

XIII JORNADA DE BIOETICA
Cuestiones bioéticas en torno al matrimonio
Realidad natural en tensión con la construcción social

La Ternura: alma de la dignidad y creatividad del matrimonio

Dra.Hna Elena Lugo

I. Introducción

Al final de mi primera exposición quedamos ante un nuevo orden de la negatividad: el triunfo del reverso frente al anverso de una «moral tradicional» que hundía sus raíces en la tradición filosófica griega y en la moral cristiana. Todas las obras mencionadas pertenecientes a De Beauvoir, Reich, Marcuse, Greer, Millet, Firestone, Michell, etcétera, tienen en común la visión de una nueva ética que se basa en la «genealogía de la moral» que inició Nietzsche, y que no es otra cosa que partir de la «certeza» de que el hombre no puede alcanzar «certeza» alguna por medio de su inteligencia, y en consecuencia no puede saber lo que es bueno o lo que es malo, porque no existe un orden real y objetivo fuera de la conciencia que el hombre pueda conocer. Sólo la autonomía de la voluntad nos dirá lo que es bueno o malo, porque nos conviene o es placentero. La genealogía consiste en indagar históricamente aquello que conviene a cada época. Y, según Nietzsche, la moral del cristianismo es una moral de esclavos, es la moral de los débiles, basada en el principio del altruismo, y debe ser sustituida por la moral de los señores, basada en el principio del egoísmo, en la satisfacción de las necesidades propias del más fuerte.

Los expositores de la mañana mostraron magistralmente como la sociedad occidental experimenta una transformación cultural cuyos resultados vivimos en la actualidad: el cambio de códigos sobre el comportamiento sexual, las relaciones prematrimoniales, la “normalidad” de la homosexualidad y del lesbianismo; la proliferación del divorcio y la desvalorización del matrimonio y de la familia tradicional, que en realidad no parece que haya traído mayor felicidad a la humanidad. Desde luego, frente a lo que pensaban los teóricos de la revolución sexual feminista y freudo-marxista, lo que sí que no se ha producido es una mayor solidaridad social. Más bien, ha aumentado el individualismo, el egoísmo, la violencia doméstica, y una preocupante anomia social.

II. Reintegración

Habiendo ya examinado rigurosamente el contraste de una evaluación natural como criterio de verdad y bien para la persona responsable y una construcción social del matrimonio según un voluntarismo subjetivista del individuo, me corresponde trazar a la inversa la serie de reducciones que planteé al inicio para así reafirmar la integridad de la persona como ser encarnado sexuado capaz de asumir el orden natural biológico. Me circunscribiré a tres puntos centrales y exploraré una óptica “feminista femenina” : (A) Demostrar el sentido objetivo y normativo de la naturaleza humana unida a la libertad responsable de la persona con especial acento en la vivencia femenina, (B) Confirmar la identidad en la diferencia del varón y mujer destacando el aporte de esta última a la cultura, y finalmente (C) Identificar la espiritualidad inherente a la sexualidad personalizada con una descripción fenomenológica de la ternura que integra la finalidad natural de la pulsión sexual como apertura a la vida en intimidad de comunión matrimonial

A. De vuelta a la naturaleza

1. Persona en sentido ontológico. Sustentada en una antropología personalista de visión orgánica como propone el Padre Jose Kentenich, reafirmamos el respeto a la dignidad, integridad, trascendencia inherentes (naturales) al ser de persona. En ese mismo contexto la corporeidad es la modalidad visible de lo espiritual o de las realidades de orden trascendental en la persona. Ser persona es fuente de unidad y significado para lo psíquico, lo físico y lo espiritual en clara superación del dualismo alma/cuerpo, al igual que de reducciones de lo espiritual a lo material como de lo material a lo espiritual. En virtud del sentido ontológico de persona la prioridad atribuida al anhelo de vivir "siempre como persona" cuenta con una justificación universal y objetivamente válida.

2. Como hemos podido comprobar la ciencia confirma la preeminencia de la naturaleza femenina o masculina a la existencia; es decir, que se nace mujer o varón no que se hace. Pero identificar lo natural como lo puramente biológico sería también caer en un error contrario a la realidad. La verdad es que no existe una oposición entre biología y cultura, como se nos pretende hacer creer por la ideología de género, como tampoco debe existir una oposición y escisión entre el sexo y el género. Como explica acertadamente María Antonia del Bravo lo que sucede es que nos estamos moviendo con un concepto de 'naturaleza', propio de la Ilustración, que nada tiene que ver con el concepto clásico que pusieron de manifiesto Platón y Aristóteles. Para estos lo natural es lo que tiene en sí mismo un principio de movimiento y reposo, es decir algo dinámico que regula, por sí mismo, unas operaciones que pueden calificarse como propias. Dicho de forma sencilla, la naturaleza de una cosa es aquello para lo que la cosa está prevista. Todas las cosas tienden a realizar aquello para lo que sirven, para lo que están hechas. De esta forma, la sexualidad humana tiene una naturaleza propia, que es servir para asegurar la continuidad de la especie. Por eso es natural, es decir conforme a la naturaleza, que el sexo masculino se sienta atraído por el sexo femenino y viceversa. Las cosas tienden naturalmente a algo que es su perfección. La naturaleza presenta una teleología, una finalidad intrínseca. En consecuencia, la realidad es dinámica, no estática. El deber ser está dentro del ser, es decir el ser tiende a realizar el deber ser. Para la Ilustración sólo está lo que es, sólo se tienen en cuenta los datos, los hechos como son.

3. Resulta más razonable pensar que, el significado que el sistema simbólico cultural otorga a los hechos biológicos, desarrolla algo que se encontraba ya implícito en ellos. Como dice del Bravo: «quizás los hechos biológicos no son tan hechos, ni los significados culturales tan significados, porque ni hay hechos al margen de sus interpretaciones culturales, ni los significados culturales sobrevuelan los fenómenos biológicos». En fin la cultura es la perfección de la naturaleza, porque sólo mediante la cultura, a través del trabajo y de la actividad humana, la naturaleza llega a ser todo lo que puede ser, al alcanzar su última realidad, la perfección que la define. El género no está antes del sexo, sino que desvela el sexo, pues es el desarrollo cultural que estaba implícito en aquel.

4. Pretender que la liberación de la mujer, la promoción de su igualdad, pasa por arrancar a la mujer de su propia naturaleza femenina, emancipándose de su cuerpo, con todos los condicionamientos que éste tiene, como es la maternidad, por ejemplo, ha sido uno de los mayores errores históricos de ese falso feminismo que poco ha ayudado de verdad a la promoción de la mujer. Pretender convertir el aborto en uno de los síntomas de la liberación femenina, como parte de esa emancipación corporal, es otra absoluta barbaridad que en realidad ha ayudado muy poco a la verdadera promoción de la igualdad de los sexos. Existe, por lo tanto, una naturaleza femenina, es decir, un género femenino que debe ser la perfección del sexo femenino. Pero para llegar a esa perfección cultural y natural es necesario recuperar otra de las cosas olvidadas: la virtud o el perfeccionar la dignidad correspondiente al ser femenino en sí en complementariedad recíproca con el varón.

B. la identidad en la diferencia del varón y mujer y el aporte específicamente femenino

1. La filósofa feminista Prudence Allen sostiene que la preocupación por definir lo que son las mujeres y los hombres y en qué consisten sus relaciones, es una constante en la filosofía y en el pensamiento de toda las épocas, y resulta, por lo tanto, tan antigua como la cultura occidental. Ella distingue en la historia tres maneras de definir la relación de la mujer con el hombre: la teoría de la «unidad de los sexos», que sostiene que mujeres y hombres son iguales sin que existan entre ellos diferencias significativas; la teoría de la «polaridad entre los sexos», que sostiene que entre hombres y mujeres hay significativas diferencias y que los hombres son superiores a las mujeres; y en tercer lugar la de la «complementariedad de los sexos», que sostiene que los hombres y las mujeres son significativamente diferentes pero iguales, es decir recíprocos y complementarios. Esta última teoría según esta autora fue defendida por dos grandes pensadores y escritoras del siglo XII las abadesas Hildegarda de Bingen (1098-1179) y Herrod de Hohenburgo (Abadesa desde 1176).

2. Hasta ahora la ciencia del cerebro se basaba en muchos casos en puras hipótesis dado que solamente se podía estudiar los cerebros de cadáveres o los síntomas de individuos con daños cerebrales. Pero gracias a los avances de la genética y la tecnología de imagen del cerebro no invasiva, se ha producido una completa revolución en la investigación neurocientífico, como resultado de todo ello la ciencia ha documentado una sorprendente «colección de diferencias cerebrales estructurales, químicas, genéticas, hormonales y funcionales entre mujeres y varones. Hemos aprendido que los hombres y las mujeres tienen diferentes sensibilidades cerebrales ante el estrés y el conflicto. Utilizan distintas áreas y circuitos neuronales para resolver los problemas, procesar el lenguaje, experimentar y almacenar la misma emoción intensa. «Las mujeres pueden recordar los detalles más pequeños de su primera cita y sus enfrentamientos mayores, mientras que sus maridos apenas recuerdan que han sucedido estas cosas. La estructura y químicas cerebrales son las causantes de que esto sea así». Los cerebros femeninos y masculinos procesan de diferentes maneras los estímulos, oír, ver, sentir, y lo que otros están sintiendo.

3. La realidad y el rigor científico establecen que el dimorfismo sexual es un hecho; que viene determinado por la organización del cerebro ya en el feto, y poco después del nacimiento; y que de estas diferencias son responsables las hormonas gonadales. La diferencia no implica incompatibilidad entre los sexos por el contrario conllevan complementariedad .

Dicho todo lo anterior, no se quiere decir que obramos de acuerdo con un determinismo biológico, esto último sería la consecuencia lógica de teorías que surgen del materialismo más exacerbado, y que al cabo conciben al hombre como un cuerpo, y luego postulan al mismo tiempo la necesidad de emanciparse del cuerpo, como es el caso de Sartre y de Beauvoir, de Celia Amorós, o de Donna Haraway.

4. El cuerpo humano es parte constitutiva de la persona; es «la misma persona en su visibilidad». Persona masculina y persona femenina son dos seres no enfrentados sino llamados a una relación permanente, a la complementariedad. Lo masculino no existe contra lo femenino. Lo que se da en la realidad es el mutuo enriquecimiento de perspectivas, actitudes y sensibilidades de hombres y mujeres para recrear día a día lo humano, en perfecta simbiosis, que redundan en beneficio de las dos partes de la relación.

5. La sexualidad femenina como la masculina se presentan como modos de ser persona en reciprocidad y condición a la comunión interpersonal. Se trata de una sexualidad centrada en el valor de la persona del cónyuge abierta y nunca una experiencia de gratificación

individual posesiva del otro. El acto conyugal entre la modalidad femenina y la masculina se presenta como entrega mutua, total y exclusiva de singular intimidad en cuanto que cada uno es sujeto y objeto de deseo y en generosa apertura a la vida nueva. La corporeidad sexuada es un don nupcial y sacramental, de persona a persona para manifestar la más íntima vinculación entre el amor y la vida.

6. La intensidad de los impulsos físicos y la energía psíquica queda integrada al amor de benevolencia hacia la persona del amado, y no se acentúan ni se idolatran con lo cual tarde o temprano se degeneran y vanalizan en la vida conyugal. Es decir, la condición previa para integrar la sexualidad en el conjunto de la propia personalidad es el amoroso interés por el bien integral de la otra persona. Amor es poder decir TU y seguidamente un SI al ser de la persona amada.

La visión orgánica muestra que el impulso sexual cuenta con un origen y una finalidad trascendental en el orden espiritual de amor como comunión entre la totalidad de ser de la persona como relación, diálogo y complementariedad del tu y yo en comunión o como un "nosotros", y nos ha de ser reducido a la mera atracción condicionada por atributos físicos y psíquicos según la visión freudiana. Así la sexualidad no oblativa sino posesiva y egoísta traiciona su expresividad de amor personal y deja de ser humana, se hace danina, desfigura a quien dice amar como al amado pues distorsiona la vinculación que debe constituir un nosotros. En este mismo contexto la castidad lejos de ser un impedimento a la libertad en el amar, se manifiesta como la condición para un amor inspirado en la afirmación del bien del ser amado, garantizando a la ternura su prioridad sobre la satisfacción del deseo egocéntrico del dominio y la posesión. Para el varón la castidad supone un logro de su virilidad mientras que para la mujer ello sentirse afirmada como persona. Se trata en todo caso de una igualdad en dignidad y una diversidad complementaria en la mutua responsabilidad en la entrega amorosa y fecunda.

7. El aporte específicamente femenino. Es llegada la hora de plantearse como reto para este principio del siglo XXI la presencia en las ideas y en las costumbres de nuestra sociedad, de un nuevo feminismo (feminismo femenino) basado en una reivindicación de los valores de la humanidad vinculados a lo femenino: corazón, ternura, inteligencia práctica, familia, no violencia, cuidado, y sobre todo empatía y acogimiento, como valores a compartir y vivir por el hombre, pero que son hechos presentes en la sociedad por la mujer. No se trata, por tanto, de resaltar que la mujer es eso y el varón es otra cosa, sino de manifestar que la mujer pone con más naturalidad y con menos esfuerzo esas dimensiones citadas de la humanidad en la sociedad y así hace que el hombre también las viva. Una sociedad influida por las mujeres, que ejerzan de tales, será menos violenta, más ecológica, y hará más presente los caracteres positivos de la convivencia, que una sociedad machista en la que el hombre sea el paradigma a imitar, incluso por las propias mujeres.

a) La auténtica emancipación exige que los roles sociales específicamente femeninos sean reconocidos social, jurídica y políticamente tan dignos como los de los hombres. La liberación, en contraste, se proponía acabar con los roles femeninos, abolir la feminidad; de forma que la igualdad se obtenga mediante la identidad de los comportamientos entre hombres y mujeres. La emancipación persigue la desaparición de los obstáculos que impiden a las mujeres desarrollar las actividades sociales propias de la feminidad, la liberación propone desechar esas actividades y lograr una total identidad con los hombres

b). El nuevo feminismo exige, que esos valores tan propios de la mujer, no queden ni aniquilados, ni privativos, ni exclusivos de la mujer (aunque en ella hayan podido tener una mayor presencia por razones históricas), sino que los consideramos como igualmente

indispensables en el varón, para evitar que éste sea simplemente un energúmeno, sólo preocupado por el poder y la competencia. De ahí lo obligatorio para él mismo de su presencia y colaboración en las tareas del hogar, y la corresponsabilidad en la familia y en la educación de los hijos.

c) Inspirados en un nuevo feminismo proponemos reconquistar la plenitud de vivir como mujer, la plenitud de vivir lo femenino en todos los ámbitos de la vida humana. El feminismo femenino partirá del servicio a la vida y a su protección, pues esto es lo verdaderamente humano, en contra de las tesis de Beauvoir. Frente a la absorción de la mujer por la sociedad economicista, no debe desvincularse a la mujer de la esfera espiritual que garantiza un ámbito de sensibilidad humana y preocupación por los demás, que no sólo no ha de desaparecer sino que ha de ampliarse, con sus valores propios, para llegar a la vida pública. El nuevo feminismo femenino debe salvar a un tiempo la igualdad de los derechos de la mujer y del varón, y los caracteres diferenciales de la mujer, que van íntimamente unidos a su posibilidad de ser madre y en lo que radicaría su modo peculiar de pensar, que supera el racionalismo por la lógica del corazón.

b) Hombres y mujeres son distintos. La faceta más clara de esa distinción es que el papel de ser madre les corresponde a las mujeres y no a los hombres. Y es así con independencia de que, de hecho, la mujer sea madre o no lo sea. La aptitud para serlo determina una serie de características en la mujer que constituyen la especificidad humana que la distingue del varón. Sin duda que la corporeidad femenina viene determinada por la maternidad y la capacidad física de dar la vida; pero como persona compuesta de alma y cuerpo, esa capacidad corporal no determina exclusivamente a la mujer a la procreación biológica. Ese determinismo biológico es propio de un vitalismo nihilista (El «cuerpo» como voluntad de Nietzsche) que en el fondo cosifica a la mujer. Lo propio de la identidad femenina, en este sentido maternal, sí es la «capacidad de acogida del otro».

c). Esta idea del modelo materno como acogida, no es ni puede ser volver a la mujer sumisa y pasiva, «relegada», de nuevo, tan sólo a la procreación y a las tareas domésticas. Se trata de una vez superado críticamente ese papel subordinado de la mujer, en gran parte gracias a «la crítica del feminismo», llevar a cabo una tarea positiva, y recuperar también lo más característico de su forma de ser, de su peculiaridad en cuanto a ser persona, derivado, también, de la maternidad y el cuidado doméstico. Blanca Castilla lo explica bien sirviéndose del «modelo de procrear». La persona masculina sale de sí mismo, saliendo de él, se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se entrega pero sin salir de ella; es apertura pero acogiendo -en ella. Si hemos definido a la persona humana como un ser relacional, utilizando la expresión de la filosofía: un ser-con, Blanca Castilla nos propone que la forma de ser sexuada masculina y femenina, se corresponden con la atribución de dos 'preposiciones diferentes: «la persona varón se podría describir, entonces, ser-con desde y la mujer como ser-con-en. Ambos seres que coexisten y deben coexistir recíprocamente como uno, viven esa forma de coexistir de manera distinta: el hombre desde la coexistencia-desde, y la mujer desde la coexistencia-en. . En este sentido Jung descubrió que cada sexo era complementario dentro de sí mismo; en efecto los sexos no sólo son complementarios entre ellos sino en el interior de cada uno, y hablaba de que el varón tiene su anima que es su parte femenina y como contrapartida cada mujer su animus, su parte masculina, lo que sucede es que la predisposición natural y la cultura han hecho más propios del hombre unas virtudes y más propios de la mujer otras pero lo importante es la comunión recíproca de ambas en el ser personal".

d) Carol Gilligan distingue sin separar tajantemente entre la ética masculina y la ética femenina", ella afirma que roza el peligro de incurrir en la afirmación de una esencia de la

feminidad y deducir de ellas dos éticas inconmensurables, pero no obstante tiene la «convicción de que hay una visión femenina del mundo, de las relaciones con los otros, de donde nacen exigencias y actitudes específicas». Al margen de la ética del hombre, la ética del cuidado, propia de la feminidad, antepone la amistad y el cuidado de las relaciones, al no hacer daño a la justicia o la defensa de la ley moral. Para las mujeres la inmoralidad coincide con el egoísmo, y el bien con el sacrificio y la auto entrega. En fin, ella postula un «discurso femenino más que feminista», que apuesta por el cuidado y preocupación por los demás, como propio de lo femenino, y considera, acertadamente, que los valores que han dominado el mundo de lo privado, también deben extenderse al campo de lo público, y convertirse en virtudes públicas. Es necesario trabajar en la familia, la Iglesia y la escuela «para que se afirme una tradición», que sea la base de una ética del cuidado, como ética de tradición femenina, en donde se reflejen las virtudes por las que la mujer se hace más mujer, y en consecuencia, la humanidad más humana.

e) La ética no es sino el conjunto de las virtudes, una reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades igualmente humanas». Para Gilligan la virtud o disposición significa «formación del carácter, modo de ser, costumbre, hábito algo adquirido hasta el punto de que se convierte en hábito, algo querido por la voluntad y que acaba siendo asimismo objeto del deseo». En este sentido piensa que existen unas virtudes propiamente femeninas., es decir cualidades que a ser practicadas por las mujeres, estas son más humanas, más mujeres, y ello repercute en beneficio de la sociedad.

f) De entre las virtudes de la mujer, valores surgidos posiblemente de la subordinación, pero al fin y al cabo valores, como dice acertadamente Victoria Camps, no se encuentra el de la violencia unido a la guerra, más bien están los relativos al «cuidado», a la ternura y el sentimiento. El futuro de la humanidad será mejor si estos valores se incorporan al protagonismo histórico, y será mucho peor si la mujer asume como propios los valores del hombre, y con ello sus funciones empezando por la guerra.

g). En síntesis, la especificidad de lo femenino lo expresaban las palabras escritas por Edith Stein, una mujer feminista que fue gaseada en Auschwitz, víctima de los monstruos engendrados por la ideología: «la especificidad de la mujer será, pues, «lo personal-viviente», el interés por el todo, que ella intuye y siente. El don y la dicha de la mujer están en compartir la vida con otra persona, en participar en «todo» lo que afecta al hombre, en lo más grande y en lo más pequeño, en las alegrías y en los sufrimientos, pero también en los trabajos y problemas. El hombre va «a lo suyo» y espera que otros se muestren interesados por las cosas que él tiene entre manos y que estén dispuestos a prestar su servicio para sacar adelante lo que él persigue. En general, es difícil para el hombre acomodarse a los otros hombres y a las cosas de otras gentes. En cambio, es natural para la mujer».

8. Para concluir este segmento, hacemos referencia a la carta de JP II **La dignidad de la mujer**. La Carta comienza poniendo de manifiesto la importancia que tiene hoy en día la vocación y dignidad de la mujer, recordando que: «ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzados hasta ahora».. Este documento es el más avanzado que se ha escrito sobre la mujer después de 2000 años de cristianismo, en él se califica el papel de la mujer de decisivo para establecer las bases de una nueva personalidad humana. «La identidad femenina estriba en apropiarse de la conciencia de su valor sin masculinizarse»;

La base de la antropología cristiana la constituye la expresión «el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios», lo que se llama el principio imago Dei. La doctrina sobre el hombre y la mujer, y su igualdad en su naturaleza y dignidad se deriva también del Génesis: «creo, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (Génesis 1,27)

El hombre y la mujer son llamados también a existir recíprocamente el uno para el otro ... La mujer es otro "yo" en la humanidad común. Desde el principio aparecen el hombre y la mujer como unidad de dos», De lo expuesto se deduce que la persona hombre o mujer es un ser relacional, «pues no es bueno que el hombre esté solo»; según la carta «humanidad significa llamada a la comunión interpersonal», y el texto de Génesis cuando se refiere a la ayuda mutua de ambas partes, 2,18-25, indica que «el matrimonio es la dimensión primera de esta llamada», aunque no la única.

C.Ternura

1. Una actitud fundamental ante la vida influye en la expresión de nuestro ser y actuar diario, matiza la afectividad y la dinámica de la interacción personal, y en general afecta la salud como al bienestar general. Por ser las actitudes fuerzas motivadoras que influyen en el esclarecimiento cognoscitivo, en la perseverancia de la voluntad como en el ardor del corazón le reconocemos una función radical en la ética en cuanto estilo de vida según convicciones de arraigo personal. Creemos por consiguiente instructivo preguntar sobre si opera alguna actitud fundamental que representa una base existencial que inspira y asegura el amor matrimonial. La respuesta es la ternura

2. La ternura es el núcleo del amor matrimonial, estado y dinámica afectiva que integra cuerpo y espíritu en un amor que se hace don de sí con clara conducción de la benevolencia generosa y fiel hacia la persona amada en su totalidad. La experiencia de la ternura manifiesta y acentúa el aporte del espíritu en la experiencia de amor matrimonial integrado según corresponde a la plena personalización de la sexualidad. La ternura es la espiritualidad inherente a la sexualidad personalizada

a) La ternura como actitud fundamental sostiene, purifica, fortalece y eleva el amor matrimonial en su diálogo y comunión de la persona como ser corpóreo sexuado.. Antropológicamente dicho, la ternura es una actitud noble, inherente al ser humano como vocación natural y fundamental que le permite: descentrar el yo para abrirlo hacia el tu a quien se brinda como don y a quien acoge como don en comunión recíproca; extenderse y proyectar su ser en dirección de otro como diferente para establecer una vinculación de mutua obediencia; responde al anhelo radical del ser persona, a saber amar y ser amado en reciprocidad complementaria y enriquecedora de sí como creativa.

b)) En un sentido general la ternura es un asombro ante el propio ser persona, un asombro ante el amar y ser amado y, asombro ante la vida nueva que emana del amor. Ternura es decir gracias con la vida, y agradecer con alegría en cuanto el sencillo reconocimiento de ser capaz de amar y ser amado como de encontrarse con la vida nueva

c) La ternura a nivel personal supone una actitud de gratitud y alabanza hacia Dios y de benevolencia hacia todos los demás, de comprensión de la dimensión histórica de la existencia hecha del presente, pasado y futuro, y de una disposición esencialmente positiva hacia la alteridad de la modalidad de ser persona según varón y mujer.

d) A nivel del amor conyugal, la ternura busca una comunicación paritaria y madura, orientada a destacar lo mejor de sí mismo y lo mejor del cónyuge, en una actitud serena y abierta, inspirada en la autenticidad personal y la fidelidad incondicional al cónyuge. La ternura como actitud fundamental procura librar a cada persona, o cónyuge, del encerrarse en sí mismo de modo egocéntrico, de animarle a salir de sí y exponerse (ex –

ponerse) y volverse compañero o amigo del otro en solicitud, entrega, acogida y participación. (P.J Kentenich- Alianza de Amor).

e) La ternura supone la dimensión espiritual del amor encarnado y sexuado, la eleva a grados de intensa personalización de la sexualidad con lo cual la ternura en su raíz espiritual supone valorar positivamente la castidad y el pudor en el matrimonio.

- Sobre el *sentido antropológico del pudor*, será necesario rescatar tal vivencia y expresión del ámbito al que ha sido reducido por una cultura de la insignificancia. De forma genérica se puede considerar el pudor como «la tendencia natural a esconder algo para defenderse espontáneamente contra toda intromisión ajena a la esfera de la intimidad». En el sentido específico que aquí interesa destacar, el pudor es el hábito, en parte instintivo y en parte inducido, que protege la intimidad sexual de la persona y, en consecuencia, la virtud de la castidad. «Su finalidad es la de respetarse uno a sí mismo y a los demás»
- Pero el pudor puede constituir una experiencia ambivalente. No equivale a la castidad, aunque la tutela y promueve. Ni se debe confundir con la pudibundez y el encogimiento. El pudor no es, en principio, un signo de represión sobre la espontaneidad humana. Corresponde a una dimensión antropológica inevitable de la auto-posesión humana, pero puede ser modificada por la comprensión social del ser humano y de su mundo. Sin embargo, puede ciertamente ser impuesto artificialmente.
- El pudor es, en consecuencia, una virtud humana, en cuanto que inclina a la persona a la defensa de su propia dignidad y a la ejecución de actos y la promoción de actitudes que propician la integración de toda la persona. Por lo mismo, el pudor puede considerarse también como una virtud cristiana, en cuanto reconoce y tutela la cuasi-sacramentalidad del cuerpo humano y la riqueza de significado de la entrega amorosa que encuentran su plenitud en la fe en la encarnación y la resurrección.
- La castidad vivida en el matrimonio como abstinencia en relación al contacto sexual de orden físico es una expresión de auto-determinación y de gobierno propio en preparación o como condición para ser en cuanto persona un regalo de amor y una receptividad desprendida del egoísmo que hiere la dignidad e integridad del amado/a. Contribuye a que la ternura delicada en intensidad y reverencia tome precedencia sobre al deseo de satisfacción e instintos posesivos como dominantes del otro. La castidad para el varón es un logro de autodomínio, y para la mujer es una comprobación que es amada en cuanto persona y no como objeto de placer.

g) La ternura fomenta dos elementos esenciales al amor verdadero en el "nosotros" conyugal:

- Voluntad de promoción. El amor es una realidad compleja en la que es posible distinguir varios elementos que deben armonizarse. Entre estos están los sentimientos que juegan un papel importante en el despertar y desarrollar el amor. Le sirven, en primer lugar, de preparación; y después pueden contribuir a que la voluntad se afiance en la decisión de amar. Pero si los que se aman fundaran su relación solo en los sentimientos, no podría hablarse de un auténtico amor. Esa actitud respondería a una visión utilitarista y sería, por su propia naturaleza, egoísta e inestable.

El factor decisivo y determinante de la autenticidad del amor corresponde a la voluntad.

En la búsqueda de la esencia del amor –el amor en su estado puro- el acento ha de ponerse en la valoración de la persona amada. Porque el que ama quiere sobre todo

que el otro exista, busca que el otro se realice como persona en todas sus dimensiones, viéndola como un valor en sí misma. Y esto exige la decisión de la voluntad.

- El amor no es una relación sin más entre dos personas. Se puede describir como una fuerza capaz de asumir –y en su caso purificar– los otros sentimientos que pueda provocar la presencia de la persona amada. Amar no es desear las cualidades y valores de la persona del otro. No es meramente la atracción provocada por las cualidades naturales de una persona. Amar es querer al otro en cuanto tal, es querer el bien del otro (su desarrollo y perfección); y quererlo según el bien al que el otro debe dirigirse como persona. Algo que evidentemente, solo puede ser fruto de su voluntad racional. Son actos de amor los realizados con libertad.
- Esa es la razón por que el amor sea esencialmente don, no un dar sin más, sino sobre todo un darse a sí mismo. Solo de esa manera se valora y se afirma al otro por lo que es. El amor verdadero busca entre otras cosas, el mayor bien para la persona amada (que se realice según el proyecto de Dios-ideal personal como encomienda divina); necesita el diálogo para crecer y desarrollarse (tan solo así se valora la persona concreta); y a ser siempre fruto o requiere el compromiso de la libertad (no solo porque únicamente la voluntad racional es capaz de darse al otro como don, sino también porque comparte la decisión de permanecer como don en el futuro; es un amor comprometido). Por eso el amor verdadero se distingue frontalmente del dominio y de la posesión: aquí el motivo de la relación es el yo, no el tú; el tú no existe como tal, se considera exclusivamente como un bien útil o agradable del que se puede disponer a gusto individual.
- Reciprocidad. El nivel mayor de reciprocidad es aquel en el que el tú quiere a su vez la promoción del yo y le corresponde con la misma voluntad. Entonces la reciprocidad es completa. Es el nivel de unión interpersonal verdadera. A ellas están orientadas la estructura y el dinamismo de la persona, pero su realización está ligada al esfuerzo continuo de la voluntad. Se sitúa en el plano existencial. Esta reciprocidad entre el yo y el tú de lugar al nosotros. Es un tipo de comunión tan profunda y fuerte que se puede describir como la identificación de las personas en el amor. En esa relación cada uno de los tú es complementario, ninguno pierde su identidad. Se da una comunión y comunicación de bienes, fines y medios (ALIANZA<<) pero el otro sigue siendo comprendido y afirmado como tal simplemente por sí mismo. Es una identidad de tipo heterogéneo, no se puede entender en sentido matemático. Y, por otro lado, solo la comunión propia de esta nosotros hace posible realizar existencialmente la apertura del yo al tú que caracteriza al ser persona. El amor verdadero busca ciertamente el bien del otro y se manifiesta en la donación sincera de sí mismo, pero, por eso mismo, es recíproco. En primer lugar, porque el bien del otro es bien para el que ama o se da sinceramente. Se percibe enseguida con solo advertir que el amor es la vocación fundamental e innata del ser humano. Y en segundo lugar, porque el nosotros, en el sentido que aquí se contempla, connota siempre la afirmación o valoración de todos y cada uno de sus miembros por el simple hecho de serlo: por su condición de personas, con todas sus circunstancias. Solo si la relación es de amor recíproco se puede hablar de un nosotros personal, de comunidad de amor. En la reciprocidad el yo y el tú no tienen relieve, sino que solo vale verdaderamente el nosotros. No en el sentido de que uno o el otro pierden su singularidad, sino en cuanto que cada uno de los tú que lo integran, conservando su propia identidad es otro en el nosotros. Y esta nosotros es el camino para la perfección y el acabamiento de todos ellos.

La esencia del amor no es lo que pensamos o hacemos o aportamos a los demás: antes bien, es cuanto entregamos de nosotros mismos. Los que aman entregan lo que son, su presencia física y espiritual, su atención, concentración es decir, el tiempo dedicado y centrado en la persona. El amor es capaz de concentrar todo el ser propio y así olvidarse quien uno es o que le pueda agradar. Se puede dar sin amar, pero no amar sin dar: dejar las preferencias. La comodidad, objetivos personales, seguridad. Dinero, energía y tiempo para el beneficio de la otra persona. Mas aun, es preciso amar y entregarse en el momento

presente pues nadie garantiza un futuro para hacerlo. Si se puede decir, ahora te amo mas que ayer aun si menos que mañana y en todo caso amar plenamente ahora.

3. Según la obra del Matrimonio Munzenmayer una espiritualidad propia del amor de ternura en su contexto matrimonial para alcanzar la inmensidad del amor conyugal supone para los esposos un esfuerzo permanente en los siguientes aspectos:

a) Una severa disciplina y ejercitación para darse el tiempo para ellos y sus hijos. Supone acomodar las jornadas de trabajo y dejar aquellas actividades no necesarias que quitan el tiempo que debe destinarse al apostolado en el interior de la propia familia. La esposa o el esposo y los hijos tienen la prioridad.

b) Conquistar continuamente el amor del otro, en todos los planos;

c) Desarrollar la fascinación que encuentra hermosa y agradable la otra persona, no sólo físicamente sino en su interioridad, en su forma de ser, de pensar y de vivir; en el trato cálido y benevolente, en la forma de hablar y comportarse, en la forma de vestirse; el esfuerzo por conocer y satisfacer los gustos del otro;

d) Vivir de ideales sólidos y elaborar un proyecto de vida con objetivos y metas, con pasos concretos en la mutua autoeducación. Esto significa también asumir las tareas del otro, a soñar con sus planes, a sacrificarse por sus dificultades y problemas, a mirar en la misma dirección y caminar juntos en un mismo sentido.

e) Ver siempre a Jesús en el otro. Por eso, se ama al cónyuge, no sólo por su apariencia física, su simpatía o sus talentos, sino y ante todo, porque el otro es templo de la Santísima Trinidad y miembro de Cristo; porque desde el día del matrimonio, Cristo se unió a la alianza de amor de los esposos y espera a cada cónyuge en el corazón del otro.

f) Cuidar de que la relación sexual sea no sólo un encuentro de cuerpos, sino que también sea un encuentro de almas, porque los esposos, en cuanto personas, son en primer lugar, imágenes del Dios Trino. Y en segundo lugar, en cuanto seres sexuados, están llamados a complementarse mutuamente, tanto a nivel corporal como espiritual y anímico. Luego, todo lo que hagan los esposos debe estar en armonía con la dignidad de persona:-

g) Aceptar y ofrecer con misericordia las limitaciones del otro y ofrecerlas a Dios en prenda de su ayuda a la familia.

h) La fidelidad mutua, total y permanente conserva la lozanía del primer amor y lo acrisola hasta el punto máximo de la maduración del amor. La fidelidad es una lucha diaria por robustecer y hacer más hermoso el propio amor, para reconquistar al otro siempre de nuevo. La infidelidad comienza cuando se deja de cultivar las formas del amor sponsal; cuando se dedica más tiempo a otras ocupaciones; cuando se interesa en todo, menos en el cónyuge o los hijos; cuando se deja de luchar en las pequeñas cosas que, de vencerlas, capacitan para resistir las grandes tentaciones; cuando se empieza a perder la paciencia y comprensión con los defectos del otro y se deja de ayudarlo. Si la fidelidad consistiera únicamente en no arrojarse a los brazos de otro hombre o mujer, según el caso, podría suceder que los esposos viviesen juntos, pero que el lazo que los liga internamente estuviere totalmente destruido.

i) Asegurar la frecuencia y la calidad del diálogo matrimonial profundo, porque la falta de diálogo destruye el amor

Conclusión

La solución al obscurecimiento del matrimonio como institución natural sólo puede venir desde la experiencia del amor de Dios que ilumina en modo decisivo la experiencia humana del amor. Esta experiencia del amor de Dios nos hace descubrir la verdad originaria de nuestra propia vida y la vocación que le da sentido. La vocación al amor se descubre entonces no como una pretensión inalcanzable por el sujeto, sino primeramente como un don: «en esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados (I Jn 4,10). Por ello, «el amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios» (22). Esta experiencia del amor de Dios - como en el caso de Josefina Bakhita que nos relata Benedicto XVI en su encíclica *Spe salvi* - se convierte en fuente de esperanza, en la «gran esperanza» que permite al hombre construir su vida y no ceder ante las dificultades e incluso los fracasos: «La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando "hasta el extremo"» (SS 27).

I. Los esposos descubren así que su matrimonio es un misterio que es más grande que ellos mismos. Su enamoramiento no fue sólo una intensa experiencia pasajera, sino que los vinculó al amor eterno de Dios. La comunidad de vida y amor de los esposos es imagen y semejanza de la comunión de las personas divinas que constituye el misterio de la vida íntima de Dios. Es más, por el don del Espíritu Santo que reciben en el sacramento del matrimonio, los esposos participan en su caridad conyugal de la caridad divina que une al Padre y al Hijo en la comunión intratrinitaria. Los esposos descubren entonces que en su matrimonio viven un amor verdaderamente "hermoso».

II. El amor matrimonial, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona, y por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal. El Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y la caridad. Un tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos, comprobado por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida; más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona. Supera, por tanto, con mucho la inclinación puramente erótica, que, por ser cultivo del egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente.

III. Esta amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud. Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y, sobre todo, por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio. El reconocimiento obligatorio de la igual dignidad personal del hombre y de la mujer en el mutuo y pleno amor evidencia también claramente la unidad del matrimonio confirmada por el Señor.

IV. Este amor es don de Dios. En efecto, «el amor, para que sea realmente hermoso, debe ser don de Dios, derramado por el Espíritu Santo en los corazones humanos y alimentado continuamente en ellos» (24). El don de Dios está por tanto en la base de la vocación de los esposos a la santidad conyugal y familiar. Conocer la belleza de su amor se convierte para los esposos en fuente de una nueva plenitud en su vida conyugal y familiar.

Apéndice LA IDENTIDAD-DIFERENCIA SEXUAL Angelo Scola

La elección de describir al hombre-mujer con las categorías del binomio identidad-diferencia surge también con evidencia dentro de la reflexión más reciente del magisterio, que señala los contenidos implicados por la dimensión afectivo-amorosa del yo. La diferencia sexual se propone como dato originario en el ámbito de la doctrina de la imago Dei, fundamento irrenunciable de toda la antropología cristiana (cf. *Mulieris dignitatem*, 6). Así lo expuso Juan Pablo II en las célebres catequesis sobre el amor esponsal (teología del cuerpo): «La definitiva creación del hombre consiste en la creación de la unidad de dos seres. Su unidad denota, sobre todo, la identidad de la naturaleza humana, mientras que la dualidad manifiesta lo que, con base en tal identidad, constituye la masculinidad y la femineidad del hombre creado» (Catequesis, IX). En efecto, cada hombre viene al mundo como ser sexuado (hombre-mujer), dentro de una relación constitutiva, objetivamente unida al acto conyugal, que implica la relación de un hombre y de una mujer. Por tanto, en la biología de un hijo está siempre implicada una genealogía (d. Carta a las familias, 9). Ningún hombre puede poseer su propio origen, ni decidir su propia identidad sexual. El yo nace estructuralmente referido a otro. Puede decirse también, con otras palabras, que el yo está dentro de una di-diferencia. La unidad-identidad del yo se encuentra siempre en relación con el otro. Incluso en el caso aberrante de la eventual clonación humana nunca será posible superar este elemento de diferencia.

EL SIGNIFICADO ANTROPOLÓGICO DEL HOMBRE-MUJER Para definir el alcance exacto, dentro del ámbito de la sexualidad humana, de la noción de diferencia en relación con la de diversidad, es necesario hacer explícitos los rasgos esenciales del significado antropológico del hombre-mujer. La *Mulieris dignitatem* en su n. 7 afirma que «el hombre no puede existir solo (cf. Gn 2, 18); solamente puede existir como "unidad de los dos", y, por tanto, en relación con otra persona humana. Se trata de una relación recíproca: del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre. Ser persona a imagen y semejanza de Dios implica también, por tanto, un existir en relación con el otro "yo"». De esta manera, el hombre-mujer aparece como expresión, en el nivel antropológico, del denominado principio ontológico de la unidad dual, según el cual, dentro de la realidad contingente, la unidad se da siempre dentro de una polaridad. De este modo, por lo que se refiere al ser humano, este principio vale también -además de para el hombre-mujer para las otras dos polaridades constitutivas, la de alma y cuerpo, y la de individuo y comunidad.

Los rasgos constitutivos del hombre-mujer son cuatro. Tras exponerlos brevemente estaremos en disposición de concluir que la sexualidad es una dimensión originaria y no derivada. Y que, por tanto, la diferencia sexual no es un hecho meramente accidental y superable, sino que, por pertenecer a la fisonomía constitutiva del hombre, es ineludible. El primero se remite a un dato elemental: el hombre existe siempre y solo o como hombre o como mujer. Ningún hombre (o ninguna mujer) puede agotar únicamente en sí a todo el hombre: siempre tiene ante sí al otro modo, inaccesible para él, de ser hombre. La dualidad de los sexos, al manifestar su carácter contingente, señala para el hombre, al mismo tiempo, un límite y una oportunidad. Expresa su necesidad-capacidad de autotrascenderse en el encuentro con el otro distinto de sí, en vista de su propio cumplimiento. Y esto abre al descubrimiento del yo como un ser en relación con el otro yo. No solo como individuo, sino como persona (cf. Carta a las mujeres, 7). Además se puede observar que el hombre, por razón de su propia naturaleza sexuada, se coloca dentro del ciclo de las generaciones humanas que se suceden de forma implacable. A través de dicho ciclo, la especie se conserva, pero, en un cierto sentido, también expone al individuo a la muerte. Se trata de otro aspecto, nada

secundario, unido a la diferencia sexual, que impone al hombre una autoconciencia más aguda de su contingencia.

El segundo rasgo manifiesta cómo la relación entre lo masculino y lo femenino se caracteriza precisamente como relación de identidad y diferencia. Aunque hoy, al menos en línea de principios y en las sociedades occidentales, la cuestión de la identidad -de la que brota la absoluta igualdad de dignidad y derechos del ser personal del hombre y de la mujer (cf. *Gaudium et spes*, 24), fundada en la común humanidad (cf. *Mulieris dignitatem*, 6)- está bastante consolidada; la cuestión de la diferencia, en cambio, se presenta más compleja, como ya hemos apuntado. No se la puede confundir, en el contexto de la sexualidad, con un problema de roles, ni reducirla a la evidente diferencia bio-psicológica, sino que exige que sea comprendida ontológicamente.

Un punto de vista más propiamente teológico -es este el tercer aspecto- nos permite afirmar que la diferencia sexual pertenece a la naturaleza original del hombre creado a imagen de Dios («A imagen de Dios lo creó. Varón y mujer los creó», Gn 1, 27). La inclusión de la diferencia sexual en la *imago Dei* permite, con determinadas condiciones, captar una cierta analogía entre la relación hombre-mujer y las relaciones trinitarias. Dado que en todo hombre la *communio* (en cuanto apertura ineliminable al otro) es una dimensión constitutiva y parte de su ser en cuanto imagen de Dios, dentro de la unidad dual del hombre-mujer aflora una pálida analogía con la comunión trinitaria (cf. *Mulieris dignitate* m, 7). Se trata de un dato esencial. En efecto, si desde el inicio no se diera una diferencia que no altera la identidad -como sucede con pleno sentido en la vida del Dios uno y trino, de cuyo designio proviene el hombre como ser originariamente sexuado-, cualquier diferencia, al aparecer posteriormente, solamente sería o consecuencia de una pérdida o el fruto de una violencia.

Por último, a partir de los tres elementos hasta aquí brevemente expuestos, podemos atisbar en la indisoluble trama de diferencia sexual, don de sí y fecundidad (vida) -misterio nupcial- una dimensión esencial de la naturaleza del hombre. Se trata del último de los cuatro rasgos constitutivos que perfilan el significado del hombre-mujer. Presentes en el yo conforme a una unidad dinámica y compleja, nos permiten captar la noción de sexualidad en toda su amplitud, señalando, entre otras cosas, en el lenguaje esponsal del amor, una «metáfora» privilegiada para describir la relación del hombre con lo real.

EL PRINCIPIO DE LA DIFERENCIA EN SU NIVEL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO Pensar la diferencia sexual con referencia al principio de la diferencia impone entrar decididamente en el ámbito filosófico-teológico. Realmente es este el terreno en el que florece el sentido de la diferencia en relación con la realidad de las cosas en sí mismas y con el designio con el que Dios uno y trino las crea y mantiene a todas en el ser. Al no poder afrontar en esta sede con términos técnicamente completos el tema de la diferencia, nos limitaremos a señalar algunos elementos sintéticos necesarios para fundar el dato de la diferencia sexual.

Se ha dicho que la diferencia sexual, en su nexos constitutivo con el amor y la fecundidad, se presenta como originaria y no «deducible». Por tanto, se manifiesta como una dimensión esencial de la experiencia humana elemental. No será inútil que pongamos de relieve, como sostiene, por lo demás, mucha de la psicología de lo profundo, que la diferencia sexual no es «aprensible- por ninguna teoría. De hecho, en cuanto experiencia concreta y privilegiada que permite al individuo acceder a lo real, tiene que ver, en último análisis, con la realización de su libertad, puesto que lo introduce en el descubrimiento de la necesidad y de la satisfacción; del deseo y de la realización; del placer y de la renuncia; del goce y del sacrificio. Estos son los términos en los que la libertad humana plantea su realización y

termina por descubrir su diferencia específica: el hombre no es solo un ser en-sí y para-sí, sino que sobre todo, es un _ ser-para-el-otro.

De este modo, la diferencia sexual marca el recorrido por el que el yo, al conocerse a sí mismo progresivamente en el otro, se abre a la realización ético-ascética. La forma de la unidad dual, constitutiva del hombre-mujer, es la repercusión en el nivel antropológico, de lo que -con las debidas distinciones- la Escuela tomista definía como distinción real (*distinctio realis*) y Heidegger, como diferencia ontológica. La razón del hombre que capta, en el corazón mismo del ser, una di-ferencia entre la «cosa» concreta y el ser total, hace que emerja un dato incontrovertible: el ser se da siempre y solo como subsistente en cada ente individual, el cual, sin embargo, no puede nunca agotarlo. De este modo, se ilumina, en la relación ontológica entre el ser y el ente, la coexistencia de una propiedad doble: entre los dos (ser-ente) hay una diferencia e inseparabilidad. En todo ente, el ser, esto es, el fundamento trascendente, se da sin dejarse agotar por él, puesto que en su donación se revela como promesa y anticipo, permaneciendo siempre a una distancia insuperable. Por tanto, el ente es un signo real del ser. Ser y ente se ofrecen simultáneamente, en la estructura originaria, con la evidencia de que, en cuanto signo-promesa, conserva siempre un carácter simbólico.

Precisamente porque no es una propiedad accidental del hombre, sino una dimensión suya esencial, originaria y constitutiva, la polaridad antropológica hombre-mujer -en correlación, por una parte, con la polaridad alma-cuerpo y, por otra, con la de individuo-sociedad (de la que, de alguna manera, constituye una anticipación)- no puede dejar de reflejar esta diferencia ontológica. Y la diferencia sexual, conviene reafirmarlo, en cuanto que se deja definir en términos de reciprocidad -esto es, de unidad dual-, muestra, en concreto, en el nivel del trascendental de la unidad, todo el peso de la diferencia ontológica.

El principio de la diferencia sexual, a través de la diferencia ontológica, exige dejar paso al discurso teológico. Y es que, solo en la relación hombre-Dios, la diferencia ontológica encuentra una explicación. La verdad de la relación entre el hombre y Dios se funda precisamente sobre su diferencia. Como nos enseña la doctrina sobre la Trinidad, la diferencia es la condición para salvaguardar tanto la absoluta gratuidad de la donación que Dios hace de sí mismo en Cristo, como la «no deducibilidad» de cada acto de la libertad humana (dicho acto, en cuanto que siempre está históricamente determinado, nunca puede ser poseído a priori por una teoría). De este modo se hace evidente también cómo el misterio nupcial -trama insoluble de diferencia sexual, don de sí y fecundidad (vida)- es pertinente en el ámbito teológico. De hecho, el misterio nupcial es una dimensión del amor. Y la estructura íntima de todo acto de amor es trinitaria, porque -como decía Agustín- el rostro último de todas las cosas es la Trinidad¹. El hombre y la mujer, que en razón de la diferencia sexual se unen en la una caro -más allá del grado de conciencia (¡que obviamente tiene su importancia!) con la que la vivan-, son captados por un dinamismo, que les abre de par en par a la procreación del hijo, el fruto del amor mismo, conforme a la visión clásica del amor *diffusus sui*. Por eso, de manera genial, Hans Urs von Balthasar puede afirmar que «el acto de la unión de dos personas en una carne y el resultado de esta unión han de considerarse simultáneamente, olvidando su distanciamiento en el tiempo»².

LA DIFERENCIA SEXUAL COMO RECIPROCIDAD ASIMÉTRICA Llegados a este punto, la reflexión no estaría completa si no considerara de qué manera la diferencia sexual, en cuanto

¹ Agustín, al distinguir entre *res* y *signa*, afirma que solo a la Trinidad le compete la denominación de *res* (realidad). Todos los otros seres son *signa* de la Trinidad misma.

² H. U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa* (Encuentro, Madrid 1988) 55

insuprimible apertura al otro, define esencialmente la reciprocidad del hombre-mujer. Es importante aclarar los términos para explicar definitivamente por qué, a propósito de la sexualidad, no se puede hablar simplemente de diversidad, sino que se debe hablar de diferencia.

Basta simplemente con una observación tomada de la experiencia más elemental para descubrir que la unidad dual propia de la diferencia sexual no caracteriza la pacífica reciprocidad simétrica defendida por Aristófanes en el Banquete de Platón, ni la connota en los términos de una simple complementariedad. En otras palabras, el hombre y la mujer no son dos mitades destinadas a fundirse para volver a componer la unidad originaria perdida. Perseguir este objetivo terminaría mostrándose como una utopía mortal. Si no cabe duda de que hemos de hablar de reciprocidad, también hemos de calificarla inmediatamente como asimétrica. Y esto precisamente para poder dar cuenta del peso de la diferencia insuperable que aflora a todos los niveles de la experiencia de la unidad dual del hombre-mujer -incluso en la una caro de los cónyuges- manteniéndola en permanente tensión. En conclusión, se puede decir que la diferencia sexual se plantea como un dato constitutivo e ineludible que, a la vez que funda una relación de reciprocidad asimétrica, no destruye en manera alguna la unidad del yo mismo.

«PENSAR» LA DIFERENCIA SEXUAL Dadas la ineludible complejidad y la objetiva dificultad del «pensamiento» de la diferencia -sobre la que tanto se ha insistido-, se puede comprender por qué normalmente se tiende a referirse a ella únicamente en un sentido instrumental, con la pretensión de abolirla, puede que incluso con la ilusión de que se favorece de esta manera la emancipación de la mujer. Por esta razón, se asiste hoy con frecuencia al intento de provocar el deslizamiento del significado de la diferencia sexual hacia el de la mera diversidad, como ya hemos expuesto anteriormente. Por el contrario, en esa eminente forma de impacto con el otro constituido por el hombre-mujer entra en acción el dinamismo originario de la autoconciencia del yo y se plantea la pregunta fundamental: «... y, ¿quién soy yo?»³ La diferencia sexual, en cuanto esencial a la naturaleza humana -a través de la polaridad que dice reciprocidad asimétrica-, encamina a cada hombre en concreto -sea más o menos consciente de ello- a construir la propia respuesta personal a dicha pregunta constitutiva. Pero, como ya hemos señalado, decir esto equivale a afirmar que la diferencia sexual no es un sobreañadido (*superadditum*), es decir, algo externo que viene a añadirse al yo, sino que se trata de una dimensión constitutiva de su experiencia y condiciona todo su acercamiento a lo real. Por esta razón, la diferencia no cesa de interrogar a todo hombre a lo largo de todo el arco de su existencia. Todo hombre está obligado a «pensar» la diferencia dentro del empeño por convertirse cada vez más en sí mismo y, en consecuencia, por expresarse como persona en relación con los demás y con Dios.

REFERENCIAS DEL MAGISTERIO. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*; JUAN PABLO II, Carta a las mujeres; JUAN PABLO II, Catequesis sobre el amor humano; JUAN PABLO II, Carta a las familias.

BIBLIOGRAFIA. BALTHASAR, H. U. VON, *Teodramática*, vol. 2 (Encuentro, Madrid 1992); BALTHASAR, H. U. VON, *La oración contemplativa* (Encuentro, Madrid 1988); SCOLA, A., *El misterio nupcial*, 1: Hombre-mujer; 2: Matrimonio familia (Encuentro, Madrid 2001); SCOLA, A. - MARENGO, G. - PRADES, I., *Antropología teológica* (Edicep, Valencia, 2003); ZUANAZZI, G., *Temi e simboli dell'eros* (Ciua Nuova, Roma 1991).

³ G. LEOPARDI, *Canto nocturno de un pastor asiático errante*, v. 89