se le ha dado un don diverso, pero todos, como cristianos, deben «vestirse *del hombre nuevo,* creado según Dios en justicia y santidad verdaderas» (4, 24). A esto está vinculada una llamada categórica a superar los vicios y adquirir las virtudes correspondientes a la vocación que todos han obtenido en Cristo (cf. 4, 25-32). El autor escribe: «Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados, y caminad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros... en sacrificio» (5, 1-2).

3. En el capítulo V de la Carta a los Efesios estas llamadas se hacen aún más concretas. El autor condena severamente los abusos paganos, escribiendo: «Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; andad, pues, como hijos de la luz» (5, 8). Y luego: «No seáis insensatos, sino entendidos de cuál es la voluntad de Dios. Y no os embriaguéis de vino (referencia al Libro de los Proverbios 23, 31)..., al contrario,*llenáos del Espíritu,* hablando entre vosotros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones» (5, 17-19). El autor de la Carta quiere ilustrar con estas palabras el clima de vida espiritual, que debe animar a toda comunidad cristiana. Y, pasa luego, a la comunidad doméstica, esto es, a *la familia.* Efectivamente, escribe: «Llenáos del Espíritu.. dando siempre gracias a Dios Padre por todas las cosas en nombre de nuestro Señor Jesucristo, sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» 15, 20-21). Y precisamente así entramos en el pasaje de la Carta que será tema de nuestro análisis particular. Podemos constatar fácilmente que el contenido esencial de este texto «clásico» aparece en el cruce de los *dos principales hilos conductores* de toda la Carta a los Efesios: el primero, el del misterio de Cristo que, como expresión del plan divino para la salvación del hombre, se realiza en la Iglesia; el segundo, el de la vocación cristiana como modelo de vida para cada uno de los bautizados y cada una de las comunidades, correspondiente al misterio de Cristo, o sea, el plan divino para la salvación del hombre.

4. En el contexto inmediato del pasaje citado, el autor de la Carta trata de explicar de qué modo la vocación cristiana, concebida así, debe realizarse y manifestarse en las relaciones *entre todos los miembros de una familia:* por lo tanto, no sólo

entre el marido y la mujer (de quienes trata precisamente el pasaje del capítulo 5, 22-23, elegido por nosotros), sino también entre padres e hijos. El autor escribe: «Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque es justo. Honra a tu padre y a tu madre. Tal es el primer mandamiento, seguido de promesa, para que seáis felices y tengáis larga vida sobre la tierra. Y vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor» (6, 1-4). A continuación se habla de los deberes de los siervos con relación a los amos y viceversa, de los amos en relación a los siervos, esto es, a los esclavos (cf. 6, 5-9), lo que se refiere también a las orientaciones concernientes a la familia en sentido amplio. Efectivamente, la familia estaba constituida no sólo por los padres e hijos (según la sucesión de generaciones), sino también pertenecían a ellas en sentido amplio incluso los siervos de ambos sexos: esclavos y esclavas.

5. Así, pues el texto de la Carta a los Efesios, que nos proponemos hacer objeto de un análisis profundo, se halla *en el contenido inmediato de enseñanzas sobre las obligaciones* morales *de la sociedad familiar* (las llamadas «Haustaflen» o códigos domésticos, según la definición de Lutero). Encontramos también instrucciones análogas en otras Cartas (por ejemplo, en la dirigida a los Colosenses, 3, 18-4, y en la primera Carta de Pedro, 2, 13-3, 7). Además, este contexto inmediato forma parte de nuestro pasaje, en cuanto también el texto «clásico» que hemos elegido trata de los deberes recíprocos de los maridos y de las mujeres. Sin embargo, hay que notar que el pasaje 5. 22-23 de la Carta a los Efesios se centra de suyo exclusivamente en *los cónyuges y en el matrimonio* y lo que respecta a la familia, también en sentido amplio, se halla ya en el contexto. Pero antes de disponernos a hacer un análisis profundo del texto, conviene añadir que toda la Carta termina con un estupendo estimulo a la lucha espiritual (cf. 6, 10-20), con breves recomendaciones (cf. 6, 21-22) y una felicitación final (cf. 6, 23-24). La llamada a la lucha espiritual parece estar lógicamente fundada en la argumentación de toda la Carta. Esa llamada es, por decirlo así, la conclusión explícita de sus principales hilos conductores.
Teniendo así ante los ojos la estructura total de toda la Carta a los Efesios, en el primer análisis trataremos de clasificar el significado de las palabras: «sujetaos los unos a los otros en el temor de Cristo» (5, 21), dirigidas a los maridos y a las mujeres.

89. Relación de los cónyuges a imagen de la relación de Cristo con la Iglesia

1. Comenzamos hoy un análisis más detallado del pasaje de la Carta a los Efesios 5, 21-33. El autor, dirigiéndose a los cónyuges, les recomienda que estén *«sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo»*(5, 21).
Se trata aquí de *una relación* de doble dimensión o *de doble grado:* recíproco y comunitario. El uno precisa y caracteriza al *otro.* Las relaciones recíprocas del marido y de la mujer deben brotar de su común relación con Cristo. El autor de la Carta habla del «temor de Cristo» en un sentido análogo a cuando habla del «temor de Dios». En este caso, no se trata de temor o miedo, que es una actitud defensiva ante la amenaza de un mal, sino que se trata sobre todo de respeto por la santidad, por lo *sacrum:* se trata de la *pietas* que en el leaguaje del Antiguo Testamento fue expresada también con el término «temor de Dios» (cf. por ejemplo,*Sal* 103, 11; *Prov* 1, 7; 23, 17; *Sir* 1, 11-16). Efectivamente, esta *pietas, nacida de la profunda conciencia del misterio de Cristo debe constituir la base de las relaciones recíprocas entre los cónyuges.*

2. Igual *que el contexto* inmediato, también el texto elegido por nosotros tiene un

carácter «parenético» es decir, de instrucción moral. El autor de la Carta desea indicar a los cónyuges cómo deben ser sus relaciones recíprocas y todo su comportamiento. Deduce las propias indicaciones y directrices del misterio de Cristo presentado al comienzo de la Carta. Este misterio debe estar espiritualmente presente en las recíprocas relaciones de los cónyuges. Penetrando sus corazones, engendrando en ellos ese santo «temor de Cristo» (es decir, precisamente la *pietas*) el misterio de Cristo debe llevarlos a estar «sujetos los unos a los otros»: el misterio de la elección, desde la eternidad, de cada uno de ellos en Cristo «para ser hijos adoptivos» de Dios.

3. La expresión que abre nuestro pasaje de *Ef* 5, 21-33, al que nos hemos acercado gracias al análisis del contexto remoto e inmediato, tiene una elocuencia muy particular. El autor habla de la mutua sujeción de los cónyuges, marido y mujer, y de este modo da también a conocer cómo hay que entender las palabras que escribirá luego *sobre la sumisión de la mujer al marido.*Efectivamente, leemos: «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor» (5, 22). Al expresarse así, el autor no intenta decir que el marido es «amo» de la mujer y que el contrato inter-personal 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.*

4. El autor de la Carta subraya de modo particular este amor, al dirigirse a los maridos. Efectivamente escribe: «Y vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres»... y con esta manera de expresarse destruye cualquier temor que hubiera podido suscitar (dada la sensibilidad contemporánea) la frase precedente: «Las casadas estén sujetas a sus maridos». 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 cierta mente 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 sumisión. Cristo es fuente y, a la vez, modelo de esta sumisión que, al ser recíproca «en el temor de Cristo», confiere a la unión conyugal un carácter profundo y maduro. Múltiples factores de índole psicológica o de costumbre, se transforman en esta fuente y ante este modelo, de manera que hacen surgir, diría, una nueva y preciosa «fusión» de los comportamientos y de las relaciones bilaterales.

5. El autor de la Carta a los Efesios no teme aceptar los conceptos propios de la mentalidad y de las costumbres de entonces; no teme hablar de la sumisión de la mujer al marido; ni tampoco teme (también en el último versículo del texto que hemos citado) recomendar a la mujer que «reverencie a su marido» (5, 33). Efectivamente, es cierto que cuando el marido y la mujer se sometan el uno al otro «en el temor de Cristo», todo encontrará su justo equilibrio, es decir corresponderá a su vocación cristiana en el misterio de Cristo.

6. Ciertamente es diversa nuestra sensibilidad contemporánea, diversas son también las mentalidades y las costumbres, y es diferente la situación social de la mujer con relación al hombre. No obstante, el fundamental principio parenético que encontramos en la Carta a los Efesios, sigue siendo el mismo y ofrece los

mismos frutos. La sumisión recíproca «en el temor de Cristo» -sumisión que nace del fundamento de las*pietas* cristiana- forma siempre esa profunda y sólida estructura que integra la *comunidad de los cónyuges,*en la que se realiza la verdadera *«comunión» de las personas.*

7. El autor del texto a los Efesios, que comenzó su Carta con una magnífica visión del plan eterno de Dios para con la humanidad, no se limita a poner de relieve solamente los aspectos tradicionales de las costumbres o los aspectos éticos del matrimonio, sino que sobrepasa el ámbito de la enseñanza y, al escribir sobre las relaciones recíprocas de los cónyuges, descubre en ellas la dimensión del misterio de Cristo, de quien él es heraldo y apóstol. «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella...» (5, 22 23). De este modo, *la enseñanza* propia de esta parte parenética de la Carta en cierto sentido *se inserta en la realidad misma del misterio* oculto desde la eternidad en Dios y revelado a la humanidad en Jesucristo. En la Carta a los Efesios somos testigos diría, de un encuentro particular de ese misterio con la esencia misma de la vocación al matrimonio. ¿Cómo hay que entender este encuentro?

8. En el texto de la Carta a los Efesios este encuentro se presenta ante todo como una gran *analogía.* Leemos allí: «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor...»; he aquí el primer miembro de la analogía. «Porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia...» éste es el segundo miembro, que constituye la clarificación y la motivación del primero. «Y como la Iglesia está sujeta a Cristo,*así* las mujeres a sus maridos...»: a la relación de Cristo con la Iglesia, presentada antes, se expresa ahora como relación de la Iglesia con Cristo, y aquí está comprendiendo el siguiente miembro de la analogía. Finalmente: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella...»: he aquí el último miembro de la analogía. La continuación del texto de la Carta desarrolla el pensamiento fundamental, contenido en el pasaje que acabamos de citar; y todo el texto de la Carta a los Efesios en el capítulo 5 (vv. 21-33) está totalmente penetrado por la misma analogía; esto es, la relación recíproca entre los cónyuges, marido y mujer, los cristianos la entienden a *imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia.*

90. El matrimonio, signo visible del eterno misterio divino

1. Al analizar los respectivos componentes de la Carta a los Efesios, constatamos en el capítulo anterior que la relación recíproca entre los cónyuges, marido y mujer, los cristianos la entienden a imagen de la relación entre Cristo y la Iglesia. Esta relación es, al mismo tiempo, revelación y realización del misterio de la salvación, de la elección de amor, «escondida» desde la eternidad en Dios. En esta revelación y realización el misterio de la salvación comprende el rasgo particular del amor nupcial en la relación de Cristo con la Iglesia, y por esto se puede expresar de la manera más adecuada recurriendo a la analogía de la relación que hay -que debe haber- entre marido y mujer dentro del matrimonio. Esta *analogía esclarece el misterio al* menos hasta cierto punto. Más aun, parece que, según el autor de la Carta a los Efesios, esta analogía es complementaria de la del «Cuerpo místico» (cf. *Ef* 1, 22-23), cuando tratamos de expresar el misterio de la relación de Cristo con la Iglesia, y remontándonos aún más lejos, el misterio del amor eterno de Dios al hombre, a la humanidad: el misterio que se expresa y se realiza

en el tiempo a través de la relación de Cristo con la Iglesia.

2. Si -como hemos dicho- esta analogía ilumina el misterio, a su vez es *iluminada por ese misterio.* La relación nupcial que une a los cónyuges, marido y mujer, debe -según el autor de la Carta a los Efesios- ayudarnos a comprender el amor que une a Cristo con la Iglesia, el amor recíproco de Cristo y de la Iglesia, en el que se realiza el eterno designio divino de la salvación del hombre. Sin embargo, el significado de la analogía no se agota aquí. La analogía utilizada en la Carta a los Efesios, al esclarecer el misterio de la relación entre Cristo y la Iglesia, *descubre* a la vez, *la verdad esencial sobre el matrimonio* esto es, que el matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos únicamente cuando refleja el amor que Cristo-Esposo dona a la Iglesia, su Esposa, y con el que la Iglesia (a semejanza de la mujer «sometida», por lo tanto, plenamente donada) trata de corresponder a Cristo. Este es el amor redentor, salvador, el amor con el que el hombre, desde la eternidad, ha sido amado por Dios en Cristo: «En El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El...» (*Ef* 1, 4).

3. El matrimonio corresponde a la vocación de los cristianos en cuanto cónyuges sólo si, precisamente, se refleja y se realiza en él ese amor. Esto aparecerá claro si tratamos *de leer de nuevo la analogía paulina en dirección inversa* es decir, partiendo de la relación de Cristo con la Iglesia, y dirigiéndonos luego a la relación del marido y de la mujer en el matrimonio. En el texto se usa el tono exhortativo: «Las mujeres estén sujetas a sus maridos..., como la Iglesia está sujeta a Cristo». Y, por otra parte: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia...». Estas expresiones demuestran que se trata de una obligación moral. Sin embargo, para poder recomendar esta obligación, es necesario admitir que en la esencia mismo del matrimonio se encierra *una partícula del mismo misterio.* De otro modo, toda esta analogía estaría suspendida en el aire. La invitación del autor de la Carta a los Efesios, dirigida a los cónyuges, para que modelen sus relaciones recíprocas a semejanza de las relaciones de Cristo con la Iglesia*«como-así»*estaría privada de una base real, como si le faltara la tierra bajo los pies. Esta es la lógica de la analogía utilizada en el citado texto a los Efesios.

4. Como se ve, esta analogía actúa en dos direcciones. Si, por una parte, nos permite comprender mejor la esencia de la relación de Cristo con la Iglesia, por otra, a la vez, nos permite penetrar más profundamente en la esencia del matrimonio, al que están llamados los cristianos. Manifiesta, en cierto sentido, el modo en que este matrimonio, en su esencia más profunda, *emerge del misterio* del amor eterno de Dios al hombre y a la humanidad: de ese misterio salvífico que se realiza en el tiempo mediante el amor nupcial de Cristo a la Iglesia. Partiendo de las palabras de la Carta a los Efesios (5, 22-33), podemos desarrollar luego el pensamiento contenido en la gran analogía paulina en dos direcciones: tanto en la dirección de una comprensión más profunda de la Iglesia, como en la dirección de una comprensión más profunda del matrimonio. En nuestras consideraciones seguiremos, ante todo, esta segunda, recordando que en la base de la comprensión del matrimonio en su esencia misma, está la relación nupcial de Cristo con la Iglesia. Esta relación se analiza más detalladamente aún para poder establecer-suponiendo la analogía con el matrimonio cómo éste se convierte en *signo visible del eterno misterio* divino, a imagen de la Iglesia unida con Cristo. De este modo la Carta a los Efesios nos lleva a *las bases mismas de la sacramentalidad* del matrimonio.

5. Comencemos, pues, un análisis detallado del texto. Cuando leemos en la Carta a los Efesios que «el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, y salvador de su cuerpo» (5, 23), podemos suponer que el autor, que ha aclarado ya antes que la sumisión de la mujer al marido, como cabeza, se

entiende como sumisión recíproca «en el temor de Cristo», se remonta al concepto arraigado en la mentalidad del tiempo, para expresar ante todo la verdad acerca de la relación de Cristo con la Iglesia, esto es, que Cristo es cabeza de la Iglesia. Es cabeza como «salvador de su cuerpo». Precisamente la Iglesia es ese cuerpo que -estando sometido en todo a Cristo como a su cabeza- recibe de El todo aquello por lo que viene a ser y es su cuerpo: es decir, la plenitud de la salvación como don de Cristo, el cual «se ha entregado a sí mismo por ella» hasta el fin. La «entrega» de Cristo al Padre por medio de la obediencia hasta la muerte de cruz adquiere aquí un sentido estrictamente eclesiológico: *«Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella»*(*Ef* 5, 25). A través de una donación total por amor *ha formado* a la Iglesia *como su cuerpo* y continuamente la edifica, convirtiéndose en su cabeza. Como cabeza es salvador de su cuerpo y, a la vez, como salvador es cabeza. Como cabeza y salvador de la Iglesia es también esposo de su esposa.

6. La Iglesia es ella misma en tanto en cuanto, como cuerpo, recibe de Cristo, su cabeza, todo el don de la salvación como fruto del amor de Cristo y de su entrega por la Iglesia: fruto de la entrega de Cristo hasta el fin. Ese don de si al Padre por medio de la obediencia hasta la muerte (cf. *Flp* 2, 8), es al mismo tiempo, según la Carta a los Efesios, un «entregarse a sí mismo por la Iglesia». En esta expresión, diría que *el amor redentor se transforma en amor nupcial:* Cristo, al entregarse a sí mismo por la Iglesia, con el mismo acto redentor se ha unido de una vez para siempre con ella, como el esposo con la esposa, como el marido con la mujer, entregándose a través de todo lo que, de una vez para siempre, está incluido en ese su «darse a sí mismo» por la Iglesia. De este modo, el misterio de la redención del cuerpo lleva en si, de alguna manera, el misterio «de las bodas del *Cordero»* (cf. *Ap* 19, 7). Puesto que Cristo es cabeza del cuerpo, todo el don salvífico de la redención penetra a la Iglesia como al cuerpo de esa cabeza, y forma continuamente la más profunda, esencial sustancia de su vida. Y la forma de manera nupcial, ya que en el texto citado la analogía del cuerpo-cabeza pasa a la analogía del esposo-esposa, o mejor, del marido-mujer. Lo demuestran los pasajes sucesivos del texto a los que nos conviene pasar más adelante.

91. El esposo y la esposa en el misterio de Cristo y de la Iglesia

1. En las precedentes reflexiones sobre el capítulo 5 de la Carta a los Efesios (21-33) hemos llamado especialmente la atención sobre la analogía de la relación que existe entre Cristo y la Iglesia, y de la que existe entre el esposo y la esposa, esto es, entre el marido y la mujer, unidos por el vínculo matrimonial. Antes de disponernos al análisis de los pasajes siguientes del texto en cuestión, debemos tomar conciencia del hecho de que en el ámbito de la fundamental analogía paulina: Cristo e Iglesia, por una parte, hombre y mujer, como esposos, por otra, hay también *una analogía suplementaria: esto es,* la analogía de la Cabeza y del Cuerpo. Precisamente esta analogía ccnfiere un significado principalmente eclesiológico al enunciado que analizamos: la Iglesia, como tal, está formada por Cristo; está constituida por El en su parte esencial, como el cuerpo por la cabeza. La unión del cuerpo con la cabeza es sobre todo de naturaleza orgánica, es, sencillamente, la unión somática del organismo humano. Sobre esta unión orgánica se funda, de modo directo la unión biológica, en cuanto se puede decir que «el cuerpo vive de la cabeza» (si bien del mismo modo, aunque de otra manera, la cabeza vive del cuerpo). Y además, si se trata del hombre, sobre esta unión orgánica se funda también la unión psíquica, entendida en su integridad y, en definitiva, la unidad integral de la persona humana.

2. Como ya he dicho (al menos en el pasaje analizado), el autor de la Carta a los Efesios ha introducido la analogía suplementaria de la cabeza y del cuerpo en el ámbito de la analogía del matrimonio. Parece incluso que haya concebido la primera analogía: «cabeza, cuerpo», de manera más central desde el punto de vista de la verdad sobre Cristo y sobre la Iglesia, que él proclama. Sin embargo, hay que afirmar del mismo modo que no *la ha* puesto *al lado o fuera de la analogía del matrimonio<(i> como vínculo nupcial. Más aún, al contrario. En todo el texto de la Carta a los Efesios (5, 22-33), y especialmente en la primera parte, de la que nos estamos ocupando (5, 22-23), el autor habla como si en el matrimonio también el marido fuera «cabeza de la mujer», y la mujer «cuerpo del marido», cual si los dos cónyuges formaran una unión orgánica. Esto puede hallar su fundamento en el texto del Génesis donde se habla de «una sola carne» (Gén2, 24), o sea, en el mismo texto al que se referirá el autor de la Carta a los Efesios después en el marco de su gran analogía. No obstante, en el texto del libro del Génesis se pone claramente de relieve que se trata del hombre y de la mujer como de dos distintos sujetos personales, que deciden conscientemente su unión conyugal, definida por el arcaico texto con los términos: «una sola carne». Y también en la Carta a los Efesios queda igualmente claro. El autor se sirve de una doble analogía: cabeza-cuerpo, marido-mujer, a fin de ilustrar con claridad la naturaleza de la unión entre Cristo y la Iglesia. En cierto sentido, especialmente en este primer pasaje del texto a los Efesios 5, 22-23, la dimensión eclesiológica parece decisiva y predominante.*

3. «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo. Y como la Iglesia está sujeta a Cristo, así las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella...» (Ef 5, 22-25).
Esta analogía suplementaria «cabeza-cuerpo» hace que en el ámbito de todo el pasaje de la Carta a los Efesios 5, 22-33, nos encontremos con dos sujetos distintos, los cuales, en virtud de una especial relación recíproca, vienen a ser, en cierto sentido un solo sujeto: la cabeza constituye juntamente con el cuerpo un sujeto (en el sentido físico y metafísico), un organismo, una persona humana, un ser. No cabe duda de que Cristo es un sujeto diverso de la Iglesia, sin embargo, en virtud de una relación especial, se une con ella, como en una unión orgánica de cabeza y cuerpo: la Iglesia es así fuertemente, así esencialmente ella misma en virtud de la unión con Cristo (místico). ¿Se puede decir lo mismo de los esposos, del hombre y de la mujer, unidos por un vínculo matrimonial? Si el autor de la Carta a los Efesios ve la analogía de la unión de la cabeza con el cuerpo también en el matrimonio, esta analogía, en cierto sentido, parece referirse al matrimonio, teniendo en cuenta la unión que Cristo constituye con la Iglesia y la Iglesia con Cristo. La analogía, pues, se refiere sobre todo al matrimonio mismo como a la unión en virtud de la cual «serán dos una sola carne» (Ef 5, 31; cf. Gén 2, 24).

4. Sin embargo, esta analogía no oscurece la individualidad de los sujetos: la del marido y la de la mujer, es decir, la esencial bi-subjetividad que está en la base de la imagen de «un solo cuerpo», más aún, la esencial bi-subjetividad del marido y de la mujer en el matrimonio, que hace de ellos, en cierto sentido, «un solo Cuerpo», pasa, en el ámbito de todo el texto que estamos examinando (Ef 5, 22-33), a la imagen de la Iglesia-Cuerpo, unido con Cristo como Cabeza. Esto se ve especialmente en la continuación de este texto, donde el autor describe la relación de Cristo con la Iglesia precisamente mediante la imagen de la relación del marido con la mujer. En esta descripción la Iglesia-Cuerpo de Cristo aparece claramente como el sujeto segundo de la unión conyugal, al cual el sujeto primero, Cristo, manifiesta el amor con que la ha amado, entregándose «a sí mismo por ella». Ese amor es imagen y, sobre todo, modelo del amor que el marido debe manifestar a la mujer en el matrimonio cuando ambos están sometidos uno al otro «en el temor

de Cristo».

5. Efectivamente, leemos: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola, mediante el lavado del agua, con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e inmaculada. Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama, y nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne» (Ef 5, 25-31).

6. Es fácil descubrir que en esta parte del texto de la Carta a los Efesios 5, 22-33 «prevalece» claramente la bi-subjetividad: se pone de relieve tanto en la relación Cristo-Iglesia como en la relación marido-mujer. Esto no quiere decir que desaparezca la imagen de un sujeto único: la imagen de «un solo cuerpo». Esta se conserva incluso en el pasaje de nuestro texto, y en cierto sentido está allí todavía mejor explicada. Lo veremos con mayor claridad al analizar detalladamente el pasaje antes citado. Así, pues, el autor de la Carta a los Efesios habla del amor de Cristo a la Iglesia, explicando el modo en que se expresa ese amor, y presentando, a la vez, tanto ese amor como sus expresiones cual modelo que debe seguir el marido con relación a la propia mujer. El amor de Cristo a la Iglesia tiene como finalidad esencialmente susantificación: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella... para santificarla» (Ef 5, 25-26). En el principiode esta santificación está el bautismo fruto primero y esencial de la entrega de si que Cristo ha hecho por la Iglesia. En este texto el bautismo no es llamado por su propio nombre, sino definido como purificación «mediante el lavado del agua, con la palabra» (Ef 5-26). Este lavado, con la potencia que se deriva de la donación redentora de sí, que Cristo ha hecho por la Iglesia, realiza la purificación fundamental mediante la cual el amor de El a la Iglesia adquiere un carácter nupcial a los ojos del autor de la Carta.

7. Es sabido que en el sacramento del bautismo participa un sujeto individual en la Iglesia. Sin embargo, el autor de la Carta, a través de ese sujeto individual del bautismo ve a toda la Iglesia. El amor nupcial de Cristo se refiere a ella, a la Iglesia, siempre que una persona individual recibe en ella la purificación fundamental por medio del bautismo. El que recibe el bautismo, en virtud del amor redentor de Cristo, se hace, al mismo tiempo, participe de su amor nupcial a la Iglesia. «El lavado del agua, con la palabra» en nuestro texto es la expresión del amor nupcial en el sentido de que prepara a la esposa (Iglesia) para el esposo, hace a la Iglesia esposa de Cristo, diría «in actu primo». Algunos estudiosos de la Biblia observan aquí que, en el texto que hemos citado, el «lavado del agua» evoca la ablución ritual que precedía a los desposorios, y que constituía un importante rito religioso incluso entre los griegos.

8. Como sacramento del bautismo el «lavado del agua con la palabra» (Ef 5, 26) convierte a la Iglesia en esposa no sólo «in actu primo», sino también en la perspectiva más lejana, o sea, en la perspectiva escatológica. Esta se abre ante nosotros cuando, en la Carta a los Efesios, leemos que «el lavado del agua» sirve, por parte del esposo, «a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e inmaculada» (Ef 5, 27). La expresión «presentársela» parece indicar el momento del desposorio, cuando la esposa es llevada al esposo, vestida ya con el traje nupcial, y adornada para la boda. El texto citado pone de relieve que el mismo Cristo-Esposo se preocupa de adornar a la Esposa-Iglesia, procura que esté hermosa con la belleza de la gracia, hermosa gracias al don de la salvación en su plenitud, concedido ya desde el sacramento del bautismo. Pero el bautismo es sólo el comienzo, del que deberá surgir la figura

de la Iglesia gloriosa (como leemos en el texto), cual fruto definitivo del amor redentor y nupcial, solamente en la última venida de Cristo (parusía).
Vemos con cuánta profundidad el autor de la Carta a los Efesios escruta la realidad sacramental, al proclamar su gran analogía: tanto la unión de Cristo con la Iglesia, como la unión nupcial del hombre y de la mujer en el matrimonio quedan iluminados de este modo por una especial luz sobrenatural.

92. El amor de Cristo a la Iglesia, modelo del amor conyugal

1. El autor de la Carta a los Efesios, al proclamar la analogía entre el vínculo nupcial que une a Cristo y a la Iglesia, y el que une al marido y la mujer en el matrimonio, escribe así. «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola, mediante el lavado del agua, con la palabra, a fin de presentársela así gloriosa, sin mancha o arruga o cosa semejante, sino santa e intachable» (*Ef* 5, 25-27).

2. Es significativo que *la imagen de la Iglesia gloriosa* se presente, en el texto citado, como una *esposa toda ella hermosa en su cuerpo*. Ciertamente, se trata de una metáfora; pero resulta muy elocuente y testimonia cuán profundamente incide la importancia del cuerpo en la analogía del amor nupcial. La Iglesia «gloriosa» es la que no tiene «mancha ni arruga». «Mancha» puede entenderse como signo de fealdad, «arruga» como signo de envejecimiento y senilidad. En el sentido metafórico, tanto una como otra expresión indican los defectos morales, el pecado. Se puede añadir que en San Pablo el «hombre viejo» significa el hombre del pecado (cf. *Rom* 6, 6). Cristo, pues, con su amor redentor y nupcial hace ciertamente que la Iglesia no sólo venga a estar sin pecado, sino que se conserve «eternamente joven».

3. Como puede verse, el ámbito de la metáfora es muy amplio. Las expresiones que se refieren directa e inmediatamente al cuerpo humano, caracterizándolo en las relaciones recíprocas entre el esposo y la esposa, entre el marido y la mujer, indican, al mismo tiempo, atributos y cualidades de orden moral, espiritual y sobrenatural. Esto es esencial para tal analogía. Por tanto, el autor de la Carta puede definir el estado «glorioso» de la Iglesia en relación con el estado del cuerpo de la esposa, libre de señales de fealdad o envejecimiento («o cosa semejante»), sencillamente como santidad y ausencia del pecado: Así es la Iglesia*«santa e intachable».* Resulta obvio, pues de qué belleza de la esposa se trata, en que sentido la Iglesia es Cuerpo de Cristo y en qué sentido ese Cuerpo-Esposa acoge el don del Esposo que «amó a la Iglesia y se entregó por ella». No obstante, es significativo que San Pablo explique toda esta realidad que por esencia es espiritual y sobrenatural, por medio de la semejanza del cuerpo y del amor, en virtud de los cuales los esposos, marido y mujer, se hacen «una sola carne».

4. En todo el pasaje del texto citado esta bien claramente conservado el principio de la *bi-subjetividad:*Cristo-Iglesia, Esposo-Esposa (marido-mujer). El autor presenta el amor de Cristo a la Iglesia -ese amor que hace de la Iglesia el Cuerpo de Cristo, del que El es la Cabeza- como modelo del amor de los esposos y como modelo de las bodas del esposo y la esposa. El amor obliga al esposo-marido a ser solícito del bien de la esposa-mujer, le compromete a desear su belleza y, al mismo tiempo, a sentir esta belleza física. El esposo se fija con atención en su esposa como con la creadora, amorosa inquietud de encontrar todo lo que de bueno y de bello hay en ella y desea para ella. El bien que quien ama crea, con su amor, en la persona amada, es como una verificación del mismo amor y su

medida. Al entregarse a sí mismo de la manera más desinteresada, el que ama no lo hace al margen de esta medida y de esta verificación.

5. Cuando el autor de la Carta a los Efesios -en los siguientes versículos del texto (5, 28-29) piensa exclusivamente en los esposos mismos, la analogía de la relación de Cristo con la Iglesia resuena aún más profundamente y le impulsa a expresarse así: «Los maridos deben *amar a sus mujeres como a su propio cuerpo»* (*Ef* 5, 28). Aquí retorna, pues, el tema de «una sola carne», que en dicha frase y en las frases siguientes no sólo se reitera, sino que también se esclarece. Si los maridos deben amar a sus mujeres como al propio cuerpo, esto significa que esa uni-subjetividad se funda sobre la base de la bi-subjetividad y no tiene carácter real, sino intencional: el cuerpo de la mujer no es el cuerpo propio del marido, pero debe amarlo como a su propio cuerpo. Se trata, pues, de la unidad, no en el sentido ontológico, sino moral: *de la unidad* por amor.

6. «El que ama a su mujer, a sí mismo se ama» (*Ef* 5, 28). Esta frase confirma aún más ese carácter de unidad. En cierto sentido el amor hace del «yo» del otro el propio «yo»: el «yo» de la mujer, diría, se convierte por amor en el «yo» del marido. El cuerpo es la expresión de ese «yo» y el fundamento de su identidad. La unión del marido y de la mujer en el amor se expresa también a través del cuerpo. Se expresa en la relación recíproca, aunque el autor de la Carta a los Efesios lo indique sobre todo por parte del marido. Este es el resultado de la estructura de la imagen total. Aunque los cónyuges deben estar «sometidos unos a los otros en el temor de Cristo» (esto ya se puso de relieve en el primer versículo del texto citado: (*Ef* 5, 22-23), sin embargo, a continuación *el marido es* sobre todo, *el que* ama y la mujer, en cambio, *la que es amada.* Se podría incluso arriesgar la idea de que la «sumisión» de la mujer al marido, entendida en el contexto de todo el pasaje (5, 22-23) de la Carta a los Efesios, significaba, sobre todo, «experimentar el amor». Tanto más cuanto que esta «sumisión» se refiere a la imagen de la sumisión de la Iglesia a Cristo, que consiste ciertamente en experimentar su amor. La Iglesia, como esposa, al ser objeto del amor redentor de Cristo Esposo, se convierte en su cuerpo. La mujer, al ser objeto del amor nupcial del marido, se convierte en «una sola carne» con él en cierto sentido, en su «propia» carne. El autor repetirá esta idea una vez más en la última frase del pasaje que estamos analizando: «Por lo demás, ame cada uno a su mujer, y ámela como a sí mismo» (*Ef* 5, 33).

7. Esta es la unidad moral, condicionada y constituida por el amor. El amor no solo une a dos sujetos, sino que les permite compenetrarse mutuamente, perteneciendo espiritualmente el uno al otro, hasta tal punto que el autor de la Carta puede afirmar: «El que ama a su mujer, a sí mismo se *ama»* (*Ef* 5, 28). El «yo» se hace, en cierto sentido, el «tú», y el «tú» el «yo» (se entiende en sentido moral). Y por esto la continuación del texto que estamos analizando, dice así: «Nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, por que somos miembros de su cuerpo» (*Ef* 5, 29-30). La frase que inicialmente se refiere aún a las relaciones de los cónyuges, en la fase sucesiva retorna explícitamente a la relación Cristo Iglesia, y así, a la luz de esa relación, nos induce a definir el sentido de toda la frase. El autor, después de haber explicado el carácter de la relación del marido con la propia mujer, formando «una sola carne», quiere reforzar aún más su afirmación precedente «El que ama a su mujer, a sí mismo se aman» y, en cierto sentido, *sostenerla con la negación y la exclusión de la posibilidad opuesta* («nadie aborrece jamás su propia carne», *Ef* 5, 29). En la unión por amor, el cuerpo «del otro» se convierte en «propio», en el sentido de que se tiene solicitud del bien del cuerpo del otro como del propio. Dichas palabras, al caracterizar el amor «carnal» que debe unir a los esposos, expresan, puede decirse, el contenido más general y, a la vez, el más esencial. Parece que hablan de este amor, sobre todo, con el lenguaje del

«ágape».

8. La expresión, según la cual, el hombre «alimenta y abriga» la propia carne -es decir, el marido «alimenta y abriga» la carne de la mujer como la suya propia- parece indicar más bien la solicitud de los padres, la relación tutelar, mejor que la ternura conyugal. Se debe buscar la motivación de este carácter en el hecho de que el autor pasa aquí indistintamente de la relación que une a los esposos a la relación entre Cristo y la Iglesia. Las expresiones que se refieren al cuidado del cuerpo, y ante todo a su *nutrición*, a su *alimentación,*sugieren a muchos estudiosos de la Sagrada Escritura una referencia a la *Eucaristía, con la que Cristo, en su amor nupcial, «alimenta» a la Iglesia.* Si estas expresiones, aunque en tono menor, indican el carácter específico del amor conyugal, especialmente del amor en virtud del cual los cónyuges se hacen «una sola carne», al mismo tiempo, ayudan a comprender, al menos de modo general, la dignidad del cuerpo y el imperativo moral de tener cuidado por su bien: de ese bien que corresponde a su dignidad. El parangón con la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Cuerpo de su amor redentor y, a la vez, nupcial, debe dejar en la conciencia de los destinatarios de la Carta a los Efesios (5, 22-23) un sentido profundo del *«sacrum»* del cuerpo humano en general, y especialmente en el matrimonio, como «lugar» donde este sentido del «sacrum» determina de manera particularmente profunda las relaciones recíprocas de las personas y, sobre todo, las del hombre con la mujer, en cuanto mujer y madre de sus hijos.

93. La sacramentalidad del matrimonio

1. El autor de la Carta a los Efesios escribe: «Nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo» (*Ef* 5, 29-30). Después de este versículo, el autor juzga oportuno citar el que en toda la Biblia puede ser considerado el texto fundamental sobre el matrimonio, texto contenido en el Génesis, capítulo 2, 24: «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne» (*Ef* 5, 31: *Gén* 2, 24). Se puede deducir del contexto inmediato de la Carta a los Efesios que la cita del libro del Génesis (*Gén* 2, 24) es aquí necesaria no tanto para recordar la unidad de los esposos, definida «desde el principio» en la obra de la creación, cuanto para presentar el misterio de Cristo con la Iglesia, de donde el autor deduce la verdad sobre la unidad de los cónyuges. Este es el punto más importante de todo el texto, *en cierto sentido, su clave angular.* El autor de la Carta a los Efesios encierra en estas palabras todo lo que ha dicho anteriormente, al trazar la analogía y presentar la semejanza entre la unidad de los esposos y la unidad de Cristo con la Iglesia. Al citar las palabras del libro del Génesis (*Gén* 2-24) *el* autor pone de relieve que las bases de esta analogía se buscan *en la línea que, dentro del plan salvífico de Dios, une el matrimonio, como la más antigua revelación* (y «manifestación») de ese plan en el mundo creado, *con la revelación* y «manifestación» definitiva, esto es, la revelación de que «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (*Ef* 5, 25), dando a su amor redentor un carácter y sentido nupcial.

2. Así, pues, esta analogía que impregna el texto de la Carta a los Efesios (5, 22-23) tiene su base última en el plan salvífico de Dios. Esto quedará aún más claro y evidente cuando situemos el pasaje del texto, que hemos analizado, en el contexto general de la Carta a los Efesios. Entonces se comprenderá más fácilmente la razón por la que el autor, después de haber citado las palabras del libro del Génesis (2, 24), escribe: «Gran misterio este, pero entendido de Cristo y de la Iglesia» (*Ef* 5, 32).

En el contexto global de la Carta a los Efesios y además en el contexto más amplio de las palabras de la Sagrada Escritura, que revelan el plan salvífico de Dios «desde el principio», es necesario admitir que el término *«mysterion»* significa aquí el *misterio* antes oculto en la mente divina y después revelado en la historia del hombre. Efectivamente, se trata de un misterio *«grande»*, dada su importancia: ese misterio, como plan salvífico de Dios con relación a la humanidad, es, en cierto sentido, el tema central de toda revelación, su realidad central. Es lo que Dios, como Creador y Padre desea transmitir sobre todo a los hombres en su Palabra.

3. Se trataba de transmitir no sólo la «buena noticia» sobre la salvación, sino de *comenzar, al mismo tiempo, la obra de la salvación,* como fruto de la gracia que santifica al hombre para la vida eterna en la unión con Dios. Precisamente en el camino de esta revelación-realización, San Pablo pone de relieve la continuidad entre la más antigua Alianza, que Dios estableció al constituir el matrimonio ya en la obra de la creación, y la Alianza definitiva en la que Cristo, después de haber amado a la Iglesia y haberse entregado por ella, se une a la misma de modo nupcial, esto es, como corresponde a la imagen de los esposos. Esta*continuidad de la iniciativa salvífica de Dios* constituye la base esencial de la gran analogía contenida en la Carta a los Efesios. La continuidad de la iniciativa salvífica de Dios significa la continuidad e incluso la identidad del misterio, del «gran misterio», en las diversas fases de su revelación -por lo tanto, en cierto sentido, de su «manifestación»- y, a la vez, de su realización; en la fase *«más antigua»* desde el punto de vista de la historia del hombre y de la salvación, y en la fase «de la plenitud de los tiempos» (*Gál* 4, 4).

4. ¿Se puede entender ese «gran misterio» como «sacramento»? ¿Acaso el autor de la Carta a los Efesios habla en el texto que hemos citado, del sacramento del matrimonio? Si no habla de él directamente y en sentido estricto -en este punto hay que estar de acuerdo con la opinión bastante difundida de los escrituristas y teólogos-, sin embargo, parece que en este texto habla *de las bases de la sacramentalidad* de toda la vida cristiana, y en particular, de las bases de la sacramentalidad del matrimonio. Habla, pues, de la sacramentalidad de toda la existencia cristiana en la Iglesia, y especialmente del matrimonio *de modo indirecto* pero del modo más fundamental posible.

5. «Sacramento» no es sinónimo de «misterio» (1). Efectivamente, el misterio permanece «oculto» -escondido en Dios mismo-, de manera que, incluso después de su proclamación (o sea, revelación), no cesa de llamarse «misterio», y se predica también como misterio. El sacramento presupone la revelación del misterio y presupone también su aceptación mediante la fe, por parte del hombre. Sin embargo, es, a la vez, algo más que la proclamación del misterio y la aceptación de él mediante la fe. El sacramento consiste en*«manifestar»* ese *misterio en un signo* que sirve no sólo para proclamar el misterio, sino también para realizarlo en el hombre. El sacramento es signo visible y eficaz de la gracia. Mediante él, se realiza en el hombre el misterio escondido desde la eternidad en Dios, del que habla la Carta a los Efesios (cf. *Ef* 1, 9) al comienzo; misterio de la llamada a la santidad, por parte de Dios, del hombre en Cristo, y misterio de su predestinación a convertirse en hijo adoptivo. Se realiza de modo misterioso, bajo el velo de un signo: no obstante, el signo es siempre un «hacer sensible» ese misterio sobrenatural que actúa en el hombre bajo su velo.

6. Al considerar el pasaje de la Carta a los Efesios que hemos analizado, y en particular las palabras; «Gran misterio éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia», hay que constatar que el autor de la Carta escribe no sólo del gran misterio escondido en Dios, sino también -y sobre todo- del misterio que se realiza por el hecho de que Cristo, que con acto de amor redentor amó a la Iglesia y se

entregó por ella, con el mismo acto se ha unido a la Iglesia de modo nupcial, como se unen recíprocamente marido y mujer en el matrimonio instituido por el Creador. Parece que las palabras de la Carta a los Efesios motivan suficientemente lo que leemos al comienzo mismo de la Constitución «Lumen gentium»:... *«La Iglesia es en Cristo como un sacramento,* o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el genero humano» *(Lumen gentium, 1).*
Este texto del Vaticano II no dice: «La Iglesia es sacramento», sino «es como un sacramento», indicando así que de la sacramentalidad de la Iglesia hay que hablar de modo analógico y no idéntico respecto a lo que entendemos cuando nos referimos a los siete sacramentos que administra la Iglesia por institución de Cristo. Si existen las bases para hablar de la Iglesia como de un sacramento, la mayor parte de estas bases están indicadas precisamente en la Carta a los Efesios.

7. Se puede decir que esta sacramentalidad de la Iglesia está constituida por todos los sacramentos, mediante los cuales ella realiza su misión santificadora. Además se puede decir que la sacramentalidad de la Iglesia es fuente de los sacramentos, y en particular del Bautismo y de la Eucaristía, como se deduce del pasaje, ya analizado de la Carta a los Efesios (cf. *Ef* 5, 25-33). Finalmente hay que decir que *la sacramentalidad de la Iglesia permanece en una relación particular con el matrimonio:* el sacramento más antiguo.
(1) El «sacramento», concepto central para nuestras reflexiones, ha recorrido un largo camino durante los siglos. La historia semántica del término «sacramento» hay que comenzarla desde el término griego«*mysterion»,* que, a decir verdad, en el libro de Judit significa todavía los planes militares del rey («consejo secreto», cf. *Jdt* 2, 2), pero ya en el libro de la Sabiduría (2, 22) y en la profecía de Daniel (2, 27) significa los planes creadores de Dios y el fin que El asigna al mundo y que sólo se revelan a los confesores fieles.
En este sentido «mysterion», sólo aparece una vez en los Evangelios: «a vosotros os ha sido dado conocer el misterio del reino de Dios» (*Mc* 4, 11 y par.). En las grandes Cartas de San Pablo ese término se encuentra siete veces, culminando en la revelación del *misterio* tenido secreto en los tiempos eternos, pero manifestado ahora...» (*Rom* 16, 25-26).
En las Cartas posteriores tiene lugar la identificación del «mysterion» con el Evangelio (cf. *Ef* 6, 19) e incluso con el mismo Jesucristo (cf. *Col* 2, 2; 4. 3; *Ef* 3, 4), lo que constituye un cambio en la inteligencia del término; «mysterion» no es ya sólo el plan eterno de Dios, sino la *realización* en la tierra de ese plan, revelado en Jesucristo.
Por esto, en el período patrístico comienzan a llamarse «mysterion» incluso los acontecimientos históricos en los que se manfiesta la voluntad divina de salvar al hombre. Ya en el siglo II, en los escritos de San Ignacio de Antioquía, de San Justino y Melitón, los misterios de la vida de Jesús, las profecías y las figurar simbólicas del Antiguo Testamento se definen con el término «mysterion».
En el siglo III comienzan a aparecer las versiones más antiguas en latín de la Sagrada Escritura, donde el término griego se traduce o por el término «mysterion», o por el término «sacramentum» (por ejemplo: Sab 2, 22; *Ef* 5, 32), quizá por apartarse explícitamente de los ritos mistéricos paganos y de la neoplatónica mistagogía gnóstica.
Sin embargo, originariamente el «sacramentum» significaba el juramento militar que prestaban los legionarios romanos. Puesto que en él se podía distinguir el aspecto de «iniciación a una nueva forma de vida», «el compromiso sin reservas», «el servicio fiel hasta el peligro de muerte». Tertuliano pone de relieve estas dimensiones en el sacramento cristiano del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía. En el siglo III se aplica, pues, el término «sacramentum», tanto al misterio del plan salvífico de Dios en Cristo (cf. por ejemplo *Ef* 5, 32), como a su realización concreta por el medio de las siete fuentes de gracia, llamadas hoy «sacramentos de la Iglesia».
San Agustín, sirviéndose de varios significados de ese término, llamó sacramentos

a los ritos religiosos tanto de la Antigua como de la Nueva Alianza, a los símbolos y figuras bíblicas, así como también a la religión cristiana revelada. Todos estos sacramentos, según San Agustín, pertenecen al gran sacramento: al misterio de Cristo, y de la Iglesia. San Agustín influyó sobre la precisación ulterior del término «sacramento», subrayando que los sacramentos son signos sagrados; que tienen en sí semejanza con lo que significan y que confieren lo que significan. Contribuyó, pues, con sus análisis a elaborar una concisa definición escolástica del sacramento: «signum efficax gratiae».
San Isidoro de Sevilla (siglo VII) subrayó después otro aspecto: la naturaleza misteriosa del sacramento que, bajo los velos de las especies materiales, oculta la noción del Espíritu Santo en el alma del hombre.
Las Summas Teológicas de los siglos XII y XIII formularon ya las definiciones sistemáticas de los sacramentos, pero tiene un significado particular la definición de Santo Tomás: «Non omne signum rei sacrae est sacramentum, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae» (3.ª qu. 60, a. 2).
Desde entonces se entendió como «sacramento» exclusivamente cada una de las siete fuentes de la gracia y los estudios de los teólogos apuntaron sobre la profundización de la esencia y de la acción de los siete sacramentos, elaborando, de manera sistemática, las líneas principales contenidas en la tradicón escolástica.
Sólo en el último siglo se ha prestado atención a los aspectos del sacramento, desatendidos en el curso de los siglos, por ejemplo a su dimensión eclesial y al encuentro personal con Cristo, que han encontrado expresión en la Constitución sobre la Liturgia (núm. 59). Sin embargo, el Vaticano II torna, sobre todo, al significado originario del «sacramentumm-misterium», denominando a la Iglesia «sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo género humano» (*Lumen gentium,* 1).
Aquí entendemos el sacramento -de acuerdo con su significado originario- como realización del eterno plan divino referente a la salvación de la humanidad.

94. El amor de Dios al pueblo elegido, signo del amor conyugal

1. Nos encontramos ante el texto de la Carta a los Efesios 5, 22-33, que ya, desde hace algún tiempo, estamos analizando debido a su importancia para el problema del matrimonio y del sacramento. En el conjunto de su contenido, comenzando por el capítulo primero, la Carta trata, sobre todo, del misterio*«escondido desde los siglos en Dios» como don destinado eternamente al hombre.* «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado» (*Ef* 1, 3-6).

2. Hasta ahora se habla del misterio escondido «desde los siglos» (*Ef* 3, 9) en Dios.
Las frases siguientes introducen al lector en la fase de la realización de ese misterio en la historia del hombre: el don, destinado a él «desde los siglos» en Cristo, *se hace parte real del hombre en el mismo Cristo:* «en quien tenemos la redención por virtud de su sangre, la remisión de los pecados, *según las riquezas de su gracia* que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo en la plenitud de los tiempos, recapitulando todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, en El»

(*Ef* 1, 7-10).

3. Así el eterno misterio ha pasado del estado de «ocultamiento en Dios», a la fase de revelación y realización. Cristo, en quien la humanidad ha sido «desde los siglos» elegida y bendecida «con toda bendición espiritual», del Padre: Cristo, destinado, según el «designio» eterno de Dios, para que en El, como en la Cabeza, «fueran recapituladas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra», *en la perspectiva escatológica revela* el misterio eterno y *lo realiza* entre los hombres. Por esto, el autor de la Carta a los Efesios, en la continuación de la misma Carta, exhorta a aquellos a quienes ha llegado esta revelación, y a todos los que la han acogido en la fe, a modelar su vida en el espíritu de la verdad conocida. De modo particular exhorta a lo mismo a los esposos cristianos, maridos y mujeres.

4. En la máxima parte del contexto la Carta se convierte en instrucción, o sea, parénesis. El autor parece hablar, sobre todo, de dos aspectos morales de la vocación de los cristianos, haciendo, sin embargo, referencia continua *al misterio que ya actúa en ellos* gracias a la redención de Cristo, y obra con eficacia sobre todo en virtud del bautismo. Efectivamente, escribe: «En El también vosotros, que escucháis la palabra de la verdad, el Evangelio de nuestra salud, en el que habéis creído, fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido» (*Ef* 1, 13). Así, pues, los aspectos morales de la vocación cristiana permanecen vinculados no sólo con la revelación del eterno misterio divino en Cristo y con su aceptación en la fe, sino también *con el orden sacramental* que, aun cuando no aparezca en primer plano en toda la Carta, sin embargo, parece estar presente en ella de manera discreta. Por lo demás, no puede ser de otro modo, ya que el Apóstol escribe a los cristianos que, mediante el bautismo, se harían miembros de la comunidad eclesial. Desde este punto de vista, el pasaje de la Carta a los Efesios cap. 5, 22-23, analizado hasta ahora, parece tener una importancia particular. Efectivamente, arroja una luz especial sobre la relación esencial del misterio con el sacramento, y especialmente sobre la sacramentalidad del matrimonio.

5. En el centro *del misterio* está *Cristo.* En El -precisamente en El-, la humanidad ha sido eternamente bendecida «con toda bendición espiritual». En El -en Cristo-, la humanidad ha sido elegida «antes de la creación del mundo», elegida «en la caridad» y predestinada a la adopción de hijos. Cuando después, con la «plenitud de los tiempos», este misterio eterno se realiza en el tiempo, se realiza también en El y por El; en Cristo y por Cristo. Por medio de Cristo se revela el misterio del amor divino. Por El y en El queda realizado: en El «tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados...» (*Ef* 1, 7). De este modo los hombres que aceptan mediante la fe el don que se les ofrece en Cristo, se hacen realmente partícipes del misterio eterno, aunque actúe en ellos bajo los velos de la fe. Esta *donación* sobrenatural *de los frutos de la redención* hecha por Cristo adquiere, según la Carta a los Efesios 5, 22-33, el carácter de una entrega nupcial de Cristo mismo a la Iglesia, a semejanza de la relación nupcial entre el marido y la mujer. Por lo tanto, no sólo los frutos de la redención son don, sino sobre todo lo es Cristo: El se entrega a Sí mismo a la Iglesia, como a su Esposa.

6. Debemos preguntarnos si en este punto tal *analogía nos permite penetrar* más profundamente y con mayor precisión *en el contenido esencial del misterio*. Debemos hacernos esta pregunta, tanto más cuanto que ese pasaje «clásico» de la Carta a los Efesios (5, 22-23) no aparece en abstracto y aislado, sino que forma una continuidad, en cierto sentido, una *continuación de los enunciados* del Antiguo Testamento, que presentaban el amor de Dios-Yahvé al pueblo-Israel, elegido por El, según la misma analogía. Se trata en primer lugar de los textos de los Profetas que en sus discursos han introducido la semejanza del amor nupcial para caracterizar de modo particular el amor que Yahvé nutre por Israel, el amor que, por parte del pueblo elegido, no encuentra comprensión y correspondencia; más

aún, halla infidelidad y traición. La manifestación de infidelidad y traición fue ante todo la idolatría, culto a los dioses extranjeros.

7. A decir verdad, en la mayoría de los casos se trataba de poner de relieve de manera dramática precisamente esa traición y esa infidelidad, llamadas «adulterio» de Israel; *sin embargo en la base de todos estos enunciados* de los Profetas está la *convicción* explícita de que el amor de Yahvé al pueblo elegido puede y debe ser comparado con el amor que une al esposo con la esposa, al amor que debe unir a los cónyuges. Convendría citar aquí numerosos pasajes de los textos de Isaías, Oseas, Ezequiel (algunos de ellos ya se han citado anteriormente, al analizar el concepto de «adulterio» teniendo como base las palabras que pronunció Cristo en el sermón de la montaña). No se puede olvidar que al patrimonio del Antiguo Testamento pertenece también el «Cantar de los Cantares», donde la imagen del amor nupcial está delineada -es verdad- sin la analogía típica de los textos proféticos, que presentaban en ese amor la imagen del amor de Yahvé a Israel, pero también sin ese elemento negativo que en los otros textos constituye el motivo de «adulterio», o sea, de infidelidad. Así, pues, *la analogía del esposo y de la esposa,* que ha permitido al autor de la Carta a los Efesios definir la relación de Cristo con la Iglesia, posee *una rica tradición* en los libros de la Antigua Alianza. Analizando esta analogía en el «clásico» texto de la Carta a los Efesios, no podemos menos de remitirnos a esa tradición.

8. Para iluminar esta tradición nos limitaremos de momento a citar un pasaje del texto de Isaías. Dice el Profeta: «Nada temas, que no serás confundida; no te avergüences, que no serás afrentada. Te olvidarás de la vergüenza de la juventud y perderás el recuerdo del oprobio de tu viudez. Porque tu marido es tu Hacedor, que se llama Yahvé Sebaot, y tu redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo. Si, Yahvé te llamó como a mujer abandonada y desolada. La esposa de la juventud, ¿podrá ser repudiada?, dice tu Dios. Por una hora, por un momento te abandoné, pero en mi gran amor vuelvo a llamarte. /.../. No se apartará mas de ti mi misericordia, y mi alianza de paz será inquebrantable, dice Yahvé, que te ama» (*Is* 54, 4-7. 10).
En el próximo capítulo comenzaremos el análisis del citado texto de Isaías.

95. El amor de Dios a su pueblo y el amor nupcial en los profetas

1. La Carta a los Efesios, mediante la comparación de la relación entre Cristo y la Iglesia con la relación nupcial de los esposos hace referencia a la tradición de los Profetas del Antiguo Testamento. Para ilustrarlo, citamos el siguiente texto de Isaías: «Nada temas, que no serás confundida no te avergüences, que no serás afrentada. Te olvidarás de la vergüenza de la juventud y perderás el recuerdo del oprobio de tu viudez. Porque tu marido es tu Hacedor, que se llama Yahvé Sebaot, y tu Redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo. Si, Yahvé te llamó como a mujer abandonada y desolada. La esposa de la juventud, ¿podrá ser repudiada?, dice tu Dios. Por una hora, por un momento te abandoné, pero en mi gran amor vuelvo a llamarte. Desencadenando mi ira, oculté de ti mi rostro; un momento me alejé de ti; pero en mi eterna misericordia me apiadé de ti, dice Yahvé, tu redentor. Será como al tiempo de Noe, en que juré que nunca más el diluvio se echaría sobre la tierra. Así juro yo ahora no volver a enojarme contra ti, no volver a reñirte. Que se muevan los montes, que tiemblen los collados, no se apartará más de ti mi misericordia, y mi alianza de paz será inquebrantable, dice Yahvé, que te ama» (*Is* 54, 4-10).

2. *El texto* de Isaías no contiene en este caso los reproches hechos a Israel como a esposa infiel, que resuenan con tanta fuerza en los otros textos, especialmente de Oseas o Ezequiel. Gracias a esto, resulta mas transparente el contenido esencial de la analogía bíblica; el amor de Dios-Yahvé a Israel-pueblo elegido se expresa como el amor del hombre-esposo a la mujer elegida para ser su mujer a través del pacto conyugal. De este modo Isaías explica los acontecimientos que constituyen el curso de la historia de Israel, remontándose al misterio escondido casi en el corazón mismo Dios. En cierto sentido, nos lleva *en la misma*dirección, en que nos llevará, después de muchos siglos, el autor de la Carta a los Efesios, que -basándose en la redención realizada ya en Cristo- descubrirá mucho más plenamente la profundidad del mismo misterio.

3. El texto del Profeta tiene todo el colorido de la tradición y de la mentalidad de los hombres del Antiguo Testamento. El Profeta, hablando en nombre de Dios y como con sus palabras, se dirige a Israel como esposo a la esposa que ha elegido. Estas palabras desbordan de un auténtico ardor de amor y, a la vez, pone de relieve todo el carácter específico, tanto de la situación como de la mentalidad propias de esa época. Subrayan que *la opción por parte del hombre* quita a la esposa el «deshonor» que, según la opinión de la sociedad, parecía vinculado al estado núbil, ya sea el originario (la virginidad), ya sea el secundario (la viudez), ya sea, en fin, el derivado del repudio de la mujer no amada (cf. *Dt* 24, 1) o eventualmente de la mujer infiel. Sin embargo, el texto citado no hace mención de la infidelidad; en cambio, revela el motivo de «amor misericordioso» (1), indicando con esto no solo *la índole* social del matrimonio en la Antigua Alianza, sino también el carácter mismo *del don*, que es el amor de Dios a Israel-esposa: don que proviene totalmente de la iniciativa de Dios. En otras palabras: indicando *la dimensión de la gracia*, que desde el principio se contiene en ese amor. Esta es quizá la más fuerte «declaración de Amor» por parte de Dios, unida con el solemne juramento de fidelidad para siempre.

4. La analogía del amor que une a los esposos queda fuertemente puesta de relieve en este pasaje. Dice Isaías: «...tu marido es tu Hacedor, que se llama Yahvé Sebaot, y tu Redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo» (*Is* 54, 5). Así, pues, en ese texto el mismo Dios, con toda la majestad de Creador y Señor de la creación, es llamado explícitamente «esposo» habla de su gran «afecto», que no se alejará de Israel-esposa, sino que constituirá un fundamento estable de la «alianza de paz» con él. Así el motivo del*amor nupcial y del matrimonio* se vincula con el motivo de la «alianza». Además, el «Señor de los ejércitos» se llama a sí mismo no solo «creador», sino también «redentor». El texto tiene un contenido teológico de riqueza extraordinaria.

5. Confrontando el texto de Isaías con la Carta a los Efesios y constatando la continuidad respecto a la analogía del amor nupcial y del matrimonio, debemos poner de relieve, al mismo tiempo, cierta diversidad de óptica teológica. El autor de la Carta ya en el primer capítulo habla del misterio del amor y de la elección con que «Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo» abraza a los hombres en su Hijo, sobre todo como de un misterio «escondido en la mente de Dios». Este es el misterio del amor paterno, misterio de la elección a la santidad («para que fuésemos santos e inmaculados ante El»: *Ef* 1, 4) y de la adopción de hijos en Cristo («y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo»: 1, 5). En este contexto, la deducción de la analogía sobre el matrimonio, que hemos encontrado en Isaías («tu esposo es tu Creador, que se llama Yahvé Sebaot»: *Is* 54, 5), parece ser un detalle que forma parte de la perspectiva teológica. *La primera dimensión del amor y de la elección,* como misterio escondido desde los siglos en Dios, es una dimensión *paterna y no «conyugal».* Según la Carta a los Efesios, la primera nota característica de ese misterio está unida con la paternidad misma de Dios, puesta especialmente de

relieve por los Profetas (cf. *Os* 11, 1-4; *Is* 63, 8-9; 64, 7; *Mal* 1, 6).

6. La analogía del amor nupcial y del matrimonio aparece solamente cuando el «Creador» y el Santo Israel, del texto de Isaías, se manifiesta como «Redentor». Isaías dice: «Tu marido es tu Hacedor, que se llama Yahvé Sebaot, y tu Redentor es el Santo de Israel» (*Is* 54, 5). Ya en este texto es posible, en cierto sentido, leer el paralelismo entre el «esposo» y el «Redentor». Pasando a la Carta a los Efesios, debemos observar que este pensamiento está allí precisamente desarrollando en la plenitud. La figura del Redentor (2) se delinea ya en el capítulo primero como propia de Aquel que es el «Hijo amado» del Padre (*Ef* 1, 6), *amado desde la eternidad:* de Aquel, en el cual todos hemos sido amados por el Padre, «desde los siglos». Es el Hijo de la misma naturaleza que el Padre, «*en quien tenemos la redención* por su sangre, la remisión de los pecados según las riquezas de su gracia» (*Ef* 1, 7). El mismo Hijo, como Cristo (o sea, como Mesías), «amó a la Iglesia y se entregó por ella» (*Ef* 5, 25).
Esta espléndida formulación de la Carta a los Efesios resume en sí y, a la vez, pone de relieve los elementos del Cántico de Sión (cf. por ejemplo, *Is* 42, 1; 53, 8-12; 54, 8).
Y de esta manera la donación de sí mismo por la Iglesia equivale al cumplimiento de la obra de la redención. De este modo el «creador Señor de los ejércitos» del texto de Isaías se convierte en el «Santo de Israel», del «nuevo Israel», como Redentor. En la Carta a los Efesios la perspectiva teológica del texto profético se conserva y, al mismo tiempo, se profundiza y se transforma. Entran en ella nuevos momentos revelados: el momento trinitario, cristológico (3) y finalmente escatológico.

7. Así, pues, San Pablo, al escribir la Carta al Pueblo de Dios de la Nueva Alianza y precisamente a la Iglesia de Efeso, no repetirá más: «Tu marido es tu Hacedor», sino que mostrará de qué modo el «Redentor», que es el Hijo primogénito y desde los siglos «amado del Padre», revela simultáneamente su *amor salvífico* que consiste en la entrega de sí mismo por la Iglesia como *amor nupcial con el que desposa a la Iglesia* y la hace su propio Cuerpo. Así la analogía de los textos proféticos del Antiguo Testamento, (sobre todo, en el caso del libro de Isaías), se conserva en la Carta a los Efesios y, a la vez, queda evidentemente transformada. A la analogía corresponde el misterio que, a través de ella, se expresa y, en cierto sentido, se explica. En el texto de Isaías este misterio apenas está delineado, como «semioculto»; en cambio, en la Carta a los Efesios está plenamente desvelado (se entiende que sin dejar de ser misterio). En la Carta a los Efesios es explícitamente distinta la dimensión eterna del misterio en cuanto escondido en Dios («Padre de nuestro Señor Jesucristo») y la dimensión de su realización histórica, según su dimensión cristológica y, a la vez, eclesiológica. La analogía del matrimonio se refiere sobre todo a la segunda dimensión. También en los Profetas (en Isaías) la analogía del matrimonio se refería directamente a *una dimensión histórica:* estaba vinculada con la historia del Pueblo elegido de la Antigua Alianza, con la historia de Israel; en cambio, *la dimensión cristológica y eclesiológica* en la realización veterotestamentaria del misterio, se hallaba sólo como en embrión: sólo fue preanunciada.
No obstante, es claro que el texto de Isaías nos ayuda a comprender mejor la Carta a los Efesios y la gran analogía del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia.
(1) En el texto hebreo tenemos las palabras *hesedrahamim,* que aparecen juntas más de una vez.
(2) Aunque en los libros bíblicos más antiguos el «redentor» (en hebreo: *go'el*) significase a la persona obligada por vínculos de sangre a vengar al pariente asesinado (cf. por ejemplo. *Núm* 35, 19), a dar ayuda al pariente desventurado (cf. por ejemplo, *Rt* 4, 6) y especialmente a rescatarlo de la esclavitud (cf. por ejemplo, *Lev* 25, 48), con el paso del tiempo esta analogía se aplicó a Yavé («El que ha redimido a Israel de la casa de la servidumbre, de la mano del Faraón, rey

de Egipto»: *Dt* 7, 8).
Particularmente en el Déutero-Isaías el acento se traslada por la acción de rescate a la persona del Redentor, que personalmente salva a Israel, casi sólo por su misma presencia, «no por dinero ni por dones» (*Is* 45, 13).
Por esto el pasaje del «Redentor» de la profecía de Isaías 54 a la Carta a los Efesios tiene la misma motivación de aplicación, en dicha Carta, que los textos del Cántico sobre el Siervo de Yavé (cf. *Is* 53, 10-12,*Ef* 5, 23, 25-26).
(3) En el lugar de la relación «Dios-Israel». Pablo introduce la relación «Cristo-Iglesia», aplicando a Cristo todo lo que en el Antiguo Testamento se refiere a Yavé (Adonai-Kyrios). Cristo es Dios, pero Pablo le aplica también todo lo que se refiere al Siervo de Yavé en los cuatro Cánticos (*Is* 42; 49; 50; 52-53), interpretados en sentido mesiánico durante el período intertestamentario.
El motivo de la «Cabeza» y del «Cuerpo» no es derivación bíblica, sino probablemente helenística (¿estoica?). En la Carta a los Efesios este tema se ha utilizado en el contexto del matrimonio (mientras que en la primera Carta a los Corintios el tema del «Cuerpo» sirve para demostrar el orden que reina en la sociedad.
Desde el punto de vista bíblico la introducción de este motivo es una *novedad* absoluta.

96. El matrimonio como analogía del amor nupcial entre Cristo y la Iglesia

1. En la Carta a los Efesios (5, 22-33) -igual que en los Profetas del Antiguo Testamento (por ejemplo, en Isaías)- encontramos la gran analogía del matrimonio o del amor nupcial entre Cristo y la Iglesia.
¿Qué función tiene esta analogía con relación al misterio revelado en la Antigua y en la Nueva Alianza? A esta pregunta hay que responder gradualmente. Ante todo, la analogía del amor conyugal o nupcial ayuda a penetrar en la esencia misma del misterio. Ayuda a comprenderlo hasta cierto punto -se entiende que de modo analógico-. Es obvio que la analogía del amor terreno, humano, del marido a la mujer, del amor humano nupcial, no puede ofrecer una comprensión adecuada y completa de esa realidad absolutamente trascendente, que es el misterio divino, tanto en su ocultamiento desde los siglos en Dios, como en su realización «histórica» en el tiempo, cuando «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (*Ef* 5, 25). *El misterio* sigue siendo *transcendente con relación a esta analogía,* como respecto a cualquier otra analogía, con la que tratamos de expresarlo en lenguaje humano. Sin embargo, al mismo tiempo, esta analogía ofrece la posibilidad de cierta «penetración» cognoscitiva en la esencia misma del misterio.

2. La analogía del amor nupcial nos permite comprender en cierto modo el misterio que desde los siglos está escondido en Dios, y que en el tiempo es realizado por Cristo, precisamente como el amor de un total e irrevocable don de sí por parte de Dios al hombre en Cristo. Se trata del «hombre» en la dimensión personal y, a la vez, comunitaria (esta dimensión comunitaria se expresa en el libro de Isaías y en los Profetas como «Israel», en la Carta a los Efesios como «Iglesia»: se puede decir: Pueblo de Dios de la Antigua y de la Nueva Alianza). Añadamos que en ambas concepciones la dimensión comunitaria está situada de algún modo, en primer plano, pero no tanto que vele totalmente la dimensión personal que, por otra parte, pertenece sencillamente a la esencia misma del amor nupcial. En ambos casos nos encontramos más bien con una significativa *«reducción de la comunidad a la persona»* (1): Israel y la Iglesia son considerados como esposa-persona por parte del esposo-persona («Yahvé» y «Cristo»). Cada «yo» concreto

debe encontrarse a sí mismo en ese bíblico «nosotros».

3. Así, pues, la analogía de la que tratamos permite comprender, en cierto grado, el misterio revelado del Dios vivo, que es Creador y Redentor (y en cuanto tal es, al mismo tiempo, Dios de la Alianza); nos permite comprender este misterio a la manera de un amor nupcial, así como permite comprenderlo también a la manera de un amor «misericordioso» (según el texto del libro de Isaías), o también al modo de un amor «paterno» (según la Carta a los Efesios, principalmente el cap. I). Estos modos de comprender el misterio son también, sin duda, analógicos. La analogía del amor nupcial contiene en sí una característica del misterio que no se pone directamente de relieve ni por la analogía del amor misericordioso ni por la analogía del amor paterno (o por cualquiera otra analogía utilizada en la Biblia, a la que hubiéramos podido referirnos).

4. La analogía del amor de los esposos (o amor nupcial) parece *poner de relieve sobre todo la importancia del don de sí mismo* por parte de Dios al hombre, elegido «desde los siglos» en Cristo (literalmente: a «Israel», a la «Iglesia»), don total (o mejor, «radical») e irrevocable en su carácter esencial, o sea, como don. Este don es ciertamente «radical» y, por esto «total». No se puede hablar aquí de la «totalidad» en sentido metafísico. Efectivamente, el hombre, como criatura, no es capaz de «recibir» el don de Dios en la plenitud trascendental de su divinidad. Este «don total» (no creado) sólo es participado por Dios mismo en la «*trinitaria* comunión de las Personas». En cambio, el don de sí mismo por parte de Dios al hombre, del que habla la analogía del amor nupcial, *sólo puede tener la forma de la participación en la naturaleza divina* (cf. 2 Pe 1, 4), como lo ha esclarecido con gran precisión la teología. No obstante, según esta medida, el don hecho al hombre por parte de Dios en Cristo es un don «total», o sea, «radical», como indica precisamente la analogía del amor nupcial: en cierto sentido, es «todo» lo que Dios «ha podido» dar de sí mismo al hombre, teniendo en cuenta las facultades limitadas del hombre-criatura. De este modo, la analogía del amor nupcial indica el carácter «radical» de la gracia: de todo el orden de la gracia creada.

5. Parece que todo lo anterior se puede decir con referencia a la primera función de nuestra gran analogía, que pasó de los escritos de los Profetas del Antiguo Testamento a la Carta a los Efesios, en la que, como ya hemos notado, sufrió una significativa transformación. La analogía del matrimonio, como realidad humana, en el que se encarna el amor nupcial ayuda, en cierto grado y en cierto modo, a *comprender el misterio de la gracia* como realidad eterna en Dios y como fruto «histórico» de la redención de la humanidad en Cristo. Sin embargo, hemos dicho antes que esta analogía bíblica no sólo «explica» el misterio, sino que también, por otra parte, el misterio define y determina el modo adecuado de comprender la analogía, y precisamente este elemento suyo, en el que los autores bíblicos ven «*la imagen y semejanza*» del misterio divino. Así, pues, la comparación del matrimonio (a causa del amor nupcial) con la relación de «Yahvé-Israel» en la Antigua Alianza y de «Cristo-Iglesia» en la Nueva Alianza, decide a la vez *acerca del modo de comprender el matrimonio* mismo y determina este modo.

6. Esta es *la segunda función* de nuestra gran analogía. Y, en la perspectiva de esta función, nos acercamos de hecho al problema «sacramento y misterio», o sea, en sentido general y fundamental, al problema de la sacramentalidad del matrimonio. Esto parece particularmente motivado a la luz del análisis de la Carta a los Efesios (5, 22-33). En efecto, al presentar la relación de Cristo con la Iglesia a imagen de la unión nupcial del marido y de la mujer, el autor de esta Carta habla, del modo más general y, a la vez, fundamental, no sólo de la realización del eterno misterio divino, sino también del modo en que ese misterio se ha expresado en el orden visible, del modo en que *se ha hecho visible, y, por esto, ha*

entrado en la esfera del Signo.

7. Con el término «signo» entendemos aquí sencillamente la «visibilidad del Invisible». El misterio escondido desde los siglos en Dios -o sea, invisible- se ha hecho visible ante todo *en el mismo acontecimiento histórico de Cristo.* Y la relación de Cristo con la Iglesia, que en la Carta a los Efesios se define *«mysterium magnum»*, constituye la realización y lo concreto de la visibilidad del mismo misterio. Con todo, el hecho de que el autor de la Carta a los Efesios compare la relación indisoluble de Cristo con la Iglesia, con la relación entre el marido y la mujer, esto es, con el matrimonio -haciendo al mismo tiempo referencia a las palabras del Génesis (2, 24), que con el acto creador de Dios instituyen originariamente el matrimonio-, dirige nuestra reflexión hacia lo que se ha presentado ya antes -en el contexto del misterio mismo de la creación- como «visibilidad del Invisible», hacia el «origen» mismo de la historia teológica del hombre.
Se puede decir que el signo visible del matrimonio «en principio», en cuanto que esta vinculado al signo visible de Cristo y de la Iglesia en el vértice de la economía salvífica de Dios, *transpone* el plano eterno de amor *a la dimensión «histórica»* y hace de él el *fundamento de todo el orden sacramental. Mérito particular del autor de la Carta a los Efesios es haber acercado estos dos signos, haciendo de ellos el único gran signo, esto es, un sacramento grande (sacramentum magnum).*
(1) No se trata sólo de la personificación de la sociedad humana, que constituye un fenómeno bastante común en la literatura mundial, sino de una «corporate personality» específica de la Biblia, marcada por una continua relación recíproca del individuo con el grupo. (Cf. H. Wheeler Robinson, «The Hebrew Conception of Corporate Personality» BZAW 66, 1936, págs. 49-62; cf. también J. L. McKenzie, «Aspects of Old Testament Thought», en: The Jerome Biblical Commentary, vol. 2, Londres, 1970, pág. 748).

97. El matrimonio, sacramento primordial

1. Continuamos el análisis del texto clásico del capítulo 5 de la Carta a los Efesios, versículos 22-33. A este propósito conviene citar algunas frases de uno de los análisis precedentes dedicados a este tema: «El hombre aparece en el mundo visible como la expresión más alta del don divino, porque lleva en si la dimensión interior del don. Y con ella trae al mundo su particular semejanza con Dios, con la que trasciende y domina también su "visibilidad" en el mundo, su corporeidad, su masculinidad o feminidad, su desnudez. Un reflejo de esta semejanza es también la conciencia primordial del significado esponsalicio del cuerpo, penetrada por el misterio de la inocencia originaria» (+cap. 19, 20-2-1980).. Estas frases resumen en pocas palabras el resultado de los análisis centrados en los primeros capítulos del libro del Génesis, en relación a las palabras mediante las que Cristo, en su conversación con los fariseos sobre el tema del matrimonio y de su indisolubilidad, hizo referencia al «principio». Otras frases del mismo análisis plantean *el problema del sacramento primordial:* «Así 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 este es el misterio de la verdad y del amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente... Es la inocencia originaria la que inicia esta participación...» (+cap. 19).

2. Hay que ver de nuevo el contenido de estas afirmaciones *a la luz de la doctrina paulina expresada en la Carta a los Efesios* teniendo presente, sobre todo, el pasaje del capítulo 5, 22-33, situado en el contexto total de toda la Carta. Por lo

demás, la Carta nos autoriza a hacer esto, ya que el autor mismo, en el capítulo 5, versículo 31, hace referencia al «principio», y precisamente a las palabras de la institución del matrimonio en el libro del Génesis (*Gén* 2, 24). ¿En qué sentido podemos entrever en estas palabras un enunciado acerca del sacramento, acerca del sacramento primordial? Los análisis precedentes del «principio» bíblico nos han llevado gradualmente a esto, teniendo en cuenta el estado de la originaria gratuidad del hombre en la existencia y en la gracia, que fue el estado de inocencia y de justicia originarias. La Carta a los Efesios nos impulsa a acercarnos a esta situación -o sea, al estado del hombre antes del pecado original- desde el punto de vista del misterio escondido desde la eternidad en Dios. Efectivamente, leemos en las primeras frases de la Carta que *«Dios Padre* de nuestro Señor Jesucristo... *nos bendijo* con toda *bendición espiritual en* los cielos en Cristo, por cuanto que *en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados* ante El en caridad...» (*Ef* 1, 3-4).

3. La Carta a los Efesios abre ante nosotros el mundo sobrenatural del misterio eterno, de los designios eternos de Dios Padre respecto al hombre. Estos designios preceden a la «creación del mundo», por lo tanto, también a la creación del hombre. Al mismo tiempo esos designios divinos comienzan a realizarse ya en toda la realidad de la creación. Si al misterio de la creación pertenece también el estado de la inocencia originaria del hombre creado, como varón y mujer, a imagen de Dios, esto significa que el don primordial otorgado al hombre por parte de Dios, incluía en sí *ya el fruto de la elección del que leemos* en *la Carta a los* Efesios: «Nos eligió... *para que fuésemos santos e inmaculados* ante El» (*Ef* 1, 4). Precisamente esto parecen poner de relieve las palabras del libro del Génesis cuando el Creador-Elohim encuentra en el hombre -varón y mujer-, al aparecer «ante El», un bien digno de complacencia: «Y vio Dios ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén*1, 31). Sólo después del pecado, después de la ruptura de la alianza originaria con el Creador, el hombre siente necesidad de esconderse «del Señor Dios»: «Te he oído en el jardín, y temeroso porque estaba desnudo, me escondí» (*Gén* 3, 10).

4. En cambio, antes del pecado, el hombre llevaba en su alma el fruto de la elección eterna en Cristo, Hijo eterno del Padre. Mediante la gracia de esta elección, el hombre, varón y mujer, era «santo e inmaculado» ante Dios. Esa primordial (u originaria) santidad y pureza se expresaba también en el hecho de que, aunque los dos estuviesen «desnudos... no se avergonzaban de ello» (*Gén* 2, 25), como ya hemos tratado de poner de relieve en los análisis precedentes. Confrontando el testimonio del «principio», referido en los primeros capítulos del libro del Génesis, con el testimonio de la Carta a los Efesios, hay que deducir que *la realidad de la creación del hombre* estaba ya *impregnada* por la perenne elección del hombre en Cristo: *llamada a la santidad a través de la gracia de adopción como hijos* «nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para la alabanza del esplendor de su gracia, que nos otorgó gratuitamente en el amado»: *Ef* 1, 5-6).

5. El hombre, varón y mujer, desde el «principio» es hecho partícipe de este don sobrenatural. Esta gratificación ha sido dada en consideración a Aquel que, desde la eternidad, era «amado» como Hijo, aunque -según las dimensiones del tiempo y de la historia- la gratificación haya precedido a la encarnación de este «Hijo amado» y también a la «redención» que tenemos en El «por su sangre» (*Ef* 1, 7). La redención debía convertirse en la fuente de la gratificación sobrenatural del hombre después del pecado y, en cierto sentido, a pesar del pecado. Esta gratificación sobrenatural, que tuvo lugar antes del pecado original, esto es, la gracia de la justicia y de la inocencia originarias -gratificación que fue fruto de la elección del hombre en Cristo antes de los siglos-, se realizó precisamente *por relación a El a ese único Amado,* incluso anticipando cronológicamente su venida

en el cuerpo. En las dimensiones del misterio de la creación, la elección a la dignidad de la filiación adoptiva fue propia sólo del «primer Adán», es decir, del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, como varón y mujer.

6. *¿De qué modo se verifica en este contenido la realidad del sacramento* primordial? En el análisis del «principio», del que hemos citado hace poco un pasaje, dijimos que «el sacramento como signo visible, se constituye con el hombre, en cuanto 'cuerpo', mediante su "visible" masculinidad y feminidad. En efecto, el cuerpo, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios, y ser así su signo» (+Cap. 19). Este signo tiene además una eficacia propia como decía también: «La inocencia originaria», unida a la experiencia del significado esponsalicio del cuerpo, hace realmente que «el hombre se sienta, en su cuerpo de varón o de mujer, sujeto de santidad» (+Cap. 19). «Se siente» y lo es desde el «principio». La santidad conferida al hombre originariamente por parte del Creador pertenece a la realidad del «sacramento de la creación». *Las palabras del Génesis* 2, 21, «el hombre... se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne», pronunciadas teniendo como fondo esta realidad originaria en sentido teológico, *constituyen el matrimonio como parte integrante* y, en cierto sentido, central del *«sacramento de la creación».* Constituyen -o quizá mejor, confirman sencillamente- el carácter de su origen. Según estas palabras el matrimonio es sacramento en cuanto parte integral y, diría, punto central del «sacramento de la creación». En este sentido es sacramento primordial.

7. *La institución del matrimonio,* según las palabras del Génesis 2, 24, expresa no sólo el comienzo de la fundamental comunidad humana que, mediante la fuerza «procreadora» que le es propia («procread y multiplicaos»: *Gén* 1, 28) sirve para continuar la obra de la creación, pero, al mismo tiempo, *expresa la iniciativa salvífica del Creador* que corresponde a la elección eterna del hombre, de la que habla la Carta a los Efesios. Esa iniciativa salvífica proviene de Dios Creador y su eficacia sobrenatural se identifica con el acto mismo de la creación del hombre en el estado de la inocencia originaria. En este estado, ya desde el acto de la creación del hombre, fructificó su eterna elección en Cristo. De este modo hay que reconocer que el sacramento originario de la creación *toma su eficacia del «Hijo amado»* (cf. *Ef* 1, 6, donde se habla de la «gracia que nos otorgó en su Hijo amado». Si luego se trata del matrimonio, se puede deducir que -instituido en el contexto del sacramento de la creación en su globalidad, o sea, en el estado de la inocencia originaria- debía servir *no* sólo para prolongar la obra de la creación, o sea, de la procreación, sino también para extender sobre las posteriores generaciones de los hombres el mismo sacramento de la creación, es decir, los frutos sobrenaturales de la elección eterna del hombre por parte del Padre en el Hijo eterno: esos frutos con los que el hombre ha sido gratificado por Dios en el acto mismo de la creación.
La Carta a los Efesios parece autorizarnos a entender de este modo el libro del Génesis y la verdad sobre el «principio» del hombre y del matrimonio que allí se contiene.

98. El matrimonio sacramento, restauración del sacramento primordial

1. En nuestra precedente reflexión tratamos de profundizar -a la luz de la Carta a los Efesios- sobre el «principio» sacramental del hombre y del matrimonio en el estado de la justicia (o inocencia) originaria.

Sin embargo, es sabido que la heredad de la gracia fue rechazada por el corazón humano en el momento de la ruptura de la primera alianza con el Creador. La perspectiva de la procreación, *en lugar de estar iluminada por la heredad de la gracia originaria* donada por Dios nada más infundir el alma racional, fue ofuscada por la heredad *del pecado original.* Se puede decir que el matrimonio, como sacramento primordial, fue privado de esa eficacia sobrenatural que, en el momento de su institución, sacaba del sacramento de la creación en su globalidad. Con todo, incluso en este estado, esto es, en el estado pecaminoso hereditario del hombre, *el matrimonio jamás dejo de ser la figura de aquel sacramento,* del que habla *la Carta a los Efesios* (*Ef* 5, 22-33) y al que el autor de la misma Carta no vacila en definir «gran misterio». ¿Acaso no podemos deducir que el matrimonio quedó como plataforma de la realización de los eternos designios de Dios según los cuales el sacramento de la creación había acercado a los hombres y los había preparado al sacramento de la redención, introduciéndoles en la dimensión de la obra de la salvación? El análisis de la Carta a los Efesios, y en particular del texto «clásico» del capítulo 5, versículos 22-33, parece inclinarse a esta conclusión.

2. Cuando el autor, en el versículo 31, hace referencia a las palabras de la institución del matrimonio, contenidas en el Génesis (2, 24: «Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne»), e inmediatamente después declara: «Gran misterio es éste, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia» (*Ef* 5, 32), parece indicar no sólo la identidad del misterio escondido desde los siglos en Dios, sino también la continuidad de su realización, que existe entre el sacramento primordial vinculado con la gratificación sobrenatural del hombre en la creación misma y la nueva gratificación, que tuvo lugar cuando «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla...» (*Ef* 5, 25-26), *gratificación que puede ser definida en su conjunto como sacramento de la redención.* En este don redentor de sí mismo «por» la Iglesia, se encierra también -según el pensamiento paulino- el don de sí por parte de Cristo la Iglesia, a imagen de la relación nupcial que une al marido y a la mujer en el matrimonio. De este modo el sacramento de la redención reviste, en cierto sentido, la figura y la forma del sacramento primordial. Al matrimonio del primer marido y de la primera mujer, como signo de la gratificación sobrenatural del hombre en el sacramento de la creación, corresponde el desposorio, o mejor, la analogía del desposorio de Cristo con la Iglesia, como fundamental signo «grande» de la gratificación sobrenatural del hombre en el sacramento de la redención, de la gratificación en la que se renueva, de modo definitivo, la alianza de la gracia de elección, quebrantada en el «principio» con el pecado.

3. La imagen contenida en el pasaje citado de la Carta a los Efesios parece hablar sobre todo del sacramento de la redención como de la *realización definitiva del misterio escondido desde los siglos en Dios.* En este*mysterium magnum* se realiza definitivamente todo aquello de lo que había tratado la misma Carta a los Efesios en el capítulo primero. Efectivamente, como recordamos, dice no sólo: «En El (esto es, en Cristo) -Dios- nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El...» (*Ef* 1, 4), sino también: «En El -Cristo- tenemos la redención por su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de Su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros... (*Ef* 1, 7-8). La nueva gratificación sobrenatural del hombre en el «sacramento de la redención» es también una nueva realización del misterio escondido desde los siglos en Dios, nueva en relación al sacramento de la creación. En este momento la gratificación es, en cierto sentido, una «nueva creación». Pero se diferencia del sacramento de la creación en cuanto que la gratificación originaria, unida a la creación del hombre, constituía a ese hombre «desde el principio», mediante la gracia, en el estado de la originaria inocencia y justicia. En cambio, la nueva gratificación del hombre en el sacramento de la redención le da, sobre todo, la «remisión de los pecados». Sin embargo, también aquí puede «sobreabundar la

gracia», como dice en otra parte San Pablo: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (*Rom* 5, 20).

4. El sacramento de la redención -fruto del amor redentor de Cristo- se convierte *basándose en su amor nupcial* a la Iglesia, en una *dimensión permanente de la vida de la Iglesia* misma, dimensión fundamental y vivificante. Es el *mysterium magnum* de Cristo y de la Iglesia: misterio eterno realizado por Cristo, que «se entregó por ella» (*Ef* 5, 35); misterio que se realiza continuamente en la Iglesia, porque Cristo «amó a la Iglesia» (*Ef* 5, 35), uniéndose a ella con amor indisoluble, tal como se unen los esposos, marido y mujer, en el matrimonio. De este modo la Iglesia vive del sacramento de la redención, y, a su vez, completa este sacramento como la mujer, en virtud del amor nupcial, completa al propio marido, lo que ya se puso de relieve, en cierto modo, «al principio», cuando el hombre halló en la primera mujer «una ayuda semejante a él» (*Gén* 2, 20). Aunque la analogía de la Carta a los Efesios no lo precise, sin embargo, podemos añadir que también la Iglesia unida a Cristo, como la mujer con el propio marido, saca del sacramento de la redención toda su fecundidad y maternidad espiritual. Lo testimonian, de algún modo, las palabras de la Carta de San Pedro, cuando escribe que hemos sido «engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible, por la palabra viva y permanente de Dios» (1 Pe 1, 23). Así el misterio escondido desde los siglos en Dios -misterio que al «principio», en el sacramento de la creación, se convirtió en *una realidad visible a través de la unión*del primer hombre y de la primera mujer en la perspectiva del matrimonio-, en el sacramento de la redención se convierte en una *realidad visible en la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia,* que el autor de la Carta a los Efesios presenta como la unión nupcial de los esposos marido y mujer.

5. El *sacramentun magnum* (el texto griego dice: *tò mysterion toúto méga estín)* de la Carta a los Efesios, habla de la nueva realización del misterio escondido desde los siglos en Dios; realización definitiva desde el punto de vista de la historia terrena de la salvación. Habla además de «hacer -al misterio- visible» de la visibilidad del Invisible. Esta visibilidad no hace ciertamente que el misterio deje de ser misterio. Esto se refería al matrimonio constituido al «principio», en el estado de la inocencia originaria, dentro del contexto del sacramento de la creación. Esto se refiere también a la unión de Cristo con la Iglesia, como «misterio grande» del sacramento de la redención. La visibilidad del Invisible no significaba -si así se puede decir- una claridad total del misterio. Como objeto de la fe, permanece velado incluso a través de aquello en que precisamente se expresa y se realiza. La visibilidad del Invisible pertenece, pues, al orden de los signos, y el «signo» indica solamente la realidad del misterio, pero no la «desvela». Así como el «primer Adán» -el hombre, varón y mujer- creado en el estado de la inocencia originaria y llamado en este estado a la unión conyugal «en este sentido hablamos del sacramento de la creación», fue signo del misterio eterno, así también el «segundo Adán», Cristo, unido con la Iglesia a través del sacramento de la redención con un vínculo indisoluble, análogo a la alianza indisoluble de los esposos, es signo definitivo del mismo misterio eterno. *Al hablar pues de la realización del misterio* eterno hablamos *también del hecho de que se convierte en visible con la visibilidad del signo.* Y por eso hablamos incluso de la *sacramentalidad* de toda la heredad del sacramento de la redención, con referencia a toda la obra de la creación y de la redención, y mucho más con referencia al matrimonio instituido en el contexto del sacramento de la creación, como también con referencia a la Iglesia, cual Esposa de Cristo, dotada de una alianza de tipo conyugal con El.

99. El matrimonio y la nueva economía sacramental

1. En el capítulo precedente hablamos de la heredad integral de la Alianza con Dios, y de la gracia unida originariamente con la obra divina de la creación. De esta heredad integral -como conviene deducir del texto de la Carta a los Efesios 5, 22-33- formaba parte también el matrimonio, como sacramento primordial, instituido desde el «principio» y vinculado con el sacramento de la creación en su totalidad. La sacramentalidad del matrimonio no es sólo modelo y figura del sacramento de la Iglesia (de Cristo y de la Iglesia), sino que forma también parte esencial de la nueva heredad: la del sacramento de la redención, con el que la Iglesia es gratificada en Cristo. Hay que remitirse aquí una vez más a las palabras de Cristo en Mateo 19, 3-9 (cf. también *Mc* 10, 5-9), donde Cristo, al responder a la pregunta de los fariseos acerca del matrimonio y de su carácter específico, *se refiere sólo y exclusivamente a la institución originaria* del mismo por parte del Creador al «principio». Reflexionando sobre el significado de esta respuesta a la luz de la Carta a los Efesios, y en particular de *Ef* 5, 22-23, llegamos a la conclusión de una relación doble, en cierto sentido, del matrimonio con todo el orden sacramental, que, en la Nueva Alianza, emerge del sacramento mismo de la redención.

2. El matrimonio como sacramento primordial constituye, por una parte, la figura (y, por tanto: la semejanza, la analogía), según la cual se construye la estructura fundamental portadora de la nueva economía de la salvación y del orden sacramental, que toma origen de la gratificación nupcial que la Iglesia recibe de Cristo, juntamente con todos los bienes de la redención (se podría decir, valiéndonos de las palabras iniciales de la Carta a los Efesios: «Con toda bendición espiritual», *Ef* 1, 3). De este modo el matrimonio, como sacramento primordial, es asumido e insertado en la estructura integral de la nueva economía sacramental, que surge de la redención *en forma, diaria, de «prototipo»:* es asumido e insertado como desde sus mismas bases. Cristo mismo, en la conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19, 3-9) confirma de nuevo, ante todo, su existencia. Reflexionando bien sobre esta dimensión, habría que concluir que todos los sacramentos de la Nueva Alianza encuentran, en cierto sentido, su prototipo en el matrimonio como sacramento primordial. Esto parece proyectarse en el clásico pasaje citado de la Carta a los Efesios, como diremos dentro de poco.

3. Sin embargo, la relación del matrimonio con todo el orden sacramental, que surge de la gratificación de la Iglesia con los bienes de la redención, no se limita solamente a la dimensión de modelo. Cristo, en su conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19), no sólo confirma la existencia del matrimonio instituido desde el «principio» por el Creador, sino que lo declara también parte *integral de la nueva economía sacramental*, del nuevo orden de los «signos» salvíficos, que toma origen del sacramento de la redención, del mismo modo que la economía originaria surgió del sacramento de la creación; y en realidad Cristo se limita al único sacramento que había sido el matrimonio instituido en el estado de la inocencia y de la justicia originarias del hombre, creado como varón y mujer «a imagen y semejanza de Dios».

4. La nueva economía sacramental, que esta constituida sobre la base del sacramento de la redención, brotando de la gratificación nupcial de la Iglesia por parte de Cristo, *difiere de la economía originaria.*Efectivamente se dirige no al hombre de la justicia e inocencia originarias, sino al hombre gravado por la heredad del pecado original y por el estado de pecaminosidad (*status naturæ lapsæ).* Se dirige *al hombre de la triple concupiscencia* según las palabras clásicas de la primera Carta de Juan (2, 16), al hombre en el que «la carne... tiene tendencias contrarias a las del Espíritu, y el Espíritu tendencias contrarias a las de la carne» (Gál 5, 17), según la teología (y la antropología) paulina, a la que hemos dedicado mucho espacio en nuestras reflexiones precedentes.

5. Estas consideraciones, acompañadas por un profundo análisis del significado del enunciado de Cristo en el sermón de la montaña acerca de la «mirada concupiscente» como «adulterio del corazón», disponen a comprender el matrimonio como parte integrante del nuevo orden sacramental, que toma origen del sacramento de la redención, o sea, de ese «gran misterio» que, como misterio de Cristo y de la Iglesia, determina la sacramentalidad de la Iglesia misma. Además, estas consideraciones preparan para comprender*el matrimonio como sacramento de la Nueva Alianza, cuya obra salvífica esta orgánicamente unida con el conjunto de ese ethos, que ha sido definido en los análisis anteriores ethos de la redención. La Carta a los Efesios expresa, a su modo, la misma verdad: efectivamente, habla del matrimonio como sacramento «grande» en un amplio contexto parenético, esto es, en el contexto de las exhortaciones de carácter moral, concerniente, precisamente, al ethos que debe calificar la vida de los cristianos, es decir, de los hombres conscientes de la elección que se realiza en Cristo y en la Iglesia.*

6. Sobre este amplio fondo de las reflexiones que surgen de la lectura de la Carta a los Efesios (más en particular de Ef 5, 22-33), se puede y se debe finalmente tocar aún el problema de los sacramentos de la Iglesia. El texto citado a los Efesios habla de ello de modo indirecto y, diría, secundario, aunque suficiente, a fin de que también este problema encuentre lugar en nuestras consideraciones. Sin embargo, conviene precisar aquí, al menos brevemente, el sentido que adoptamos en el uso del término «sacramento» que es significativo para nuestras reflexiones.

7. Efectivamente, hasta ahora nos hemos servido del término «sacramento» -de acuerdo, por una parte, con toda la tradición bíblico-patrística (1)-, en un sentido más amplio del que es propio de la terminología teológica tradicional y contemporánea, la cual con la palabra «sacramento» indica los signos instituidos por Cristo y administrados por la Iglesia, que expresan y confieren la gracia divina a la persona que recibe el sacramento correspondiente. En este sentido, cada uno de los siete sacramentos de la Iglesia está caracterizado por una determinada acción litúrgica, constituida mediante la palabra (forma) y la «materia» específica sacramental, según la difundida teoría hilemórfica que proviene de Tomas de Aquino y de toda la tradición escolástica.

8. En relación a este significado circunscrito así, nos hemos servido en nuestras reflexiones de un significadomás amplio y quizás más antiguo y más fundamental del término «sacramento» (2). La Carta a los Efesios, y especialmente 5, 22-23, parece autorizarnos a esto de modo particular. Sacramento significa aquí el misterio mismo de Dios, que está escondido desde la eternidad, sin embargo no en ocultamiento eterno, sino sobre todo en su misma revelación y realización (también: en la relación mediante la realización). En este sentido se ha hablado también del sacramento de la creación y del sacramento de la redención. Basándonos en el sacramento de la creación, es cómo hay que entender la sacramentalidad originaria de matrimonio (sacramento primordial). Luego, basándonos en el sacramento de la redención podemos comprender la sacramentalidad de la Iglesia, o mejor, la sacramentalidad de la unión de Cristo con la Iglesia que el autor de la Carta a los Efesios presenta con la semejanza del matrimonio, de la unión nupcial del marido y de la mujer. Un atento análisis del texto demuestra que en este caso no se trata sólo de una comparación en sentido metafórico, sino de una renovación real (o sea, de una «recreación» esto es, de una nueva creación), de lo que constituía el contenido salvífico (en cierto sentido, la «sustancia salvífica» del sacramento primordial. Esta constatación tiene un significado esencial, tanto para aclarar la sacramentalidad de la Iglesia (y a esto se refieren las palabras tan significativas del primer capítulo de la Constitución Lumen

gentium) como también para comprender la sacramentalidad del matrimonio, entendido precisamente como uno de los sacramentos de la Iglesia.
(1) Cf. Leonis XIII Acta, vol. II, 1881, pág. 22.
(2) A este propósito, cf. el discurso de la audiencia general del miércoles, día 8 de septiembre de este año, nota 1, (+Cap. 93).

100. La sacramentalidad del matrimonio y la redención del cuerpo

1. El texto de la Carta a los Efesios (5, 22-23) habla de los sacramentos de la Iglesia -y en particular del Bautismo y de la Eucaristía-, pero sólo de modo indirecto y en cierto sentido alusivo, desarrollando la analogía del matrimonio con referencia a Cristo y a la Iglesia. Y así leemos primeramente que Cristo, el cual «amó a la Iglesia y se entregó por ella» (5, 25), hizo esto «para santificarla, purificándola, mediante el lavado del agua con la palabra» (5, 26). Aquí se trata, sin duda, del *sacramento del Bautismo,* que por institución de Cristo se confiere desde el principio a los que se convierten. Las palabras citadas muestran con gran plasticidad de qué modo el Bautismo saca su significado esencial y su fuerza sacramental del amor nupcial del Redentor, en virtud del cual se constituye sobre todo la sacramentalidad de la Iglesia misma,*sacramentum magnum.* Quizá se pueda decir lo mismo también de la *Eucaristía*, que da la impresión de estar indicada por las palabras siguientes sobre el alimento del propio cuerpo, que cada uno de los hombres nutre y cuida «como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su Cuerpo» (5, 29-30). En efecto. Cristo nutre a la Iglesia con su Cuerpo precisamente en la Eucaristía.

2. Sin embargo, se ve que ni el primero ni en el segundo caso podemos hablar de un tratado de sacramentos ampliamente desarrollado. Tampoco se puede hablar de ello *cuando se trata del sacramento del matrimonio como uno de los sacramentos de la Iglesia.* La Carta a los Efesios, expresando la relación nupcial de Cristo con la Iglesia, permite comprender que, basándonos en esta relación, la Iglesia misma es el «gran sacramento», el nuevo signo de la Alianza y de la gracia, que hunde sus raíces en la profundidad del sacramento de la redención, lo mismo que de la profundidad del sacramento de la creación brotó el matrimonio, signo primordial de la Alianza y de la gracia. El autor de la Carta a los Efesios proclama que ese sacramento primordial Se realiza de modo nuevo en el «sacramento» de Cristo y de la Iglesia. Incluso por esta razón el Apóstol, en el texto «clásico» de *Ef* 5, 21-33, se dirige a los esposos a fin de que estén «sujeto, los unos a los otros en el temor de Cristo» (5, 21) y modelen su vida conyugal fundándola sobre el sacramento instituido desde el «principio» por el Creador: sacramento que halló su definitiva grandeza y santidad en la alianza nupcial de gracia entre Cristo y la Iglesia.

3. Aunque la Carta a los Efesios no *hable directa e inmediatamente* del matrimonio como de uno de los sacramentos de la Iglesia, sin embargo *la sacramentalidad del matrimonio* queda particularmente *confirmada y profundizada* en ella. En el «gran sacramento» de Cristo y de la Iglesia los esposos cristianos están llamados a modelar su vida y su vocación sobre el fundamento sacramental.

4. Después del análisis del texto clásico de El 5, 21-33, dirigido a los esposos cristianos, donde Pablo les anuncia el «gran misterio» *(sacramentum magnum)* del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia, es oportuno retornar a las significativas palabras del Evangelio, que ya hemos sometido anteriormente a análisis, viendo en ellas los enunciados-clave para la teología del cuerpo. Cristo *pronuncia estas*

palabras, por decirlo así, desde la profundidad divina de la «redención del cuerpo» (*Rom* 8, 23). Todas estas palabras tienen un significado fundamental para el hombre, precisamente dado que él es cuerpo, en cuanto es varón y mujer. Tienen un significado para el matrimonio, donde el hombre y la mujer se unen de tal manera que vienen a ser «una sola carne», según la expresión del libro del Génesis (2, 24), aunque, al mismo tiempo, las palabras de Cristo indiquen también la vocación a la continencia «por el reino de los cielos» (*Mt* 19, 12).

5. En cada uno de estos caminos «la redención del cuerpo» no es sólo una gran esperanza de los que poseen «las primicias del Espíritu» (*Rom* 8, 23), sino también un manantial permanente de esperanza de que la creación será «liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (ib. 8, 21). Las palabras de Cristo, pronunciadas desde la profundidad divina del misterio de la redención, y de la «redención del cuerpo», llevan en sí el fermento de esta esperanza: les abren la perspectiva tanto en la dimensión escatológica, como en la dimensión de la vida cotidiana. Efectivamente, las palabras dirigidas a los oyentes inmediatos se dirigen a la vez al hombre «histórico» de los diversos tiempos y lugares. Precisamente ese *hombre que posee «las primicias del Espíritu..* . gime... suspirando por la redención del... cuerpo» (ib., 8, 23). En el se centra también la esperanza «cósmica» de toda la creación, que en él, en el hombre, «espera con impaciencia la manifestación de los hijos de Dios» (ib., 8, 19).

6. Cristo conversa con los fariseos que le preguntan: «¿Es lícito repudiar a la mujer por cualquier causa?» (*Mt*19, 3); le preguntan de este modo, precisamente porque la ley atribuida a Moisés admitía el llamado «libelo de repudio» (*Dt* 24, 1). La respuesta de Cristo es ésta: «¿No habéis leido que al principio el Creador los hizo varón y mujer? Y dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre» (*Mt* 19, 4-6). Si luego se trata del «libelo de repudio», Cristo responde así: «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así. Y yo digo que quien repudia a su mujer (salvo caso de adulterio) y se casa con otra, adultera» (ib., 19, 8-9). «El que se casa con la repudiada por el marido, comete adulterio» (*Lc* 16, 18).

7. El horizonte de la «redención del cuerpo» se abre con estas palabras, que constituyen la respuesta a una pregunta concreta de carácter jurídico-moral; se abre, ante todo, por el hecho de que *Cristo se coloca en el plano* de ese sacramento *primordial* que sus interlocutores heredan de modo singular, puesto que heredan también la revelación del misterio de la creación, encerrada en los primeros capítulos del libro del Génesis.
Estas palabras contienen a la vez una respuesta universal, dirigida al hombre «histórico» de todos los tiempos y lugares, porque son decisivas para el matrimonio y para su indisolubilidad; efectivamente, se remiten a lo que es el hombre, varón y mujer, como ha venido a ser de modo irreversible por el hecho de ser creado «a imagen y semejanza de Dios»: el hombre que no deja de ser tal incluso después del pecado original, aun cuando este le haya privado de la inocencia original y de la justicia. Cristo que, al responder a la pregunta de los fariseos, hace referencia al «principio» parece subrayar de este modo particularmente el hecho de que El habla desde la profundidad del misterio de la redención, y de la redención del cuerpo. *La redención,* en efecto, significa como una *«nueva creación»,* significa *la apropiación de todo lo que es creado:*para expresar en la creación la plenitud de justicia, equidad y santidad designada por Dios, y para expresar esa plenitud sobre todo en el hombre, creado como varón y mujer, «a imagen de Dios».
Así, en la óptica de las palabras de Cristo, dirigidas a los fariseos, sobre lo que era

el matrimonio «desde el principio», volvemos a leer el texto clásico de la Carta a los Efesios (5, 22-33) como testimonio de la sacramentalidad del matrimonio, basada en el «gran misterio» de Cristo y de la Iglesia.

101. El matrimonio, «ethos» de la redención del cuerpo

1. Hemos analizado la Carta a los Efesios y, sobre todo, el pasaje del capítulo 5, 22-23, desde el punto de vista de la sacramentalidad del matrimonio. Examinemos ahora el mismo texto desde la óptica de las palabras del Evangelio.
Las palabras de Cristo dirigidas a los fariseos (cf. *Mt* 19) se refieren al matrimonio como sacramento, o sea, a la revelación primordial del querer y actuar salvífico de Dios «al principio», en el misterio mismo de la creación. En virtud de este querer y actuar salvífico de Dios, el hombre y la mujer, al unirse entre sí de manera que se hacen «una sola carne» (*Gén* 2, 24), estaban destinados, a la vez, a estar unidos «en la verdad y en la caridad» como hijos de Dios (cf. *Gaudium et spes,* 24), hijos adoptivos en el Hijo Primogénito, amado desde la eternidad. A esta unidad y a esta comunión de personas, a semejanza de la unión de las Personas divinas (cf. Gaudium et spes 24), están dedicadas las palabras de Cristo, que se refieren al matrimonio como sacramento primordial y, al mismo tiempo, confirman ese sacramento sobre la base del misterio de la redención. Efectivamente, la originaria «unidad en el cuerpo» del hombre y de la mujer no cesa de forjar la historia del hombre en la tierra, aunque haya perdido la limpidez del sacramento, del signo de la salvación, que poseía «al principio».

2. Si Cristo ante sus interlocutores, en el Evangelio de Mateo y Marcos (cf. *Mt* 19; *Mc* 10), *confirma el matrimonio como sacramento instituido por el Creador «al principio»* -si en conformidad con esto, exige su indisolubilidad-, con esto mismo abre el matrimonio a la acción salvífica de Dios, a *las fuerzas que brotan «de la redención del cuerpo»* y que ayudan a superar las consecuencias del pecado y a construir la unidad del hombre y de la mujer según el designio eterno del Creador. La acción salvífica que se deriva del misterio de la redención asume la originaria acción santificante de Dios en el misterio mismo de la creación.

3. Las palabras del Evangelio de Mateo (cf. *Mt* 19, 3-9 y *Mc* 10, 2-12), tienen, al mismo tiempo, una elocuencia ética muy expresiva. Estas palabras confirman -basándose en el misterio de la redención- el sacramento primordial y, a la vez, *establecen un ethosi* adecuado, al que ya en nuestras reflexiones anteriores hemos llamado «ethos de la redención». El ethos evangélico y cristiano, en su esencia teológica, es el *ethos de la redención.* Ciertamente, podemos hallar para ese ethos una interpretación racional, una interpretación filosófica de carácter personalista; sin embargo, en su esencia teológica, es un ethos de la redención, más aún: *un ethos de la redención del cuerpo.* La redención se convierte, a la vez, en la base para comprender la dignidad particular del cuerpo humano, enraizada en la dignidad personal del hombre y de la mujer. La razón de esta dignidad está precisamente en la raíz de la indisolubilidad de la alianza conyugal.

4. Cristo hace referencia al carácter indisoluble del matrimonio como sacramento primordial y, al confirmar este sacramento sobre la base del misterio de la redención, saca de ello, al mismo tiempo, las conclusiones de naturaleza ética: «El que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera con aquélla, y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete adulterio» (*Mc* 10, 11 s.; cf. *Mt* 19, 9). Se puede afirmar que de este modo la redención se le da al hombre como gracia de la nueva alianza con Dios en Cristo, y a la vez *se le asigna como ethos*: como forma de la moral correspondiente a la acción de Dios en el misterio de la

redención. Si el matrimonio como sacramento es un signo eficaz de la acción salvífica de Dios «desde el principio», a la vez -a la luz de las palabras de Cristo que estamos meditando-, este *sacramento* constituye también *una exhortación* dirigida al hombre, *varón y mujer, a fin de que participen concienzudamente en la redención del cuerpo.*

5. La dimensión ética de la redención del cuerpo se delinea de modo especialmente profundo, cuando meditamos sobre las palabras que pronunció Cristo en el sermón de la montaña con relación al mandamiento «No adulterarás». «Habéis oído que fue dicho No adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (*Mt* 5, 27-28). Hemos dedicado un amplio comentario a esta frase lapidaria de Cristo, con la convicción de que tiene un significado fundamental para toda la teología del cuerpo, sobre todo en la dimensión del hombre «histórico». Y, aunque estas palabras no se refieren directa e inmediatamente al matrimonio como sacramento, sin embargo, *es imposible separarlas de todo el sustrato sacramental,* en que, por lo que se refiere al pacto conyugal, está colocada la existencia del hombre como varón y mujer: tanto en el contenido originario del misterio de la creación, como también, luego, en el contexto del misterio de la redención. Este sustrato sacramental se refiere siempre a las personas concretas, penetra en lo que es el hombre y la mujer (o mejor, en quién es el hombre y la mujer) en la propia dignidad heredada a pesar del pecado y «asignada» de nuevo continuamente como tarea al hombre mediante la realidad de la redención.

6. Cristo, que *en el sermón de la montaña da la propia interpretación del mandamiento «No adulterarás»* -interpretación constituitiva del nuevo ethos- con las mismas lapidarias palabras asigna como tarea a cada hombre la dignidad de cada mujer; y simultáneamente (aunque del texto sólo se deduce esto de modo indirecto) asigna también a cada mujer la dignidad de cada hombre (1). Finalmente, asigna a cada uno -tanto al hombre como a la mujer- la propia dignidad: en cierto *sentido, el «sacrum», de la persona y esto en consideración* de su feminidad o masculinidad, *en consideración del «cuerpo».* No resulta difícil poner de relieve que las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña se refieren al ethos. Al mismo tiempo, no resulta difícil afirmar, después de una reflexión profunda, que estas palabras brotan de la profundidad misma de la redención del cuerpo. Aun cuando no se refieran directamente al matrimonio como sacramento, no es difícil constatar que alcanzan su propio pleno significado en relación con el sacramento: tanto el primordial, que está vinculado al misterio de la creación, como el otro en el que el hombre «histórico», después del pecado y a causa de su estado pecaminoso hereditario, debe volver a encontrar la dignidad y la santidad de la unión conyugal «en el cuerpo», basándose en el misterio de la redención.

7. En el sermón de la montaña -como también en la conversación con los fariseos acerca de la indisolubilidad del matrimonio- Cristo habla desde lo profundo de ese misterio divino. Y, a la vez, se *adentra en la profundidad misma del misterio humano.* Por esto apela al «corazón», a ese «lugar íntimo», donde combaten en el hombre el bien y el mal, el pecado y la justicia, la concupiscencia y la santidad. Hablando de la concupiscencia (de la mirada concupiscente: cf. *Mt* 5, 28), Cristo hace conscientes a sus oyentes de que cada uno lleva en si, juntamente con el misterio del pecado, la dimensión interior «del hombre de la concupiscencia» (que es triple: «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida», 1 *Jn* 2, 16). Precisamente a este *hombre de la concupiscencia se le da en el matrimonio el sacramento* de la redención *como gracia* y signo de la alianza con Dios, y *se le asigna como ethos.* Y simultáneamente, en relación con el matrimonio como sacramento, le es asignado como ethos a cada hombre, varón y mujer; se le asigna a su «corazón», a su conciencia, a sus miradas y a su comportamiento. El

matrimonio -según las palabras de Cristo (cf. *Mt* 19, 4)- es sacramento desde «el principio» mismo y, a la vez, basándose en el estado pecaminoso «histórico» del hombre, es sacramento que surge del misterio de la «redención del cuerpo».
(1) El texto de San Marcos, que habla de la indisolubilidad del matrimonio, afirma claramente que también la mujer se convierte en sujeto de adulterio, cuando repudia al marido y se casa con otro (cf. *Mc* 10, 12).

102. Matrimonio sacramental y la vida según el Espíritu

1. Hemos analizado la Carta a los Efesios, y sobre todo el pasaje del capítulo 5, 22-33, en la perspectiva de la sacramentalidad del matrimonio. Ahora trataremos de considerar, una vez más, el mismo texto a la luz de las palabras del Evangelio y de las Cartas paulinas a los Corintios y a los *Rom*anos.
El matrimonio -como sacramento que nace del misterio de la redención y que renace, en cierto modo del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia- es una expresión eficaz de la potencia salvífica de Dios, que realiza su designio eterno incluso después del pecado y a pesar de la triple concupiscencia, oculta en el corazón de cada hombre, varón y mujer. Como *expresión sacramental de esa potencia salvífica, el matrimonio es también una exhortación a dominar la concupiscencia* (tal como de ella habla Cristo en el sermón de la montaña). Fruto de este dominio es la unidad e indisolubilidad del matrimonio, y además el sermón de la montaña). Fruto de ese dominio es la unidad e indisolubilidad del matrimonio, y además el profundo sentido de la dignidad de la mujer en el corazón del hombre (como también de la dignidad del hombre en el corazón de la mujer), tanto en la convivencia conyugal, como en cualquier otro ámbito de las relaciones recíprocas.

2. La verdad, según la cual, el matrimonio, como sacramento de la redención, es concedido «al hombre de la concupiscencia», como gracia y a la vez como ethos, encuentra particular expresión también en la enseñanza de San Pablo, especialmente en el *capítulo 7 de la primera Carta a los Corintios.* El Apóstol, comparando el matrimonio con la virginidad (o sea, con la «continencia por el reino de los cielos») y declarándose por la «superioridad» de la virginidad, constata igualmente que «cada uno tiene de Dios su propio don: éste, uno, aquel, otro» (1 *Cor* 7, 7). En virtud del misterio de la redención, *corresponde, pues, al matrimonio un «don» particular, o sea, la gracia.* En el mismo contexto el Apóstol, a dar consejos a sus destinatarios, recomienda el matrimonio «por el peligro de la incontinencia» (ib., 7, 2), y, luego, recomienda a los esposos que «el marido otorgue lo que es debido a la mujer, e igualmente la mujer al marido» (ib., 7, 3). Y continúa así: «Mejor es casarse que abrasarse» (ib., 7, 9).

3. Basándose en estas fórmulas paulinas, se ha formado la opinión de que el matrimonio constituye un específico *remedium concupiscentiæ.* Sin embargo, San Pablo, que, como hemos podido constatar, enseña explícitamente que el matrimonio corresponde un «don» particular y que en el misterio de la redención el matrimonio es concedido al hombre y a la mujer como gracia, expresa en sus palabras, sugestivas y a la vez paradójicas, sencillamente el pensamiento de que el matrimonio es asignado a los esposos como ethos. En las palabras paulinas «Mejor es casarse que abrasarse», el verbo *«abrasarse» significa el desorden de las pasiones,* proviniente de la misma concupiscencia de la carne (de manera análoga presenta la concupiscencia el *Sir*ácida en el Antiguo Testamento: cf. *Sir* 23, 17). En cambio, el «matrimonio» significa *el orden ético,*introducido conscientemente en este ámbito. Se puede decir que el matrimonio es lugar de encuentro del eros con el ethos y de su recíproca compenetración en el «corazón»

del hombre y de la mujer, como también en todas sus relaciones recíprocas.

4. Esta verdad -es decir, que el matrimonio, como sacramento que brota del misterio de la redención, es concedido al hombre «histórico» como gracia y a la vez como ethos- determina además el carácter del matrimonio como uno de los sacramentos de la Iglesia. *Como sacramento de la Iglesia, el matrimonio tiene índole de indisolubilidad.* Como sacramento de la Iglesia, es también palabra del Espíritu, que exhorta al hombre y a la mujer a modelar toda su convivencia sacando fuerza del misterio de la «redención del cuerpo». De este modo, ellos están llamados a la castidad como al estado de vida «según el Espíritu» que les es propio (cf. *Rom* 8, 4-5; Gál 5, 25). La redención del cuerpo significa, en este caso, también esa «esperanza» que, en la dimensión del matrimonio, puede ser definida esperanza de cada día, esperanza de la temporalidad. *En virtud de esta esperanza es dominada la concupiscencia de la carne* como fuente de la tendencia a una satisfacción egoísta y la misma «carne», en la alianza sacramental de la masculinidad y feminidad, se convierte en el «sustrato» específico de una comunión duradera e indisoluble de las personas *(communio personarum)* de manera digna de las personas.

5. Los que, como esposos, según el eterno designio divino se unen de manera que, en cierto sentido, *se hacen* «una sola carne», están *llamados* también, a su vez, *mediante el sacramento, a una vida «según el Espíritu»*, capaz de corresponder al «don» recibido en el sacramento. En virtud de ese «don», llevando como esposos una vida «según el Espíritu», con capaces de volver a descubrir la gratificación particular de la que han sido hechos participes. En la medida en que la «concupiscencia» ofusca el horizonte de la visual interior, quita a los corazones la limpidez de deseos y aspiraciones, del mismo modo la vida «según el Espíritu» (o sea, la gracia del sacramento del matrimonio) permite al hombre y a la mujer volver a encontrar la verdadera libertad del don, unida a la conciencia del sentido nupcial del cuerpo en su masculinidad y feminidad.

6. La vida «según el Espíritu» se manifiesta, pues, también en la «unión» recíproca (cf. *Gén* 4, 1), por medio de la cual los esposos, al convertirse en «una sola carne», someten su feminidad y masculinidad a la bendición de la procreación: «Conoció Adán a su mujer, que concibió y parió..., diciendo: He alcanzado de Yahvé un varón» (*Gén* 4, 1). *La «vida según el Espíritu»* se manifiesta también en la conciencia de la gratificación, a la que corresponde la dignidad de los mismos esposos en calidad de padres, esto es, se manifiesta *en la conciencia profunda de la santidad de la vida (sacrum),* a la que los dos han dado origen, participando -como padres-, en las fuerzas del misterio de la creación. A la luz de la esperanza, que está vinculada con el misterio de la redención del cuerpo (cf. *Rom* 8, 19-23), esta nueva vida humana, el hombre nuevo concebido y nacido de la unión conyugal de su padre y de su madre, se abre a las «primicias del Espíritu» (*ib.* , 8, 23) «para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (*ib*., 8, 21). Y si «la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto» (*ib* 8, 22), una esperanza especial acompaña a los dolores de la madre que va a dar a luz, esto es, la esperanza de la «manifestación de los hijos de Dios» (*ib.*, 8, 19), la esperanza de la que todo recién nacido que viene al mundo trae consigo un destello.

7. Esta esperanza que está «en el mundo», impregnando -como enseña San Pablo- toda la creación, al mismo tiempo, no es «del mundo». Más aún: debe combatir en el corazón humano con lo que es «del mundo», con lo que hay «en el mundo». «Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo» (1 *Jn* 2, 16). *El matrimonio, como sacramento primordial* y a la vez como sacramento que brota en el misterio de la redención del cuerpo del

amor nupcial de Cristo y de la Iglesia, «viene del Padre». No procede «del mundo», sino «del Padre». En consecuencia, también el matrimonio, como sacramento, constituye la base de la esperanza para la persona, esto es, para el hombre y para la mujer, para los padres y para los hijos, para las generaciones humanas. Efectivamente, por una parte, «pasa el mundo y también sus concupiscencias», por otra parte, «el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (*ib*., 2, 17). Con el matrimonio, como sacramento, está vinculado el origen del hombre en el mundo, y en él está también grabado su porvenir, y esto no sólo en las dimensiones históricas, sino también en las escatológicas.

8. A esto se refieren *las palabras en las que Cristo se remite a la resurrección de los cuerpos,* palabras que traen los tres sinópticos (cf. *Mt* 22, 23-32; *Mc* 12, 18-27; *Lc* 20, 34-39). «Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo»: así dice Mateo y de modo parecido Marcos; y Lucas: «Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, hijos de la resurrección» (*Lc* 20, 34-36). Estos textos ya han sido sometidos anteriormente a un análisis detallado.

9. Cristo afirma que *el matrimonio -sacramento del origen* del hombre en el mundo visible temporal- no pertenece a la realidad escatológica del *«mundo futuro»*. Sin embargo, el hombre, llamado a participar de este futuro escatológico mediante la resurrección del cuerpo, es el mismo hombre, varón y mujer, cuyo origen en el mundo visible temporal está unido al matrimonio como sacramento primordial del misterio mismo de la creación. Más aún, cada hombre, llamado a participar de la realidad de la resurrección futura, trae al mundo esta vocación, por el hecho de que en el mundo visible temporal tienen su *origen por obra del matrimonio de sus padres.* Así, pues, las palabras de Cristo, que excluyen el matrimonio de la realidad del «mundo futuro», al mismo tiempo desvelan indirectamente el significado de este sacramento para *la participación* de los hombres, hijos e hijas, *en la resurrección futura.*

10. El matrimonio, que es sacramento primordial -renacido, en cierto sentido, del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia- no pertenece a la «redención del cuerpo» en la dimensión de la esperanza escatológica (cf. *Rom* 8, 23). El mismo matrimonio, concedido al hombre como gracia, como «don», destinado por Dios precisamente a los esposos, y a la vez asignado a ellos, con las palabras de Cristo, como ethos, ese matrimonio sacramental *se cumple y se realiza en la perspectiva de la esperanza escatológica.* Tiene un significado esencial para la «redención del cuerpo» en la dimensión de esta esperanza. De hecho, proviene del Padre y a El se debe su origen en el mundo. Y si este «mundo pasa», y si con el pasan también la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y el orgullo de la vida, que proceden «del mundo», el matrimonio como sacramento sirve inmutablemente para que el hombre, varón y mujer, dominando la concupiscencia, cumpla la voluntad del Padre. Y «el que hace la voluntad de Dios, permanece para siempre». (1 *Jn* 2, 17).

11. En este sentido, el matrimonio, como sacramento, lleva consigo también el germen del futuro escatológico del hombre, esto es, la perspectiva de la «redención del cuerpo» en la dimensión de la esperanza escatológica, a la que corresponden las palabras de Cristo acerca de la resurrección: «En la resurrección... ni se casarán ni se darán en casamiento» (*Mt* 22, 30): sin embargo, también lo que, «siendo hijos de la resurrección... son semejantes a los ángeles y... son hijos de Dios» (*Lc* 20, 36), deben su propio origen en el mundo visible temporal al matrimonio y a la procreación del hombre y de la mujer. El matrimonio, como sacramento del «principio» humano, como *sacramento de la*

temporalidad del hombre histórico, realiza de este modo un servicio insustituible respecto a su futuro extra-temporal, respecto al misterio de la «redención del cuerpo» en la dimensión de la esperanza escatológica.

103. El matrimonio sacramento y la significación esponsal y redentora del amor

1. El autor de la Carta a los Efesios, como ya hemos visto, hablar de un «gran misterio», unido al sacramento primordial mediante la continuidad del plan salvífico de Dios. También él se remite al «principio», como había dicho Cristo en la conversación con los fariseos (cf. *Mt* 19, 8), citando las mismas palabras: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer; y serán los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24). Ese «misterio grande» es, sobre todo, el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia, que el Apóstol presenta a semejanza de la unidad de los esposos: «Lo aplico a Cristo y a la Iglesia» (*Ef* 5, 32). Nos encontramos en el ámbito de la gran analogía, donde *el matrimonio como sacramento,* por un lado, es *presupuesto y,* por otro,*descubierto de nuevo.* Se presupone como sacramento del «principio» humano, unido al misterio de la creación. En cambio, es descubierto de nuevo como fruto del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia, vinculado con el misterio de la redención.

2. El autor de la Carta a los Efesios, dirigiéndose a los esposos, les exhorta a plasmar su relación recíproca sobre el modelo de la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia. Se puede decir que -presuponiendo la sacramentalidad del matrimonio en su significado primordial- les manda *aprender de nuevo este sacramento*a base de la unión nupcial de Cristo y de la Iglesia: «Vosotros, los maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla...» (*Ef* 5, 25-26). Esta invitación dirigida por el Apóstol a los esposos cristianos, tiene su plena motivación en cuanto ellos, mediante el matrimonio como sacramento, participan en el amor salvífico de Cristo, que se expresa, al mismo tiempo, como amor nupcial de El a la Iglesia. A la luz de la Carta a los Efesios -precisamente *por medio de la participación en este amor salvífico de Cristo- se confirma y a la vez se renueva el matrimonio como sacramento del «principio» humano,* es decir, sacramento en el que el hombre y la mujer, llamados a hacerse «una sola carne», participan en el amor creador de Dios mismo. Y participan en él tanto por el hecho de que, creados a imagen de Dios, han sido llamados en virtud de esta imagen a una particular unión *(communio personarum),* como porque esta unión ha sido bendecida desde el principio con la bendición de la fecundidad (cf. *Gén* 1, 28).

3. Toda esta originaria y estable estructura del matrimonio como sacramento del misterio de la creación -según el «clásico» texto de la Carta a los Efesios (*Ef* 5, 21.22) se renueva en el misterio de la redención, ya que ese misterio asume el aspecto de la gratificación nupcial de la Iglesia por parte de Cristo. Esa originaria y estable forma del matrimonio se renueva cuando los esposos lo reciben como sacramento de la Iglesia, beneficiándose de la nueva profundidad de la gratificación del hombre por parte de Dios, que se ha revelado y abierto con el misterio de la redención, porque «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a ella, para santificarla...» (*Ef* 5, 25-26). *Se renueva* esa originaria y estable imagen del matrimonio como sacramento, cuando los esposos cristianos -conscientes de la auténtica profundidad de la «redención del cuerpo» se unen «en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21).

4. La imagen paulina del matrimonio, asociada al «misterio grande» de Cristo y de la Iglesia, aproxima la dimensión redentora del amor a la dimensión nupcial. En

cierto sentido, une estas dos dimensiones en una sola. Cristo se ha convertido en Esposo de la Iglesia, ha desposado a la Iglesia como a su Esposa, porque «se entregó por ella» (*Ef* 5, 25). Por medio del matrimonio como sacramento (como uno de los sacramentos de la Iglesia) *estas dos dimensiones del amor, la nupcial y la redentora,* juntamente con la gracia del sacramento, penetran en la vida de los esposos. El significado nupcial del cuerpo en su masculinidad y feminidad, que se manifestó por vez primera en el misterio de la creación sobre el fondo de la inocencia orginaria del hombre, se une en la imagen de la Carta a los Efesios con el significado redentor, y de este modo queda confirmado y en cierto sentido «nuevamente creado».

5. Esto es importante con relación al matrimonio, a la vocación cristiana de los maridos y de las mujeres. El texto de la Carta a los Efesios (5, 21-33) se dirige directamente a ellos y les habla sobre todo a ellos. Sin embargo, esa vinculación del significado nupcial del cuerpo con su significado «redentor» es igualmente esencial y *válido para la hermenéutica del hombre* en general; para el problema fundamental de su comprensión y de la autocomprensión de su ser en el mundo. Es obvio que no podemos excluir de este problema el interrogatorio sobre el sentido de ser cuerpo, sobre el sentido de ser, en cuanto cuerpo, hombre y mujer. Estos interrogantes se plantearon por primera vez en relación con el análisis del «principio» humano, en el contexto del libro del Génesis. En cierto sentido, fue ese contexto quien exigió que se plantearan. Del mismo modo lo exige el texto «clásico» de la Carta a los Efesios. Y si el «misterio grande» de la unión de Cristo con la Iglesia nos obliga a vincular *el significado nupcial del cuerpo con su significado redentor,* en esta vinculación encuentran los esposos la respuesta al interrogante sobre el sentido de «ser cuerpo», y no sólo ellos, aunque sobre todo a ellos se dirija este texto de la Carta del Apóstol.

6. La imagen paulina del «misterio grande» de Cristo y de la Iglesia habla indirectamente también de la «continencia por el reino de los cielos», en la que ambas dimensiones del amor, nupcial y redentor, se unen recíprocamente de un modo diverso que en el matrimonial, según proporciones diversas. ¿Acaso no es *el amor nupcial, con el que Cristo «amó a la Iglesia»,* su Esposa, «y se entregó por ella», de idéntico modo la más plena encarnación del ideal de la *«continencia por el reino de los cielos»* (cf. *Mt* 19, 12)? ¿No encuentran su propio apoyo en ella todos los que -hombres y mujeres- al elegir el mismo ideal, desean vincular la dimensión nupcial del amor con la dimensión redentora, según el modelo de Cristo mismo? Quieren confirmar con su vida que el significado nupcial del cuerpo -de su masculinidad o feminidad-, grabado profundamente en la estructura esencial de la persona humana, se ha abierto de un modo nuevo, por parte de Cristo y con el ejemplo de su vida, a la esperanza unida a la redención del cuerpo. Así, pues, la gracia del misterio de la redención fructifica también -más aún, fructifica de modo especial- con la vocación a la continencia «por el reino de los cielos».

7. El texto de la Carta a los Efesios (5, 22-33) no habla de ellos explícitamente. Ese texto se dirige a los esposos y está construido según la imagen del matrimonio, que por medio de la analogía explica la unión de Cristo con la Iglesia: unión en el amor redentor y nupcial, al mismo tiempo. Precisamente este amor que, como expresión viva y vivificante del misterio de la redención, ¿no *supera acaso el círculo de los destinatarios de la Carta, circunscritos por la analogía del matrimonio?* ¿No abarca a todo hombre y, en cierto sentido, a toda la creación, como denota el texto paulino sobre la «redención del cuerpo» en la Carta a los *Rom*anos (cf. *Rom* 8, 23)? El «sacrammentum magnum» en este sentido es incluso un nuevo sacramento del hombre en Cristo y en la Iglesia: sacramento *«del hombre y del mundo»,* del mismo modo que la creación del hombre, varón y mujer, a imagen de Dios, fue el originario sacramento del hombre y del mundo. En este nuevo sacramento de la redención está incluido

orgánicamente el matrimonio, igual que estuvo incluido en el sacramento originario de la creación.

8. El hombre, que «desde el principio» es varón y mujer, debe buscar el sentido de su existencia y el sentido de su humanidad, llegando hasta el misterio de la creación a través de la realidad de la redención. Ahí se encuentra también la respuesta esencial al interrogante sobre el significado del cuerpo humano, sobre el significado de la masculinidad y feminidad de la persona humana. La unión de Cristo con la Iglesia nos permite entender de qué modo el significado nupcial del cuerpo se completa con el significado redentor, y esto en los diversos caminos de la vida y en las distintas situaciones: no sólo en el matrimonio o en la «continencia» (o sea, virginidad o celibato), sino también, por ejemplo, en el multiforme *sufrimiento humano*, más aún: en el mismo *nacimiento y muerte* del hombre. A través del «misterio grande», de que trata la Carta a los Efesios, a través de la nueva alianza de Cristo con la Iglesia, el matrimonio queda incluido de nuevo en ese «sacramento del hombre» que abraza al universo, en el sacramento del hombre y del mundo, que gracias a las fuerzas de la «redención del Cuerpo» se modela según el amor nupcial de Cristo y de la Iglesia hasta la medida del cumplimiento definitivo en el reino del Padre.
El matrimonio como sacramento sigue siendo una parte viva y vivificante de este proceso salvífico.

104. El «lenguaje del cuerpo» en la comunión del matrimonio sacramental

1. «Yo, ... te quiero a ti, ..., como esposa»; «yo, ... te quiero a ti, ..., como esposo»: estas palabras están en el centro de la liturgia del matrimonio como sacramento de la Iglesia. Estas palabras las pronuncian los novios insertándolas en la siguiente fórmula del consentimiento: «...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». Con estas palabras los novios contraen matrimonio y al mismo tiempo lo reciben como sacramento, del cual ambos son ministros. Ambos, *hombre y mujer, administran el sacramento.* Lo hacen ante los testigos. Testigo cualificado es el sacerdote, que al mismo tiempo bendice el matrimonio y preside toda la liturgia del sacramento. Testigos, en cierto sentido, son además todos los participantes en el rito de la boda, y en «forma oficial» algunos de ellos (normalmente dos), llamados expresamente. Ellos deben testimoniar que el matrimonio se contrae ante Dios y lo confirma la Iglesia. En el orden normal de las cosas, el matrimonio sacramental es un acto público, por medio del cual dos persona un hombre y una mujer, se convierten ante la sociedad de la iglesia en marido y mujer, es decir, en sujeto actual de la vocación y de la vida matrimonial.

2. El matrimonio como sacramento 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 solo 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.*Esta realidad (la *cópula conyugal)* por lo demás viene definida desde el principio por institución del Creador: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24).

3. Así pues, *de las palabras* con las que el hombre y la mujer expresan su disponibilidad a llegar a ser «una sola carne», según la eterna verdad establecida en el misterio de la creación, pasamos a la realidad que corresponde a estas palabras. Uno y otro elemento es importante *respecto a la estructura del signo sacramental,* al que conviene dedicar el resto de las presentes consideraciones. Puesto que el sacramento es el signo mediante el cual se expresa y al mismo tiempo se actúa la realidad salvífica de la gracia y de la alianza, hay que considerarlo ahora bajo el aspecto del signo, mientras que las reflexiones anteriores se han dedicado a la realidad de la gracia y de la alianza.
El matrimonio, como sacramento de la Iglesia, se contrae mediante las palabras de los ministros, es decir, de los nuevos esposos: palabras que significan e indican, en el orden intencional, lo que (o mejor: quien) ambos han decidido ser, de ahora en adelante, el uno para el otro y el uno con el otro. Las palabras de los nuevos esposos toman parte de la estructura integral del signo sacramental, *no sólo por lo* que significan, sino, en cierto sentido, también *con lo* que ellas significan y determinan. El signo sacramental se constituye en el orden intencional, en cuanto que se constituye contemporáneamente en el orden real.

4. Por consiguiente, el signo del sacramento del matrimonio se constituye mediante las palabras de los nuevos esposos, en cuanto que a ellas corresponde la «realidad» que ellas mismas constituyen. *Los dos, como hombre y mujer*, al ser ministros del sacramento en el momento de contraer matrimonio, *constituyen* al mismo tiempo *el pleno y real signo visible* del sacramento mismo. Las palabras que ellos pronuncian no constituirían de por sí el signo sacramental del matrimonio, si no correspondiesen a ellas la subjetividad humana del novio y de la novia y al mismo tiempo la conciencia del cuerpo, ligada a la masculinidad y a la femineidad del esposo y de la esposa. Aquí hay que traer de nuevo a la mente toda la serie de análisis relativos al libro del Génesis. (cf. *Gén* 1; 2), hechos anteriormente. La estructura del signo sacramental sigue siendo ciertamente en su esencia la misma que «en principio». La determina, *en cierto sentido, «el lenguaje del cuerpo»,* en cuanto que el hombre y la mujer, que mediante el matrimonio deben llegar a ser una sola carne, expresan en este signo el don recíproco de la masculinidad y de la femineidad, como fundamento de la unión conyugal de las personas.

5. El signo del sacramento del matrimonio se constituye por el hecho de que las palabras pronunciadas por los nuevos esposos adquieren el mismo «lenguaje del cuerpo» que al «principio», y en todo caso le dan una expresión concreta e irrepetible. Le dan una expresión intencional en el plano del intelecto y de la voluntad, de la conciencia y del corazón. Las palabras «Yo te quiero a ti como esposa - como esposo» llevan en sí precisamente ese perenne, y cada vez único e irrepetible, «lenguaje del cuerpo» y al mismo tiempo lo colocan en el contexto de la comunión de las personas: «Prometo serte fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, y amarte y honrarte todos los días de mi vida». De este modo, el «lenguaje del cuerpo» perenne y cada vez nuevo, *es no sólo el «substrato»* sino, *en cierto sentido, el contenido constitutivo de la comunión de las personas.* Las personas -hombre y mujer- se convierten de por sí en un don recíproco. Llegan a ser ese don en su masculinidad y femineidad, descubriendo el significado esponsalicio del cuerpo y refiriéndolo recíprocamente a sí mismo de modo irreversible: para toda la vida.

6. Así el sacramento del matrimonio como signo permite comprender las palabras

de los nuevos esposos, palabras que confieren un aspecto nuevo a su vida en la dimensión estrictamente personal (e interpersonal:*communio personarum),* basándose en el «lenguaje del cuerpo». La administración del sacramento consiste en esto: que en el momento de contraer matrimonio el hombre y la mujer, con las palabras adecuadas y en la relectura del perenne «lenguaje del cuerpo», forman un signo, un signo irrepetible, que tiene también un significado de cara al futuro: «todos los días de mi vida», es decir, hasta la muerte. Este *es signo visible* y eficaz de la alianza con Dios en Cristo, esto es, de la *gracia, que en dicho signo debe llegar a ser parte de ellos, como «propio don»* (según la expresión de la primera Carta a los Corintios, 7).

7. Al formular la cuestión en categorías sociojurídicas, se puede decir que entre los nuevos esposos se ha estipulado un pacto conyugal de contenido bien determinado. Se puede decir además que, como consecuencia de este pacto, ellos se convierten en esposos de modo socialmente reconocido, y que de esta manera se ha constituido en su germen la familia como célula social fundamental. Este modo de entender está obviamente en consonancia con la realidad humana del matrimonio, más aún, es fundamental también en el sentido religioso y religioso-moral. Sin embargo, desde el punto de vista de la teología del sacramento, *la clave para comprender* el matrimonio sigue siendo *la realidad del signo,* con el que el matrimonio se constituye sobre el fundamento de la alianza del hombre con Dios en Cristo y en la Iglesia: se constituye en el orden sobrenatural del vínculo sagrado que exige la gracia. En este orden el matrimonio es un signo visible y eficaz. Originado en el misterio de la creación, tiene su nuevo origen en el misterio de la redención, sirviendo a la «unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad» *(Gaudium et spes,* 24). La liturgia del sacramento del matrimonio da forma a ese signo: directamente, durante el rito sacramental, sobre la base del conjunto de sus elocuentes expresiones; indiretamente, a lo largo de toda la vida. El hombre y la mujer, como cónyuges, llevan este signo toda la vida y siguen siendo ese signo hasta la muerte.

105. La significación esponsal del cuerpo y la condición esponsal de la Alianza

1. Analizamos ahora la sacramentalidad del matrimonio bajo el aspecto del signo. Cuando afirmamos que en la estructura del matrimonio como signo sacramental, entra esencialmente también el «lenguaje del cuerpo», hacemos referencia *a la larga tradición bíblica.* Esta tiene su origen en el libro del Génesis (sobre todo 2, 23-25) y culmina definitivamente en la Carta a los Efesios (cf. *Ef* 5, 2123). Los Profetas del Antiguo Testamento han tenido un papel esencial en la formación de esta tradición. Al analizar los textos de Oseas, Ezequiel Deutero-Isaías, y de otros Profetas, nos hemos encontrado en el camino de esa gran analogía, cuya expresión última es la proclamación de la Nueva Alianza bajo la forma de un desposorio entre Cristo y la Iglesia (cf. ib). Basándose en esta larga tradición, es posible hablar *de un específico «profetismo del cuerpo»*, tanto por el hecho de que encontramos esta analogía sobre todo en los Profetas, como mirando al contenido mismo de ella. Aquí el «profetismo del cuerpo» significa precisamente el «lenguaje del cuerpo».

2. *La analogía parece tener dos estratos. En el estrato primero y fundamental, los Profetas presentan la comparación de la Alianza establecida entre Dios e Israel, como un matrimonio* (lo que nos permitirá también comprender el matrimonio mismo como una alianza entre marido y mujer) (1). En este caso la Alianza nace de la iniciativa de Dios, Señor de Israel. El hecho de que, como Creador y Señor,

El establece alianza primero con Abraham y luego con Moisés, atestigua ya una elección particular. Y por esto, los Profetas, presuponiendo todo el contenido jurídico-moral de la Alianza, profundizan más, revelando una dimensión de ella incomparablemente más honda de la del simple «pacto». Dios, al elegir a Israel, se ha unido con su pueblo mediante el amor ay l gracia. Se ha ligado con vínculo particular, profundamente personal, y por esto Israel, aunque es un pueblo, es presentado en esta visión profética de la Alianza como «esposa» o «mujer», en cierto sentido, pues, como persona:
«...Tu marido es tu Hacedor; / Yavé de los ejércitos es su nombre, / y tu Redentor es el Santo Israel /, que es el Dios del mundo todo... / Dice tu Dios... / No se apartará de ti mi amor / ni mi alianza de paz vacilará» (*Is* 54, 5. 6. 10).

3. *Yavé es el Señor de Israel, pero se convirtió también en su Esposo.* Los libros del Antiguo Testamento dan testimonio de la completa originalidad del «dominio» de Yavé sobre su pueblo. A los otros aspectos del dominio de Yavé, Señor de la Alianza y Padre de Israel, se añade uno nuevo revelado por los Profetas, esto es, la dimensión estupenda de este «dominio», que es la dimensión nupcial. De este modo, lo absoluto del dominio resulta lo absoluto del amor. Con relación a este absoluto, la ruptura de la Alianza significa no sólo la infracción del «pacto» vinculada con la autoridad del supremo Legislador, sino la infidelidad y la traición: se trata de un golpe que incluso traspasa su corazón de Padre, de Esposo y de Señor.

4. *Si* en la analogía utilizada por los Profetas, se puede hablar de estratos, éste es, en cierto sentido, el estrato primero y fundamental. Puesto que la Alianza de Yavé con Israel tiene el carácter de vínculo nupcial a semejanza del pacto conyugal, ese *primer estrato de su analogía revela el segundo,* que es *precisamente el «lenguaje del cuerpo».* En primer lugar, pensamos en *el lenguaje en sentido objetivo:* los Profetas comparan la Alianza con el matrimonio, se remiten al sacramento primordial de que habla el Génesis 2, 24 donde el hombre y la mujer se hacen, por libre opción, «una sola carne». Sin embargo, es característico del modo de expresarse los Profetas, el hecho de que, suponiendo el «lenguaje del cuerpo» en sentido objetivo, pasan simultáneamente a su *significado subjetivo*, o sea, por decirlo así, le permiten *al cuerpo mismo hablar.* En los textos proféticos de la Alianza, basándose en la analogía de la unión nupcial de los esposos, «habla» el cuerpo mismo; habla con su masculinidad o femineidad, habla con el misterioso lenguaje del don personal, habla, finalmente -y esto sucede con mayor frecuencia-, tanto con el lenguaje de la fidelidad, es decir, del amor, como con el de la infidelidad conyugal, esto es, con el del «adulterio».

5. Es sabido que fueron los diversos pecados del pueblo elegido -y sobre todo las frecuentes infidelidades relacionadas con el culto al Dios uno, esto es, las varias formas de idolatría- los que ofrecieron a los Profetas la oportunidad para las enunciaciones dichas. *El Profeta del «adulterio» de Israel* ha venido a ser de modo especial Oseas, que lo estigmatiza no sólo con las palabras, sino en cierto sentido también con hechos de significado simbólico: «Ve y toma por mujer a una prostituta y engendra hijos de prostitución, pues que se prostituye la tierra, apartándose de Yavé» (*Os* 1, 2). Oseas pone de relieve todo el esplendor de la Alianza, de ese desposorio, en el que Yavé se manifiesta Esposo-cónyuge sensible, afectuoso, dispuesto a perdonar, y a la vez exigente y severo. El «adulterio» y la «prostitución» de Israel constituyen un evidente *contraste con el vínculo nupcial,* sobre el que está basada la Alianza, lo mismo que, análogamente, el matrimonio del hombre con la mujer.

6. *Ezequiel* estigmatiza de manera análoga la idolatría, valiéndose del símbolo del adulterio de Jerusalén (cf.*Ez* 16) y, en otro pasaje, de Jerusalén y de Samaría (cf. *Ez* 23): «Pasé yo junto a ti y te miré. Era tu tiempo el tiempo del amor...; me

ligué a ti con juramento e hice alianza contigo, dice el Señor Yavé, y fuiste mía» (*Ez* 16, 8). «Pero te envaneciste de tu hermosura y de tu nombrandía y te diste al vicio, ofreciendo tu desnudez a cuantos pasaban, entregándose a ellos» (*Ez* 16, 15).

7. En los textos proféticos al cuerpo humano habla un *«lenguaje»* del que no es el autor. Su *autor es el hombre* en cuanto varón o mujer, en cuanto esposo o esposa, el hombre con su vocación perenne a la comunión de las personas. Sin embargo, el hombre *no es capaz, en cierto sentido, de expresar sin el cuerpo*este lenguaje singular de su existencia personal y de su vocación. Ha sido constituido desde «el principio» de tal modo, que las palabras más profundas de espíritu: palabras de amor, de donación, de fidelidad, exigen un adecuado «lenguaje del cuerpo». Y sin él no pueden ser expresadas plenamente. Sabemos por el Evangelio que esto se refiere tanto al matrimonio como a la continencia «por el reino de los cielos».

8. Los Profetas, como portavoces inspirados de la Alianza de Yavé con Israel, tratan precisamente, mediante este «lenguaje del cuerpo»; de expresar tanto la profundidad nupcial de dicha Alianza, como todo lo que la contradice. Elogian la fidelidad, estigmatizan, en cambio, la infidelidad como «adulterio»; hablan, pues, según categorías éticas, contraponiendo recíprocamente el bien y el mal moral. La contraposición del bien y del mal es esencial para el ethos. Los textos proféticos tienen en este campo un significado esencial, como hemos visto ya en nuestras reflexiones precedentes. Pero parece que el «lenguaje del cuerpo» según los Profetas, no es únicamente un lenguaje del ethos, un elogio de la fidelidad y de la pureza, sino una condena del «adulterio» y de la «prostitución». Efectivamente, para todo lenguaje, como expresión del conocimiento, las categorías de la verdad y de la no-verdad (o sea, de lo falso) son esenciales. En los textos de los Profetas que descubren la analogía de la Alianza de Yavé con Israel en el matrimonio, el cuerpo dice *la verdad*mediante la fideliad y el amor conyugal, y, cuando comete «adulterio», dice la mentira, *comete la falsedad.*

9. No se trata aquí de sustituir las diferenciaciones éticas con las lógicas. Si los textos proféticos señalan la fidelidad conyugal y la castidad como «verdad», y el adulterio, en cambio, o la prostitución, como no-verdad, como «falsedad» del lenguaje del cuerpo, eso sucede porque en el primer caso, el sujeto (= Israel como esposa) está concorde con el significado nupcial que corresponde al cuerpo humano (a causa de su masculinidad o femineidad) en la estructura integral de la persona; en cambio, en el segundo caso, el mismo sujeto está en contradicción y colisión con este significado.
Podemos decir, pues, que lo esencial para el matrimonio, como sacramento, es el «lenguaje del cuerpo», releído en la verdad. Precisamente mediante él se constituye, en efecto, el signo sacramental.
(1) Cf. *Prov* 2, 17; Mal 2, 14.

106. El matrimonio como alianza de personas

1. Los textos de los Profetas tienen gran importancia para comprender el matrimonio como alianza de personas (a imagen de la Alianza de Yavé con Israel) y, en particular, para comprender la alianza sacramental del hombre y de la mujer en la dimensión del signo. El «lenguaje del cuerpo» entra -como ya hemos considerado anteriormente- en la estructura integral del signo sacramental, cuyo principal sujeto es el hombre, varón y mujer. Las palabras del consentimiento conyugal *constituyen este signo,* porque en ellas halla expresión el significado nupcial del cuerpo en su masculinidad y femineidad. Este significado se expresa,

sobre todo, por las palabras: «Yo te recibo... como esposa... esposo». Por lo demás, con estas palabras se *confirma la «verdad»* esencial del lenguaje del cuerpo y queda excluida también (al menos indirectamente, implicite) la «no-verdad» esencial, la falsedad del lenguaje del cuerpo. Efectivamente, el cuerpo dice la verdad por medio del amor, la fidelidad, la honestidad conyugal, así como la no verdad, o sea, la falsedad, se expresa por medio de todo lo que es negación del amor, de la fidelidad, de la honestidad conyugal. Se puede decir, pues, que, en el momento de pronunciar las palabras del consentimiento matrimonial, los nuevos esposos se sitúan en la línea del mismo *«profetismo del cuerpo»,* cuyo portavoz fueron los antiguos Profetas. El «lenguaje del cuerpo», expresado por boca de los ministros del matrimonio como sacramento de la Iglesia, instituye el mismo signo visible de la Alianza y de la gracia que -remontándose en su origen al misterio de la creación- se alimenta continuamente con la fuerza de la «redención del cuerpo», ofrecida por Cristo a la Iglesia.

2. Según los textos proféticos, el cuerpo humano habla un «lenguaje», del que no es el autor. Su autor *es el hombre que*, como varón y mujer, esposo y esposa, relee correctamente el significado de *este «lenguaje».*Relee, pues, el significado nupcial del cuerpo como integralmente grabado en la estructura de la masculinidad o femineidad del sujeto personal. Una relectura correcta «en la verdad» es condición indispensable para proclamar esta verdad, o sea, para instituir el signo visible del matrimonio como sacramento. Los esposos proclaman precisamente este «lenguaje del cuerpo», releído en la verdad, como contenido y principio de su nueva vida en Cristo y en la Iglesia. Sobre la base del «profetismo del cuerpo», los ministros del sacramento del matrimonio *realizan un acto de carácter profético.* Confirman de este modo su participación en la misión profética de la Iglesia, recibida de Cristo. «Profeta» es aquel que expresa con palabras humanas la verdad que proviene de Dios, aquel que profiere esta verdad en lugar de Dios, en su nombre y, en cierto sentido, con su autoridad.

3. Todo esto se refiere a los nuevos esposos, que, como ministros del sacramento del matrimonio, instituyen con las palabras del consentimiento conyugal el signo visible, proclamando el «lenguaje del cuerpo», releído en la verdad, como contenido y principio de su nueva vida en Cristo y en la Iglesia.
Esta *proclamación*«profética» tiene *un carácter completo*. El consentimiento conyugal es, al mismo tiempo, anuncio y causa del hecho de que, de ahora en adelante, ambos serán ante la Iglesia y la sociedad marido y mujer. (Entenderemos este anuncio como «indicación» en el sentido ordinario del término). Sin embargo, el consentimiento conyugal tiene sobre todo *el carácter de una recíproca profesión* de los nuevos esposos, hecha ante Dios. Basta detenerse con atención en el texto, para convencerse de que esa proclamación profética del lenguaje del cuerpo, releído en la verdad, está inmediata y directamente dirigida del «yo» al «tú»: del hombre a la mujer y de ella a él. Precisamente tienen puesto central en el consentimiento conyugal las palabras que indican el sujeto personal, los pronombres «yo» y «a ti». El «lenguaje del cuerpo», releído en la verdad de su significado nupcial, constituye, mediante las palabras de los nuevos esposos, la unión-comunión de las personas. Si el consentimiento conyugal tiene carácter profético, si *es la proclamación de la verdad que proviene de Dios* y, en cierto sentido, la enunciación de esta verdad en el nombre de Dios, esto se realiza sobre todo *en la dimensión de la comunión interpersonal*, y sólo indirectamente «ante» los otros y «por» los otros.

4. En el fondo de las palabras pronunciadas por los ministros del sacramento del matrimonio, está el perenne «lenguaje del cuerpo», al que Dios «dio comienzo» al crear al hombre como varón y mujer: lenguaje que ha sido renovado por Cristo. Este perenne «lenguaje del cuerpo» lleva en sí toda la riqueza y profundidad del misterio: primero de la creación y de la redención (la liturgia del sacramento del

matrimonio ofrece un rico contexto de ello). Al releer de este modo «el lenguaje del cuerpo», los esposos no sólo incluyen en las palabras del consentimiento conyugal la plenitud subjetiva de la profesión, indispensable para realizar el signo propio de este sacramento, sino que *llegan también, en cierto sentido, a las fuentes mismas* de las que ese signo toma cada vez su elocuencia profética y su fuerza sacramental. No es lícito olvidar que «el lenguaje del cuerpo», antes de ser pronunciado por los labios de los esposos, ministros del matrimonio como sacramento de la Iglesia, ha sido pronunciado por la palabra del Dios vivo, comenzando por el libro del Génesis, a través de los Profetas de la Antigua Alianza, hasta el autor de la Carta a los Efesios.

5. Empleamos aquí varias veces la expresión «lenguaje del cuerpo» refiriéndonos a los textos proféticos. En estos textos, como ya hemos dicho, el cuerpo humano habla un «lenguaje», del que no es autor en el sentido propio del término. El autor es el hombre -varón y mujer- que relee el verdadero sentido de ese «lenguaje», poniendo de relieve el significado nupcial del cuerpo como grabado integralmente en la estructura misma de la masculinidad y femineidad del sujeto personal. *Esta relectura «en la verdad» del lenguaje del cuerpo confiere, ya de por sí, un carácter profético* a las palabras del consentimiento conyugal, por medio de las cuales, el hombre y la mujer realizan el signo visible del matrimonio como sacramento de la Iglesia. Sin embargo, estas palabras contienen algo más que una siempre relectura en la verdad de ese lenguaje, del que habla la femineidad y la masculinidad de los nuevos esposos en su relación recíproca: «Yo te recibo como mi esposa - como mi esposo». En las palabras están incluidos: el propósito, la decisión y la opción. Los dos esposos *deciden* actuar en conformidad con el lenguaje del cuerpo, releído en la verdad. Si el hombre, varón y mujer, es el autor de ese lenguaje, lo es, sobre todo, en cuanto quiere conferir, y efectivamente confiere a su comportamiento y a sus acciones el significado conforme con la elocuencia releída de la verdad de la masculinidad y de la feminidad en la recíproca relación conyugal.
6. En el *ámbito el hombre* es artífice de las acciones que tienen, de por sí, significados definidos. Es, pues,*artífice de las acciones y, a la vez, autor de su significado.* La suma de estos significados constituye, en cierto sentido, el conjunto del «lenguaje del cuerpo», con el que los esposos deciden hablar entre sí como ministros del sacramento del matrimonio. El signo que ellos realizan con las palabras del consentimiento conyugal no es un mero signo inmediato y pasajero, sino un signo de perspectiva que reproduce un efecto duradero, esto es, el vínculo conyugal, único e indisoluble («Todos los días de mi vida», es decir, hasta la muerte). *En esta perspectiva deben llenar ese signo del múltiple contenido* que ofrece la comunión conyugal y familiar de las personas, y también del contenido que, nacido «del lenguaje del cuerpo», es continuamente releído en la verdad. De este modo, la «verdad» esencial del signo permanecerá orgánicamente vinculada al ethos de la conducta conyugal. En esta verdad del signo y, consiguientemente, en el ethos de la conducta conyugal, se inserta con gran perspectiva *el significado procreador del cuerpo,* es decir, la paternidad y la maternidad, de las que ya hemos tratado. A la pregunta: «¿Estáis dispuestos a recibir de Dios, responsable y amorosamente, los hijos y a educarlos según la ley de Cristo y de su Iglesia?», el hombre y la mujer respondan: «Sí, estamos dispuestos».
Y por ahora dejamos para otros capítulos profundizaciones ulteriores del tema.

107. El signo del matrimonio como sacramento de la Iglesia

1. El signo del matrimonio como sacramento de la Iglesia se constituye cada vez

según esa dimensión que le es propia desde el «principio», y al mismo tiempo se constituye sobre el fundamento del amor nupcial de Cristo y de la Iglesia, como la expresión única e irrepetible de la alianza entre «este» hombre y «esta» mujer, que son ministros del matrimonio como sacramento de su vocación y de su vida. Al decir que el signo del matrimonio como sacramento de la Iglesia se constituye sobre la base del *«lenguaje del cuerpo», nos servimos de la analogía (analogía attibutionis),* que hemos tratado de esclarecer ya anteriormente. Es obvio que el cuerpo, como tal, no «habla», sino que habla el hombre, releyendo lo que exige ser expresado precisamente, basándose en el «cuerpo», en la masculinidad o femineidad del sujeto personal, más aún, basándose en lo que el hombre puede expresar únicamente por medio del cuerpo.
En este sentido, el hombre -varón o mujer- no sólo habla con el lenguaje del cuerpo, sino que en cierto sentido permite al cuerpo hablar «por él» y «de parte de él»: diría en su nombre y con su autoridad personal. De este modo, también el concepto de «profetismo del cuerpo», parece tener fundamento: el «profeta», efectivamente, es aquel que habla «por» y «de parte de»: en nombre y con la autoridad de una persona.

2. Los nuevos esposos son conscientes de esto cuando, al contraer matrimonio, realizan su signo visible. En la perspectiva de la vida en común y de la vocación conyugal, ese signo inicial, signo originario del matrimonio como sacramento de la Iglesia, será colmado continuamente por el «profetismo del cuerpo». Los cuerpos de los esposos *hablarán «por» y «de parte de»* cada uno de ellos, hablarán *en el nombre y con la autoridad de la persona,* de cada una de las personas, entablando el diálogo conyugal, propio de su vocación y basado en el lenguaje del cuerpo, releído a su tiempo oportuna y continuamente, ¡y es necesario que sea releído en la verdad! Los cónyuges están llamados a construir su vida y su convivencia como «comunión de las personas» sobre la base de ese lenguaje. Puesto que *al lenguaje corresponde un conjunto de significados, los* esposos -a través de su conducta y comportamiento, a través de sus acciones y expresiones («expresiones de ternura»: cf. *Gaudium et spes,* 49)- están llamados a convertirse en los autores de estos significados del «lenguaje del cuerpo», por el cual, en consecuencia, se construyen y profundizan continuamente el amor, la fidelidad, la honestidad conyugal y esa unión que permanece indisoluble hasta la muerte.

3. El signo del matrimonio como sacramento de la Iglesia se forma cabalmente por esos significados, de los que son autores los esposos. Todos estos significados dan comienzo y, en cierto sentido, quedan «programados» de modo sintético en el consentimiento matrimonial, a fin de construir luego -de modo más analítico, día tras días- el mismo signo, identificándose con él en la dimensión de toda la vida. Hay *un vínculo orgánico entre el releer* en la verdad el significado integral del «lenguaje del cuerpo» y el consiguiente *empleo* de ese lenguaje en la vida conyugal. En este último ámbito el ser humano -varón y mujer- es el autor de los significados del «lenguaje del cuerpo». Esto implica que tal lenguaje, del que él es autor, corresponda a la verdad que ha sido releída. Basándonos en la tradición bíblica, hablamos aquí del «profetismo del cuerpo». Si el ser humano -varón y mujer- en el matrimonio (e indirectamente también en todos los sectores de la convivencia mutua) *confiere a su comportamiento un significado conforme a la verdad fundamental del lenguaje del cuerpo,* entonces *también él mismo «está en la verdad».* En el caso contrario, comete mentira y falsifica el lenguaje del cuerpo.

4. Si nos situamos en la línea de perspectiva del consentimiento matrimonial que -como ya hemos dicho- ofrece a los esposos una participación especial en la misión profética de la Iglesia, transmitida por Cristo mismo, podemos servirnos, a este propósito, también de la distinción bíblica entre profetas «verdaderos» y profetas «falsos». A través del matrimonio como sacramento de la Iglesia, el hombre y la mujer están llamados de modo explícito a dar -sirviéndose correctamente del

«lenguaje del cuerpo»- el testimonio del amor nupcial y procreador, *testimonio digno de «verdaderos profetas»*. En esto consiste el significado justo y la grandeza del consentimiento matrimonial en el sacramento de la Iglesia.

5. La problemática del signo sacramental del matrimonio tiene carácter profundamente antropológico. La formamos basándonos en la antropología teológica y en particular sobre lo que, desde el comienzo de las presentes consideraciones precedentes, que se refieren al análisis de las palabras-clave de Cristo (decimos «palabras-clave» porque nos abren -como la llave- cada una de las dimensiones de la antropología teológica, especialmente de la teología del cuerpo). Al formar sobre esta base el análisis del signo sacramental del matrimonio, del cual -incluso después del pecado original- siempre son partícipes el hombre y la mujer, como «hombre histórico», debemos recordar constantemente el hecho de que el hombre «histórico», varón y mujer, *es, al mismo tiempo, el «hombre de la concupiscencia»;* como tal, cada hombre y cada mujer entran en la historia de la salvación y están implicados en ella mediante el sacramento, que es signo visible de la alianza y de la gracia.
Por lo cual, en el contexto de las presentes reflexiones sobre la estructura sacramental del signo del matrimonio, debemos tener en cuenta no sólo lo que Cristo dijo sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio, haciendo referencia al «principio», sino también (y todavía más) lo que expresó en el sermón de la montaña, cuando apeló al «corazón humano».

6. Y ahora, otra idea.
La primera lectura sacada del libro de Nehemías nos recuerda la veneración con que el Pueblo de Dios*escuchaba las palabras de la Sagrada Escritura*, mientras las leía el sacerdote Esdras el día «consagrado a Dios»: «Esdras abrió el libro a vista del pueblo... y cuando lo abrió el pueblo entero se puso en pie. Esdras pronunció la bendición del Señor Dios grande y el pueblo entero alzando las manos respondió 'Amén, amén'» (*Neh* 8, 5-6).
El Evangelio de San Lucas nos habla del episodio en que *Jesús* en la sinagoga de *Nazaret*, al principio de su actividad mesiánica, lee un pasaje del Profeta Isaías que precisamente se refería a EL.
Sea esto para nosotros una indicación de *cómo debemos leer la Palabra divina*, con qué predisposición debemos escucharla y cómo la hemos de aplicar a nosotros mismos: «Tus palabras, Señor, son espíritu y vida» (cf. *Jn* 6, 23).
Si las recibimos con el corazón dispuestos a que lleguen a ser vida de nuestras almas, se cumplirá en nosotros lo que expresa con tanto entusiasmo el Salmo de la liturgia de hoy:
«La ley del Señor es perfecta / y es descanso del alma; / el precepto del Señor es fiel / e instruye al ignorante. / Los mandatos del Señor son rectos / y alegran el corazón; / la norma del Señor es límpida / y da luz a los ojos» (*Sal* 19 [18], 8-9).
Así sea, amados hermanos y hermanas, en cada uno de nosotros. La escucha de la Palabra de Dios nos alegre el corazón y guíe nuestra conducta en el año del Señor 1983 y durante toda nuestra vida. Amén.

108. La veracidad en «el lenguaje del cuerpo»

1. Dijimos ya que en el contexto de las presentes reflexiones sobre la estructura del matrimonio como signo sacramental, debemos tener en cuenta no sólo lo que Cristo declaró sobre la unidad e indisolubilidad, haciendo referencia al «principio», sino también (y aún más) lo que dijo en el sermón de la montaña, cuando apeló al «corazón humano». Aludiendo al mandamiento «No adulterarás», Cristo habló de «adulterio en el corazón»: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró

con ella en su corazón» (*Mt* 5, 28).
Así, pues, al afirmar que el signo sacramental del matrimonio -*signo de la alianza conyugal* del hombre y de la mujer- se forma basándose en el «lenguaje del cuerpo» una vez releído en la verdad (y releído continuamente), nos damos cuenta de que *el que relee este «lenguaje» y luego lo expresa*, en desacuerdo con las exigencias propias del matrimonio como pacto y sacramento, es natural y moralmente el hombre de la concupiscencia: varón y mujer, entendidos ambos como el «hombre de la concupiscencia». Los Profetas del Antiguo Testamento tienen ante los ojos ciertamente a este hombre cuando, sirviéndose de una analogía, censuran el «adulterio de Israel y de Judá». El análisis de las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña nos lleva a comprender más profundamente el «adulterio» mismo. Y a la vez nos lleva a la convicción de aquel el «corazón» humano no es tanto «acusado y condenado» por Cristo a causa de la concupiscencia *(concupiscentia carnis),* cuanto, ante todo, «llamado». Aquí se da una decisiva divergencia entre la antropología (o la hemenéutica antropológica) del Evangelio y algunos influyentes representantes de la hermenéutica contemporánea del hombre (los llamados maestros de la sospecha).

2. Pasando al terreno de nuestro análisis presente, podemos constatar que, aunque el hombre, a pesar del signo sacramental del matrimonio, a pesar del consentimiento matrimonial y de su realización, permanezca siendo naturalmente el «hombre de la concupiscencia», sin embargo es, a la vez, *el hombre de la «llamada»*. Es «llamado» a través del misterio de la redención del cuerpo, misterio divino, que es simultáneamente -en Cristo y por Cristo en cada hombre- realidad humana. Además, ese misterio comporta un determinado ethos que por esencia es «humano», y al que ya hemos llamado antes ethos de la redención.

3. A la luz de las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña, a la luz de todo el Evangelio y de la Nueva Alianza, la *triple concupiscencia* (y en particular la concupiscencia de la carne) *no destruye la capacidad de releer en la verdad el «lenguaje del cuerpo»* -y de releerlo continuamente de un modo más maduro y pleno-, en virtud del cual se constituye el signo sacramental tanto en su primer momento litúrgico, como, luego, en la dimensión de toda la vida. A esta luz hay que constatar que, si la concupiscencia de por sí engendra múltiples «errores» al releer el «lenguaje del cuerpo» y juntamente con esto engendra incluso el «pecado», el mal moral, contrario a la virtud de la castidad (tanto conyugal como extraconyugal), sin embargo, en el ámbito del ethos de la redención queda siempre la posibilidad de pasar del «error» a la «verdad», como también la posibilidad de retorno, o sea, de conversión, del pecado a la castidad, como expresión de una vida según el Espíritu (cf. *Gál* 5, 16).

4. De este modo, en la óptica evangélica y cristiana del problema, el hombre «histórico» (después del pecado original), basándose en el «lenguaje del cuerpo» releído en la verdad, es capaz -como varón y mujer- de*constituir el signo sacramental del amor,* de la fidelidad y de la honestidad conyugal, y esto como *signo duradero:* «Serte fiel siempre en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad y amarte y respetarte todos los días de mi vida». Esto significa que el hombre es, de modo real, autor de los significados por medio de los cuales, después de haber releído en la verdad el «lenguaje del cuerpo», es incluso capaz de formar en la verdad ese lenguaje en la comunión conyugal y familiar de las personas. Es capaz de ello también como «hombre de la concupiscencia», al ser «llamado» a la vez por la realidad de la redención de Cristo (*simul lapsus et redemptus).*

5. Mediante la dimensión del signo, propia del matrimonio como sacramento, se confirma la específica antropología teológica, la específica hermenéutica del hombre, que en este caso podría llamarse también*«hermenéutica del*

sacramento», porque permite *comprender al hombre basándose en el análisis del signo sacramental.* El hombre -varón y mujer- como ministro del sacramento, autor (co-autor) del signo sacramental, es sujeto consciente y capaz de autodeterminación. Sólo sobre esta base puede ser el autor del «lenguaje del cuerpo», puede ser también autor (co-autor) del matrimonio como signo: signo de la divina creación y «redención del cuerpo». El hecho de que el hombre (el varón y la mujer) es el hombre de la concupiscencia, no prejuzga que sea capaz de releer el lenguaje del cuerpo en la verdad. Es el «hombre de la concupiscencia», pero al mismo tiempo es capaz de discernir la verdad de la falsedad en el lenguaje del cuerpo y puede ser autor de los significados verdaderos (o falsos) de ese lenguaje.

6. *Es el hombre de la concupiscencia, pero no está* completamente determinado por la libido (en el sentido en que frecuentemente se usa este término). Esa determinación significaría que el conjunto de los comportamientos del hombre, incluso también, por ejemplo, la opción por la continencia a causa de motivos religiosos, sólo se explicaría a través de las específicas transformaciones de esta «libido». En tal caso -dentro del ámbito del lenguaje del cuerpo-, el hombre estaría condenado, en cierto sentido, a falsificaciones esenciales: sería solamente el que expresa una específica determinación de parte de la «libido», pero no expresaría la verdad (o la falsedad) del amor nupcial y de la comunión de las personas, aun cuando pensase manifestarla. En consecuencia, estaría condenado, pues, a sospechar de sí mismo y de los otros, respecto a la verdad del lenguaje del cuerpo. A causa de la concupiscencia de la carne podría solamente ser «acusado», pero no podría ser verdaderamente «llamado».
La «hermenéutica del sacramento» nos permite sacar la conclusión de que el hombre es siempre*esencialmente «llamado» y no sólo «acusado»,* y esto precisamente en cuanto «hombre de la concupiscencia»

109. El amor conyugal en el Cantar de los Cantares

1. Durante el Año Santo suspendí el desarrollo del tema referente al amor humano en el plan divino. Quisiera concluir ahora esta materia con algunas consideraciones, sobre todo acerca de la enseñanza de la Humanæ vitæ, anteponiendo algunas reflexiones sobre el «Cantar de los Cantares» y el libro de Tobías. Efectivamente, me parece que todo lo que trato de exponer en los próximos capítulos constituye el coronamiento de cuanto he explicado.
El tema del amor nupcial, que une al hombre y a la mujer, conecta, en cierto sentido, esta parte de la Biblia con toda la tradición de la «gran analogía» que, a través de los escritos de los Profetas, confluyó en el Nuevo Testamento y, particularmente, en la Carta a los Efesios (cf. *Ef* 5, 21-23), cuya explicación interrumpí al comienzo del Año Santo.
Este amor ha sido objeto de numerosos estudios exegéticos, comentarios e hipótesis. Respecto a su contenido, en apariencia «profano», las posiciones han sido diversas: mientras por un lado se desaconsejaba frecuentemente su lectura, por otra ha sido la fuente en la que se han inspirado los mayores escritores místicos, y los versículos del «Cantar de los Cantares» han sido insertados en la liturgia de la Iglesia (1).
Efectivamente, aunque el análisis del texto de este libro nos obligue a colocar su contenido fuera del ámbito de la gran analogía profética, sin embargo, *no se puede separar de la realidad del sacramento primordial.* No es posible releerlo más que en la línea de lo que está escrito en los primeros capítulos del Génesis, como testimonio del «principio», de ese «principio» al que se refirió Cristo en su conversación decisiva con los fariseos (cf. *Mt* 19, 4) (2). El «Cantar de los Cantares» está ciertamente en la línea de ese sacramento donde, a través del

«lenguaje del cuerpo», se constituye el signo visible de la participación del hombre y de la mujer en la alianza de la gracia y del amor, que Dios ofrece al hombre. El «Cantar de los Cantares» muestra la riqueza de este «lenguaje», cuya primera expresión está ya en el Génesis 2, 23-25.

2. *Ya los primeros versículos del «Cantar»* nos introducen inmediatamente en la atmósfera de todo el «poema», donde el esposo y la esposa parecen moverse en el círculo trazado por la irradiación del amor. Las palabras de los esposos, sus movimientos, sus gestos, corresponden a la moción interior de los corazones. Sólo bajo el prisma de esta moción se puede comprender el «lenguaje del cuerpo», con el que se realiza el*descubrimiento al que dio expresión el primer hombre* ante la que había sido creada como «ayuda semejante a él» (cf. *Gén* 2, 20 y 23), y que había sido tomada, como dice el texto bíblico, de una de sus «costillas» (la «costilla» parece indicar también el corazón).
Este descubrimiento -analizado ya a base del Génesis 2- adquiere en el «Cantar de los Cantares» toda la riqueza del lenguaje del amor humano. Lo que en el capítulo 2 del Génesis (vv. 23-25) se expresó apenas con unas pocas palabras, sencillas y esenciales, aquí se desarrolla como un amplio diálogo, o mejor, un dúo, en el que se entrelazan las palabras del esposo con las de la esposa y se completan mutuamente. Las primeras palabras del hombre en el Génesis, cap. 2, 23, a la vista de la mujer creada por Dios, manifiestan el estupor y la admiración, más aún, el sentido de fascinación. Y *semejante fascinación -que es estupor y admiración*-fluye de manera más amplia en los versículos del «Cantar de los Cantares». Fluye en onda plácida y homogénea desde el principio hasta el fin del poema.

3. Incluso un análisis somero del texto del «Cantar de los Cantares» permite darse cuenta de que se expresa en esa fascinación recíproca el «lenguaje del cuerpo». Tanto el punto de partida como el de llegada de esta fascinación -recíproca estupor y admiración- son efectivamente la femineidad de la esposa y la masculinidad del esposo en la experiencia directa de su visibilidad. Las palabras de amor que ambos pronuncian se centran, pues, en el «cuerpo», no sólo porque constituye por si mismo la fuente de la recíproca fascinación, sino también y sobre todo porque en él se detiene directa e inmediatamente la *atracción hacia la otra persona*, hacia el otro «yo» -femenino o masculino- que engendra el amor con el impulso interior del corazón.
El amor, además, *desencadena una experiencia particular de la belleza,* que se centra sobre lo que es visible, pero que envuelve simultáneamente a toda la persona. La experiencia de la belleza engendra la complacencia, que es recíproca. «Tú, la más bella de las mujeres...» (*Cant* 1, 8), dice el esposo, y hacen eco las palabras de la esposa: «Tengo la tez morena, pero hermosa, muchachas de Jerusalén» (*Cant* 1, 5). Las palabras del encanto masculino se repiten continuamente, retornan en los cinco cánticos del poema. Y encuentran eco en las expresiones semejantes de la esposa.

4. Se trata de *metáforas* que hoy pueden sorprendernos. Muchas de ellas están tomadas de la vida de los pastores; y otras parecen indicar el estado regio del esposo (3). El análisis de ese lenguaje poético se deja a los expertos. El hecho mismo de utilizar la metáfora demuestra cómo, en nuestro caso, el *«lenguaje del cuerpo» busca apoyo y confirmación en todo el mundo visible*. Se trata, sin duda, de un «lenguaje» que se relee simultáneamente con el corazón y con los ojos del esposo, en el acto de especial concentración sobre todo el «yo» femenino de la esposa. Este «yo» le habla a través de cada rasgo femenino, suscitando ese estado de ánimo que puede definirse como fascinación, encanto. Este «yo» femenino se expresa casi sin palabras; sin embargo, el «lenguaje del cuerpo» expresado sin palabras halla eco rico en las palabras del esposo, en su hablar lleno de transportes poéticos y de metáforas, que dan testimonio de la experiencia de la

belleza, de un amor de complacencia. Si las metáforas del «Cantar» buscan por esta belleza una analogía con las diversas cosas del mundo visible (con este mundo, que es el «mundo propio» del esposo), al mismo tiempo, parecen indicar la insuficiencia de cada una de ellas en particular. *«Toda eres hermosa, amada mía;*y no hay en ti defecto» (*Cant* 4, 7): con esta expresión termina el esposo su canto, dejando todas las metáforas, para volver a la única, a través de la cual «el lenguaje del cuerpo» parece expresar lo que es más propio de la feminidad y el todo de la persona.

Continuaremos el análisis del «Cantar de los Cantares» en los próximos capítulos.

(1) «Al Cantar hay que tomarlo, pues, sencillamente por lo que es de modo manifiesto: un canto de amor humano». Esta frase de J. Winandy, o.s.b., expresa la convicción de exegetas cada vez más numerosos a Winandy, Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de Sagesse, Maredsous 1960, pág. 26). M. Dubarle añade: «La exégesis católica, que ha insistido a veces en el sentido obvio de los textos bíblicos en pasajes de gran importancia dogmática, no debería abandonarlo a la ligera, cuando se trata del Cantar». Refiriéndose a la frase de G. Gerleman, Dubarle continúa: «El Cantar celebra el amor del hombre y de la mujer sin mezclar elemento alguno mitológico, sino considerándolo sencillamente en su nivel y en su carácter específico. Está en él implicitamente, sin existencia didáctica, lo equivalente a la fe yahvista (ya que las fuerzas sexuales no se ponían bajo el patronato de las divinidades extranjeras y no se atribuían a Yahvé mismo, que aparecía como trascendiendo este ámbito). El poema estaba, pues, en armonía tácita con las convicciones fundamentales de la fe de Israel.

«La misma actitud abierta, objetiva, no expresamente religiosa en relación con la belleza física y el amor sexual se vuelve a encontrar en alguna reproducción del documento yahvista. Estas diversas semejanzas demuestran que el pequeño libro no está tan aislado en el conjunto de la literatura bíblica, como a veces se ha afirmado» (A. M. Dubarle, «Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse récente» in: *Aux grands carrefours de la Révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament,* Recherches bibliques VIII, Louvain 1967, págs. 149, 151.

(2) Esto no excluye evidentemente la posibilidad de hablar de un «sinificado más pleno» en el Cantar de los Cantares.

Cf., por ejemplo: «los amantes en el éxtasis del amor dan la impresión de ocupar y llenar todo el libro, como protagonistas únicos... Por esto, Pablo, al leer las palabras del Génesis «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser» (*Ef* 5, 31), no niega el sentido real e inmediato de las palabras que se refieren al matrimonio humano; pero añade a este sentido primero, uno más profundo con una referencia inmediata: 'Lo aplico a Cristo y su Iglesia', cantando qué 'gran misterio es éste' (*Ef* 5, 32)...

Algunos lectores del Cantar de los Cantares se han lanzado a ver inmediatamente en sus versos un amor desencarnado. Han olvidado a los amantes, o los han petrificado en ficciones, en claves intelectuales... han multiplicado las menudas correlaciones alegóricas en cada frase, palabra o imagen... No es ése el camino. Quien crea en el amor humano de los novios, quien tenga que pedir perdón del cuerpo, no tiene derecho a remontarse... En cambio, afirmado el amor humano es posible descubrir en él la revelación de Dios» (L. Alonso-Schökel, «Cantico del Cantici Introduzione»: en: La Bibbia, *Parola di Dio scritta per noi. Testo ufficiale della CEI*, vol. II, Torino 1980, Marietti, págs. 425-427).

(3) Para explicar la inclusión de un canto de amor en el canon bíblico, los exegetas judaicos, ya desde los primeros siglos d.C., han visto en el Cantar de los Cantares una alegoría del amor de Yahvé hacia Israel, o una alegoría de la historia del pueblo elegido, donde se manifiesta este amor, y en el Medioevo la alegoría de la Sabiduría Divina y del hombre que la buscaba.

La exégesis cristiana, desde los primeros Padres, hac~a extensiva esta idea a Cristo y a la Iglesia (cf. Hipólito y Origenes), o al alma individual del cristiano (cf. San Gregorio de Nisa) o María (cf. San Ambrosio) y también a su Inmaculada Concepción (cf. Ricardo de San Victor). San Bernardo ha visto en el Cantar de los

Cantares un diálogo de la Palabra de Dios con el alma, y esto llevó al concepto de San Juan de Cruz sobre los desposorios místicos.
La única excepción, en esta larga tradición, fue Teodoro de Mopsuestia, en el siglo IV, el cual vio en el «Cantar de los Cantares» un poema que canta el amor humano de Salomón por la hija del Faraón.
En cambio, Lutero refirió la alegoría de Salomón y a su reino. En los últimos siglos han aparecido nuevas hipótesis. Por ejemplo, se ha considerado el «Cantar de los Cantares» como un drama de la fidelidad mantenida por una esposa hacia un pastor, a pesar de todas las tentaciones, o como una colección de cantos interpretados durante los ritos populares de las bodas o mítico-rituales que reflejaban el culto de Adonis-Tamuz. Incluso se ha visto en el Cantar la descripción de un sueño, remitiéndose tanto a las ideas antiguas sobre el significado de los sueños, como también al psicoanálisis.
En el siglo XX se ha vuelto a las más antiguas tradiciones alegóricas (cf. Bea), viendo de nuevo en el Cantar de los Cantares la historia de Israel (cf. Jouon, Ricciotti), y *un midrash* desarrollado (como lo llama Robert en su comentario, que constituye una «suma» de la interpretación del Cantar).
Sin embargo, a la vez, se ha comenzado a leer el libro en su significado más evidente, como un poema exultantes del natural amor humano (cf. Rowley Young, Laurin).
El primero que demostró cómo este significado se vincula con el contexto bíblico del cap. 2 del Génesis, fue Karl Barth. Dubarle parte de la premisa de que un fiel y feliz amor humano revela al hombre los atributos del amor divino, y Van de Oudenrijn ve en el «Cantar de los Cantares» el anticipo del sentido típico que aparece en la Carta a los Efesios 5, 23. Murphy, excluyendo toda explicación alegórica y metafórica, pone de relieve que el amor humano, creado y bendecido por Dios, puede ser tema de un libro bíblico inspirado.
D. Lys constata que el contenido del «Cantar de los Cantares» es, al mismo tiempo, sexual y sacral. Cuando se prescinde de la segunda característica, se llega a tratar al Cantar como una composición erótica puramente laica, y cuando se ignora la primera, se cae en el alegorismo. Solamente poniendo juntos estos dos aspectos, se puede leer el libro de modo justo.
Al lado de las obras de los autores antes citados, y especialmente por lo que se refiere a un esbozo de la historia de la exégesis del Cantar de los Cantares, cf. H. H. Rowley, «The interpretation of the Song of Songs» en: *The Servanto of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London 1952/Lutterworth/, págs. 191-233; A. M. Dubarle, «Le Cantique des Cantiques dans l'exégese de l'Ancien Testament», Recherches Bibliques VIII. Louvain 1967, Desclée de Brouwer, págs. 139-151; D. Lys, *Le plus beau chant de la création Commentaire du Cantique des Cantiques,* Lectio divina 51, París 1968, Du Cerf, págs. 31-35; M. H. Pope, *Song of Songs,* The Anchor Bible, Garden City N. Y., 1977, Doubleday, págs. 113-234.

110. El amor masculino y femenino en el Cantar

1. Reanudamos nuestros análisis del «Cantar de los Cantares», con el fin de comprender de manera más adecuada y exhaustiva el signo sacramental del matrimonio, tal como lo manifiesta el lenguaje del cuerpo, que es un lenguaje singular de amor engendrado por el corazón.
El esposo, en cierto momento, al expresar una particular *experiencia de valores*, que irradia sobre todo lo que está en relación con la persona amada, dice:
«Me has enamorado, hermana y novia mía, / me has enamorado con una sola de tus miradas, / con una vuelta de tu collar./ ¡Que bellos tus amores, hermana y novia mía...» (*Cant* 4, 9-10).
De estas palabras emerge que es de importancia esencial para la teología del

cuerpo -y en este caso para la teología del signo sacramental del matrimonio- saber *qué es el «tú» femenino para el «yo» masculino* y viceversa.
El esposo del Cantar de los Cantares exclama: «¡Toda eres hermosa, amada (amiga) mía» (*Cant* 4, 7), y la llama «hermana mía, novia (esposa)» (*Cant* 4, 9). No la llama con su nombre propio, sino que usa expresiones que dicen más. Bajo cierto aspecto, respecto al apelativo de «amada», el de «hermana» utilizado para la esposa parece ser más elocuente y arraigado en el conjunto del Cantar, que *manifiesta cómo el amor revela al otro.*

2. *El término «amada»* indica lo que siempre es esencial para el amor, que pone el *segundo «yo» al lado del propio «yo».* La «amistad» -el amor de amistad (amor amicitiæ)- significa en el «Cantar» un particular acercamiento sentido y experimentado como fuerza interiormente unificante. El hecho de que en este acercamiento el «yo» femenino se revele para el esposo como «hermana» -y que precisamente *como hermana sea esposa*- tiene una elocuencia particular. La expresión «hermana» habla de la unión en la humanidad y, a la vez, de la diversidad y originalidad femenina de la misma con relación no sólo al sexo, sino al mismo modo de «ser persona», que quiere decir tanto «ser sujeto» como «estar en relación». El término «hermana» parece expresar, del modo más sencillo, la subjetividad del «yo» femenino en la relación personal con el hombre, estos es, en su apertura hacia los otros, que son *entendidos y percibidos como hermanos.* La «hermana», en cierto sentido, ayuda al hombre a definirse y concebirse de este modo, constituyendo para él una especie de desafío en esta dirección.

3. El esposo del Cantar acepta el desafío y busca el pasado común como si él y su mujer descendiesen del círculo de la misma familia, como si desde la infancia estuvieran unidos por los recuerdos del hogar común. De este modo se siente recíprocamente cercanos como hermano y hermana, que deben su existencia a la misma madre. De lo que se deduce un específico sentido de pertenencia común. El hecho de que se sientan hermano y hermana les permite vivir con seguridad la recíproca cercanía y manifestarla, encontrando apoyo en esto y sin tener el juicio inicuo de los otros hombres.
Las palabras del esposo, mediante el apelativo «hermana», tienden a reproducir, diría, la historia de la femineidad de la persona amada, la ven todavía en el tiempo de la infancia y abrazan todo su «yo», alma y cuerpo, con una *ternura desinteresada.* De aquí *nace esa paz* de la que habla la esposa. Se trata de la «paz del cuerpo», que en apariencia se asemeja al sueño («no vayáis a molestar, no despertéis al amor hasta que él quiera»). Esta es sobre todo la *paz del encuentro* en la humanidad como imagen de Dios, y el encuentro *por medio de un don recíproco y desinteresado* («Yo seré para él mensajera de paz», *Cant* 8, 10).

4. En relación con la trama precedente, que podría llamarse trama «fraterna», surge en el amoroso dúo del Cantar de los Cantares otra trama, digamos: otro substrato del contenido. Podemos examinarla partiendo de ciertas locuciones que parecen tener un significado clave en el poema. Esta trama jamás surge explícitamente, sino a través de toda la composición y se manifiesta expresamente sólo en algunos pasajes. He aquí que habla el esposo:
«Eres jardín *cerrado,* hermana y novia mía; / eres jardín *cerrado*, fuente sellada» (*Cant* 4, 12).
Las metáforas que acabamos de leer: «jardín cerrado, fuente sellada» revelan *la presencia de otra visión del mismo «yo» femenino, dueño del propio misterio.* Se puede decir que ambas metáforas expresan la dignidad personal de la mujer que, en cuanto sujeto espiritual se posee y puede decidir no sólo de la profundidad metafísica, sino también de la verdad esencial y de la autenticidad del don de sí, que tiende a la unión de la que habla el libro del Génesis.
El lenguaje de las metáforas -lenguaje poético- en este ámbito parece ser particularmente apropiado y preciso. La «hermana-esposa» es para el hombre

dueña de su misterio como «jardín cerrado» y «fuente sellada». El «lenguaje del cuerpo», releído en la verdad va junto con *el descubrimiento de la inviolabilidad interior de la persona.* Al mismo tiempo, precisamente este descubrimiento expresa la auténtica profundidad de la recíproca pertenencia de los esposos conscientes de pertenecerse mutuamente, de estar destinados el uno a la otra: «Mi amado es mío y yo soy suya» (*Cant* 2, 16; cf. 6, 3).
Esta conciencia de la recíproca pertenencia resuena sobre todo en boca de la esposa. En cierto sentido, ella responde con tales palabras a las del esposo con las que él ha reconocido dueña del propio misterio. Cuando la esposa dice: «Mi amado es mío», quiere decir, al mismo tiempo: es aquel a quien me entrego yo misma, y por esto dice: «y yo soy suya» (*Cant* 2, 16). Los adjetivos: «mío» y «mía» afirman aquí toda la *profundidad de esa entrega,* que corresponde a la verdad interior de la persona.
Corresponde además al significado nupcial de la femineidad en relación con el «yo» masculino, esto es, al «lenguaje del cuerpo» releído en la verdad de la dignidad personal.
El esposo pronuncia esta verdad con las metáforas del «jardín cerrado» y de la «fuente sellada». La esposa le responde con las palabras del don, es decir, de la entrega de sí misma. Como dueña de la propia opción dice: «Yo soy de mi amado». El Cantar de los Cantares pone de relieve sutilmente *la verdad interior* de esta respuesta. La libertad del don es respuesta a la conciencia profunda del don expresada por las palabras del esposo. Mediante esta verdad y libertad se construye el amor, del que hay que afirmar que es amor auténtico.

111. La verdad sobre el amor en el Cantar

1. También reflexionaremos sobre el Cantar de los Cantares a fin de comprender mejor el signo sacramental del matrimonio.
La verdad del amor, proclamada por el Cantar de los Cantares, no puede separarse del «lenguaje del cuerpo». La verdad del amor *hace ciertamente que el mismo «lenguaje del cuerpo» se relea en la verdad.* Esta es también la verdad del progresivo *acercamiento de los esposos* que crece por medio del amor: y la cercanía significa también la iniciación en el misterio de la persona, pero sin que implique su violación (cf. *Cant* 1, 13-14. 16).
La verdad de la creciente cercanía de los esposos por medio del amor se desarrolla en la dimensión subjetiva «del corazón», del afecto y del sentimiento, que permite descubrir en sí al otro como don y, en cierto sentido, de «gustarlo» en sí (cf. *Cant* 2, 3-67).
A través de esta cercanía, el esposo vive más plenamente la experiencia del don que, por parte del «yo» femenino, se une con la expresión y el significado nupciales del cuerpo. Las palabras del hombre (cf. *Cant* 7, 1-8) no contienen solamente una descripción poética de la amada, de su belleza femenina, en la que se detienen los sentidos, sino que *hablan del don y del donarse de la persona.*
La esposa sabe que hacia ella se dirige el «anhelo» del esposo y va a su encuentro con la prontitud del don de sí (cf. *Cant* 7, 9-10. 11-13), porque en el amor que los une es de naturaleza espiritual y sensual a la vez. Y también, a base de ese amor, se realiza la relectura del significado del cuerpo en la verdad, porque el hombre y la mujer deben constituir en común el signo de recíproco don de sí, que pone el *sello sobre toda su vida.*

2. En el Cantar de los Cantares el «lenguaje del cuerpo» se inserta en el proceso singular de la atracción recíproca del hombre y de la mujer, que se expresa en frecuentes retornelos que hablan de la búsqueda llena de nostalgia, de solicitud afectuosa (cf. *Cant* 2, 7) y de recíproco encuentro de los esposos (cf. *Cant* 5,2).

Esto les proporciona alegría y sosiego y parece inducirlos a una búsqueda continua. Se tiene la impresión de que, al encontrase al juntarse experimentando la propia cercanía, *continúan tendiendo incesantemente a algo:* ceden a la llamada de algo que supera el contenido del momento y traspasa los mitos del eros, tal cual se ven en las palabras del mutuo «lenguaje del cuerpo» (cf. *Cant* 1, 7-8; 2, 17). Esta búsqueda tiene una dimensión interior: «el corazón vela» incluso en el sueño. Esta aspiración que nace del amor, sobre la base del «lenguaje del cuerpo» es una búsqueda de la belleza integral, de la pureza libre de toda mancha: es una búsqueda de perfección que contiene, diría, *la síntesis de la belleza humana, belleza del alma y del cuerpo.*
En el Cantar de los Cantares el eros humano desvela el rostro del *amor siempre en búsqueda* y casi nunca saciado. El eco de esta inquietud impregna las estrofas del poema:
«Yo misma abro a mi amado; / abro, y mi amado se ha marchado ya. / Lo busco y no lo encuentro; /lo llamo y no responde» (*Cant* 5, 6). «Muchachas de Jerusalén, os conjuro / que si encontráis a mi amado / le digáis..., ¿qué le diréis?.., / que estoy enferma de amor» (*Cant* 5, 9).

3. Así, pues, algunas estrofas del Cantar de los Cantares presentan el eros como la forma del amor humano, en el que actúan las energías del deseo. Y en ellas se enraíza la conciencia, o sea, la certeza subjetiva del recíproco, fiel y exclusivo pertenecerse. Pero, al mismo tiempo, otras muchas estrofas del poema nos obligan a reflexionar sobre la causa de la búsqueda y de la inquietud que acompañan a la conciencia de ser el uno de la otra. Esta inquietud, ¿forma parte también de la naturaleza del eros? Si fuese así, esta inquietud indicaría también la *necesidad de la autosuperación.* La verdad del amor se expresa en la conciencia de la recíproca pertenencia, fruto de la aspiración y de la mutua búsqueda, y en la necesidad de la aspiración y de la búsqueda, resultado de la pertenencia recíproca. En esta necesidad interior, en esta dinámica de amor, se descubre indirectamente la casi imposibilidad de apropiarse y posesionarse de la persona por parte de la otra. La persona es alguien que supera todas las medidas de apropiación y enseñoreamiento, de posesión y saciedad, que brotan del mismo «lenguaje del cuerpo». Si el esposo y la esposa releen este «lenguaje» bajo la luz de la plena verdad de la persona y del amor, llegan siempre a la convicción cada vez más profunda de que la amplitud de su pertenencia constituye ese don recíproco donde el amor se revela «fuerte como la muerte», esto es, se remonta hasta los últimos límites del «lenguaje del cuerpo», para superarlos. La verdad del amor interior y la verdad del don recíproco llaman, en cierto sentido, continuamente al esposo y la esposa -a través de los medios de expresión de la recíproca pertenencia e incluso apartándose de esos medios- *a lograr lo* que constituye el núcleo mismo del don de persona a persona.
La verdad del amor, proclamada por el Cantar de los Cantares, no puede separarse del «lenguaje del cuerpo». La verdad del amor *hace ciertamente que el mismo «lenguaje del cuerpo» se relea en la verdad.* Esta es también la verdad del progresivo acercamiento de los esposos que crece por medio del amor: y la -cercanía significa también la iniciación en el misterio de la persona, pero sin que implique su violación (cf. *Cant* 1, 13-14. 16).

4. Siguiendo los senderos de las palabras trazadas por las estrofas del «Cantar de los Cantares», parece que nos acercamos, pues, a la dimensión en la que el «eros» trata de integrarse, también mediante la otra verdad del amor. Siglos después -a la luz de la muerte y resurrección de Cristo-, esta verdad la proclamará Pablo de Tarso, con las palabras de la Carta a los Corintios:
«La caridad es longánime, es benigna, no es envidiosa; no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. La caridad jamás decae» (1 *Cor* 13, 4-8).

¿La verdad sobre el amor, expresada en las estrofas del «Cantar de los Cantares» *queda confirmada a la luz de estas palabras paulinas?* En el Cantar leemos, por ejemplo, sobre el amor, que sus «celos» son «crueles como el abismo» (*Cant* 8, 6), y en la Carta paulina leemos que «la caridad no es envidiosa. ¿En qué relación se hallan ambas expresiones sobre el amor? ¿En qué relación está el amor que «es fuerte como la muerte», según el Cantar de los Cantares, con el amor que «jamás decae», según la Carta Paulina? No multipliquemos estas preguntas, no abramos el análisis comparativo. Sin embargo, parece que el amor se abre aquí ante nosotros en dos perspectivas: como si aquello, en que el «eros» humano cierra el propio horizonte, se abriese todavía, a través de las palabras paulinas, a otro horizonte de amor que habla otro lenguaje; el amor que parece brotar de otra dimensión de la persona y llama, invita a otra comunión. *Este amor ha sido llamado con el nombre de «ágape»* y el ágape lleva a plenitud al eros, purificándolo .
Concluimos así estas breves meditaciones sobre el Cantar de los Cantares, destinadas a profundizar ulteriormente el tema del «lenguaje del cuerpo». En este ámbito, el «Cantar de los Cantares» tiene un significado totalmente singular.

112. El amor espiritual en el libro de Tobías

1. Al comentar, en los capítulos anteriores, el Cantar de los Cantares, puse de relieve cómo el signo sacramental del matrimonio se constituye sobre la base del «lenguaje del cuerpo» que el hombre y la mujer expresan con la verdad que les es propia. Bajo este aspecto quiero analizar hoy algunos pasajes del libro de Tobías. En el relato de los esponsales de Tobías con Sara se encuentra, además de la expresión «hermana» -por la que parece que en el amor nupcial está arraigada una índole fraterna- otra expresión que es también análoga a la del Cantar. Como recordaréis, en el dúo de los esposos, el *amor* que se declaran mutuamente, es «fuerte como la muerte» (*Cant* 8, 6). En el libro de Tobías encontramos la frase que, al decir que él amó a Sara «y se le apegó su corazón» (*Tob* 6, 19), presenta una situación que confirma la verdad de las palabras sobre el amor «fuerte como la muerte».

2. Para entender mejor, hay que ir a algunos detalles que encuentran explicación teniendo como fondo el carácter específico del libro de Tobías. Leemos allí que Sara, hija de Raquel, con anterioridad había «sido dada a siete maridos» (*Tob* 6, 13), pero todos murieron antes de unirse a ella. Esto había acaecido por obra del espíritu maligno y también el joven Tobías tenía razones para temer una muerte análoga.
De este modo, el amor de Tobías debía *afrontar* desde el primer momento *la prueba de la vida y de la muerte.* Las palabras sobre el amor «fuerte como la muerte», que pronuncian los esposos del Cantar de los Cantares en el transporte del corazón, asumen aquí el carácter de una prueba real. Si el amor se muestra fuerte como la muerte, esto sucede sobre todo en el sentido de que Tobías y, juntamente con él, Sara van sin titubear hacia esta prueba. Pero en esta prueba de la vida y de la muerte *vence la vida,* porque, durante la prueba de la primera noche de bodas, *el amor, sostenido por la oración, se manifiesta más fuerte que la muerte.*

3. Esta prueba de la vida y de la muerte tiene también otro significado que nos hace comprender el amor y el matrimonio de los nuevos esposos. Efectivamente, ellos, al unirse como marido y mujer, se hallan en la situación en que las *fuerzas del bien y del mal se combaten y se miden recíprocamente.* El dúo de los esposos del Cantar de los Cantares parece no percibir en absoluto esta dimensión de la

realidad. Los esposos del Cantar viven y se expresan en un mundo ideal o «abstracto», en el cual parece no existir la lucha de las fuerzas objetivas entre el bien y el mal. ¿Es acaso la fuerza y la verdad interior del amor las que atenúan la lucha que se desarrolla en el hombre y en torno a él?
La plenitud de esta verdad y de esta fuerza propia del amor parece, sin embargo, que es diversa y da la impresión de que tiende más bien allí donde nos conduce la experiencia del libro de Tobías. La verdad y la fuerza del amor se manifiestan en la capacidad de ponerse entre las fuerzas del bien y del mal, que combaten en el hombre y en torno a él, porque el amor tiene confianza en la victoria del bien y está dispuesto a hacer todo, a fin de que el bien venza. En consecuencia, la verdad del amor de los esposos del libro de Tobías no se confirma con las palabras expresadas por el lenguaje del trasporte amoroso como en el Cantar de los Cantares, sino por las opciones y los actos que asumen todo el peso de la existencia humana en la unión de ambos. El «lenguaje del cuerpo», aquí, parece usar las palabras de las opciones y de los actos que brotan del amor, que vence porque ora.

4. La oración de Tobías (*Tob* 8, 5-8), 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. Se trata de un lenguaje «objetivizado», invadido, no tanto por la fuerza emotiva de la experiencia, cuanto por la profundidad y gravedad de la verdad de la existencia misma.
Los esposos profesan esta verdad juntos, al unísono, ante el Dios de la Alianza: «Dios de nuestros padres». 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 eterno.
Tobías y Sara terminan su oración con las palabras siguientes: «Ten misericordia de mí y de ella y concédenos a ambos larga vida» (*Tob* 8, 7).
Se puede admitir (basándose en el contexto) que ellos tienen ante los ojos la perspectiva de perseverar en la comunión hasta el fin de sus días, perspectiva que se abre ante ellos con la prueba de la vida y de la muerte, ya durante la primera noche nupcial. Al mismo tiempo, ven con la mirada de la fe la santidad de esta vocación, en la que -a través de la unidad de los dos, construida sobre la verdad recíproca del «lenguaje del cuerpo»- deben *responder a la llamada de Dios mismo,* contenida en el misterio del Principio. Y por esto piden: «Ten misericordia de mí y de ella».
5. 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», releído 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 diverso de como lo hace el Cantar de los Cantares, y también de manera que, sin duda, conmueve más profundamente.

113. El amor conyugal en la Carta a los Efesios

1. Hoy vamos a referirnos al texto clásico del capítulo 5 de la Carta a los Efesios, la

cual revela las fuentes eternas de la Alianza en el amor del Padre y, a la vez, su nueva y definitiva institución en Jesucristo.
Este texto nos lleva a una dimensión tal del «lenguaje del cuerpo» que podríamos llamar «mística». En efecto, habla del matrimonio como de un «gran misterio» («Gran misterio es éste», *Ef* 5, 32), si bien se verifica de manera definitiva en las dimensiones escatológicas, sin embargo el autor de la Carta a los Efesios no duda en extender la analogía de la unión de Cristo con la Iglesia en el amor esponsal, delineada de un modo tan «absoluto» y «escatológico», al signo sacramental del pacto esponsal del hombre y de la mujer, los cuales están «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21). No vacila en *extender aquella analogía mística al «lenguaje del cuerpo»,* interpretado en la verdad del amor esponsal y de la unión conyugal de los dos.

2. Es necesario reconocer la lógica de este magnífico texto, que libera radicalmente nuestro modo de pensar de elementos maniqueístas o de una consideración no personalista del cuerpo, y, al mismo tiempo, aproxima el «lenguaje del cuerpo», encerrado en el signo sacramental del matrimonio, a la dimensión de la *santidad real.*
Los sacramentos insertan la santidad en el terreno de la humanidad del hombre; penetran el alma y el cuerpo, la femineidad y la masculinidad del sujeto personal, con la fuerza de la santidad. Todo ello viene expresado en el lenguaje de la liturgia: en él se expresa y se hace realidad.
La liturgia, el lenguaje litúrgico, *eleva el pacto conyugal* del hombre y de la mujer, fundamentado en «el lenguaje del cuerpo» interpretado en la verdad, *a las dimensiones del «misterio»* y, al mismo tiempo, permite que tal pacto se realice en las susodichas dimensiones mediante el «lenguaje del cuerpo».
De esto habla precisamente el signo del sacramento del matrimonio, el cual, en el lenguaje litúrgico, expresa un suceso interpersonal, cargado de intenso contenido personalista, encomendado a los dos «hasta la muerte». El signo sacramental significa no sólo el *«fieri»* -el nacer del matrimonio- sino que edifica todo su*«esse»*, su duración: el uno y el otro en cuanto realidad sagrada y sacramental, radicada en la dimensión de la Alianza y de la Gracia, en la dimensión de la creación y de la redención. De este modo, el lenguaje litúrgico confía a entre ambos, al hombre y a la mujer, el amor, la fidelidad y la honestidad conyugal mediante el «lenguaje del cuerpo». Les confía la unidad y la indisolubilidad del matrimonio con el «lenguaje del cuerpo».*Les asigna como tarea todo el «sacrum» de la persona y de la comunión de las personas, igualmente las respectivas femineidad y masculinidad precisamente con este lenguaje.*

3. En este sentido, afirmamos que la expresión litúrgica llega a ser «lenguaje del cuerpo». Esto pone de manifiesto toda una serie de hechos y cometidos que forman la *«espiritualidad»* del matrimonio, su «ethos». En la vida diaria de los esposos estos hechos se convierten en obligaciones, y las obligaciones en hechos. Estos hechos -como también los compromisos- son de naturaleza espiritual, sin embargo se expresan al mismo tiempo con el «lenguaje del cuerpo».
El autor de la Carta a los Efesios escribe a este propósito: «...los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo...» (*Ef* 5, 33), (= «como a sí mismos» *Ef* 5, 33), «y la mujer reverencie a su marido» (*Ef* 5, 33). Ambos, finalmente estén «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21).
El «lenguaje del cuerpo», en cuanto ininterrumpida continuidad del lenguaje litúrgico se expresa no sólo como*el atractivo y la complacencia recíproca* del Cantar de los Cantares, sino también como una profunda experiencia del «sacrum» que parece estar *inmerso* en la misma masculinidad y femineidad mediante *la dimensión del «mysterium»: «mysterium magnum»* de la Carta a los Efesios, que ahonda sus raíces precisamente en el «principio», es decir, en el misterio de la creación del hombre: varón y hembra a imagen de Dios, llamados ya «desde el principio», a ser signo visible del amor creativo de Dios.

4. De esta manera, pues, aquel «temor de Cristo» y «respeto» de los cuales habla el autor de la Carta a los Efesios, no es otra cosa que una forma *espiritualmente madura* de ese *atractivo recíproco;* es decir, del hombre por la *femineidad* y de la mujer por la masculinidad, atractivo que se manifiesta por primera vez en el Libro del Génesis (*Gén* 2, 23-25). Inmediatamente, el mismo atractivo parece deslizarse como largo torrente a través de los versículos del Cantar de los Cantares para encontrar, en circunstancias totalmente distintas, su expresión más concisa y concentrada en el Libro de Tobías.
La madurez espiritual de este atractivo no es otra cosa que *el fructificar del don del temor,* uno de los siete dones del Espíritu Santo, de los cuales nos ha hablado San Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses (1*Tes* 4, 4-7).
Por otra parte, la doctrina de San Pablo sobre la castidad como «vida según el Espíritu» (cf. *Rom* 8, 5), nos permite (particularmente en base a la primera Carta a los Corintios, cap. 6) interpretar aquel «respeto» en un sentido carismático, o sea, como don del Espíritu Santo.

5. La Carta a los Efesios, al exhortar a los esposos a fin de que estén sujetos los unos a los otros «en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21) y al inducirles, luego, al «respeto» en la relación conyugal parece poner de relieve, conforme a la tradición paulina, la castidad como virtud y como don.
De esta manera, *a través de la virtud* y más aún *a través del don* («vida según el Espíritu») *madura espiritualmente el mutuo atractivo* de la masculinidad y de la femineidad. Ambos, el hombre y la mujer, alejándose de la concupiscencia encuentran la justa dimensión de la libertad de entrega, unida a la femineidad y masculinidad en el verdadero significado del cuerpo.
Así, el lenguaje litúrgico, o sea, el lenguaje del sacramento y del «mysterium», se hace en su vida y la convivencia «lenguaje del cuerpo» en toda una profundidad, sencillez y belleza hasta aquel momento desconocidas.

6. Tal parece ser *el significado integral del signo* sacramental del matrimonio. En ese signo -mediante el «lenguaje del cuerpo»-, el hombre y la mujer salen al encuentro del gran «mysterium», para transferir la luz de ese misterio -luz de verdad y de belleza, expresado en el lenguaje litúrgico- en «lenguaje del cuerpo», es decir, lenguaje de la práctica del amor, de la fidelidad y de la honestidad conyugal, o sea, en el *ethos* que tiene su raíz en la «redención del cuerpo» (cf. *Rom* 8,23). En esta línea, la vida conyugal viene a ser, en algún sentido, liturgia.

Parte VI: Amor y fecundidad

114. La doctrina de la encíclica «Humanæ vitæ»

1. Las reflexiones que hasta ahora hemos expuesto acerca del amor humano en el plano divino, quedarían, de algún modo, incompletas si no tratásemos de ver su aplicación concreta en el ámbito de la moral conyugal y familiar. Deseamos dar este nuevo paso, que nos llevará a concluir nuestro ya largo camino, bajo la guía de una importante declaración del Magisterio reciente: la Encíclica «Humanæ vitæ», que publicó el Papa Pablo VI, en julio de 1968. Vamos a releer este significativo documento a la luz de los resultados a que hemos llegado, examinando el designio inicial de Dios y las palabras de Cristo, que nos remiten a él.

2. *«La Iglesia... enseñ*a que cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida...» (*Humanæ vitæ*, 11). «Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está 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» (Humanæ vitæ 12).

3. Las consideraciones que voy a hacer se referirán especialmente al pasaje de la Encíclica «Humanæ vitæ», que trata de los «dos *significados* del acto conyugal» y de su «inseparable conexión». No intento hacer un comentario a toda la Encíclica, sino más bien explicarla y profundizar en dicho pasaje. Desde el punto de vista de la doctrina moral contenida en el documento citado, este pasaje tiene un significado central. Al mismo tiempo es un párrafo que se relaciona estrechamente con nuestras anteriores reflexiones sobre el*matrimonio en su dimensión de signo (sacramental)* .
Puesto que, según he dicho, se trata de un pasaje central de la Encíclica, resulta obvio que esté inserto muy profundamente en toda su estructura: su análisis, en consecuencia, debe orientarse hacia las diversas componentes de esa estructura, aunque la intención no sea comentar todo el texto.

4. En las reflexiones acerca del signo sacramental, se ha dicho ya varias veces que está basado sobre *«el lenguaje del cuerpo» releído en la verdad*. Se trata de una verdad afirmada por primera vez al principio del matrimonio, cuando los nuevos esposos, prometiéndose mutuamente «ser fieles siempre... y amarse y respetarse durante todos los días de su vida», se convierten en ministros del matrimonio como sacramento de la Iglesia.
Se trata, por tanto, de una verdad que por decirlo así, se afirma siempre de nuevo. En efecto, el hombre y la mujer, viviendo en el matrimonio «hasta la muerte», reproponen siempre, en cierto sentido, ese signo que ellos pusieron -a través de la liturgia del sacramento- el día de su matrimonio.
Las palabras antes citadas de la Encíclica del Papa Pablo VI se refieren a ese momento de la vida común de los cónyuges, en el cual, al unirse mediante el acto conyugal, ambos vienen a ser, según la expresión bíblica, «una sola carne» (*Jn* 2, 24). Precisamente *en ese momento tan rico de significado* también particularmente importante que se relea el «lenguaje del cuerpo» en la verdad. Esa lectura se convierte en condición indispensable para *actuar en la verdad*, o sea, para comportarse *en conformidad con el valor y la norma moral*.

5. La Encíclica no sólo recuerda esta norma, sino que intenta también darle *su fundamento adecuado*. Para aclarar más a fondo esa «inseparable conexión que Dios ha querido... entre los dos significados del acto conyugal», Pablo VI continúa así en la frase siguiente: «...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» (*Humanæ vitæ*, 12).
Podemos observar cómo en la frase precedente el texto recién citado trata, sobre todo, del *«significado»* y en la frase sucesiva, de la *«íntima estructura»* (es decir, de la naturaleza) de la relación conyugal. Definiendo esta «íntima estructura», el texto hace referencia a las «leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer».
El paso de la frase, que expresa la norma moral, a la frase que la explica y motiva, es particularmente significativo. 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 sujetos mismos* que actúan.

6. De este modo, la *«íntima estructura» (o sea, la naturaleza)* del acto conyugal constituye *la base necesaria para una adecuada lectura y descubrimiento de los significados*, que deben ser transferidos a la conciencias y a las decisiones de las personas agentes, y también la base necesaria para establecer la adecuada relación entre estos significados, es decir, su inseparabilidad. Dado que, «el acto conyugal...» -a un mismo tiempo- «une profundamente a los esposos», y, a la vez, «los hace aptos para la generación de nuevas vidas»; y por tanto una cosa como otra se realizan «por su íntima estructura»: de todo se deriva en consecuencia que la persona humana (con la necesidad propia de la razón, la necesidad lógica) «debe» leer *al mismo tiempo los «dos significados* del acto conyugal» y también la «inseparable conexión... entre los dos significados del acto conyugal».
No se trata, pues, aquí de ninguna otra cosa sino de leer en la verdad el «lenguaje del cuerpo», como repetidas veces hemos dicho en los precedentes análisis bíblicos. La norma moral, enseñada constantemente por la Iglesia en este ámbito, y recordada y reafirmada por Pablo VI en su Encíclica, brota de la lectura del «lenguaje del cuerpo» *en la verdad*.
Se trata aquí *de la verdad*, primero en su dimensión ontológica («estructura íntima») y luego -en consecuencia- de la dimensión *subjetiva y psicológica* («significado»). El texto de la Encíclica subraya que, en el caso en cuestión, se trata de una norma de la ley natural.

115. El acto conyugal abierto a la vida

1. En la Encíclica *Humanæ vitæ* leemos: «Al exigir que los hombres observen las normas de la ley natural, interpretada por su constante doctrina, la Iglesia enseña que cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida» (*Humanæ vitæ*, 11).
Contemporáneamente el mismo texto considera e incluso pone de relieve la dimensión subjetiva y psicológica, al hablar del «significado», y exactamente, de los «dos significados del acto conyugal».
El *significado* surge en la conciencia con la *relectura de la verdad* (ontológica) *del objeto*. Mediante esta relectura, la verdad (ontológica) entra, por así decirlo, en la dimensión cognoscitiva: subjetiva y psicológica.
La *«Humanæ vitæ»* parece dirigir particularmente nuestra atención hacia esta última dimensión. Esto se confirma por lo demás, indirectamente, también con la frase siguiente: «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» (*Humanæ vitæ*, 12).

2. Este «carácter razonable» hace referencia no sólo a la verdad en la dimensión ontológica, o sea, a lo que corresponde a la estructura real del acto conyugal. Se refiere también a la misma verdad en su dimensión objetiva y psicológica, es decir, a *la recta comprensión* de la íntima estructura del acto conyugal, o sea, a la adecuada relectura de los significados que corresponden a tal estructura y de su inseparable conexión, en orden a una conducta moralmente recta. En esto consiste precisamente la norma moral y la correspondiente regulación de los actos humanos en la esfera de la sexualidad. En este sentido, decimos que la norma moral se identifica con la relectura, en la verdad, del «lenguaje del cuerpo».

3. La Encíclica «Humanæ vitæ» contiene por tanto, la norma moral y su motivación, o al menos, una profundización de lo que constituye la motivación de la norma. Por otra parte, dado que en la norma se expresa de manera vinculante el valor moral, se sigue de ello que los actos conformes a la norma son

moralmente rectos; y en cambio, los actos contrarios, son intrínsecamente ilícitos. El autor de la Encíclica subraya que tal norma *pertenece a la «ley natural»*, es decir, que está en conformidad con la razón como tal. La Iglesia enseña esta norma, aunque no esté expresada formalmente (es decir, literalmente) en la Sagrada Escritura; y lo hace con la convicción de que la interpretación de los preceptos de la ley natural pertenecen a la competencia del Magisterio.
Podemos, sin embargo, decir más. Aunque la norma moral, formulada así en la Encíclica «Humanæ vitæ», no se halla literalmente en la Sagrada Escritura, sin embargo, por el hecho de estar contenida en la Tradición y -como escribe el Papa Pablo VI- haber sido «otras muchas veces expuesta por el Magisterio» *Humanæ vitæ*, 12) a los fieles, resulta que esta norma *corresponde al conjunto de la doctrina revelada contenida en las fuentes bíblicas* (cf. *Humanæ vitæ*, 4).

4. Se trata aquí no sólo del conjunto de la doctrina moral contenida en la Sagrada Escritura, de su premisas esenciales y del carácter general de su contenido, sino también de ese conjunto más amplio, al que hemos dedicado anteriormente numerosos análisis, al tratar de la «teología del cuerpo».
Propiamente, desde el fondo de este amplio conjunto, resulta evidente que la citada norma moral pertenece no sólo a la ley moral natural, sino también *al orden moral revelado por Dios*: también desde este punto de vista ello no podría ser de otro modo, sino únicamente tal cual lo ha transmitido la tradición y el magisterio y, en nuestros días, la Encíclica «Humanæ vitæ», como documento contemporáneo de este magisterio.
Pablo VI escribe: «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». (*Humanæ vitæ*, 12).
Podemos añadir: 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, 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» (*Gén* 2, 24).

5. La norma de la Encíclica «Humanæ vitæ» afecta a todos los hombres, en cuanto que es una norma de la ley natural y se basa en la conformidad 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». Desde este punto de vista hemos hablado, en anteriores análisis, del *«ethos» de la redención del cuerpo*.
La norma de la ley natural, basada en este «ethos», encuentra no solamente una nueva expresión, sino también un fundamento *más pleno* antropológico y ético, bien sea en la palabra del Evangelio, bien sea en la acción purificante y fortificante del Espíritu Santo.
Hay, pues, razones suficientes para que los creyentes y, en particular, los teólogos relean y comprendan cada vez más profundamente la doctrina moral de la Encíclica en este contexto integral.
Las reflexiones, que desde hace tiempo venimos haciendo, constituyen precisamente un intento de una relectura así.

116. «Humanæ vitæ» y «Gaudium et spes»

1. Reanudamos las reflexiones que tienden a colegar la Encíclica «Humanæ vitæ» con el conjunto de la teología del cuerpo.
Esta Encíclica no se limita a recordar la norma moral que concierne a la convivencia conyugal, reafirmándola ante las nuevas circunstancias. Pablo VI, al pronunciarse con el magisterio auténtico mediante la Encíclica (1968), ha tenido delante de sus ojos la autorizada enunciación del Concilio Vaticano II, contenida en la Constitución *Gaudium et spes* (1965).
La Encíclica, no sólo se halla en la línea de la enseñanza conciliar, sino que constituye también *el desarrollo y la complementación* de los problemas allí incluidos, de un modo especial con referencia al problema de la «armonía del amor humano con el respeto a la vida». Sobre este punto, leemos en la «Gaudium et spes» las siguientes palabras: «La Iglesia recuerda que no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento genuino del amor conyugal» (GS 51).

2. La Constitución Pastoral del Vaticano II *excluye toda «verdadera contradicción»* en el orden normativo, lo cual, por su parte, confirma Pablo VI, procurando a la vez proyectar luz sobre aquella «no-contradicción» y, de ese modo, motivar la respectiva norma moral, demostrando la conformidad de la misma con la razón.
Sin embargo, la «Humanæ vitæ» habla no tanto de la *«no contradicción»* en el orden normativo, cuanto de la*«inseparable conexión»* entre la transmisión de la vida y el auténtico amor conyugal desde el punto de vista de los «dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreativo» (/i>Humanæ vitæ, 12), de los cuales ya hemos tratado.

3. Nos podríamos detener largamente sobre el análisis de la norma misma; pero el carácter de uno y otro documento lleva, sobre todo, a reflexiones, al menos indirectamente, pastorales. En efecto, la «Gaudium et spes» es una Constitución Pastoral, y la Encíclica de Pablo VI -con todo su valor doctrinal- intenta tener la misma orientación. Quiere ser, efectivamente, *respuesta a los interrogantes del hombre contemporáneo*. Son, éstos, interrogantes de carácter demográfico y, en consecuencia, de carácter socio-económico y político, relacionados con el crecimiento de la población en el globo terrestre. Son interrogantes que surgen en el campo de las ciencias particulares, y del mismo estilo son los interrogantes de los moralistas contemporáneos (teólogos-moralistas). Son antes que nada los interrogantes de los cónyuges, que se encuentra ya en el centro de la atención de la Constitución conciliar y que la Encíclica toma de nueva con toda la precisión que es de desear. Precisamente leemos en ella: «Consideradas las condiciones de la vida actual y dado el significado que las relaciones conyugales tienen en orden a la armonía entre los esposos y su mutua fidelidad, ¿no sería indicado revisar las normas éticas hasta ahora vigentes, sobre todo si se considera que las mismas no pueden observarse sin sacrificios, algunas veces heroicos?» (*Humanæ vitæ*, 3).

4. En la antedicha formulación es evidente la solicitud con la que el autor de la Encíclica procura afrontar los interrogativos del hombre contemporáneo en todo su alcance. El relieve de estos interrogativos supone una respuesta proporcionalmente ponderada y profunda. Pues si, por una parte, es justo esperarse una profunda exposición de la norma, por otra parte, nos es licito esperar que una importancia no menor se *conceda a los temas pastorales*, ya que conciernen más directamente a la vida de los hombres concretos, de aquellos, precisamente, que se plantean las preguntas mencionadas al principio.
Pablo VI ha tenido siempre delante de si a estos hombres. Expresión de ello es, entre otros, el siguiente pasaje de la «Humanæ vitæ»: «La doctrina de la Iglesia en materia de regulación de la natalidad, promulgadora de la ley divina, aparecerá fácilmente a los ojos de muchos difícil e, incluso, imposible en la práctica. Y en verdad que, como todas las grandes y beneficiosas realidades, exige un serio

empeño y muchos esfuerzos de orden familiar, individual y social. Más aún, no sería posible actuaría sin la ayuda de Dios, que sostiene y fortalece la buena voluntad de los hombres. Pero a todo aquel que reflexione seriamente, no puede menos que aparecer que tales esfuerzos *ennoblecen al hombre* y benefician la comunidad humana» (*Humanæ vitæ*, 20).

5. A esa altura no se habla más de la no-contradicción normativa, sino sobre todo de la «*posibilidad de la observancia de la ley divina*», es decir, de un tema, al menos indirectamente, pastoral. El hecho de que la ley tenga que ser de «posible» puesta en práctica, pertenece directamente a la misma naturaleza de la ley y está, por tanto, contenido en el cuadro de la «no-contradictoriedad normativa». Sin embargo, la «posibilidad», *entendida como actualidad* de la norma, pertenece también a la esfera práctica y pastoral. Mi predecesor habla en el texto citado, precisamente, de este punto de vista.

6. Se puede añadir una consideración: de hecho que toda *la retrovisión bíblica*, denominada «teología del cuerpo», nos ofrezca también, aunque indirectamente, la confirmación de la verdad de la norma moral, contenida en la «Humanæ vitæ», nos predispone a *considerar, más a fondo, los aspectos prácticos y pastorales* del problema en su conjunto. Los principios y presupuestos generales de la «teología del cuerpo». ¿No estaban, quizás, sacados todos ellos de las respuestas que Cristo dio a las preguntas de sus concretos interlocutores? Y los textos de Pablo -como, por ejemplo, los de la Carta a los Corintios-, ¿no son, acaso, un pequeño manual en orden a los problemas de la vida moral de los primeros seguidores de Cristo? Y en estos textos encontramos ciertamente, esa «norma de comprensión» que parece tan indispensable frente a los problemas de que trata la «Humanæ vitæ», y que está presente en esta Encíclica.
Si alguien cree que el Concilio y la Encíclica no tienen bastante en cuenta las dificultades presentes en la vida concreta, es porque no comprende las preocupaciones pastorales que hubo en el origen de tales documentos.
Preocupación pastoral significa búsqueda del *verdadero* bien del hombre, promoción de los valores impresos por Dios en la propia persona; es decir, significa la puesta en acto de «aquella regla de comprensión» que intenta siempre el descubrimiento cada vez más claro del designio de Dios sobre el amor humano, con la certeza de que el *único y verdadero* bien de la persona humana consiste en la realización de este designio divino.
Se podría decir que, precisamente, en nombre de la mencionada «norma de comprensión», el Concilio ha planteado la cuestión de la «armonía del amor humano con el respeto a la vida» (GS 51), y la Encíclica «Humanæ vitæ», no sólo ha recordado luego las normas morales que obligan en este ámbito, sino que se ocupa además, ampliamente, del problema de la «posibilidad de la observancia de la ley divina» .
Estas reflexiones actuales sobre el carácter del documento «Humanæ vitæ» nos preparan para tratar a continuación el tema de la «paternidad responsable».

117. Paternidad y maternidad responsables

1. Hemos elegido para hoy el tema de la «*paternidad y maternidad responsables*», a la luz de la Constitución «Gaudium et spes» y de la Encíclica «Humanæ vitæ».
La Constitución conciliar, al afrontar el tema, se limita a recordar las premisas fundamentales; *el documento pontificio*, en cambio, va más allá, dando a estas premisas unos contenidos más concretos.
El texto conciliar dice así: «...Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no

depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen integro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; esto es imposible sin cultivar sinceramente *la virtud de la castidad conyugal*» (GS 51).
Y el Concilio añade: «Fundados en estos principios, no es lícito a los hijos de la Iglesia ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina reprueba sobre la regulación de la natalidad» (GS 51).

2. Antes del pasaje citado (cf. GS 50), el Concilio enseña que los cónyuges «con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su misión y, con dócil reverencia hacia Dios» (GS 50). Lo cual quiere decir que: «De común acuerdo y común esfuerzo, se tomarán un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida, tanto materiales como espirituales; y, finalmente, teniendo en cuenta al bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia» (GS 50).
Al llegar a este punto siguen palabras particularmente importantes para determinar, con mayor precisión, *el carácter moral de la «paternidad y maternidad responsables»*. Leemos: «Este juicio, en último término, deben formarlo ante Dios los esposos personalmente» (GS 50).
Y continuando: «En su modo de obrar, Ios esposos cristianos serán conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia, la cual ha de ajustarse a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio. Dicha ley divina muestra el pleno sentido del amor conyugal, lo protege e impulsa a la perfección genuinamente humana del mismo» (GS 50).

3. La Constitución conciliar, limitándose a recordar las premisas esenciales para una «paternidad y maternidad responsables», las pone de relieve *de manera totalmente unívoca*, precisando *los elementos constitutivos* de semejante paternidad y maternidad, es decir: el juicio maduro de la conciencia personal en su relación con la ley divina, auténticamente interpretada por el Magisterio de la Iglesia.

4. *La Encíclica* «Humanæ vitæ», basándose en las mismas premisas, avanza algo más, ofreciendo indicaciones concretas. Ello se ve, sobre todo, *en el modo de definir la «paternidad responsable» (Humanæ vitæ*, 10). Pablo VI trata de precisar este concepto, encareciendo los diversos aspectos y excluyendo, de antemano, su reducción a uno de los aspectos «parciales», como hacen quienes hablan, exclusivamente, del control de la natalidad. En efecto, desde el principio, Pablo VI se ve guiado, en su argumentación, por una concepción integral del hombre (cf. *Humanæ vitæ*, 7) y del amor conyugal (cf. *Humanæ vitæ*, 8, 9).

5. Se puede hablar de responsabilidad en el ejercicio de la función paterna y materna, bajo distintos aspectos. Así, escribe él: «En relación a los *procesos biológicos*, paternidad responsable significa*conocimiento y respeto* de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana» (*Humanæ vitæ*, 10). Cuando se trata, luego, de la dimensión psicológica de *«las tendencias del instinto y de las pasiones*, la paternidad responsable comporta el dominio necesario que sobre aquellas han de ejercer la razón y la voluntad» (*Humanæ vitæ*, 10).
Se sigue de ello que en la concepción de la «paternidad responsable» está contenida *la disposición no solamente a evitar «un nuevo nacimiento», sino también a hacer crecer* la familia según los criterios de la prudencia.
Bajo esta luz, desde la cual es necesario examinar y decidir la cuestión de la «paternidad responsable», queda siempre como central *«el orden moral objetivo*,

establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia» (*Humanæ vitæ*, 10) .

6. Los esposos, dentro de este ámbito, cumplen «plenamente sus deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores» (*Humanæ vitæ*, 10). No se puede, por tanto, hablar aquí de «proceder según el propio antojo». Al contrario, los cónyuges deben «conformar su conducta a la intención creadora de Dios» (*Humanæ vitæ*, 10).
Partiendo de este principio, la Encíclica fundamenta su argumentación sobre «la estructura íntima del acto conyugal» y sobre «la inseparable conexión entre los dos significados del acto conyugal» (cf. *Humanæ vitæ*, 12); todo lo cual ha sido ya tratado anteriormente. El relativo principio de la moral conyugal resulta ser, por lo tanto, la fidelidad al plan divino, manifestando en la «estructura íntima del acto conyugal» y en «el inseparable nexo entre los dos significados del acto conyugal».

118. La regulación de la natalidad

1. Hemos dicho anteriormente que el principio de la moral conyugal, que la iglesia enseña (Concilio Vaticano II, Pablo VI), es el criterio de la fidelidad al plan divino. De acuerdo con este principio, la Encíclica «Humanæ vitæ» *distingue rigurosamente* entre lo que constituye el modo moralmente ilícito de la regulación de los nacimientos o, con mayor precisión, de la regulación de la fertilidad, y el moralmente recto.
En primer lugar, es moralmente ilícita «la interrupción directa del proceso generador ya iniciado» («aborto») (*Humanæ vitæ*, 14), la «esterilización directa» y «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» (*Humanæ vitæ*, 14), por tanto todos los medios contraceptivos. Es por el contrario moralmente lícito, *«el recurso a los períodos infecundos» (Humanæ vitæ*, 16): «Por consiguiente, si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inminentes a las funciones generadoras para usar el matrimonio sólo en los periodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales...» (*Humanæ vitæ*, 16).

2. La Encíclica subraya de modo particular que «entre ambos casos existe una diferencia esencial» (*Humanæ vitæ*, 16), esto es, una *diferencia de naturaleza ética*: «En el primero, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo, impiden el desarrollo de los procesos naturales» (*Humanæ vitæ*, 16).
De ello se derivan dos acciones con calificación ética diversa, más aún, incluso opuestas: la regulación natural de la fertilidad es moralmente recta, la contracepción no es moralmente recta. Esta diferencia esencial entre las dos acciones (modos de actuar) concierne a su intrínseca calificación ética, si bien mi predecesor Pablo VI afirma que «tanto en uno como en otro caso, los cónyuges están de acuerdo en la voluntad positiva de evitar la prole *por razones plausibles»*, e incluso escribe: «buscando la seguridad de que no se seguirá» (*Humanæ vitæ*, 16). En estas palabras el documento admite que, si bien también los que hacen uso de las prácticas anticonceptivas puedan estar inspirados por «razones plausibles», sin embargo ello*no cambia la calificación moral que se funda en la estructura misma del acto conyugal* como tal.

3. Se podría observar, en este punto, que los cónyuges que recurren a la

regulación natural de la fertilidad podrían carecer de las razones válidas de que se ha hablado anteriormente; pero esto constituye *un problema ético aparte*, dado que se trata del sentido moral de la «paternidad y maternidad responsables». Suponiendo que las razones para decidir no procrear sean moralmente rectas, queda el problema moral del modo de actuar en tal caso, y esto se expresa en un acto que -según la doctrina de la Iglesia transmitida en la Encíclica- posee su intrínseca calificación moral positiva o negativa. La primera, positiva, corresponde a la «natural» regulación de la fertilidad; la segunda, negativa, corresponde a la «contracepción artificial».

4. Toda la argumentación precedente se resume *en la exposición de la doctrina* contenida en la «Humanæ vitæ», advirtiendo en ella el carácter normativo y al mismo tiempo pastoral. En la dimensión normativa se trata de precisar y aclarar los principios morales del actuar; en la dimensión pastoral se trata sobre todo de ilustrar la posibilidad de actuar según estos principios («posibilidad de la observancia de la ley divina»,*Humanæ vitæ*, 20).
Debemos detenernos en la interpretación del contenido en la Encíclica. A tal fin es necesario ver ese contenido, ese conjunto normativo-pastoral a la luz de la teología del cuerpo, tal como emerge del análisis de los textos bíblicos.

5. La teología del cuerpo no es tanto una teoría, cuanto más bien una específica, evangélica, cristiana pedagogía del cuerpo. Esto se deriva del carácter de la Biblia, y sobre todo del Evangelio que, como mensaje salvífico, revela *lo que es verdadero bien del hombre*, a fin de modelar -a medida de este bien- la vida en la tierra, en la perspectiva de la esperanza del mundo futuro.
La Encíclica «Humanæ vitæ», siguiendo esta línea, responde a la cuestión sobre el verdadero bien del hombre como persona, en cuanto varón y mujer; sobre lo que corresponde a la dignidad del hombre y de la mujer, cuando se trata del importante problema de la transmisión de la vida en la convivencia conyugal.
A este problema dedicaremos ulteriores reflexiones.

119. La transmisión de la vida

1. ¿Cuál es la esencia de la doctrina de la Iglesia acerca de la transmisión de la vida en la comunidad conyugal, de esa doctrina que nos ha recordado la Constitución pastoral del Concilio «Gaudium et spes» y la Encíclica «Humanæ vitæ» del Papa Pablo VI?
El problema está en mantener *la relación adecuada* entre lo que se define *«dominio... de las fuerzas de la naturaleza»* (*Humanæ vitæ*, 2) y el *«dominio de sí» (Humanæ vitæ*, 21), indispensable a la persona humana. El hombre contemporáneo manifiesta la tendencia a transferir los métodos propios del primer ámbito a los de segundo. «El hombre ha llevado a cabo progresos estupendos en el dominio y en la organización racional de las fuerzas de la naturaleza -leemos en la Encíclica-, de modo que tiende a extender ese dominio a su mismo ser global: al cuerpo, a la vida psíquica, a la vida social y hasta las leyes que regulan la transmisión de la vida» (*Humanæ vitæ*, 2).
Esta extensión de la esfera de los medios de «dominio... de las fuerzas de la naturaleza» amenaza a la persona humana, para la cual el método del «dominio de sí» es y sigue siendo específico. Efectivamente, el dominio de sí corresponde a la constitución fundamental de la persona: es precisamente un método «natural». En cambio, la transferencia de los «medios artificiales» *rompe* la dimensión constitutiva de la persona, priva al hombre de la subjetividad que le es propia y hace de él *un objeto de manipulación*.

2. El cuerpo humano no es sólo el campo de reacciones de carácter sexual, sino que es, al mismo tiempo, el medio de expresión del hombre integral, de la persona, que se revela a sí misma a través del «lenguaje del cuerpo». Este «lenguaje» tiene un importante significado interpersonal, especialmente cuando se trata de las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer. Además, nuestros análisis precedentes muestran que en este caso el «lenguaje del cuerpo» debe expresar, a un nivel determinado, *la verdad del sacramento*. Efectivamente, al participar del eterno plan de amor («Sacramentum absconditum in Deo»), el «lenguaje del cuerpo» se convierte en un «profetismo del cuerpo».
Se puede decir que la Encíclica «Humanæ vitæ» lleva a las últimas consecuencias, no sólo lógicas y morales, sino también prácticas y pastorales, esta verdad sobre el cuerpo humano en su masculinidad y feminidad .

3. La unidad de los dos aspectos del problema -de la *dimensión sacramental* (o sea, teológica) y *de la personalística*- corresponde a la global «revelación del cuerpo». De aquí se deriva también la conexión de la visión estrictamente teológica con la ética, que nace de la «ley natural».
En efecto, el sujeto de la ley natural es el hombre no sólo en el aspecto «natural» de su existencia, sino también en la verdad integral de su subjetividad personal. El señor manifiesta, en la Revelación, como hombre y mujer, en su plena vocación temporal y escatológica. Es llamado por Dios para ser testigo e intérprete del eterno designio del amor, convirtiéndose en ministro del sacramento que, «desde el principio», se constituye en el signo de la «unión de la carne».

4. Como ministros de un sacramento que se realiza por medio del consentimiento y se perfecciona por la unión conyugal, el hombre y la mujer están llamados a expresar ese misterioso *«lenguaje» de sus cuerpos en toda la verdad que les es propia*. Por medio de los gestos y de las reacciones, por medio de todo el dinamismo, recíprocamente condicionado, de la tensión y del gozo -cuya fuente directa es el cuerpo en su masculinidad y feminidad, el cuerpo en su acción e interacción- a través de todo esto «habla» *el hombre*, la persona.
El hombre y la mujer con el «lenguaje del cuerpo» desarrollan ese diálogo que -según el Génesis 2, 24-25- comenzó el día de la creación. Y precisamente a nivel de este «lenguaje del cuerpo» -que es algo más que la sola reactividad sexual y que, como auténtico lenguaje de las personas, está sometido a las exigencias de la verdad, es decir a normas morales objetivas-, el hombre y la mujer se expresan recíprocamente a sí mismos del modo más pleno y más profundo, en cuanto les es posible por la misma dimensión somática de la masculinidad y femineidad: el hombre y la mujer se expresan a sí mismos en la medida de toda la verdad de su persona.

5. El hombre *es persona precisamente porque es dueño de sí y se domina a sí mismo*. Efectivamente, en cuanto que es dueño de sí mismo puede «donarse» al otro. Y ésta es una dimensión -dimensión de la libertad del don que se convierte en esencial y decisiva para ese «lenguaje del cuerpo», en el que el hombre y la mujer se expresan recíprocamente en la unión conyugal. Dado que esta comunión es comunión de personas, el «lenguaje del cuerpo» debe juzgarse según el criterio de la verdad. Precisamente la Encíclica «Humanæ vitæ» presenta este criterio, como confirman los pasajes antes citados.

6. *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 justamente con el otro y, en cierto sentido, el uno a través de otro. Así enseña la Encíclica

(cf. *Humanæ vitæ*, 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 amor*.

7. 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 el 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*.

8. Tal interpretación de la doctrina moral, expuesta en la Encíclica «Humanæ vitæ», se sitúa sobre el amplio trasfondo de las reflexiones relacionadas con la teología del cuerpo. Resultan especialmente válidas para esta interpretación las reflexiones sobre el «signo» en conexión con el matrimonio, entendido como sacramento. Y la esencia de la violación que perturba el orden interior del acto conyugal no puede entenderse de modo teológicamente adecuado, sin las reflexiones sobre el tema de la «concupiscencia de la carne».

120. La anticoncepción y la continencia periódica

1. La Encíclica «Humanæ vitæ», demostrando el mal moral de la anticoncepción, *al mismo tiempo, aprueba plenamente la regulación natural de la natalidad y*, en este sentido, aprueba *la paternidad y maternidad responsables.* Hay que excluir aquí que pueda ser calificada de «responsable», desde el punto de vista ético, la procreación en la que se recurre a la anticoncepción para realizar la regulación de la natalidad. El verdadero concepto de «paternidad y maternidad responsables», por el contrario, está unido a la regulación de la natalidad honesta desde el punto de vista ético.

2. Leemos a este propósito: «Una práctica honesta de la regulación de la natalidad exige sobre todo a los esposos adquirir y poseer sólidas convicciones sobre *los verdaderos valores de la vida y de la familia,* y también una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos. El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone, sin ningún género de duda, una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica. Esta disciplina, propia de la pureza de los esposos, lejos de perjudicar el amor conyugal, le confiere un valor humano más sublime. Exige un esfuerzo continuo, pero, en virtud de su influjo beneficioso, los cónyuges desarrollan íntegramente su personalidad, enriqueciéndose de valores espirituales...» (*Humanæ vitæ,* 21).

3. La Encíclica ilustra luego las consecuencia de este comportamiento no sólo para los mismos esposos, sino también para toda la familia, entendida como comunidad de personas. Habrá que volver a tomar en consideración este tema. La Encíclica subraya que la regulación de la natalidad éticamente honesta exige de los cónyuges ante todo un determinado *comportamiento familiar y procreador:* esto es, exige a los esposos «adquirir y poseer sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia» (*Humanæ vitæ*, 21). Partiendo de esta premisa, ha sido necesario proceder a una consideración global de la

cuestión, como hizo el Sínodo de los Obispos del año 1980 («De muneribus familiæ christianæ»). Luego, la doctrina relativa a este problema particular de la moral conyugal y familiar, de que trata la Encíclica «Humanæ vitæ», ha encontrado su justo puesto y la óptica oportuna en el contexto total de la Exhortación Apostólica «Familiaris consortio». La teología del cuerpo, sobre todo como pedagogía del cuerpo, *hunde sus raíces, en cierto sentido, en la teología de la familia y, a la vez, lleva a ella.* Esta pedagogía del cuerpo, cuya clave es hoy la Encíclica «Humanæ vitæ», sólo se explica en el contexto pleno de una visión correcta de los valores de la vida y de la familia.

4. En el texto antes citado el Papa Pablo VI se remite a la castidad conyugal, al escribir que la observancia de la continencia periódica es la forma de dominio de sí, donde se manifiesta «la pureza de los esposos» (*Humanæ vitæ,* 21).
Al emprender ahora un análisis más profundos de este problema, hay que tener presente toda la doctrina sobre la pureza, entendida como vida del espíritu (cf. *Gál* 5, 25), que ya hemos considerado anteriormente, a fin de comprender así las respectivas indicaciones de la Encíclica sobre el tema de la «continencia periódica». Efectivamente, esa doctrina sigue siendo *la verdadera razón, a partir de la cual* la enseñanza de Pablo VI define la regulación de la natalidad y *la paternidad y maternidad responsables* como éticamente honestas.
Aunque la *«periodicidad»* de la continencia se aplique en este caso a los llamados «ritmos naturales» (*Humanæ vitæ,* 16), sin embargo, *la continencia* misma es una determinada y permanente actitud moral, *es virtud,* y por esto, todo el modo de comportarse, guiado por ella, adquiere carácter virtuoso. La Encíclica subraya bastante claramente que aquí *no* se trata sólo de una determinada *«técnica»,* sino *de la ética* en el sentido estricto de la palabra como *moralidad de un comportamiento.*
Por tanto, la Encíclica pone de relieve oportunamente, por un lado, la necesidad de respetar en tal comportamiento el orden establecido por el Creador, y, por otro, la necesidad de la motivación inmediata de carácter ético.

5. *Respecto al primer aspecto leemos:* «Usufructuar (...) el don del amor conyugal respetando las leyes del proceso generador significa reconocerse no árbitros de las fuentes de la vida humana, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador» *(Humanæ vitæ,* 13). «La vida humana es sagrada» -como recordó nuestro predecesor de s. m. Juan XXIII en la Encíclica «Mater et Magistra»-, «desde su comienzo compromete directamente la acción creadora de Dios» (*AAS* 53, 1961; cf. *Humanæ vitæ*, 13). *En cuanto a la motivación inmediata,* la Encíclica «Humanæ vitæ» exige que «para espaciar los nacimientos existan serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges o de circunstancias exteriores...» (*Humanæ vitæ,* 16).

6. En el caso de una regulación moralmente recta de la natalidad que se realiza mediante la continencia periódica, se trata claramente de *practicar la castidad conyugal*, es decir, de una determinada actitud ética. En el lenguaje bíblico diríamos que se trata de vivir el espíritu (cf. *Gál* 5, 25).
La regulación moralmente recta se denomina también «regulación *natural* de la natalidad», lo que puede explicarse como conformidad con la «ley natural». Por «ley natural» entendemos aquí el «orden de la naturaleza» en el campo de la procreación, en cuanto es comprendido por la recta razón: este orden es la expresión del plan del Creador sobre el hombre. Y esto precisamente es lo que la Encíclica, juntamente con toda la Tradición de la doctrina y de la práctica cristiana, subraya de modo especial: el carácter virtuoso de la actitud que se manifiesta con la regulación «natural» de la natalidad, está determinado no tanto por la fidelidad a una impersonal *«ley natural»,cuanto al Creador-persona,* fuente y Señor del orden que se manifiesta en esta ley.
Desde este punto de vista, la reducción a la sola regularidad biológica, separada

del «orden de la naturaleza», esto es, del «plan del Creador», deforma el auténtico pensamiento de la Encíclica «Humanæ vitæ» (cf.*Humanæ vitæ,* 14).
El documento presupone ciertamente esa *regularidad biológica,* más aún, exhorta a las personas competentes a estudiarla y aplicarla de un modo aún más profundo, pero entiende siempre esta regularidad*como la expresión del «orden de la naturaleza» esto es, del plan providencial del Creador,* en cuya fiel ejecución consiste el verdadero bien de la persona humana.

121. Continencia periódica responsable

1. Hemos hablado anteriormente de la regulación honesta de la fertilidad según la doctrina contenida en la Encíclica «Humanæ vitæ» (n. 19) y en la Exhortación «Familiaris consortio». La cualificación del «natural», que se atribuye a la regulación moralmente recta de la fertilidad (siguiendo los ritmos naturales, cf. *Humanæ vitæ,* 16), se explica con el hecho de que el relativo modo de comportarse corresponde a la verdad de la persona y, consiguientemente, a su dignidad: una dignidad que por naturaleza afecta al hombre en cuanto ser racional y libre. El hombre, como ser racional y libre, puede y debe releer con perspicacia el ritmo biológico que pertenece al orden natural. Puede y debe adecuarse a él para ejercer esa «paternidad-maternidad» responsable que, de acuerdo con el designio del Creador, está inscrita en el orden natural de la fecundidad humana. El concepto de la regulación moralmente recta de la fertilidad no es sino la relectura del «lenguaje del cuerpo» en la verdad. Los mismos *«ritmos* naturales inminentes en las funciones generadoras»*pertenecen a la verdad objetiva del lenguaje* que las personas interesadas deberían releer en su contenido objetivo pleno. Hay que tener presente que el «cuerpo habla» no sólo con toda la expresión externa de la masculinidad y femineidad, sino también con las estructuras internas del organismo, de la reactividad somática y psicosomática. Todo ello debe tener el lugar que le corresponde en el lenguaje con que dialogan los cónyuges en cuanto personas llamadas a la comunión en la «unión del cuerpo».

2. Todos los esfuerzos tendentes al conocimiento cada vez más preciso de los «ritmos naturales» que se manifiestan en relación con la procreación humana, todos los esfuerzos también de los consultorios familiares y, en fin, de los mismos cónyuges interesados, no miran a «biologizar» el lenguaje del cuerpo (a «biologizar la ética», como algunos opinan erróneamente), sino exclusivamente *a garantizar la verdad integral* a ese «lenguaje del cuerpo» con el que los cónyuges deben expresarse con madurez frente a las exigencias de la paternidad y maternidad responsables.
La Encíclica «Humanæ vitæ» subraya en varias ocasiones que la «paternidad responsable» está vinculada a un esfuerzo y tesón continuos, y que se lleva a efecto al precio de una ascesis concreta (cf. *Humanæ vitæ,*21). Estas y otras expresiones semejantes hacen ver que en el caso de la «paternidad responsable», o sea, de la regulación de la fertilidad moralmente recta, se trata de lo *que es el bien verdadero de las personas humanas y de lo que corresponde a la verdadera dignidad de la persona.*

3. El recurso a los «periodos infecundos» en la convivencia conyugal puede ser fuente de abusos si los cónyuges tratan así de eludir sin razones justificadas la procreación, rebajándose a un nivel inferior al que es moralmente justo, de los nacimientos en su familia. Es preciso que se establezca este nivel justo teniendo en cuenta no sólo el bien de la propia familia y estado de salud y posibilidades de los mismos cónyuges, sino también el bien de la sociedad a que pertenecen, de la Iglesia y hasta de la humanidad entera.

La Encíclica «Humanæ vitæ» presenta la «paternidad responsable» como expresión de un alto valor ético. *De ningún modo va enderezada unilateralmente* a la limitación y, menos aún, a la exclusión de la prole: supone también la disponibilidad a acoger una prole más numerosa. Sobre todo, según la Encíclica «Humanæ vitæ», la «paternidad responsable» realiza «una vinculación más profunda con el orden moral objetivo establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia» *(Humanæ vitæ*, 10).

4. La verdad de la paternidad-maternidad responsable y su realización va unida a la madurez moral de la persona, y es aquí donde muy frecuentemente se manifiesta la divergencia entre aquello a que la Encíclica atribuye explícitamente el primado y aquello a lo que se da a este primado en la mentalidad corriente.
En la Encíclica se pone en primer plano la dimensión ética del *problema subrayando* el papel de la *virtud de la templanza rectamente entendida.* En el ámbito de esta dimensión hay también un «método» adecuado para actuar según él. 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 «métodos» (medios artificiales) y se llega a hablar de él como si se tratase sólo de una forma diversa de anticoncepción.

5. Desde el punto de vista de la auténtica doctrina expresada en la Encíclica «Humanæ vitæ», es importante, por consiguiente, presentar correctamente el método a que alude dicho documento (cf. *Humanæ vitæ*, 16); es importante sobre todo *profundizar en la dimensión ética,* en cuyo ámbito por ser «natural» asume el significado de método honesto «moralmente recto». Y, por ello, en el marco de este análisis nos convendrá dedicar la atención principalmente a lo que afirma la Encíclica sobre el tema del dominio de sí mismo y sobre la *continencia.* Sin una interpretación penetrante de este tema no llegaremos al núcleo de la verdad moral ni tan poco al núcleo de la verdad antropológica del problema. Ya se ha hecho notar anteriormente que las raíces de este problema se hunden en la teología del cuerpo: es ésta (cuando pasa a ser, como debe, pedagogía del cuerpo) la que constituye en realidad el «método» moralmente honesto de la regulación de la natalidad entendido en su sentido más profundo y más pleno.

6. Expresando a continuación los carácteres de los valores específicamente morales de la regulación «natural» de la natalidad (es decir, honesta, o sea moralmente recta), el autor de la «Humanæ vitæ» se expresa así: «Esta disciplina... aporta a la vida familiar frutos de serenidad y de paz, y facilita la solución de otros problemas: favorece la atención hacia el otro cónyuge; ayuda a superar el egoísmo, enemigo del verdadero amor, y enraiza más su sentido de responsabilidad. Los padres adquieren así la capacidad de un influjo más profundo y eficaz para educar a los hijos; los niños y los jóvenes crecen en la justa estima de los valores humanos y en el desarrollo sereno y armónico de sus facultades espirituales y sensibles» (*Humanæ vitæ,* 21).

7. Las frases citadas *completan el cuadro* de lo que la Encíclica «Humanæ vitæ» entiende por «práctica honesta de la regulación de la natalidad» (*Humanæ vitæ*, 21). Esta es, como se ve, no sólo un «modo de comportarse» en un campo determinado, sino una actitud que se funda en la madurez moral integral de las personas, y al mismo tiempo la completa.

122. Vida espiritual de los esposos

1. Refiriéndonos a la doctrina contenida en la Encíclica «Humanæ vitæ», trataremos de delinear ulteriormente la vida espiritual de los esposos.
Estas son las grandes palabras de la Encíclica: «La Iglesia, al mismo tiempo que enseña las exigencias imprescriptibles de la ley divina, anuncia la salvación y abre con los sacramentos los caminos de la gracia, la cual hace del hombre una nueva criatura, capaz de corresponder en el amor y en la verdadera libertad al designio de su Creador y Salvador y de encontrar suave el yugo de Cristo.
«Los esposos cristianos, pues, dóciles a su voz, deben recordar que su vocación cristiana, iniciada en el bautismo, se ha especificado y fortalecido ulteriormente con el sacramento del matrimonio. Por lo mismo,*los cónyuges son corroborados y como consagrados* para cumplir fielmente los propios deberes, para realizar su vocación hasta la perfección y par dar testimonio propio de ellos delante del mundo. A ellos ha confiado el Señor la misión de hacer visible ante los hombres la santidad y la suavidad de la ley que une el amor mutuo de los esposos con su cooperación al amor de Dios, autor de la vida humana» *(Humanæ vitæ, 25).*

2. Al mostrar el mal moral del acto anticonceptivo, y delineando, al mismo tiempo, un cuadro posiblemente integral de la práctica «honesta» de la regulación de la fertilidad, o sea, de la paternidad y maternidad responsables, la Encíclica «Humanæ vitæ» crea las premisas que permiten trazar las grandes líneas de la*espiritualidad cristiana, de la vocación y de la vida conyugal e,* igualmente, de la *de los padres y de la familia.*
Más aún, puede decirse que la Encíclica presupone toda la tradición de esta espiritualidad, que hunde sus raíces en las fuentes bíblicas, ya analizadas anteriormente, brindando la ocasión de reflexionar de nuevo sobre ellas y hacer una síntesis adecuada.
Conviene recordar aquí lo que se ha dicho sobre la relación orgánica entre la teología del cuerpo y la pedagogía del cuerpo. Esta «teología-pedagogía», en efecto, constituye ya de por sí el núcleo esencial de la espiritualidad conyugal. Y esto lo indican también las frases de la Encíclica que hemos citado.

3. Ciertamente, reelería e interpretaría de forma errónea la Encíclica *«Humanæ vitæ»* el que viese en ella tan sólo la reducción de la «paternidad y maternidad responsables» a los solos «ritmos biológicos de fecundidad». El autor de la Encíclica desaprueba enérgicamente y contradice toda forma de interpretación reductiva (y en este sentido «parcial»), y vuelve a proponer con insistencia la comprensión integral. *La paternidad-maternidad responsable, entendida integralmente,* no es más que un importante elemento de toda la *espiritualidad conyugal y familiar,* es decir, de esa vocación de la que habla el texto citado de la «Humanæ vitæ», cuando afirma que los cónyuges deben realizar «su vocación hasta la perfección» *(Humanæ vitæ,* 25). El sacramento del matrimonio los corrobora y como consagra para conseguirla (cf. *Humanæ vitæ,*25).
A la luz de la doctrina, expresada en la Encíclica, conviene que nos demos mayor cuenta de esa «fuerza corroborante» que está unida a la «consagración sui generis» del sacramento del matrimonio.
Puesto que el análisis de la problemática ética del documento de Pablo VI estaba centrado sobre todo en la exactitud de la *respectiva norma,* el esbozo de la espiritualidad conyugal que allí se encuentra, intenta poner de relieve precisamente estas «fuerzas» que hacen posible el auténtico testimonio cristiano de la vida conyugal.

4. «No es nuestra intención ocultar las dificultades, a veces graves, inherentes a la vida de los cónyuges cristianos: para ellos, como para todos, la puerta es estrecha y *angosta la senda que lleva a la vida* (cf. *Mt* 7, 14). *Pero la esperanza de esta vida* debe iluminar su camino mientras se esfuerzan animosamente por vivir con prudencia, justicia y piedad en el tiempo presente, conscientes de que la forma de este mundo es pasajera» (*Humanæ vitæ,* 25).

En la Encíclica, la visión de la vida conyugal está, en cada pasaje, marcada por realismo cristiano, y esto es precisamente lo que más ayuda a conseguir esas «fuerzas» que permiten formar la espiritualidad de los cónyuges y de los padres en el espíritu de una auténtica pedagogía del corazón y del cuerpo.
La misma conciencia «de la vida futura» abre, por decirlo así, *un amplio horizonte de esas fuerzas* que deben guiarlos por la senda angosta (cf. *Humanæ vitæ,* 25) y conducirlos por la puerta estrecha (cf. *Humanæ vitæ,*25) de la vocación evangélica.
La Encíclica dice: «Afronten, pues, los esposos los necesarios esfuerzos, apoyados por la fe y por la esperanza, que no engaña, porque el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones junto con el Espíritu Santo, que nos ha sido dado» (*Humanæ vitæ, 25).*

5. He aquí la fuerza» esencial y fundamental: *el amor injertado en el corazón* («difundido en los corazones»)*por el Espíritu Santo.* Luego la Encíclica indica cómo los cónyuges deben implorar esta «fuerza» esencial y toda otra «ayuda divina» con la oración; cómo deben obtener la gracia y el amor de la fuente siempre viva de la Eucaristía; cómo deben superar «con humilde perseverancia» las propias faltas y los propios pecados en el sacramento de la penitencia.
Estos son los medios -*infalibles e indispensables*- para formar la espiritualidad cristiana de la vida conyugal y familiar. Con ellos esa esencial y *espiritualmente creativa «fuerza» de amor* llega a los corazones humanos y, al mismo tiempo, a los cuerpos humanos en su subjetiva masculinidad y feminidad. Efectivamente, este amor permite construir toda la convivencia de los esposos *según «la verdad del signo»,* por medio de la cual se construye el matrimonio en su dignidad sacramental, como pone de relieve el punto central de la Encíclica (cf. *Humanæ vitæ, 21).*

123. Amor conyugal a imagen del amor divino

1. Continuamos delineando la espiritualidad conyugal a la luz de la Encíclica «Humanæ vitæ».
Según la doctrina contenida en ella, en conformidad con las fuentes bíblicas y con toda la Tradición, *el amor*es -desde el punto de vista subjetivo- «*fuerza*», es decir, capacidad del espíritu **humano, de carácter**«teológico» (o mejor, «teologal»). Esta es, pues, *la fuerza que se le da al hombre para participar* en el amor con que Dios mismo ama en el misterio de la creación y de la redención. Es el amor que «se complace en la verdad» (1 *Cor* 13, 6), esto es, en el cual se expresa la alegría espiritual (el «frui» agustiniano) de todo valor auténtico: gozo semejante al gozo del mismo Creador, que al principio vio que «era muy bueno» (*Gén* 1, 31).
Si las fuerzas de la concupiscencia intentan *separar* el «lenguaje» del cuerpo de la verdad, es decir, tratan de falsificarlo, *en cambio, la fuerza del amor lo corrobora* siempre de nuevo en esa verdad, a fin de que el misterio de la redención del cuerpo pueda fructifican en ella.

2. El mismo amor, que hace posible y hace ciertamente que el diálogo conyugal se realice según la verdad plena de la vida de los esposos, *es, a la vez, fuerza, o sea, capacidad de carácter moral,* orientada activamente hacia la plenitud del bien y, por esto mismo, hacia todo verdadero bien. Por lo cual, su tarea consiste en salvaguardar la unidad indivisible de los «dos significados del acto conyugal, de los que trata la Encíclica (*Humanæ vitæ*, 12), es decir, en proteger tanto el valor de la verdadera unión de los esposos (esto es, de la comunión personal), como el de la paternidad y maternidad responsables (en su forma madura y digna del hombre).

3. Según el lenguaje tradicional, el amor, como «fuerza» superior, coordina las acciones de la persona, del marido y de la mujer, *en el ámbito de los fines del matrimonio.* Aunque ni la Constitución conciliar, ni la Encíclica, al afrontar el tema, empleen el lenguaje acostumbrado en otro tiempo, sin embargo, tratan de aquello a lo que se refieren las expresiones tradicionales.
El amor, como fuerza superior que el hombre y la mujer reciben de Dios, juntamente con la particular «consagración» del sacramento del matrimonio, comporta *una coordinación* correcta de los fines, según los cuales -en la enseñanza tradicional de la Iglesia- *se constituye* el orden moral (o mejor, «teologal y moral») de la vida de los esposos.
La doctrina de la Constitución «Gaudium et spes», igual que la de la Encíclica «Humanæ vitæ», clarifican el mismo orden moral con referencia al amor, entendido como fuerza superior que confiere *adecuado contenido y valor* a los actos conyugales *según la verdad* de los dos significados, el unitivo y el procreador, respetando su indivisibilidad.
Con este renovado planteamiento, la enseñanza tradicional sobre los fines del matrimonio (y sobre su jerarquía) queda confirmada y a la vez se profundiza desde el punto de vista de la vida interior de los esposos, o sea, de la espiritualidad conyugal y familiar.

4. La función del amor, que es «derramado en los corazones» (*Rom* 5, 5) de los esposos como fundamental fuerza espiritual de su pacto conyugal, consiste -como se ha dicho- en proteger tanto el valor de la verdadera comunión de los cónyuges, como el de la paternidad-maternidad verdaderamente responsable. La fuerza del amor -auténtica en el sentido teológico y ético- se manifiesta en que el amor *une correctamente «los dos significados del acto conyugal»,* excluyendo no sólo en la teoría, sino sobre todo en la práctica, la «contradicción» que podría darse en este campo. Esta «contradicción» es el motivo más frecuente de objeción a la Encíclica «Humanæ vitæ» y a la enseñanza de la Iglesia. Es necesario un análisis bien profundo, y no sólo teológico, sino también antropológico (hemos tratado de hacerlo en toda la presente reflexión), para demostrar que en este caso *no* hay que hablar de *«contradicción», sino sólo de «dificultad».* Ahora bien, la Encíclica misma subraya esta «dificultad» en varios pasajes.
Y ésta se deriva del hecho de que *la fuerza del amor está injertada en el hombre insiado por la concupiscencia:* 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.

5. Si el elemento clave de la espiritualidad de los esposos y de los padres -esa «fuerza» esencial que los cónyuges deben sacar continuamente de la «consagración» sacramental- es el amor, este amor, como se deduce del texto de la Encíclica (cf. *Humanæ vitæ,* 20), está por su naturaleza *unido con la castidad que se manifiesta como dominio de sí, o sea, como continencia:* en particular, como continencia periódica. En el lenguaje bíblico, parece aludir a esto el autor de la Carta a los Efesios, cuando en su texto «clásico» exhorta a los esposos a estar «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21).
Puede decirse que la Encíclica «Humanæ vitæ» es precisamente el desarrollo de esta verdad bíblica sobre la espiritualidad cristiana conyugal y familiar. Sin embargo, para hacerlo aún más claro, es preciso *un análisis más profundo de la virtud de la continencia y de su* particular significado para la verdad del mutuo «lenguaje del cuerpo» en la convivencia conyugal e (indirectamente) en la amplia esfera de las relaciones recíprocas entre el hombre y la mujer.
Emprenderemos este análisis en las sucesivas reflexiones.

124. La virtud de la continencia

1. Conforme a lo que había anunciado, emprendemos hoy el análisis de la virtud de la continencia.
La «continencia», que forma parte de la virtud más general de la templanza, consiste en la *capacidad de dominar, controlar y orientar los impulsos de carácter sexual* (concupiscencia de la carne) y sus consecuencias, en la subjetividad psicosomática del hombre. Esta capacidad, en cuanto a disposición constante de la voluntad, merece ser llamada virtud.
Sabemos por los análisis precedentes que la concupiscencia de la carne, y el relativo «deseo» de carácter sexual que suscita, se manifiesta con un específico impulso de la esfera de la reactivación somática y, además, con una excitación psicoemotiva del impulso sexual.
El sujeto personal, para llegar a adueñarse de tal impulso y excitación, debe esforzarse con una; progresiva educación en el autocontrol de la voluntad, de los sentimientos, de las emociones, que tiene que desarrollarse a partir los gestos más sencillos, en los cuales resulta relativamente fácil llevar a cabo la decisión interior. Esto supone, como es obvio, la percepción clara de los valores expresados en la norma y en la consiguiente maduración de sólidas convicciones que, si van acompañadas por la *perspectiva disposición*de la voluntad, dan origen a la correspondiente virtud. Esta es precisamente la virtud de la continencia (dominio de sí), que se manifiesta como condición fundamental tanto para que el lenguaje recíproco del cuerpo permanezca en la verdad, como para que los esposos «estén sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo», según palabras bíblicas (*Ef* 5, 21). Esta «sumisión recíproca» *significa la solicitud común por la verdad del «lenguaje del cuerpo»;* en cambio, la sumisión «en el temor de Cristo» indica el don del temor de Dios (don del Espíritu Santo) que acompaña a la virtud de la continencia.

2. Esto es muy importante para una comprensión adecuada de la virtud de la continencia y, en particular, de la llamada «continencia periódica», de la que trata la Encíclica «Humanæ vitæ». La convicción de que *la virtud de la continencia* «se opone» a la concupiscencia de la carne es justa, pero no es completa del todo. No es completa, especialmente si tenemos en cuenta el hecho de que esta virtud no aparece y no actúa de forma abstracta y, por lo tanto, aisladamente, sino siempre en conexión con las otras (nexus virtum), *en conexión,*pues, con la prudencia, justicia, fortaleza y *sobre todo con la caridad.*
A la luz de estas consideraciones, es fácil entender que la continencia no se limita a oponer resistencia a la concupiscencia de la carne, sino que mediante esta resistencia, *se abre igualmente a los valores más profundos y más maduros,* que son inherentes al significado nupcial del cuerpo en su feminidad y masculinidad así como la auténtica libertad del don en la relación recíproca de las personas. La concupiscencia misma de la carne, en cuanto busca ante todo el goce carnal y sensual, vuelve al hombre, en cierto sentido, ciego e insensible a los valores más profundos que nacen del amor y que al mismo tiempo constituyen el amor en la verdad interior que le es propia.

3. De este modo se manifiesta también el carácter esencial de la castidad conyugal en su vínculo orgánico con la «fuerza» del amor que es derramado en los corazones de los esposos juntamente con la «consagración» del sacramento del matrimonio. Además, se hace evidente que la invitación dirigida a los cónyuges a fin de que estén «sometidos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21), parece abrir el espacio interior en que *ambos se hacen cada vez más sensibles a los valores más profundos y más maduros,* que están en conexión con el

significado nupcial del cuerpo y con la verdadera libertad del don.
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 y, a la vez, simplificándolo.
Por esto, la ascesis de la continencia, de la que habla la Encíclica (*Humanæ vitæ,* 21) *no comporta el empobrecimiento de las «manifestaciones afectivas»,* sin que más bien las hace más intensas espiritualmente, y, por lo mismo, comporta *su enriquecimiento.*

4. Al analizar de este modo la continencia, en la dinámica propia de esta virtud (antropológica, ética y teológica), nos damos cuenta de que desaparece la aparente «contradicción» que se objeta frecuentemente a la Encíclica «Humanæ vitæ» y a la doctrina de la Iglesia sobre la moral conyugal. Es decir, existiría «contradicción» (según los que plantean tal objeción) entre los dos significados del acto conyugal, el significado unitivo y el procreador (cf. *Humanæ vitæ),* de tal modo que si no fuera lícito disociarlos, los cónyuges se verían privados del derecho a la unión conyugal, cuando no pudieran responsablemente permitirse procrear.
La Encíclica «Humanæ vitæ» da respuesta a esta aparente «contradicción», si se la estudia profundamente. El Papa Pablo VI, en efecto, confirma que no existe tal «contradicción», sino sólo una «dificultad» vinculada a toda la situación interior del «hombre de la concupiscencia». En cambio, precisamente por razón de esta*«dificultad», se asigna al compromiso interior y ascético de los esposos el verdadero orden de la convivencia*conyugal, mirando al cual son «corroborados y como consagrados» (*Humanæ vitæ*, 25) por el sacramento del matrimonio.
El orden de la convivencia conyugal significa, además, la armonía subjetiva entre la paternidad (responsable) y la comunión personal, armonía creada por la castidad conyugal. De hecho, con ella maduran los frutos interiores de la continencia. Por medio de esta maduración interior *el mismo acto conyugal* adquiere la importancia y dignidad que le son propias en su significado potencialmente procreador; simultáneamente adquieren un adecuado significado *todas las «manifestaciones afectivas» (Humanæ vitæ, 21),* que sirven para expresar la comunión personal de los esposos proporcionalmente con la riqueza subjetiva de la feminidad y masculinidad.

6. Conforme a la experiencia y a la tradición, la Encíclica pone de relieve que el acto conyugal *es también* una «manifestación de afecto» (Humanæ vitæ, 16), pero una «manifestación de afecto» *especial,* porque, *al mismo tiempo* tiene un significado potencialmente procreador. En consecuencia, está orientado a expresar la unión personal, pero *no sólo* esa. La Encíclica, a la vez, aunque de modo indirecto, indica múltiples «manifestaciones de afecto», eficaces *exclusivamente* para expresar la unión personal de los cónyuges.
La finalidad de la castidad conyugal, y, más precisamente aún, la de la continencia, *no está sólo* en proteger la importancia y la dignidad del acto conyugal en relación con su significado potencialmente procreador, *sino también* en tutelar la importancia y la dignidad propias del acto conyugal en cuanto que es expresivo de la unión interpersonal, descubriendo en la conciencia y en la experiencia de los esposos todas las otras posibles «manifestaciones de afecto», que expresan su profunda comunión.
Efectivamente, se trata de *no causar daño a la comunión de los cónyuges* en el caso en que, por justas razones, deban abstenerse del acto conyugal. Y, todavía más, de que esta comunión, construida continuamente, día tras día, mediante conformes «manifestaciones afectivas», constituya, por decirlo así, un *amplio terreno,* en el que, con las condiciones oportunas, madura la decisión de un acto conyugal moralmente recto.

125. La continencia matrimonial

1. Continuamos el análisis de la continencia, a la luz de la enseñanza contenida en la Encíclica «Humanæ vitæ».
Frecuentemente se piensa que la continencia provoca tensiones interiores, de las que el hombre debe liberarse. A la luz de los análisis realizados, la continencia, integralmente entendida, es más bien el único*camino para liberar al hombre de tales tensiones.* La continencia no significa más que el esfuerzo espiritual que tiende a expresar el «lenguaje del cuerpo» no sólo en la verdad, sino también en la auténtica riqueza de las «manifestaciones de afecto».

2. *¿Es posible este esfuerzo?* Con otras palabras (y bajo otro aspecto) vuelve aquí el interrogante acerca de la «posibilidad de practicar la norma moral», recordada y confirmada por la «Humanæ vitæ». Se trata de uno de los interrogantes más esenciales (y actualmente también uno de los más urgentes) en el ámbito de a espiritualidad conyugal.
La Iglesia está plenamente convencida de la verdad del principio que afirma la paternidad y maternidad responsables -en el sentido explicado en catequesis anteriores-, y esto no sólo por motivos «demográficos», sino por razones más esenciales. *Llamamos responsable a la paternidad y maternidad que corresponde a la dignidad personal de los esposos* como padres, a la *verdad* de su persona y del acto conyugal. De aquí se deriva la íntima y directa relación que une esta dimensión con toda la espiritualidad conyugal.
El Papa Pablo VI, en la «Humanæ vitæ», ha expresado lo que, por otra parte, habían afirmado muchos autorizados moralistas y científicos incluso no católicos (1), que precisamente en este campo, tan profundo y esencialemente humano y personal, hay que hacer referencia ante todo al hombre como persona, al sujeto que decide de sí mismo, y no a los «medios» que lo hacen «objeto» (de manipulación) y lo «despersonalizan». Se trata, pues, aquí de un significado auténticamente «humanístico» del desarrollo y del progreso de la civilización humana.

3. ¿Es posible este esfuerzo? Toda *la problemática de la Encíclica* «Humanæ vitæ» no se reduce simplemente a la dimensión biológica de la fertilidad humana (a la cuestión de los «ritmos naturales de fecundidad»), *sino que se remonta a la subjetividad misma* del hombre, a ese «yo» personal, por el cual uno es hombre o mujer.
Ya *durante los debates en el Concilio Vaticano II,* relacionados con el capítulo de la «Gaudium et spes» sobre la «dignidad del matrimonio y de la familia y su valoración», se hablaba de la necesidad de *un análisis profundo de las reacciones* (y también de las emociones) *vinculadas con la influencia recíproca de la masculinidad y femineidad* en el sujeto humano (2). Este problema pertenece no tanto a la biología como a la psicología: de la biología y psicología pasa luego a la esfera de la espiritualidad conyugal y familiar. Efectivamente, aquí este problema está en relación íntima con el modo de entender la virtud de la continencia, o sea, del dominio de sí y, en particular, de la continencia periódica.

4. Un análisis atento de la psicología humana (que es, a la vez, un auto-análisis subjetivo y luego se convierte en análisis de un «objeto» accesible a la ciencia humana), permite llegar a algunas afirmaciones esenciales. De hecho, en las relaciones interpersonales donde se manifiesta el influjo recíproco de la masculinidad y feminidad, se libera *en el sujeto sico-emotivo,* en el «yo» humano, junto a *una reacción* que se puede calificar como *«excitación»,* otra reacción que se puede calificar como *«emoción»*. Aunque estos dos géneros de reacciones

aparecen unidos, es posible distinguirlos experimentalmente y «diferenciarlos» respecto al contenido o a su «objeto» (3).
La diferencia objetiva entre uno y otro género de reacciones consiste en el hecho de que *la excitación* es ante todo «corpórea» y en este sentido, «sexual»; en cambio, la emoción -aun cuando suscitada por la reacción recíproca de la masculinidad y femineidad- se refiere sobre todo a la otra persona entendida en su «totalidad». Se puede decir que ésta es una *«emoción causada por la persona»,* en relación con su masculinidad o feminidad.

5. Lo que aquí afirmamos referente a la psicología de las reacciones recíprocas de la masculinidad y feminidad, ayuda a comprender la función de la virtud de la continencia, de la que hemos hablado antes. Esta no es sólo -ni siquiera principalmente- *la capacidad de «abstenerse»,* esto es, el dominio de las múltiples reacciones que se entrelazan en el recíproco influjo de la masculinidad y feminidad: esta función podría definirse como «negativa». Pero existe también otra función (que podemos llamar «positiva») del dominio de sí: y es *la capacidad de dirigir* las respectivas reacciones, ya sea en su contenido, ya en su carácter.
Se ha dicho ya que en el campo de las reacciones recíprocas de la masculinidad y feminidad, la «excitación» y la «emoción» aparecen, no sólo como dos experiencias distintas y diferentes del «yo» humano, sino que muy frecuentemente aparecen unidas en el ámbito de la misma experiencia como dos elementos diversos de ella. Depende de varias circunstancias de naturaleza interior y exterior la proporción recíproca en la que aparecen estos dos elementos en una experiencia determinada. A veces prevalece netamente uno de ellos, otras, más bien, hay equilibro entre ellos.

6. La continencia, 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. De hecho, la «excitación» y la «emoción» pueden prejuzgar, por parte del sujeto, la orientación y el carácter del recíproco «lenguaje del cuerpo».
La excitación trata ante todo de expresarse en la forma del placer sensual y corpóreo, o sea, tiende *al acto conyugal* que (dependientemente de los «ritmos naturales de fecundidad») comporta la posibilidad de procreación. En cambio, *la emoción* probada por otro ser humano como persona, aun cuando en su contenido emotivo está condicionada por la feminidad o masculinidad del «otro», no tiende de por sí al acto conyugal, sino que *se limita* a otras «manifestaciones de afecto», en las cuales se expresa el significado nupcial del cuerpo, y que, sin embargo, no implican sí significado (potencialmente) procreador.
Es fácil comprender las consecuencias que de esto se derivan respecto al problema de la paternidad y maternidad responsables. Son consecuencias de naturaleza moral.
(1) Cf., por ejemplo, las declaraciones de «Bund fur evangelisch katholische Wiedervereinigung» (*L'Osservatore Rom*ano, 19 de septiembre, 1968, pág. 3); del Dr. F. King, anglicano (*L'Osservatore Rom*ano, 5 de octubre, 1968, pág. 3); y también del musulman Sr. Mohammed Chérif Zeghoudu (en el mismo número). Particularmente significativa la carta escrita el 28 de noviembre, 1968, al cardenal Cicognani por K. Barth, en la cual elogiaba la gran valentía de Pablo VI.
(2) Cf. Intervenciones del cardenal Leo Jozef Suenens en la 138 Congregación General del 29 de septiembre de 1965: *Acta Synodalia S. Concilli Oecumenici Vaticani ll,* vol. 4, párrafo 3, pág. 30.
(3) Al respecto se podría recordar lo que dice Santo Tomás en un fino análisis del amor con relación al «concupiscible» y a la voluntad (cf. *S. Th I-llae,* q. 26, art. 2).

126. Continencia periódica y virtud conyugal

1. Continuemos el análisis de la virtud de la continencia a la luz de la doctrina de la Encíclica «Humanæ vitæ».
Conviene recordar que los grandes clásicos del pensamiento ético (y antropológico), tanto pre-cristianos como cristianos (Tomás de Aquino), ven en la virtud de la continencia no sólo la capacidad de «contener» las reacciones corporales y sensuales, sino todavía más la capacidad de controlar y guiar toda la esfera sensual y emotiva del hombre. En el caso en cuestión, se trata de la *capacidad de dirigir tanto la línea de la excitación*hacia su desarrollo correcto, *como también* la línea *de la emoción* misma, orientándola hacia la profundización e intensificación interior de su carácter «puro» y, en cierto sentido, «desinteresado».

2. Esta diferencia entre la línea de la excitación y la línea de la emoción no es una contraposición. No significa que el acto conyugal, como afecto de la excitación, no comporte al mismo tiempo la conmoción de la otra persona. Ciertamente es así, o de todos modos, *no debería ser de otra manera.*
En el acto conyugal, la unión íntima debería comportar una particular intensificación de la emoción, más aún, la conmoción de la otra persona. Esto está contenido también en la Carta a los Efesios, bajo forma de exhortación, dirigida a los esposos: «Sujetaos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21).
La distinción entre «excitación» y «emoción», puesta de relieve en este análisis; sólo comprueba *la subjetiva riqueza reactivo-emotiva* del «yo» humano; esta riqueza excluye cualquier reducción unilateral y hace que la virtud de la continencia pueda realizarse como capacidad de dirigir las manifestaciones tanto de la excitación como de la emoción, suscitadas por la recíproca reactividad de la masculinidad y feminidad.

3. La virtud de la continencia, entendida así, tiene una función esencial para mantener el equilibrio interior entre los dos significados, el unitivo y el procreador, del acto conyugal (cf. *Humanæ vitæ,* 12), con miras a una paternidad y maternidad verdaderamente responsables.
La Encíclica «Humanæ vitæ» dedica la debida atención al aspecto biológico del problema, es decir, al carácter rítmico de la fecundidad humana. Aunque esta *«periodicidad»* pueda llamarse, a la luz de la Encíclica, *índice providencial* para una paternidad y maternidad responsables, sin embargo, *no se resuelve sólo a ese nivel un problema* como éste, que tiene un significado tan profundamente personalista y sacramental (teológico).
La Encíclica enseña la paternidad y maternidad responsables «como verificación de un maduro amor conyugal» y, por esto, contiene no sólo la respuesta al interrogante concreto que se plantea en el ámbito de la ética de la vida conyugal, sino, como ya se ha dicho, indica además un trazado de la espiritualidad conyugal que deseamos, al menos, delinear.

4. El modo correcto de *entender y practicar la continencia periódica como virtud* (o sea, según la «Humanæ vitæ», n. 21, el «dominio de sí»), decide también esencialmente la «naturalidad» del método, llamado también «método natural»: se trata de «naturalidad» a nivel de la persona. No se puede pensar, pues, en una aplicación mecánica de las leyes biológicas. El conocimiento mismo de los «ritmos de fecundidad» -aun cuando indispensable- no crea todavía esa libertad interior del don, que es de naturaleza explícitamente espiritual y depende de la madurez del hombre interior. Esta libertad supone una capacidad tal que dirija las reacciones sensuales y emotivas, que haga posible *la donación* de sí al otro «yo», *a base de la posesión*madura del propio «yo» en su subjetividad corpórea y emotiva.

5. Como es sabido por los análisis bíblicos y teológicos hechos anteriormente, el cuerpo humano, en su masculinidad y feminidad, está interiormente ordenado a la comunión de las personas (communio personarum). En esto consiste su significado nupcial.
Precisamente el significado nupcial del cuerpo ha sido deformado, casi en sus mismas bases, por la concupiscencia (en particular de la concupiscencia de la carne, en el ámbito de la «triple concupiscencia»). La virtud de la continencia, en su forma madura, desvela gradualmente el aspecto «puro» del significado nupcial del cuerpo. De este modo la continencia 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 «Humanæ vitæ». Esta verdad tiene dos aspectos: el personalista y el teológico.

127. La castidad conyugal

1. A la luz de la Encíclica «Humanæ vitæ», el elemento fundamental de la espiritualidad conyugal es el amor derramado en los corazones de los esposos como don del Espíritu Santo (cf. *Rom* 5, 5). Los esposos reciben en el sacramento este don juntamente con una particular «consagración». El amor está unido a la castidad conyugal que, manifestándose como continencia, realiza el orden interior de la convivencia conyugal.
La castidad es vivir en el orden del corazón. Este orden permite el desarrollo de las «manifestaciones afectivas» en la proporción y en el significado propio de ellas. De este modo, queda confirmada también *la castidad conyugal como «vida del Espíritu»* (cf. *Gál* 5, 25), según la expresión de San Pablo. El Apóstol tenía en la mente no sólo las energías inminentes del espíritu humano, sino, sobre todo, el influjo santificante del Espíritu Santo y sus dones particulares.

2. En el centro de la espiritualidad conyugal está, pues, la castidad, no sólo como virtud moral (formada por el amor), sino, a la vez, como virtud vinculada con los dones del Espíritu Santo -*ante todo con el don del respeto de lo que viene de Dios* («don pietatis»)-. Este don está en la mente del autor de la Carta a los Efesios, cuando exhorta a los cónyuges a estar «sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21). Así, pues, el orden interior de la convivencia conyugal, que permite a las «manifestaciones afectivas» desarrollarse según su justa proporción y significado, es fruto no *sólo de la virtud* en la que *se ejercitan* los esposos, sino también *de los dones* del Espíritu Santo con los que colaboran.
La Encíclica «Humanæ vitæ» en algunos pasajes del texto (especialmente 21, 26), al tratar de la específica ascesis conyugal, o sea, el esfuerzo para conseguir la virtud del amor, de la castidad y de la continencia, habla indirectamente de los dones del Espíritu Santo, a los cuales se hacen sensibles los esposos en la medida de su maduración en la virtud.

3. Esto corresponde a la vocación del hombre al matrimonio. Esos «dos», que -según la expresión más antigua de la Biblia- «serán una sola carne» (*Gén* 2, 24), no pueden realizar tal unión al nivel propio de las personas (communio personarum), si *no mediante las fuerzas provenientes del espíritu,* y precisamente, *del Espíritu Santo* que purifica, vivifica, corrobora y perfecciona las fuerzas del espíritu humano. «El Espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada» (*Jn* 6, 63).
De aquí se deduce que las líneas esenciales de la espiritualidad conyugal están grabadas «desde el principio» en la verdad bíblica sobre el matrimonio. Esta

espiritualidad está también «desde el principio» *abierta a los dones del Espíritu Santo.* Si la Encíclica «Humanæ vitæ» exhorta a los esposos a una «oración perseverante» y a la vida sacramental (diciendo: «acudan sobre todo a la fuente de gracia y caridad en la Eucaristía; recurran con humilde perseverancia a la misericordia de Dios, que se concede en el sacramento de la penitencia», *Humanæ vitæ,* 25),10 hace recordando al Espíritu Santo que «da vida» (2 *Cor* 3, 6).

4. Los dones del Espíritu Santo, y en particular el don del respeto de lo que es sagrado, parecen tener aquí un significado fundamental. Efectivamente, tal don sostiene y desarrolla en los cónyuges una singular*sensibilidad por todo* lo que en su vocación y convivencia lleva *el signo del misterio de la creación y redención:* por todo lo que es un reflejo creado de la sabiduría y del amor de Dios. Así, pues, ese don parece iniciar al hombre y a la mujer, de modo particularmente profundo, en el respeto de los dos significados inseparables del acto conyugal, de los que habla la Encíclica *(Humanæ vitæ,* 12) con relación al sacramento del matrimonio. El respeto a los dos significados del acto conyugal sólo puede desarrollarse plenamente a base de una profunda referencia a la *dignidad personal de la nueva vida*, que puede surgir *de la unión conyugal* del hombre y de la mujer. El don del respeto de lo que es creado por Dios se expresa precisamente en tal referencia.

5. El respeto al doble significado del acto conyugal en el matrimonio, que nace del don del respeto por la creación de Dios, se manifiesta también como temor salvífico: temor a romper o degradar lo que lleva en sí el signo del misterio divino de la creación y redención. De este temor habla precisamente el autor de la Carta a los Efesios: «Estad sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» (*Ef* 5, 21). Si este *temor salvífico* se asocia inmediatamente a la función «negativa» de la continencia (o sea, a la resistencia con relación a la concupiscencia de la carne), se manifiesta también -y de manera creciente, a medida que esta virtud madura- como sensibilidad plena de veneración por *los valores esenciales de la unión conyugal:* por los «dos significados del acto conyugal» (o bien, hablando en el lenguaje de los análisis precedentes, por la verdad interior del mutuo «lenguaje del cuerpo»).
A base de una profunda referencia a estos dos valores esenciales, lo que significa *unión* de los cónyuges se armoniza en el sujeto con lo que significa *paternidad y maternidad* responsables. El don del respeto de lo que Dios ha creado hace ciertamente que la aparente «contradicción» en esta esfera desaparezca y que la dificultad que proviene de la concupiscencia se supere gradualmente, gracias a la madurez de la virtud y a la fuerza del don del Espíritu Santo.

6. Si se trata de la problemática de la llamada continencia periódica (o sea, el recurso a los «métodos naturales»), el don del respeto por la obra de Dios ayuda, de suyo, a conciliar la dignidad humana con los*«ritmos naturales de fecundidad»,* es decir, con la dimensión biológica de la feminidad y masculinidad de los cónyuges; dimensión que tiene también un significado propio para la verdad del mutuo «lenguaje del cuerpo» en la convivencia conyugal.
De este modo, también lo que -no tanto en el sentido bíblico, sino sobre todo en el «biológico»- se refiere a la «unión conyugal en el cuerpo», encuentra su forma humanamente madura gracias a la vida «según el Espíritu» .
Toda *la práctica de la honesta regulación de la fertilidad,* tan íntimamente unida a la paternidad y maternidad responsables, forma *parte de la espiritualidad cristiana conyugal y familiar;* y sólo viviendo «según el Espíritu» se hace interiormente verdadera y auténtica.

128. El respeto de los esposos por las obras de Dios

1. Teniendo como fondo la doctrina contenida en la Encíclica «Humanæ vitæ», tratamos de trazar un bosquejo de la espiritualidad conyugal. En la vida espiritual de los esposos actúan también los dones del Espíritu Santo y, en particular, el «donum pietatis», es decir, el don del respeto a lo que es obra de Dios.

2. Este don, unido al amor y a la castidad, ayuda a *identificar,* en el conjunto de la convivencia conyugal,*este acto,* en el que, al menos potencialmente, el significado nupcial del cuerpo se une con el significado procreador. Orienta a comprender, entre las posibles «manifestaciones de afecto», el significado singular, más aún, excepcional, de ese acto: su dignidad y la consiguiente grave resposabilidad vinculada con él. Por tanto, la antítesis de la espiritualidad conyugal está constituida, en cierto sentido, por la falta subjetiva de esa comprensión, ligada a la práctica y a la mentalidad anticonceptivas. Por lo demás, éste es un enorme daño desde el punto de vista de la cultura interior del hombre. La virtud de la castidad conyugal, y todavía más, el don del respeto a lo que viene de Dios, modelan la espiritualidad de los esposos *a fin de proteger la dignidad particular de este acto,* de esta «manifestación de afecto», donde la verdad del «lenguaje del cuerpo» sólo puede expresarse salvaguardando la potencialidad procreadora.
La paternidad y maternidad responsables significan la valoración espiritual -conforme a la verdad- del acto conyugal en la conciencia y en la voluntad de ambos cónyuges, que en esta «manifestación de afecto», después de haber considerado las circunstancias internas y externas, sobre todo las biológicas, expresan su madura disponibilidad a la paternidad y maternidad.

3. 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. Todo esto crea y amplia, por decirlo así, el espacio interior de la mutua libertad del don, donde se manifiesta plenamente el significado nupcial de la masculinidad y de la feminidad.
El obstáculo a esta libertad viene de la interior *coacción de la concupiscencia,* dirigida hacia el otro «yo» como objeto de placer. El respeto a lo que Dios ha creado libera de esta coacción, libera de todo lo que reduce al otro «yo» a simple objeto: corrobora la libertad interior de este don.

4. Esto sólo puede realizarse por medio de una profunda *comprensión de la dignidad personal,* tanto el «yo» femenino como del masculino en la convivencia recíproca. Esta comprensión espiritual es el fruto fundamental del don del Espíritu que impulsa a la persona a respetar la obra de Dios. De esta comprensión y, por lo mismo, indirectamente de ese don, sacan el verdadero significado nupcial de todas las «manifestaciones afectivas», que constituyen la trama del perdurar de la unión conyugal. Esta unión se manifiesta a través del acto conyugal sólo en determinadas circunstancias, pero puede y debe manifestarse continuamente, cada día, a través de varias «manifestaciones afectivas», que están determinadas por la capacidad de una «desinteresada» emoción del «yo» en relación a la feminidad y -recíprocamente- en relación a la masculinidad.
La actitud de *respeto a la obra de Dios,* que en el Espíritu Santo suscita en los esposos, tiene un *significado*enorme para esas «manifestaciones afectivas», ya que simultáneamente con ella va la capacidad de la complacencia profunda, de la admiración, de la desinteresada atención a la «visible» y al mismo tiempo «invisible» belleza de la feminidad y masculinidad y, finalmente, un profundo

aprecio del don desinteresado del «otro».

5. Todo esto decide sobre la identificación espiritual de lo que es masculino o femenino, de lo que es «corpóreo» y a la vez personal. De esta *identificación espiritual surge la conciencia de la unión «a través del cuerpo»,* con la tutela de la libertad interior del don. Mediante las «manifestaciones afectivas» los cónyuges se ayudan mutuamente a permanecer en la unión, y al mismo tiempo, estas «manifestaciones» protegen en cada uno esa «paz de lo profundo» que, en cierto sentido, es la resonancia interior de la castidad guiada por el don del respeto a lo que Dios ha creado.
Este don comporta un profunda y universal *atención a la persona* en su masculinidad y feminidad, creando así el clima interior idóneo para la comunión personal. Sólo en este clima de comunión personal de los esposos madura correctamente la procreación que calificamos como «responsable».

6. La Encíclica «Humanæ vitæ» nos permite trazar un bosquejo de la espiritualidad conyugal. Se trata del clima humano y sobrenatural, donde -teniendo en cuenta el orden «biológico» y, a la vez, basándose en la castidad sostenida por el «donum pietatis»- se plasma *la armonía interior del matrimonio,* en el respeto a lo que la Encíclica llama «doble significado del acto conyugal» (*Humanæ vitæ,* 12). Esta armonía significa que los cónyuges conviven juntos en la verdad interior del «lenguaje del cuerpo». La Encíclica «Humanæ vitæ» proclama inseparable la conexión entre esa «verdad» y el amor.

129. El amor humano en el plan divino

1. El conjunto de las catequesis que componen este volúmen y que concluyo con este capítulo, puede figurar bajo el título «El amor humano en el plan divino» o, con mayor precisión, «La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio». Todas ellas se dividen en dos partes.
La primera parte está dedicada al *análisis de las palabras de Cristo* que resultan apropiadas para abrir el tema presente. Dichas palabras se han analizado ampliamente en la globalidad del texto evangélico; y, después de la reflexión de varios años, se han convenido en poner de relieve los tres textos que se estudian en dicha primera parte de la catequesis.
Ocupa el primer el texto en que Cristo se refiere «al principio» en la conversación con los fariseos sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio (cf. *Mt* 19, 8; *Mc* 10, 6-9). Luego, están las palabras pronunciadas por Cristo en el sermón de la montaña sobre la «concupiscencia» en cuanto «adulterio cometido con el corazón» (cf. *Mt* 5, 28). Y, en fin, vienen las palabras transmitidas por todos los sinópticos en las que Cristo hace referencia a la resurrección de los cuerpos en el «otro mundo» (cf. *Mt* 22, 30; *Mc* 12, 25; *Lc* 20, 35).
La segunda parte de la catequesis está dedicada al *análisis del sacramento* a partir de la Carta a los Efesios (*Ef* 22-23) que nos leva al «principio» bíblico del matrimonio expresado en estas palabras del libro del Génesis: «...dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer y vendrán a ser los dos una sola carne» (*Gén* 2, 24).
Las catequesis de la primera y segunda parte emplean repetidamente el término *«teología del cuerpo»*. En cierto sentido éste es un término «de trabajo». La introducción del término y concepto de «teología del cuerpo» era necesaria para fundamentar el tema de «La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio» sobre una base más amplia. En efecto, es menester hacer notar enseguida que el término «teología del cuerpo» rebasa ampliamente el contenido de las reflexiones que se han hecho. Estas reflexiones no abarcan muchos

aspectos que por su objeto pertenecen a la teología del cuerpo (como, por ejemplo, el problema del sufrimiento y la muerte, tan acusado en el mensaje bíblico). Hay que decirlo claramente. Asímismo es necesario reconocer, de modo explícito, que las reflexiones sobre el tema de «La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio» pueden hacerse correctamente partiendo del momento en que la luz de la Revelación afecta a la realidad del cuerpo humano (o sea, sobre la base de la «teología del cuerpo»). Esto se ve confirmado, por lo demás, en las palabras del libro del Génesis «vendrán a ser los dos una sola carne», palabras que originaria y semánticamente están en la base de nuestro tema.

2. La reflexiones sobre el sacramento del matrimonio se han desarrollado teniendo en cuenta las *dos dimensiones* esenciales en este *sacramento* (al igual que en todos los demás), es decir, la dimensión de la alianza y de la gracia, y la dimensión del signo.
A través de estas dos dimensiones nos hemos fijado continuamente en las reflexiones sobre la teología del cuerpo, unidas a través de las palabras-clave de Cristo. A estas reflexiones hemos llegado también emprendiendo, al final de este ciclo de catequesis, el estudio de la Encíclica «Humanæ vitæ».
La doctrina contenida en este documento de la enseñanza contemporánea de la Iglesia, está en relación orgánica con la sacramentalidad del matrimonio, asimismo, con toda la problemática bíblica de la teología del cuerpo, centrada en las «palabras-clave» de Cristo. 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 *Humanæ vitæ.*
Tal comentario parece bastante necesario. Efectivamente, al dar respuesta a algunos interrogantes de hoy, en el ámbito de la moral conyugal y familiar, la Encíclica ha suscitado, al mismo tiempo, otros interrogantes, como sabemos, de naturaleza bio-médica, pero también (o mejor, sobre todo) *son interrogantes de naturaleza teológica,* pertenecen al ámbito de la antropología y la teología que hemos denominado «teología del cuerpo».
Se han hecho las reflexiones afrontando los interrogantes surgidos en relación con la Encíclica «Humanæ vitæ». 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 familiæ christianæ». 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 «Humanæ vitæ».
Asumir los interrogantes planeados 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 asímismo, la dirección del desarrollo y, por tanto, también la dirección de su completamiento y profundización progresivos.

3. En el análisis de los *aspectos bíblicos* habla del modo de enraizar en la revelación la doctrina proclamada por la Iglesia contemporánea. Esto es importante *para el desarrollo de la teología.* El desarrollo, o sea, el progreso de la teología, se realiza de hecho acudiendo continuamente al estudio del depósito revelado.
El enraizamiento de la doctrina proclamada por la Iglesia en toda la Tradición y en la misma Revelación divina está abierto siempre a los interrogantes planteados por el hombre y sirve incluso de los instrumentos más conformes con la ciencia

moderna y la cultura de hoy. Parece que en este sector el acentuado desarrollo de la antropología filosófica (especialmente de la antropología se halla en la base de la ética) *se encuentra muy cerca con los interrogantes suscitados* por la Encíclica «Humanæ vitæ» respecto de la teología, y sobre todo de la ética teológica.
El análisis de los aspectos personales de la doctrina de la Iglesia, contenida en la Encíclica de Pablo VI, pone en evidencia una llamada decidida a medir el progreso del hombre con el baremo de la «persona», o sea, de lo que es un bien del hombre en cuanto hombre y que corresponde a su dignidad esencial.
El examen de los *aspectos personalistas* lleva a la convicción de que la Encíclica presenta *como problema fundamental* el punto de vista del *desarrollo auténtico del hombre;* en efecto, en términos generales, dicho desarrollo se mide con el baremo de la ética y no sólo de la «técnica».

4. Las catequesis dedicadas a la Encíclica «Humanæ vitæ» constituye 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 ella 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.
Igualmente el momento histórico parece tener su significación; de hecho, estas catequesis se iniciaron en el tiempo de los preparativos del Sínodo de los Obispos de 1980 sobre el tema del matrimonio y la familia («De munieribus familiæ christianæ»), y se concluyen después de la publicación de la publicación de la Exhortación*«Familiaris consortio»* que es fruto del trabajo de este Sínodo. De todos es sabido que el Sínodo de 1980 hizo referencia también a la Encíclica «Humanæ vitæ», y reafirmó plenamente su doctrina.
De todos modos, el momento más importante parece ser el esencial que, en el conjunto de las reflexiones realizadas: puede precisarse de la manera siguiente: 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.