



Pontificio Instituto Juan Pablo II  
para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia

Secretaría de Madrid



AULA MAGNA

II Semana Internacional de Estudio  
"La familia cristiana para la vida del mundo"  
Sacrofano, 20-24 de agosto de 2007

## La reflexión sobre la "verdad del amor" como camino de plenitud humana: la tarea del Pontificio Instituto Juan Pablo II

Prof. Livio Melina

(1) "¿Te acuerdas, Adán? Él preguntó en el principio «¿dónde estás?» Y tú contestaste: «porque estaba desnudo; por eso me oculté»". La pregunta del Creador, "Adán, ¿dónde estás?" (*Gn 3,9*), persigue al hombre no sólo en sus inicios, sino a lo largo de todas las vicisitudes de su historia y se entrelaza íntimamente con la experiencia del amor. Es una pregunta dirigida a hacer al hombre un sujeto consciente y responsable, a hacerlo llegar a ser de verdad una persona, capaz de obrar libremente como protagonista en la historia. Y en realidad, "el hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente." Así, de verdad uno de los ejes de la enseñanza de Juan Pablo II queda representado al subrayar la conexión íntima, es más la existencia de una verdadera y propia "pericoresis" entre la cuestión antropológica y la cuestión matrimonial y familiar, esto es, con la cuestión de la verdad del amor. "El futuro de la humanidad se fragua en la familia" son las famosas palabras proféticas de la exhortación postsinodal *Familiaris consortio*.

Benedicto XVI ha dado un paso ulterior en este camino al vincular la cuestión del matrimonio a la cuestión teológica en cuanto tal, cuando en la encíclica *Deus caritas est* ha afirmado que: "a la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo" (n. 11), precisamente porque la revelación de Dios como amor en la Alianza muestra la finalización íntima del *eros* al matrimonio caracterizado por la unicidad y definitividad. En un comentario a la exhortación *Familiaris consortio* el entonces cardenal arzobispo de Múnich Joseph Ratzinger ya había llamado la atención sobre las consecuencias "teológicas" del ataque a la familia, al hablar de una intencional destrucción del amor humano y del matrimonio como vehículo de un adoctrinamiento ateo y todavía más como un arma para impedir incluso que la mirada humana pueda ver a Dios que es amor.

Retomamos ahora el vínculo entre la cuestión antropológica, teológica y familiar en un momento dramático, que propone al cristianismo desafíos radicales al menos en tres niveles: en el ámbito de la vida pública, con la marginación de la idea del matrimonio y de familia como si fuese una tarea privada; en el ámbito de la cultura, con la disolución de la misma idea de verdad inscrita en la naturaleza del ser humano; en el ámbito del saber académico al prevalecer unilateralmente el universalismo cientificista. Pero si seguimos la inspiración de la primera parte de *Familiaris consortio* (nn. 4-10) y con la plantilla del capítulo octavo de la carta a los Romanos, parece justo leer estas indicaciones no tanto en la clave hermenéutica de la crisis, mas en la de "tribulación", en vista del parto doloroso de la novedad que se está formando y a la cual estamos llamados a contribuir con valor y creatividad.

Nuestra tarea es entonces saber captar, dentro de estos cambios de época, las oportunidades y entender el paso nuevo que se insinúa para nuestro Instituto. El año pasado, con ocasión del XXV aniversario de su fundación, reflexionamos con cuidado y atención sobre la gran herencia que nos ha dejado el venerado y amado Siervo de Dios Juan Pablo II. Las actas del Congreso quedan como un tesoro precioso para hacer fructificar. Se trata de aprender del gran Papa no sólo los contenidos de una enseñanza rica y fecunda, sino sobre todo el método para acercarse a la realidad del amor humano. Y se aprende ciertamente si uno no se limita a repetir fórmulas; si se abre a la realidad eclesial y social y a sus preguntas; si se arriesga y da lo que cree que ha aprendido en vista de la

plenitud humana de la vida. Las palabras inaugurales del pontificado del papa Benedicto XVI valen también y sobre todo en referencia al amor humano: “Quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada –absolutamente nada– de lo que hace a la vida libre, bella y grande. [...] Él no quita nada y lo da todo. Quien se da a Él, recibe el ciento por uno.” En este sentido el título de mi relación repropone el núcleo indicado más arriba de la cuestión del amor como una reflexión que se hace cargo de la tarea de mostrar la necesidad de pensar el tema de la “verdad del amor” como camino de plenitud humana.

El recorrido de la reflexión que quisiera proponer en sus líneas esenciales y sin pretensión alguna de desarrollo o argumentación exhaustiva, es el siguiente: ante todo deseo retomar el eje básico de la herencia de Juan Pablo II, esto es, su “teología del cuerpo”, esto nos ofrecerá el horizonte y los puntos de referencia; en segundo lugar quiero sacar a la luz el tema de la “verdad del amor” en el cual se condensan los puntos de las cuestiones mencionadas más arriba sobre el significado público y universal de la propuesta cristiana; en tercer lugar afrontaré la problemática epistemológica en referencia a la integración de las ciencias humanas en el saber adecuado a tal verdad; finalmente, tocaré las temáticas relativas a la cultura y a la misión de la familia en el mundo de hoy.

### 1. La “teología del cuerpo” como horizonte de una lógica sacramental

(2) Que la “teología del cuerpo” sea el núcleo más decisivo de la herencia de Juan Pablo II sobre el matrimonio y la familia, aparece evidente no sólo del “*corpus*” de sus *Catequesis sobre el amor humano en el plan divino*, donde por primera vez expone con una consciente analítica, sino también de su continuo retomar tal temática en su enseñanza magisterial en su misma obra poética, hasta la sublime plenitud de las meditaciones del *Tríptico romano*. Con esta original visión antropológica ha querido ofrecer mucho más que una respuesta coyuntural al desafío de la revolución sexual desarrollada a partir de los años sesenta del siglo pasado y al consiguiente problema de la falta de recepción de la enseñanza de la encíclica *Humanae vitae* dentro de la comunidad eclesial. Se trataba en realidad de presentar a la conciencia de la Iglesia una verdad teológica de gran alcance, capaz de indicar proféticamente un horizonte nuevo para entender el misterio cristiano y de afrontar así los nuevos desafíos culturales que se avecinaban. La presentaba con la conciencia que precisamente aquí, en la dimensión del cuerpo y de la sexualidad, se sitúa la cuestión que conduce al corazón del hombre, a su más íntima necesidad de amar y de ser amado y por tanto a la pregunta a un tiempo existencial y metafísica más radical y universal que es además la más personal y decisiva: “finalmente, ¿hay en el mundo alguien que me ama?”

La historia de nuestro Instituto en estos años, la asidua meditación de esta enseñanza y el trabajo de investigación teológica en esta dirección, han conducido a ver siempre más claramente la centralidad del matrimonio y la familia en la misión de la Iglesia. En verdad ambos son modalidades fundamentales en las que se realiza aquella “cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad”, semejanza que, según la enseñanza del Concilio Vaticano II, manifiesta “que el hombre, que es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo, sino en el sincero don de sí”.

Si desde los inicios estaba claro que no podía bastar limitarse a una respuesta en el plano ético normativo, sino que era preciso recorrer hasta el final “el camino que, partiendo de la meditación filosófica y teológica sobre el amor conyugal, alcanza el corazón de la persona humana”, y contribuir así a la “reconstrucción de un pensamiento antropológico y ético, ya sea filosófico o teológico”, poco a poco fue madurando la visión más completa y articulada que se expresó como “teología del misterio nupcial”. Se entiende así indicar el fenómeno articulado pero siempre profundamente unitario del amor, en el entramado indisoluble de diferencia sexual, unidad personal de amor y de fecundidad (procreación).

Encontraba así una explicación argumentada una de las intuiciones más centrales y fecundas del magisterio de Juan Pablo II, esto es, que el matrimonio y la familia no representan sólo un aspecto particular junto a otros del mensaje que hay que evangelizar, sino que son más bien una dimensión esencial que permite captar en su

mismo centro la verdad del hombre y el misterio mismo de la Iglesia. En estos años, la bondad de tal aproximación no ha tenido sólo una confirmación teórica, al mostrar la posibilidad de desarrollar de modo nuevo, con las debidas cautelas metodológicas, las disciplinas teológicas, sino que ha sido verificada antes de nada en la renovación de la vida de tantas familias, y de la misma pastoral familiar que ya ha producido esta enseñanza.

(3) La teología del cuerpo tiene su luminoso centro en la afirmación del carácter sacramental del cuerpo humano, en su realidad sexualmente diferenciada y orientada a la unión de las personas en la carne. El cuerpo es en verdad “un *sacramento* primordial, entendido como *signo que transmite eficazmente en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*”. El cuerpo tiene la capacidad de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Mediante el cuerpo el hombre y la mujer, colocados en la inocencia originaria, adquieren la conciencia de ser llamados a un don recíproco y en la libertad del don manifiestan la riqueza interior de la persona como sujeto. En el Tríptico romano el papa Wojtyła acuña una nueva expresión: llama al cuerpo “*presacramento*”: en la libertad del don recíproco el hombre y la mujer advierten el cuerpo como signo de un Amor perenne que le precede y le invita a manifestarlo en la unión de la carne, sexualmente diferenciada y en el horizonte de la paternidad y de la maternidad.

La verdad simbólica atestada por el cuerpo habla de un origen y de un destino: anuncia una plenitud de vida incipientemente participada e invita a realizarla libremente en el don de sí. El cuerpo testimonia una proveniencia de los propios padres y llama a reconocerse hijos, en la memoria del don recibido. La diferencia sexual que es distintiva del cuerpo representa al mismo tiempo una vocación irreductible a la comunión de las personas en cuyo horizonte se abren respectivamente la paternidad y la maternidad. Y precisamente así el hombre y la mujer remontan hasta el Principio, alcanzan las fuentes de la vida que se encuentran en ellos y cruzan, al mismo tiempo, el umbral de la conciencia de sí y de la responsabilidad.

Frente al intento de hoy de una interpretación de la sexualidad humana como variable dependiente sólo de una inclinación subjetiva y de los factores culturales del ambiente, la tesis de la sacramentalidad del cuerpo permite superar la contraposición entre un fisicismo naturalista y un arbitrario relativismo cultural: abre en realidad el espacio para el reconocimiento del carácter cultural y dinámico de la sexualidad humana, fundada sin embargo en el dato originario, insuperable e indeducible de la diferencia sexual.

Es preciso aquí recorrer, a la vez y más allá de la reflexión fenomenológica contemporánea, también la vía maestra del amor. Si algunos llegan a hablar de “autoevidencia del *eros*”, que pone en relieve la decisiva importancia del fenómeno erótico para la existencia del hombre concreto, se presta atención a la concomitante “autoevidencia del cuerpo” que se documenta en la “autoevidencia de la carne”. La carne en verdad tiene la característica peculiar de “sentirse sentiente” y en ella se da también el fenómeno erótico. Esto nos rebela pues que mi ser, situado en la diferencia sexual, es una realidad que se impone inmediatamente a la conciencia del yo como perteneciente a la estructura originaria de la experiencia y que también es algo dado a la libertad por lo que la libre asunción de la diferencia sexual implica una decisión en el encuentro con el otro, que se desarrolla como un proceso en el tiempo. La experiencia amorosa está caracterizada por la historicidad en la que el ser humano poco a poco se define a sí mismo en referencia a los otros. La diferencia sexual manifiesta que la alteridad no es algo externo o accesorio al yo, sino que en cambio es una herida misteriosa siempre abierta en la propia carne. Es la expresión de ese “ser-para-el-otro” que es el constitutivo de la libertad humana llamada a realizarse en el don.

La sexualidad que está radicada entonces en la naturaleza del cuerpo, implica siempre una libre dinámica de construcción mediante el obrar en relación a la persona del otro. Si el fenómeno del amor tiene en todas sus expresiones articuladas su propia unidad fundamental, que no puede ser despedazada en la contraposición entre *eros* y *agape*, la referencia a la unidad dual entre el hombre y la mujer se revela como fundamental (*analogatum princeps*) en la experiencia humana del amor. En realidad el encuentro con la persona del otro de sexo diferente que les hace conscientes de sí mismos, manifiesta una llamada a trascenderse a sí mismos en una promesa de comunión y de fecundidad. El cuerpo lleva siempre más allá de sí mismo hacia el encuentro con el otro, hacia la comunión, hacia la fecundidad. La unidad dual hombre-mujer se revela así como originaria y necesaria para la autoconciencia de la persona como sujeto y, al mismo tiempo adquiere todo su significado para la vida dentro de la perspectiva del amor, esto es, del don total y definitivo de sí en vista de la comunión fecunda. Es ésta en ver-

dad la vía maestra para conducir a término por la asunción de esta libre tarea en la historia del designio que Dios ha iniciado al crear al hombre siempre y sólo como masculino y femenino.

(4) La *lógica sacramental* que emerge del cuerpo encuentra su fundamento último en la encarnación del Hijo de Dios en el que se realiza “la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre”. Cristo es el Símbolo por excelencia en cuanto mantiene unidas la naturaleza divina y la humana sin quitar la distinción. Los Padres, sobre todo San Agustín, han interpretado la unión hipostática del Verbo en la carne como un esponsalicio que se ha realizado en el seno de la Virgen María. En el horizonte sacramental propio de la Revelación y en particular en el signo eucarístico, se da la unidad inseparable entre la realidad y su significado que abre a la razón humana una vía de acceso al misterio. Aquí se funda a nivel cristológico la posibilidad de la analogía que a partir de la experiencia humana elemental se inicia un camino para llegar al misterio de Dios, mientras, a su vez, el Misterio irrumpe en la existencia concreta del hombre y lo ilumina con nueva luz. Vale la pena traer a propósito la intuición de M.J. Scheeben que al final de su obra maestra sobre *Los misterios del cristianismo* ha descrito la relación de intercambio fecundo entre la razón y la fe, que obra mediante la analogía y recurre a la imagen de la esponsalidad.

Esta lógica sacramental se opone precisamente al orgullo gnóstico como ya había señalado en entonces cardinal Ratzinger al comentar *Familiaris consortio*. El gnosticismo rechaza asumir el cuerpo como signo sacramental de toda la persona humana y entonces al mismo tiempo separa al hombre del conocimiento del *Logos* divino del amor y rompe el nexo entre persona e institución y niega la posibilidad de una decisión definitiva de la libertad en el tiempo. Si el matrimonio puede ser definido como “símbolo real del acontecimiento de la salvación”, por su capacidad de expresar el amor de Dios para su pueblo en el lenguaje del amor nupcial humano, todo esto tiene su fundamento natural precisamente en la sacramentalidad del cuerpo humano.

(5) En esta perspectiva se puede captar mejor el nexo entre los sacramentos de la Iglesia y la familia. Si la sacramentalidad de la Iglesia no puede nunca separarse del septenario de los sacramentos, sin embargo no se la entiende en sentido mecánico o mágico: para ser salvífica pide realizarse como un acontecimiento presente, en el cual el símbolo se ofrece a la libertad del creyente para una decisión que informe y cambie su vida. Los sacramentos son pues gestos eficaces mediante los cuales Cristo, por medio del Espíritu, construye su cuerpo que es la Iglesia. En cuanto Esposa Él la purifica por medio del baño del agua y la palabra (*Ef 5,26*) y la nutre y la cuida (*Ef 5,30*).

La edificación del Cuerpo de Cristo se realiza por tanto en la tensión dinámica del arco tendido entre el Bautismo y la Eucaristía. El Bautismo nos permite ser in-corporados a Cristo con la inmersión en su Misterio Pascual y por eso hace nacer el sujeto nuevo, el cual es comunitario pues va más allá del propio yo individualista para abrirse a la comunión con los hermanos en la fe. La Eucaristía representa el culmen de la vida cristiana en cuanto nos hace participar de la dinámica del don sacrificial de Cristo que atrae todo hacia sí para construir el cuerpo visible de la Iglesia. Del don recibido gratuitamente se alcanza así el don de sí realizado en la comunión con Cristo y los hermanos. De este modo, la dinámica sacramental y eclesial se modula interiormente según la forma específica como el hombre realiza el sentido pleno de su vida en la dimensión del don de sí.

En esta polaridad sacramental, la teología del cuerpo permite profundizar la realidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y de captar el significado de la familia cristiana en el contexto sacramental. Es el Espíritu Santo el protagonista de esta edificación comunitaria que asume también el amor humano, el matrimonio y la familia. La Iglesia Esposa recibe en verdad de su Esposo divino el don del Espíritu para realizarse en la historia mediante los sacramentos. Es el Espíritu el que compagina en la unidad el Cuerpo del Cristo total, cabeza y miembros. El sacerdote está llamado a obrar *in persona Christi*, anunciar su palabra eficaz y celebrar el sacrificio, en el que el cuerpo eucarístico del Señor entregado por nosotros, da origen al cuerpo eclesial. Los cónyuges cristianos, en el sacramento del matrimonio que significa la unión de Cristo con la Iglesia (*Ef 5,22-33*), unen sus vidas en una sola carne para dar origen a una familia cristiana, signo visible de la redención del cuerpo en el mundo.

Por la riqueza específica de esta relación sacramental entre Cristo y la Iglesia, la familia cristiana, como

“pequeña iglesia doméstica”, no está definida sólo en referencia al matrimonio. En verdad no tiene en sí misma la plenitud de los elementos constitutivos que permiten ser una iglesia: debe recibirlos en los otros sacramentos mediante el ministerio del sacerdote. La familia remite a algo anterior que está dado en el Bautismo y a un más allá que es la Eucaristía. Se inserta así en la tensión propia de la existencia cristiana determinada por esta polaridad. En tal horizonte se hace evidente la dimensión no sólo cristológica, sino más ampliamente trinitaria de la familia, por la acción comunal del Espíritu y que está llamada a reflejar una cierta semejanza con la comunión entre las personas divinas.

(6) En el horizonte sacramental estrechamente unido con la sacramentalidad originaria del cuerpo como mediación necesaria entre el don primero de la vida y el don de sí, se une ahora el momento de retomar el nexo entre la naturaleza y la cultura, que es el ámbito humano donde encuentra su significado. Éste puede encontrar una luz precisamente en la dialéctica bíblica y patristica entre el primer y segundo Adán (cfr. *Rm* 5,12-21; *1Co* 15,21-22; *GS* 22).

En su condición originaria, Adán es particularmente frágil: no tiene experiencia de unos padres, de una familia que lo preceda y lo sostenga como un amor primero. Así nace adulto en su cuerpo, pero como observa agudamente San Ireneo, es ingenuo e infantil en su espíritu. Su relación con la bondad originaria de Dios está presente y lo sostiene, pero no es capaz de ser consciente de una paternidad que no tiene su correlato en la experiencia, y precisamente por ello no puede tener una conciencia real de su constitutiva fragilidad. Tiene ante sí una tarea formidable: Adán está llamado a cultivar la tierra, a hacerla habitable mediante el trabajo, a construir junto a Eva de esta tierra un hogar donde la fecundidad prometida en la bendición divina pueda encontrar una morada. No es sino una llamada a conformar una cultura a partir del don originario de la Creación.

Son estos los contenidos fundamentales de la bendición originaria que por la voluntad del Creador están inscritos en la llamada a la divinización. Adán que ignora la paternidad, no es capaz de comprender el plan de Dios mediante su experiencia personal, esto es, no es capaz de hacerse una idea de una vida plena como expresión de la comunión con Dios y esta fragilidad se refleja en su relación con Eva. Así entra en el engaño y pretende ser Dios con sus propias fuerzas cayendo al mismo tiempo en contradicción con su naturaleza. Adán, creado de la tierra, sin el Sopro de Dios es incapaz de crear una comunión y llega a ser real una dramática ruptura entre la naturaleza y la cultura, en forma de tensión por la que una puede ocultar constantemente a la otra.

Si el pecado turba la relación con Eva mediante la concupiscencia y el dominio (*Gn* 3,16) y hace imposible la comunión de personas, la misericordia de Dios ofrece al hombre un vestido: las túnicas de piel en vez de las hojas de higuera. El vestido da lugar a un freno a la inmediatez de la concupiscencia y consiente así la posibilidad de una comunión humana. Son el primer signo de una cultura que, tras el pecado, acerca a la otra persona a través de la mediación de un nuevo lenguaje que no es ya el originario del cuerpo inscrito en la naturaleza.

La construcción de una casa, de una ciudad, de una torre que culminan en el episodio de Babel (*Gn* 11) son otros pasos hacia la construcción de una cultura. También aquí emerge con una creciente magnitud la tentación radical de hacerse Dios con las propias manos, de construir el mundo humano autónomamente. Pero en esta empresa se verifica la pérdida del lenguaje natural, el propio de la sacramentalidad del cuerpo y de la naturaleza. Los hombres se hacen incapaces de comunicarse entre sí con la base de un significado común dado en el origen. La lejanía del don originario de la creación hace perder la capacidad de una comunión verdadera, y genera la dispersión. Es una experiencia que se repite en la historia hasta nuestros días, en la paradoja de una globalización que produce una posibilidad infinita de recibir y transmitir información sin que haya una real comunión, que valora una igualdad entre los hombres sin apreciar la identidad, que queda en un formalismo de reglas decididas contractualmente sin estar radicadas en una auténtica participación en el bien común.

El nuevo Adán, Cristo, realiza un nuevo nacimiento humano, toma de la Virgen la naturaleza humana, nace dentro de una familia, una historia donde aprende a ser hombre, y restituye a la humanidad la capacidad de desarrollarse dinámicamente en una comunión de personas. La llamada a la divinización podrá realizarse en la obediencia filial. El Hijo nos vuelve a dar la certeza del amor originario del Padre que nos hace hijos adoptivos, aptos para edificar una comunión fraterna en la historia. Esto lo realiza mediante el don del Espíritu Santo que esta-

blece la relación con Dios y construye en Pentecostés la Iglesia como primicia y sacramento de una unidad entre todos los hombres y orienta a la comunión final, en la cual Dios será todo en todos (*ICo* 15,28). El Espíritu Santo se convierte así en el principio de una nueva cultura, que plenifica la naturaleza y vuelve a encontrar el lenguaje originario del cuerpo como lenguaje de amor y por tanto permite una comunicación y una comunión.

Pero, mientras el evento salvífico del que ya participamos vive en la dimensión eterna, las formas históricas de cultura originadas por el empeño del hombre, también del cristiano, están inmersas en el fluir del tiempo, comparten las encrucijadas, las decadencias y los conflictos. Cualquier traspaso cultural es un acontecimiento doloroso y muchas veces traumático, así como cualquier enfrentamiento con otras culturas. El diálogo, siempre necesario entre los hombres y las culturas, sin embargo es posible sólo si los hombres permanecen abiertos a la experiencia elemental inscrita en el cuerpo y a la dinámica que la caracteriza de estar en tensión a la comunión con Dios y con los otros hombres. Cuando en cambio el hombre se cierra en sí mismo en el horizonte de su finitud y en su pretensión de autosuficiencia, entonces se convierte en un hombre “psíquico” en conflicto con el hombre “espiritual” (cfr. *ICo* 2,13-14). Entonces las diferentes visiones y perspectivas chocan entre sí en una lucha permanente o se mantienen en compromisos exteriores y formales que amenazan con hacer estéril la convivencia humana, incluso dentro de una última esperanza en un Dios que la protege.

Sin embargo, la diversidad en el Espíritu llega a ser una posibilidad de riqueza y de intercambio recíproco, en una apertura a toda forma histórica de cultura humana hacia las otras. El diálogo es en verdad una condición indispensable de cultura y verifica su autenticidad. La historicidad de las culturas significa su aptitud para ir siempre más allá de sí mismas y abrirse y transformarse en el encuentro con lo diferente sobre la base de la potencial universalidad de cada una, radicada en la experiencia elemental fundante que hace posible la escucha y la comprensión.

Podremos entonces concluir este primer punto con la afirmación que un nexo dinámico entre la naturaleza y la cultura es posible, precisamente en el horizonte de la lógica sacramental abierta por la teología del cuerpo. El dato originario, constituido por las experiencias elementales inscritas en la naturaleza, está ofrecido a la libertad de los hombres para que desarrollen sus potencialidades y realicen en la historia formas siempre nuevas de comunión. La naturaleza y la cultura no pueden contraponerse como términos antitéticos por principio en conflicto entre sí. Al contrario, desde siempre se dan en la trama que trenza con ellas la libertad y que origina siempre nuevas formas históricas de actuación. En esta continua tribulación, la familia cristiana está llamada a ser un sujeto protagonista, por el don del Espíritu, de una nueva cultura. Hemos llegado pues al segundo punto de nuestra reflexión: el que saca a la luz precisamente el tema de la universalidad basada en la verdad del amor.

## *2. La verdad del amor: el camino hacia la universalidad*

(7) El amor verdadero: no es otra la respuesta que Dios pide a Adán. Sólo en el amor el hombre recupera su puesto en la realidad, reencuentra su corazón para establecer un lugar donde poder vivir y responder con una disponibilidad real: *Adsum!* ¡Aquí estoy! Éste es el contenido real de la expresión típicamente wojtyliana “verdad del amor”. Tal fórmula parece conjuntar dos términos que se contraponen inevitablemente, pero precisamente así destaca la cuestión decisiva y provoca la reflexión. El amor, al menos en la interpretación emotivista hoy prevalente, parece excluido del ámbito de la verdad: la hermenéutica romántica del afecto considera cualquier sentimiento como algo radicalmente irracional, cerrado en la experiencia individual y sin papel alguno en la construcción social. Un “amor sin verdad” queda inevitablemente relegado a la esfera de lo indecible. Por otra parte, tal fuga en lo irracional parece bien motivada por el temor de una “verdad sin amor” que se constituye de una forma intelectualista prescindiendo de la vida, y pretende entonces imponer desde el exterior sus criterios y sus reglas a la experiencia. ¿Qué puede entonces significar la expresión “verdad del amor”?

Se trata ciertamente de superar la fragmentación de la experiencia producida por la prevalencia unilateral de un racionalismo objetivista e individualista. Esta prevalencia de la racionalidad científica como único saber público y objetivo, produce la marginación en la esfera privada y subjetiva de lo que no es reductible a la misma:

la creencia religiosa, los afectos, las convicciones morales. Lo que puede unir a los hombres no es ya más una verdad, dada sacramentalmente en el cuerpo, sino sólo el consentimiento en juicios racionales cuya certeza se obtiene mediante un procedimentalismo de carácter formal. Así el individuo se encuentra siempre más aislado e incapaz de entender verdaderamente la experiencia del amor, que al ser excluida de su comprensión, queda privatizada y abandonada al emotivismo irracional.

Repetidamente, y en particular en el memorable discurso de Ratisbona del 12 de septiembre de 2006 y en el del octubre posterior en Verona para el Congreso de la Iglesia italiana, Benedicto XVI ha invitado a “ensanchar los espacios de nuestra racionalidad, volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien, conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente sus métodos propios y su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca.”

En la Encíclica *Veritatis splendor*, Juan Pablo II afirmó resolutivamente que: “la cuestión fundamental (...) en último término se reduce a la cuestión de la *relación entre libertad y verdad*” y, más concretamente, que “la cultura contemporánea ha perdido en gran parte este vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad” (n. 84). La libertad auténtica es en realidad la que está intrínsecamente orientada al bien, no sólo a cada uno de los bienes parciales en su inmediatez, sino más profundamente al “bien de la persona” en cuanto tal. Precisamente aquí entra el tema de la verdad: sin una “verdad sobre el bien” no hay libertad y entonces no hay amor sincero. Por otra parte, sin embargo, es también verdad que “sin libertad no hay verdad”. Cuando en realidad está en juego no una libertad cualquiera, sino la verdad sobre el bien de la persona que decide el sentido de la vida, entonces su conocimiento implica siempre toda la persona y exige su libre disponibilidad para manifestarse: “Quien obra la verdad viene a la luz” (*Jn 3,21*). La verdad en su integridad humana y cristiana exige un re-conocimiento que no es posible sin una decisión libre y personal.

Se hace así evidente que la verdad que nos hace libres no es extraña a la lógica de la vida, no se le impone desde fuera con normas abstractas. Es en verdad una exigencia intrínseca del amor, fidelidad a la experiencia originaria del encuentro entre las personas, luz que desde el interior orienta a la comunión auténtica entre ellas. En plena consonancia con la visión del Concilio Vaticano II y en particular con el documento sobre la divina revelación *Dei Verbum*, Juan Pablo II supera una idea racionalista y abstracta de verdad en favor de una verdad personal, es más de una verdad que en sí misma es en último término una persona y que por eso sucede como un acontecimiento en la vida, una verdad que aparece en la historia y dentro de la trama de los encuentros personales. Una verdad que, precisamente en su acontecer, me llama me provoca hacia un camino de conversión y de crecimiento en la autenticidad de mi persona en la comunión.

(8) Somos invitados entonces a entrar en la lógica propia del amor que supera el estrecho racionalismo del concepto, para abrirse a un camino a la vez más rico y más próximo a la revelación cristiana. En la línea del pensamiento griego antiguo, algunos filósofos contemporáneos han querido expresar el exceso de contenido propio de la experiencia amorosa mediante el recurso al símbolo. Aunque nos permite reconocer el amor como guía hacia un destino, el símbolo permanece aún extrínseco a la dimensión dinámica propia del amor.

La revelación cristiana aunque nos habla del amor por medio de símbolos, en particular la luz joánica, evita reducir el amor a un símbolo e indica más bien su vinculación con la manifestación de la misma persona. El amor es nombre de persona afirma Santo Tomás al hablar de la tercera Persona de la Santísima Trinidad. En el amor nos aparece la persona con toda su específica originalidad: irreductibilidad, valor existencial concreto y finalización a una comunión de personas. Es una idea estudiada y puesta de relieve sobre todo por el pensamiento personalista francés, en particular por Maurice Nédoncelle que ha fundamentado una metafísica del amor en la “conexión que existe entre la percepción del otro, el amor y la reciprocidad”. La íntima conexión entre amor y persona implica no sólo que únicamente el amor nos permite conocer el misterio de la persona sino también que el amor nos abre el acceso al modo de comunicarnos con ella. Sólo así todo el dinamismo amoroso se abre a una intervención de Dios que, mientras pide al hombre el don de sí, en su dinámica sacramental realiza plenamente el misterio de la salvación.

Si se interpreta la Creación como acto de amor originario, se llega a superar la dinámica meramente apetiti-

va del amor, en la que se había quedado Aristóteles, con la lógica propia del don. Se establece entonces la posibilidad de una analogía radical con la distinción entre un amor creativo originario y un amor apetitivo que tiene siempre la característica de ser una respuesta a un amor que lo precede. En su unidad dinámica el amor implica pues tanto una diferencia esencial e irreductible, como un significado analógico correspondiente.

La fe cristiana que tiene como su afirmación central el reconocimiento de que “Dios es amor” (*Jn* 4,8), se contrapone a toda tendencia gnóstica, pues atribuye una primacía del amor sobre el conocimiento de Dios. Se trata del “principio del amor” que sintetiza la esencia del cristianismo y que el Papa Benedicto ha confirmado en la encíclica *Deus caritas est*, después de haberlo enseñado larga y coherentemente como teólogo.

(9) Nacido siempre de la misteriosa atracción hacia la belleza del amado e impregnado por la contemplación del mismo, el amor, en cuanto principio de vida, tiene un carácter siempre originalmente práctico, como señala de modo incisivo San Gregorio Magno: “Nunca el amor de Dios es ocioso, obra mucho si está y si renuncia a obrar es que no está el amor”. No se trata de una norma a aplicar desde fuera, ni de una simple inspiración; entra como un factor intrínseco para constituir el sujeto en la dinámica del obrar.

La verdad del amor de la que estamos hablando, de hecho, tiene un modo original de presentarse a la libertad y a la razón del hombre. La verdad del amor se da inicialmente precisamente en el afecto, como un elemento pre-consciente, que contiene en sí una llamada inicial al amor. El afecto indica el primer contacto del sujeto con la realidad, en particular con la realidad tan preciosa y fascinante del otro y manifiesta la reacción provocada en él por el mismo contacto. El afecto está lleno de una racionalidad íntima y de una orientación que está siempre ofrecida a la libertad del sujeto y por tanto por su plasticidad constitutiva está destinado a recibir su forma definitiva en el momento de la elección. El amor realiza en este sentido una función determinante respecto a todos los otros movimientos afectivos como afecto originario. El Aquinate afirma con nitidez que “todos los afectos del alma están causados por el amor”. Y, por otra parte, el momento de la “verdad del bien” que supera y ordena la tendencia afectiva inmediata, es decisivo para el constituirse de una obrar auténticamente humano y de un sujeto moral.

El acto humano no puede entonces descomponerse en una serie de actos parciales, definidos por sus objetos específicos y atribuidos a cada facultad, inteligencia y voluntad, como hacía el análisis clásico de la escolástica. El reconocimiento de valor único de la intencionalidad que desde dentro ordena el obrar hacia un fin, permite superar la fragmentación del acto. El factor personal y dinámico que los unifica desde dentro, puede ser captado precisamente a partir del amor: es él el fundamento personal intrínseco al obrar que necesita de la razón para ser actuado.

Por tanto, es preciso encontrar, más allá de la fractura radical impuesta de una psicología racionalista de corte cartesiano, una visión unitaria de afecto y razón. La reducción de los principios de la acción a la mera conciencia, ha comportado la consiguiente explosión incontrolada del afecto, entendido como espontaneidad emotiva irracional. Es necesario poner en relación la racionalidad práctica que guía el obrar con el amor, que es el único factor que puede definir el auténtico fin del hombre. De esto, emerge también la importancia no sólo ejecutiva, sino epistemológica de las virtudes, que son en realidad la misma afectividad permeada de razón y por tanto con la capacidad de reconocer por connaturalidad el verdadero bien a realizar en la acción. En este ordenarse unitario del sujeto moral, mediante la razón y los afectos, hacia el bien práctico, el amor juega el papel decisivo y unificante también respecto de las virtudes: la virtud en verdad “depende de algún modo del amor, en cuanto depende de la voluntad cuyo primer afecto es el amor”.

Los elementos recogidos hasta ahora permiten entrever cómo es posible superar la fractura creada en la modernidad, y teorizada por Kant entre razón especulativa y razón práctica. La primera se separa completamente del sujeto y obtiene valor al expresar las estructuras trascendentales que sostienen el conocimiento científico; en cambio, la segunda pretende delinear una racionalidad totalmente distinta y separada a partir de una racionalidad subjetiva “pura”, esto es, independiente del mundo de los afectos definido como “patológico”. La racionalidad práctica de ascendencia kantiana se separa entonces no sólo de la metafísica y de la razón especulativa, sino también de la experiencia y del amor, considerado como origen de intereses particulares y sospechosos de relativismo. Pero así la razón práctica se hace inevitablemente vacía y formal, basada a nivel público sobre reglas proce-

dimentales y contratos, porque es incapaz de encontrar un lenguaje común de comunicación. Y una teoría separada de cualquier movimiento hacia una plenitud, acaba con desilusionar al hombre, fascinado por el movimiento inicial, pero incapaz de conducirlo a una realización efectiva en la vida.

En realidad la racionalidad práctica que hemos venido delineando es de naturaleza agápica y contemplativa: en razón del carácter afectivo originario del amor humano, en esta *unio affectus* se encuentran unidas la contemplación y la acción en una unidad originaria que la mística cristiana ha sabido sacar a la luz. Precisamente la luz que nace del interior mismo del amor y que, como esplendor de la verdad ilumina la belleza a contemplar y la verdad del bien a realizar para vivir en comunión. Tal conjunción originaria contenida en el amor es la que permite la construcción real del sujeto ético.

(10) La verdad del amor anclada en el origen del mismo, permite afrontar la decisiva cuestión de la universalidad, de lo que puede ser el fundamento de la dimensión pública y compartida en la vida de todos, sobre todo en referencia a la organización social, a la política, a la economía. Si no se reconoce un puesto al amor en la vida pública, es imposible hablar de relevancia social del matrimonio y de la familia, que vendrán a ser inevitablemente privatizados.

Quitada toda referencia al amor, que como se ha dicho queda relegado a la esfera de la emotividad, de lo que pertenece a la subjetividad y por eso a lo privado, la modernidad ha intentado fundamentar la vida pública sin ninguna referencia al amor, sino sólo sobre la razón que en ausencia de una metafísica, se ve frente a dos posibilidades opuestas como se percibe a propósito de la relación dialéctica entre justicia y amor. O el camino kantiano de la universalidad trascendental que se establece *a priori* e independientemente del contenido específico de las elecciones. O bien, el camino del utilitarismo en el que la razón se entiende sobre todo como capacidad de ponderación entre ventajas y desventajas entre los bienes, que vienen entonces reducidos al nivel de una medida objetivista propia de un cálculo técnico. En realidad, una ética pública que prescindiera de la consideración de las relaciones afectivas en su especificidad, no está nunca capacitada para comprender la naturaleza íntima de los mismos fenómenos sociales humanos de los cuales quisiera proponer una valoración normativa.

Además, la correlación íntima y originaria entre amor y razón, entre *agape* y *logos* nos pone en condición de reconocer la universalidad de la experiencia del amor, como experiencia elemental que se da a todo y en la cual todos pueden encontrarse. Ciertamente, tiene la necesidad de ser interpretada, pero la hermenéutica que hemos sugerido y que se ha desarrollado en el horizonte del pensamiento cristiano, es capaz de fundar la riqueza de una verdadera comunicación universal de los hombres en el amor. La comunión como tal, no puede reducirse simplemente a un acuerdo exterior o a una coincidencia a nivel de principios trascendentales: daría lugar solamente a una comunidad formal o institucional, en último término impersonal. Una verdadera comunidad vital de personas no se funda en el intercambio de cosas o sobre principios formales que regulan su distribución equitativa, sino sobre la apertura de las personas entre sí a la luz de un bien en el que pueden comunicar. La idea del “bien común” se hace así posible y fundante de una auténtica colaboración entre los hombres en la construcción de la sociedad.

La dificultad que encuentra el hombre contemporáneo para comprender la idea de un bien común, se da por su alejamiento de un amor originario que une a todos los hombres en su irrepetible singularidad y que supere entonces la parcialidad de un afecto individual como motor de la acción. Pero la parcialidad no se vence con la simple referencia al altruismo en el cual al final se pierden las razones para amar que implican siempre una referencia a la propia volición. Es preciso, en cambio, volver a la experiencia del amor y encontrar su analogía interna: en el caso humano el amor tiene siempre el carácter de una respuesta. No es una mera motivación, sino un origen con un principio interno de racionalidad, debido al don inicial del cual nace. Así de hecho, el amor goza en sí mismo de una especial universalidad: tiene que ver con mí ser más íntimo y concreto y al mismo tiempo con el ser de todos. Es pues, el principio de unión de todos los hombres.

En este horizonte de la comunicación del bien, la racionalidad práctica se muestra que no es simplemente formal, sino que es capaz de identificar algunos factores constitutivos de lo *humanum* en cuanto tal. La tradición occidental ha expresado esta idea con el concepto de “ley natural”, que permanece fundamental para la comuni-

cación moral entre los hombres. Tal concepto implica que la razón humana común converge en identificar algunos fines del obrar en referencia a modalidades propiamente humanas, de perseguir los bienes propios de la naturaleza humana, capaces de construir una auténtica comunión. Desde el momento en que el reconocimiento de estos bienes es dinámico, confiado a la libertad y continuamente en proceso de realización en la historia, el concepto de ley natural no puede ser excluido del diálogo cultural, en cuyo interior debe encontrar continuamente una hermenéutica. Precisamente porque existe una orientación común de la razón humana hacia determinados bienes y es posible el diálogo entre las culturas; pero, por otra parte, precisamente porque la razón obra en el interior de una historia a interpretar, queda siempre abierta la tarea de identificar lo que constituye de verdad la plenitud de lo *humanum* querida por el Creador.

La lógica del amor, que hemos delineado aquí en sus características principales, aunque sea en sí misma universal, no pierde nunca al mismo tiempo su carácter concreto. La universalidad que se da en la comunicación del bien y que encuentra su fundamento en la participación de la razón humana a la divina intencionalidad creativa originaria. La concreción reside en el vínculo que el amor mantiene siempre con la persona singular del otro. Precisamente esta unidad profunda de lo universal y lo concreto encuentra su vértice, y al mismo tiempo, su fundamento original, en la persona de Jesucristo, el cual en su amor humano y divino es el principio de unidad fundamental de todos los hombres y la norma categorial concreta para su obrar, como ha indicado el cristocentrismo objetivo de Hans Urs von Balthasar.

### 3. El método de un conocimiento adecuado

(11) *Methodus sequitur rem*. Después de haber focalizado el contenido propio de la investigación y de la enseñanza de nuestro Instituto, estamos ahora en grado de dedicar alguna reflexión al método adecuado de conocimiento a llevar a cabo en consecuencia. Me parece que ya sea por la herencia recibida, como por el objeto propio que tenemos como punto de mira, estamos en las mejores condiciones para un acercamiento capaz de superar la fragmentación del saber, típica de la época moderna que ha envuelto también a la teología. La clave de la fragmentación señala la yuxtaposición de los conocimientos especializados privados de nexos orgánicos. El método adecuado invita a volver a encontrar una unidad que sea anterior a la especialización y que no podrá colocarse a nivel del mismo sujeto del saber. No se debe aquí inventar alguna cosa totalmente nueva o todavía sin experimentar, sino más bien señalar un método que ya es actuado inicialmente en nuestro Instituto, gracias a la tradición, breve pero tan rica, que ya hemos vivido en nuestros primeros veinticinco años. Se trata de llevar esta tradición a un paso ulterior, sobre todo en lo que se refiere a la integración orgánica de las ciencias humanas. No soy el único en pensar que nuestra pequeña comunidad académica por su internacionalidad e interdisciplinariedad y sobre todo por su profunda comunión de visión, en la rica pluralidad de las personalidades que la componen, está en grado de ofrecer de verdad algo nuevo en este nivel que puede ser significativo también a otras instituciones académicas. Como decía, me limitaré a algunas notas indicativas.

Ante todo, el reconocimiento de la subjetividad propia de la familia, que ha sido uno de los puntos claves sobre los que siempre ha insistido Juan Pablo II y que está subrayado en la *Familiaris consortio* (nn. 42, 72). La familia no puede considerarse sólo como un objeto al que aplicar desde el exterior métodos de conocimiento especializados, por parte de expertos, que seríamos nosotros en las distintas disciplinas que cultivamos. Desde los inicios de su misterio pastoral pero también después a lo largo de toda su vida de sacerdote, de estudioso, de obispo y de papa, Karol Wojtyła confiesa haberse puesto ante todo y sobre todo a la escucha de los jóvenes y de las familias para escuchar su experiencia, las esperanzas y las ansias, las dificultades y los problemas, y para así aprender a conocer y a amar en la verdad: “Cuando me encuentro con ellos [...] les hago tomar conciencia de esto: «No es más importante, en absoluto, lo que yo os vaya a decir; lo importante es lo que vosotros me digáis»”. Es una invitación a la familia para que tome la palabra. Durante el primer encuentro mundial de las familias, realizado en la Plaza de San Pedro el 8 de octubre de 1994, organizó su intervención “improvisada y dictada por el corazón, aunque buscada muchos días en la oración”, en torno a la pregunta: “*Familia, quid dicis de te ipsa?*, Familia, ¿qué dices de ti misma?”, parafraseando la célebre pregunta que el Concilio había dirigido a la Iglesia entera y acentuan-

do al mismo tiempo el paralelo con la cita latina. Una invitación a hablar, ¿o no es acaso más bien una invitación a escuchar la familia, que desde siempre habla con su presencia, sus gestos, con su misma vida? Ésta es, en todo caso, una convicción fundamental para dirigir adecuadamente su conocimiento: la familia no es un objeto, sino un sujeto con el que entrar en diálogo.

(12) En segundo lugar, a modo de consecuencia del primer aspecto: el primado de la experiencia sobre la reflexión teórica. La afirmación de la experiencia no se puede dar por descontada y requiere las necesarias precisiones críticas. En verdad, en la historia del cristianismo como en la historia del pensamiento, la experiencia no ha estado ausente de oscuridades, equívocos y malentendidos. Resuena como particularmente apropiado el aviso de Gadamer: “El concepto de experiencia me parece ser, por muy paradójico que pueda parecer, uno de los conceptos más oscuros (*unaufgeklärtesten*) que poseemos”. Mesianismo, Reforma luterana y modernismo nos señalan posibles abusos, parcialidades y reducciones subjetivistas. Y sin embargo es “indispensable si pretendemos entender la fe como el encuentro del hombre, en su ser integral, con Dios”.

Precisamente así Jean Mouroux define la experiencia en un estudio clásico: “la experiencia cuando el hombre se entiende en relación con el mundo, con sí mismo y con Dios”, señala así al mismo tiempo la necesidad de una toma de posición metafísica para superar la concepción empirista o idealista. Se podrían distinguir al menos tres acepciones del término: la experiencia *empírica*, esto es, la experiencia vivida, pero todavía no examinada y por tanto parcial; la *experimental*, en la que los elementos particulares se seleccionan y miden con método científico; y la *experiencial* que determina la experiencia tomada en su totalidad personal, esto es “una experiencia tomada en su totalidad personal, con todos sus elementos estructurales y todos sus principios de movimiento; una experiencia constituida y tomada en la lucidez de una conciencia que se posee y en la generosidad de un amor que se dona”. En este nivel, el más pleno y el que nos interesa, se debería precisar la definición de Mouroux señalando el carácter del todo original que tiene para el sujeto humano el encuentro con la persona del otro, la percepción de su misma mirada, la conciencia de su amor.

En este punto emergen las características propias de la experiencia, relevantes para nuestro método: su carácter interpersonal y dinámico, en la tensión hacia una plenitud de significado. La experiencia de hecho reclama el sujeto humano como tal y lo implica en el mismo nivel de investigación y construcción de su propia identidad. Ésta no es sólo la realización de cada una de las facultades del compuesto humano, sino la provocación de la persona a encontrar su identidad de sujeto: (“¿Adán, dónde estás?”). Es en el cruce de las relaciones humanas, a partir de las fundamentales de la familia, como la persona hace experiencia de sí mismo, de Dios y del mundo; y es en la relación única con el amado en toda su belleza y en el dinamismo práctico de la acción como se busca la propia identidad; y por fin, es en referencia a una plenitud como se mide la riqueza y la validez de una experiencia. En tal sentido, se ha dicho justamente que: “la experiencia es vivir lo que me hace crecer”, esto es, cuanto se demuestra verdadero en la correspondencia a las exigencias fundamentales de la propia persona, y se dilata la capacidad de conocer y amar.

(13) Esto implica también un nuevo modo de acercamiento epistemológico a la integración de los distintos conocimientos científicos. Antes del análisis de los distintos elementos que constituyen la realidad a explorar, se tratará de recibir la verdad contenida en una unidad más originaria del sujeto en la experiencia. La síntesis precede el análisis y guía las hipótesis hacia descubrimientos más fecundos. El sujeto permanece entonces siempre a la vista y en el puesto principal al que dirigir la mirada, aunque cuando por necesidad deba prevalecer la actitud analítica y objetiva que se inclina pacientemente sobre los datos, los recoge, formula hipótesis explicativas parciales o más globales. Precisamente así se llegará a reconducir las necesarias investigaciones parciales a la unidad de una visión sapiencial.

La riqueza siempre excedente de la experiencia ofrece el espacio a una multiplicidad de acercamientos que deben ser conducidos según las exigencias de las disciplinas científicas particulares, pero también por la consideración primaria del objeto que se está estudiando. El diálogo indispensable entre los distintos especialistas aportará una conciencia siempre más aguda de la riqueza del tema y también certeza de su complejidad, como de la necesi-

dad de evitar simplificaciones indebidas. Desde el momento en que no se trata de imponer extrínsecamente una ideología a la realidad, no de constreñir las disciplinas científicas a decir algo más o distinto de lo que se ha alcanzado mediante un riguroso empeño de su metodología propia, la humilde fidelidad al estudio y a la escucha recíproca de los resultados obtenidos, será una auténtica escuela de interdisciplinariedad, en la cual se reconoce siempre el primado de la realidad que supera toda sistematización conceptual.

La presencia de un sujeto comunal dentro de la investigación de cada ciencia, podrá sin duda prevenir conclusiones indebidas y absolutizaciones de datos parciales y, sobre todo, en el momento didáctico, permitirá que se manifieste la unidad de la visión global a partir del punto de vista del acercamiento particular. Así en vez de una fragmentación de los datos, se podrá trabajar para alcanzar una progresiva integración de los mismos dentro de la sabiduría del amor; en vez de la mecánica asunción de la metodología del racionalismo objetivista, se podrá favorecer la maduración de la sabiduría y la formación de un sujeto.

(14) Se trata de responder a la fragmentación abstracta del misterio del hombre con la capacidad de poner en evidencia la correspondencia con la experiencia humana. Como nos está demostrando precisamente el papa Benedicto XVI, el verdadero discurso científico de la teología tiene siempre la capacidad de hablar con sencillez al corazón de todas las cosas esenciales, las que interesan en verdad para la vida. Naturalmente, esto no es fruto sólo de un esfuerzo de argumentación racional, sino de una posición completa del sujeto que somos. El sujeto de la teología no es la razón abstracta de pensador particular, sino la persona concreta que vive en su cuerpo, físico y eclesial, la experiencia de la verdad, de la belleza, de la bondad de la vida cristiana.

Se trata de una unidad de vida y de testimonio que se refleja en el pensamiento y la enseñanza, en la capacidad de comunión y en la disponibilidad al sacrificio: ésta ha sido desde los inicios una herencia preciosa vivida por los padres fundadores del Instituto, y permanece también para el futuro como una condición imprescindible de fecundidad en la investigación y en la formación. La fuerza del Instituto, así como la de cualquier verdadera empresa teológica, es la de enraizar su reflexión en algo que está antes del pensamiento: la vida y la experiencia eclesial del matrimonio y de la familia. A nosotros no se nos pide ante todo inventar síntesis geniales, sino de dar razón de la plenitud de una experiencia, sobre la que no nos es posible hablar sin compartirla apasionada y personalmente.

#### 4. La familia sujeto de la cultura

(15) Nos queda ahora indicar al menos las líneas generales de una posible dirección de investigación, dos desarrollos en los que se prueba la plenitud humana de la familia cristiana para la vida del mundo: la cultura y la misión. Ciertamente, es significativo que el documento conciliar *Gaudium et spes*, dedicado a la Iglesia en el mundo contemporáneo haya colocado el tratado sobre el matrimonio y la familia precisamente como bisagra entre el capítulo sobre la misión de la Iglesia, que concluye la primera parte de carácter más doctrinal y dedicada a los principios del humanismo cristiano, y el de la promoción del progreso y de la cultura con el que da comienzo la segunda parte y que tiene el fin de afrontar algunos problemas más urgentes en clave social, política e internacional. Con esta colocación los Padres han mostrado entender la familia como la primera realidad que permite el diálogo de la Iglesia con el mundo y que realiza la misión. No será inútil en este punto mencionar cómo precisamente los Actos de los Apóstoles y el epistolario paulino nos enseñan lo decisivo que fue el papel de la familia en la primera evangelización del Asia menor y de Europa.

En efecto, una avisada reflexión antropológica capta cómo el matrimonio y la familia están en la encrucijada de una auténtica cultura humana. Si por cultura entendemos con Juan Pablo II “aquello por lo que el hombre llega a ser más hombre, «es» más, accede más al ser”, ahora es precisamente la familia la que está en el corazón de esta empresa cultural. La familia es en verdad el “útero espiritual”, como lo define Santo Tomás de Aquino con luminosa intuición, en la que la persona humana es generada como persona mediante la educación. Allí se llama a la persona por su nombre, y es acogida por lo que es en la memoria del amor originario que la ha querido y la quiere, y al

mismo tiempo es ayudada a caminar hacia su destino. Es en la familia donde el ser humano madura hasta su plenitud, se hace libre y responsable, capaz de donarse a los otros en el amor. Según *Gaudium et spes* (n. 24), la vocación del ser humano es precisamente la de realizarse en el don de sí.

Pues en el ápice de toda cultura está el sentido religioso como expresión del anhelo hacia un último significado que unifique y justifique todo valor particular y a la vez permita el diálogo y la comunión entre las personas. Por esto precisamente en la familia se expresa el primer y más fundamental cultivo de la religiosidad humana que está ciertamente orientada a trascender el ámbito del hogar doméstico en dirección a la ciudad y al templo, pero que permanece fundamental para la realización de este itinerario de apertura progresiva.

Si el matrimonio es expresión de un primordial intercambio entre familias distintas que establece una alianza y una apertura de cada familia al mundo de los otros, ahora es precisamente en el seno de la familia como se realiza un primer diálogo cultural, es más en muchos aspectos el diálogo más fundamental y decisivo en la vida, precisamente porque está más íntimamente unido a la naturaleza del hombre. Tal diálogo proseguirá después en la educación en la cual mediante las relaciones verticales entre generaciones se produce la obra de la formación y la transmisión viva de la tradición.

La pérdida del horizonte humanista y religioso en la educación con la progresiva reducción a la dimensión técnica y eficientista, ha llevado a una desvalorización del papel de la familia, pero también a un empobrecimiento de lo humano. Como se puede intuir la privatización de la familia y la marginación de su tarea educativa, a la par con la secularización que quita a Dios todo espacio públicamente reconocido en la sociedad. La prioridad de la cuestión educativa en la sociedad y su vinculación al sujeto familiar revisten entonces un significado peculiar y estratégico también para la planificación de la enseñanza y de la investigación para un Instituto como el nuestro.

(16) Por otra parte, en una sociedad al mismo tiempo globalizada y plural, el diálogo intercultural es siempre más indispensable e inevitable. Esto puede ser para nosotros una oportunidad de un particular valor y eficacia si se conduce con las actitudes debidas de sistematicidad, cordial apertura, fidelidad a la propia identidad y de cautela crítica. Para que este intercambio entre las culturas sea realista y dé fruto no sólo debe considerar atentamente la centralidad del tema de la familia, sino que además debe reconocer a la misma familia como sujeto protagonista del diálogo. Ya lo hemos comenzado a hacer, tanto en alguna de nuestras secciones con el estudio y la publicación de las investigaciones, como en la sección central mediante seminarios a nivel interreligioso. Cuanto ya se ha conseguido inicialmente ha mostrado que nuestro Instituto por su estratégica presencia en diversas partes del mundo y por su configuración unitaria, por la riqueza de las especializaciones que puede considerar y el acercamiento unitario, está en las mejores condiciones para dar una significativa contribución a la Iglesia y al mundo académico.

Como ha vuelto a pedir Benedicto XVI en el memorable discurso de Ratisbona, el evangelio no está nunca fuera de la cultura, como si se tratara de una esencia pura a destilar y preservar sin contaminaciones, para después mezclarla a través de un experimento de laboratorio con las culturas humanas en las que se quiere hacerlo presente. El evangelio en cambio, aparece como un evento histórico desde siempre investido de una cultura y de tradiciones humanas, que son el vehículo elegido por la misma divina Providencia para comunicarse. Más que de una “in-culturación” se debería hablar de “inter-culturalidad” en el diálogo. Es precisamente en la praxis de la escucha y el intercambio, de la comparación y del diálogo como puede emerger mejor la universalidad de la verdad y puede también manifestarse en lo particular la capacidad del cristianismo de llevar a los hombre una luz sobre lo humano que no le es extraña, a la cual esperaban secretamente desde siempre; aunque no podían imaginarla por sí solas, experimentan que esa luz es capaz de cumplir más allá de cualquier expectativa las instancias e intuiciones más profundas del corazón humano.

Naturalmente, el diálogo con las culturas no puede ser sino crítico, esto es, capaz de poner a prueba todo para quedarse sólo con lo que vale de verdad (cfr. *1Ts* 5,21). Hoy esto se realiza ásperamente, sobre todo en el Occidente del liberalismo individualista y de la secularización que tiende a convertirse en una “cultura global” del mundo, con una cultura de muerte radicalmente contraria al matrimonio y la familia. No se trata de contrastar sólo los efectos deletéreos de esta mentalidad, sino de saber captar en su raíz los principios destructivos, incom-

patibles con una cultura auténticamente humana y amiga de la familia. De otro modo, se corre el riesgo de hacer un trabajo simplemente moralista y de corto alcance, miope frente a los verdaderos desafíos del debate cultural en acto.

Por otra parte, no basta tampoco con contraponerse sistemáticamente a las ideologías que niegan la cultura de la familia. La respuesta no es nunca sólo la de ir contra una cultura, sino más bien testimoniar la vitalidad y creatividad de una verdad que es capaz de una nueva cultura de la familia, en el contexto de una cultura abierta a la vocación personal. En particular, en la cultura occidental se trata de acoger las repetidas invitaciones, tanto de Juan Pablo II como de Benedicto XVI, para ayudarlo a reencontrar sus raíces cristianas, que no sólo existen, sino que incluso dentro de tantas dificultades y contradicciones son portadoras de una savia siempre fresca, capaz de originar y alimentar nuevas formas de cultura.

### 5. La misión de la familia para la vida del mundo

(17) El diálogo cristiano de la familia en el mundo se abre y se realiza en la misión. Ésta se define en la misma bendición inicial y el mandamiento correspondiente que el Creador impartió a la primera pareja humana: henchir el mundo y dominarlo, y llevar así a plenitud la obra de la creación según el proyecto de Dios (cfr. *Gn* 1,28). La tarea es la de hacer el mundo humano, habitable, mediante la cultura: esto es, hacerlo una casa, porque naturalmente la familia tiene necesidad de una casa. Existe ciertamente también otro sentido del término mundo y por tanto de la misión de la familia para el mundo, que se entrecruza con este primero: y es el mundo “de los otros” que no son cristianos y a los que también la misma familia está enviada con una misión.

En este sentido, la familia y en especial la familia cristiana, no existe para sí misma, sino para la vida del mundo: ella misma está en relación con el mundo, toda ella vuelta hacia el mundo que la circunda. Cuando la familia se encierra en sí misma, cuando asume su comunión humana como un fin para sí misma, como el fin último a realizar, en una complacencia autosatisfecha, entonces, se pierde. Es preciso escuchar siempre las palabras con las que la Voz entra por vez primera en la historia humana y llama a Abrahán a salir precisamente de la familia y de la tierra: “El Señor dijo a Abrán: «Sal de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre»” (*Gn* 12,1). Sólo así se realizará la bendición divina en una nueva familia, que será a su vez bendición para todos los pueblos. Así ocurre en un cierto sentido en toda vocación. Incluso en las llamadas de Jesús a los discípulos se da la invitación a dejar la casa y la familia para seguirlo y así encontrar en una dimensión mucho mayor una nueva casa y una nueva familia (cfr. *Mt* 12,46-50; 19,27-29). La preocupación de Jesús para que la familia no se encierre en sí misma y no encierre al hombre en su interior, recorre todos los evangelios. La familia es ella misma cuando se trasciende hacia Dios y hacia el mundo.

Así como ocurre con la Iglesia, la familia cristiana existe para el mundo. Y, sin embargo, esto no puede entenderse en el sentido de una proyección de adaptación al mundo, de conformación con él, que tendría entonces aquí una nueva connotación de una metalidad extraña a la fe. No se trata en verdad de adaptarse, sino más bien de ser en medio del mundo el corazón del mundo, su verdad íntima según el proyecto originario de Dios. Si la Iglesia realiza en su mismo ser la relación sponsal de amor de Dios con el mundo y es entonces en el mundo su mismo corazón, análogamente la familia cristiana será entre las otras familias y también entre los hombre que no tienen una familia, la verdad realizada de las relaciones de amor sponsal, filial, paterno y materno que se extienden todas a afirmar la vocación de cada persona singular en su relación con Dios y en el servicio a los otros hermanos para una comunión sin orillas. Es preciso entonces entender la familia no como un cuerpo aislado centrado en sí, sino como una realidad dentro de una economía de salvación siempre orientada a algo más grande que sí mismo, en la correlación dinámica entre las tres moradas que custodian y forman la verdad del hombre: la casa, la ciudad y el templo.

(18) Se abre ahora la gran temática del bien común de la sociedad humana, de la cual la familia no sólo es parte

constitutiva, sino por el cual la familia ofrece una perspectiva original de comprensión capaz de integrar los elementos particulares. En verdad, la familia no es sólo un elemento particular a defender y que puede traer ventajas a la vida social, sino es una dimensión propia del vivir humano, a considerar a propósito de todos los bienes humanos más importantes con repercusiones también políticas y económicas.

La sociología contemporánea se ha hecho particularmente sensible a la relevancia de las temáticas familiares en relación al bienestar global de una sociedad. Está siempre más claro que no basta considerar el individuo ni como una simple fuerza de trabajo, ni como un consumidor. Ha sido demostrado convincentemente no sólo que sin familia la sociedad acaba disolviéndose, sino también que la familia es la que produce ese “capital social” entendido como patrimonio y recurso cultural que sostiene las relaciones de confianza, de cooperación y reciprocidad entre las personas, de las cuales la sociedad tiene una indispensable necesidad para subsistir. Sin embargo, no basta un acercamiento puramente utilitarista para superar la situación actual de grave insuficiencia de las políticas familiares. Medidas particulares para sostener la familia se insertan a menudo en una visión ideológica individualista, que margina la familia cuando no llega a disolver el mismo sujeto familiar con una contradicción interna incurable que es necesario desenmascarar. La aportación de las ciencias humanas en particular de la psicología y la sociología, es aquí decisivo para mostrar desde dentro de las problemáticas relativas a los bienes humanos particulares, la posibilidad y la fecundidad de una aproximación que tome primariamente la familia misma como un bien común.

(19) Como conclusión de esta reflexión me parece oportuno al menos apuntar todavía tres dimensiones que implica la misión de la familia por el bien común y que parece útil que sean objeto de atención también en nuestro Instituto, desde el punto de vista convergente antropológico, moral, sociológico y psicológico: se trata del tema demográfico, de la cuestión del trabajo y de la ecología humana. Creo que la aproximación a estas temáticas a partir de la perspectiva de la familia y en la visión global que nos es propia, pueda constituir una prometedora pista de investigación.

El invierno demográfico, que ataca en distinta medida aunque siempre significativa a las sociedades del occidente desarrollado y que amenaza con condicionar con políticas restrictivas y puramente negativas el desarrollo de otras regiones del mundo, no puede resolverse con estrategias de carácter meramente coyuntural mediante incentivos o desincentivos. Mientras la fecundidad de la familia se sienta sólo como un bien privado y los hijos se valoren sólo en función utilitarista, está claro que prevalecerán las elecciones que privilegian el interés individual y que estas elecciones llegarán después en detrimento de una generosa apertura a la fecundidad. Si en cambio se viera la sociedad como comunión de personas y no sólo como distribución de bienes entre individuos, entonces se podría apreciar la fecundidad de un verdadero bien común de todos.

A partir de la revolución industrial, el trabajo ha asumido una relevancia preponderante y se ha puesto como alternativa a la familia. En una concepción puramente utilitarista el trabajo viene a ser un empeño fuera de la familia y a menudo contra ella en la lógica de los tiempos y los roles. La crisis de la familia, las rupturas en las familias, la precariedad de los vínculos, la fragilidad afectiva de las personas que permanecen carentes de motivaciones, están repercutiendo también en la economía y en la sociedad con graves y visibles consecuencias. Existe pues una fuerte sensibilidad sobre estos temas hasta hace poco tiempo desconocida. Y es una oportunidad a aprovechar aunque superando también aquí un planteamiento meramente utilitarista. La familia puede ofrecer a la sociedad hombres maduros, capaces de colaboración común, de fidelidad en sus tareas, de dedicación al servicio, de motivaciones fuertes. La familia es el lugar donde la persona puede llegar a ser capaz de un trabajo común con los otros. Pero es preciso ahora transformar también la relación entre trabajo y familia desde considerar extrañas una a la otra con una potencial conflictividad, a una integración por el cual el trabajo sea concebido como parte de la misma misión de la familia para la sociedad. La dimensión de la familia, en otras palabras, debe estar constantemente presente en la preparación de las políticas del trabajo e incluso en los contratos de trabajo de modo que se activen nuevas sinergias.

Finalmente y en tercer lugar, la cuestión ecológica, de una actualidad siempre más importante y dramática, se investiga en clave familiar. “Oikos” significa casa y es la familia el sujeto que habita la casa y usa los recursos y los ordena de forma que la morada se convierta en habitable y bella. También aquí pienso que es relevante lo que se ha dicho en referencia a la subjetividad comunional, al pacto entre las generaciones y a la armónica relación entre naturaleza y cultura. En la familia el ser humano es educado a entender cómo el dominio del mundo no puede ser despó-

tico, sino ministerial y referido al bien común y al cultivo de la belleza. La familia de este modo se revela como el factor de promoción de una siempre más urgente “ecología humana”. En este punto se ha de mencionar también la problemática que se difunde de manera creciente del sufrimiento psíquico de los individuos. El empeño por una familia estable y sana, es también un empeño para asegurar a las personas con un malestar psíquico, un ambiente humano de referencia que sepa decirles el valor irreductible de la persona y comunicar la certeza de ser de algún modo acogidos y amados.

### *Conclusión*

(20) “Adán, ¿Dónde estás?” Al hombre que se ha retirado de la mirada de Dios, para perseguir un propio proyecto autónomo de realización, la familia, con sus vínculos y sus relaciones, aparece como un obstáculo y como una herencia. En el horizonte inmanentista de la secularización, la promesa “seréis como Dios” se transforma en un intento prometeico de ir más allá de lo humano y ciertamente también más allá de la familia, más allá de la diferencia sexual, más allá de la naturaleza.

Ciertamente el hombre no basta al hombre, porque en su corazón está inscrita una aspiración al infinito, a ir siempre más allá, y que Dios mismo ha instilado. Sólo en el encuentro con Cristo resucitado, el nuevo Adán, es como el primer Adán puede encontrar la plenitud humana que anhela su corazón. En Él puede encontrar cumplimiento el dinamismo inscrito en su mismo cuerpo, como vocación al encuentro y al don de sí en el amor. En Él, Adán puede volver a encontrar a Eva, puede volver a encontrar su familia y la comunión entre las familias de los otros hombres.

La verdadera plenitud, de la que el hombre tiene necesidad en su corazón, no consiste en ir más allá del hombre con las propias fuerzas, sino más bien en aceptar, en la obediencia mariana y eclesial, seguir el camino del amor, que es el camino de la verdadera divinización. Ésta tiene necesidad de una sinergia de todas las capacidades humanas, de pasar por la cultura y las ciencias, pero sin olvidar o negar nada de lo que es auténticamente humano. Al final la divinización no será una obra del hombre, sino la coronación gratuita y sorprendente al fin de los tiempos de todo lo que de justo, verdadero y bello habrá sabido construir en el tiempo la humanidad.

La misión de nuestro Instituto es finalmente ésta: ayudar a Adán a recomponer en Cristo la imagen originaria y recorrer así ese camino del amor donde pueda volverse a encontrar.