



TESTO PROVVISORIO

Teologia delle relazioni familiari

Prof.ssa Blanca Castilla de Cortázar, Pontificio Istituto Teologico per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia – Sede di Madrid

ÍNDICE:

1. La familia, hilo de Ariadna que atraviesa todos los misterios
2. Premisas para una teología de la familia
 - 1) *Interna relación entre filosofía y teología*
 - 2) *Distinción entre naturaleza y persona*
 - 3) *Importancia de la noción de “relación” en la teología*
 - 4) *Desarrollo de una meta-antropología*
3. La persona, ser relacional y dual
4. La familia, realidad relacional y triádica
5. La teología de la *imago Dei*
6. La “*imago Trinitatis*” en la dualidad originaria varón-mujer
7. La analogía familiar de la Trinidad
8. La Trinidad como familia y la familia, imagen de la Trinidad

En primer lugar, deseo agradecer la invitación a participar en este Congreso y la confianza que supone haberme encargado un tema teológico arduo y aún “in fieri”. Intentaré profundizar en algunas de las novedosas aportaciones de san Juan Pablo II, con la ayuda de intuiciones de la Patrística y las propuestas antropológicas de Leonardo Polo. Un programa algo ambicioso al que, de alguna manera, espero haberme acercado.

La familia, siendo la realidad más cercana al hombre y de la que depende el futuro de la humanidad, apenas ha sido pensada. Juan Pablo II, al final de su magisterio, considera que su estudio es una tarea necesaria y aún pendiente. Por su parte, Benedicto XVI señala:

«Es preciso un nuevo impulso del pensamiento para comprender mejor lo que implica ser una familia. (...) Dicho pensamiento obliga a una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*. Es un compromiso que no puede llevarse a cabo solo con las ciencias sociales, pues requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre».

Lo cierto es que la reflexión sobre la familia se encuentra al inicio de su andadura. Se trata de una “evidencia olvidada”, actualmente en el punto de mira de las ideologías. Por algo el Papa Francisco ha hecho de ella una de las principales prioridades de su pontificado, en el marco de *una nueva síntesis antropológica y una cultura “renovada de la identidad”*.



TESTO PROVVISORIO

1. La familia, hilo de Ariadna que atraviesa todos los misterios

Pablo VI, encuadra la familia en el comienzo y en el centro de los misterios de la Creación y de la Redención con estas palabras:

«En el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Pero, mientras la de Adán y Eva había sido fuente del mal que ha inundado al mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se manifiesta su omnipotente voluntad de *purificar y santificar la familia*, santuario de amor y cuna de la vida».

Juan Pablo II, por su parte, vuelve a considerar que:

«La familia tiene su origen en el mismo amor con que el Creador abraza al mundo creado, como está expresado “al principio”, en el libro del Génesis (1, 1). Jesús ofrece una prueba suprema de ello en el evangelio. *El Hijo unigénito, (...) entró en la historia de los hombres a través de una familia.* (...) Si Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (...), lo hace empezando por la familia en la que eligió nacer y crecer. (...) El Redentor pasó gran parte de su vida, oculto en Nazaret, “sujeto” (Lc 2, 51) como “Hijo del hombre” a María, su Madre, y a José, el carpintero. (...) *El misterio divino de la Encarnación del Verbo está, pues, en estrecha relación con la familia humana.* No sólo con una, la de Nazaret, sino, de alguna manera, con cada familia».

Pero, además, añade que la familia está relacionada también con el Misterio de la Trinidad. Ya en 1979 afirmó en México:

«Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo».

Y quince años después concluye diciendo: «La familia misma es el gran misterio de Dios». Ahora bien, ¿sabemos explicar teológicamente estas profundas afirmaciones? Lo cierto es que la familia, como hilo de Ariadna, atraviesa los principales misterios de la Revelación, y todas las realidades humanas, por lo que podría contener una clave hermenéutica importante para todos ellos.

2. Premisas para una teología de la familia

Antes de entrar en la teología de la familia, señalaré brevemente algunos de sus presupuestos:

1) Interna relación entre filosofía y teología

Además de la piedad, los avances filosóficos son los que permiten penetrar en la inteligencia de la fe. Sin embargo, la filosofía lleva siglos sin decir nada nuevo en ontología. En el s. XX se ha recuperado la principal aportación filosófica de Tomás de Aquino: último descubrimiento significativo de la metafísica, que hasta ahora había pasado inadvertido. Nos encontramos, por tanto, en un momento propicio para seguir avanzando.



TESTO PROVVISORIO

2) *Distinción entre naturaleza y persona*

Si en la metafísica aristotélica son centrales las nociones de substancia y naturaleza, además de la potencia y el acto, para explicar la estructura de los seres, para expresar los principales misterios de la Fe, como la Trinidad o la Cristología, hicieron falta nuevas herramientas filosóficas.

Resultó imprescindible la noción filosófica de persona, ajena a la metafísica de los griegos. Zubiri señala que la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona es una de las más fundamentales y gravísimas limitaciones del pensamiento helénico. Hizo falta, afirma:

«el esfuerzo titánico de los Capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa». «Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para inteligir que lo real puede ser real y, sin embargo, no ser cosa. (...) Una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad» (por su acto de ser).

En segundo lugar, fueron también los Padres Capadocios los que, con el nombre de subsistencia, descubrieron el ámbito ontológico del ser, más profundo que el de la substancia, distinguiendo la persona de la naturaleza. Sin embargo, es conocido el tortuoso *iter* del concepto de persona, que el tardo medioevo desapareció reemplazada por la de individuo. También dejó de utilizarse el término de subsistencia. De aquí que todo el humanismo cristiano, que tantos frutos ha dado, se ha desarrollado sobre el concepto aristotélico de naturaleza, sin incorporar las luces que la Revelación había aportado a la ontología, para un mejor conocimiento de Dios y del hombre.

3) *Importancia de la “relación” en la teología*

La categoría de la relación, que inicialmente es uno de los nueve accidentes del orden predicamental, parece que tiene otros sentidos aún más profundos. Se trata de otro descubrimiento de los Padres Capadocios, que describen la persona como *relación subsistente*, al identificar lo propio de la Persona divina, como *la relación que los hace ser y ser distintos*. En palabras del Nacianceno:

«Porque “Padre” no es nombre de substancia, ni de energía, sino de relación y de *cómo el Padre está frente al Hijo, o el Hijo frente al Padre*», y «El Hijo es Hijo conforme a una relación».

La relación la describen como un “estar frente a frente” y se refiere al ámbito del ser, explicando que en Dios, junto a la unidad, la diferencia es primera, a diferencia de otras religiones monoteístas. *Uno perché Trino*, reza el título de un libro del Prof. Maspero.

Sin embargo, la persona como relación subsistente, curiosamente, solo se aplicó a Dios. Como es sabido, Boecio elaboró, volviendo al lenguaje aristotélico, su famosa definición de persona:



TESTO PROVVISORIO

«sustancia individual de naturaleza racional», donde están ausentes tanto la subsistencia como la relacionalidad. Sin embargo, su fórmula hizo fortuna y la relación no ha jugado el papel que le corresponde, ni en antropología, ni en la doctrina de la imagen de Dios.

4) *Desarrollo de una meta-antropología*

Tras la recuperación de la importante distinción tomista que –entre acto de ser y esencia– se abren las puertas para el desarrollo de una ontología peculiar para la Antropología: una Meta-antropología, según la propuesta de Max Scheler, pues hasta el s. XX se ha estudiado al hombre con las mismas categorías que al cosmos. Según ha desarrollado Polo, es preciso diferenciar ontológicamente niveles en el ser: el de Dios, el del hombre y el del cosmos. Según su propuesta el cosmos tiene un solo acto de ser, mientras que cada hombre tiene el suyo y ser persona es justamente el acto de ser del hombre, de modo que el cosmos y el hombre se distinguen tanto en su esencia como en su acto de ser, porque el acto de ser personal es libre y la naturaleza humana que es capaz de hábitos, es decir, de crecimiento, creatividad y progreso.

De aquí que, para seguir hacia una teología de la familia, es preciso seguir profundizando en la persona como ser relacional y dual, y en la familia como realidad relacional y triádica.

3. La persona, ser relacional y dual

Algunos filósofos ya han acometido la difícil cuestión de repensar ontológicamente la noción de persona. Como se ha dicho, Polo considera que la persona, a diferencia de la composición psicósomática que transmiten los padres, es el acto de ser del hombre, que solo puede otorgar Dios. Desde ahí hace un desarrollo de gran interés sobre la filiación divina de todo ser humano.

En segundo lugar, afirma:

«Cuando se trata de la persona hay que decir que propiamente hablando no es ser, sino que es *ser-con: coexistencia*».

Y la primera implicación de que la persona sea un *ser-con* es que no puede ser persona única. Digámoslo con sus palabras:

«La persona fue inicialmente un tema teológico. Respecto del hombre pienso que no se han aprovechado todas las virtualidades que tiene. Ante todo, ésta: una persona sola es imposible, absolutamente imposible». «No tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona (...) no es aislante».

«Coexistencia no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a Dios personal».

«La noción de persona humana única es un contrasentido (...) un *absurdo*». «El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. (...) *Sólo es humano si tiene que ver con otros seres humanos.* (...) El hombre es un ser personal radicalmente familiar. (...) Si no encuentra al "igual" a ella, no es persona».



TESTO PROVVISORIO

Un absurdo, un contrasentido, un imposible, no ser persona, ser nada, son palabras rotundas y radicales, pero reconoce que:

«Si la persona humana no es única, sino que hay una pluralidad de personas, lo difícil es pensar esa pluralidad en tanto que hondamente radical».

En efecto, la verdadera dificultad es pensar el enclave ontológico, impreso en la intimidad, de no ser solo individuo. Es decir, que la pluralidad no sea fruto únicamente de las relaciones empíricas que cada uno establece en su existencia.

Para ello habría que profundizar en la dualidad originaria varón-mujer, realidad apenas pensada. El propio Polo confesó en los años 90 que no lo había hecho y que ya no le daba tiempo ha hacerlo. Pero tiene algunos textos en los que parece intuirlo. Por ejemplo, al explicar que “ser-con” implica al menos otra persona, plantea que: «a la persona humana cabe llamarla dual». Esto cuadra con su exposición de que la unidad transcendental no puede ser monolítica. Por otra parte, intuía que de un modo parecido a como en Dios es transcendental el tres, en el hombre lo transcendental es el dos y proponía la díada como riqueza, *versus* Platón que la consideraba pobreza porque –según su cosmovisión– implicaba degradación ontológica. Y, en una de sus últimas obras, descubre una dualidad transcendental humana al explicar el amor, entre dar y aceptar. Y afirma también:

«Se puede decir que hay dos tipos de seres humanos: el hombre-varón y la mujer, porque la diferencia sexual es mucho más acentuada en nuestra especie que en las otras, *pues tiene connotaciones espirituales*».

Pero no avanza en el desarrollo de dichas connotaciones hacia el ámbito estrictamente personal y transcendental, pues su concepción de tipicidad se restringe al ámbito de la esencia. Por lo que, en mi opinión, no termina de rematar sus intuiciones. De hecho, es difícil desprenderse de la idea de que lo estrictamente transcendental es lo individual y la mayoría de los actuales discípulos de Polo solo parecen admitir la transcendentalidad de la intimidad humana en la apertura a Dios.

En resumen, don Leonardo afirma que la unidad transcendental no puede ser monolítica, que la persona es el acto de ser del hombre –que le hace ser hijo de Dios–, que dicho acto de ser es un ser-con, ontológicamente abierto, que no puede ser persona única por lo que cabe llamarla dual y que la diferencia sexual acoge connotaciones espirituales. Se trata de importantes aportaciones que dejan abiertas muchas vías de interés. Y, aunque se podría decir que se queda a las puertas de la siguiente ampliación antropológica que va a proponer Juan Pablo II, cabría decir que ha dejado elaborados los presupuestos que permitirán afortunadamente, a la postre, desarrollarla.

Por su parte, Karol Wojtyła es uno de los pocos autores que han profundizado en la diferencia varón-mujer y a él pertenecen, en mi opinión, las tesis más profundas. Juan Pablo II nunca dejó de repensar que la persona humana surge radicalmente del misterio de Dios como varón o mujer y plantea

«la necesidad de profundos estudios para resolver los problemas relativos al verdadero significado y a la dignidad de los dos sexos (...) para *precisar la identidad personal propia de*



TESTO PROVVISORIO

la mujer en su relación de diferencia y de recíproca complementariedad con el varón (...) sobre todo en lo que se refiere a su estructura y a su significado personal».

Su búsqueda se centra en la identidad personal y en la comunión de personas: se podría decir que desea desentrañar por qué el magisterio anterior había planteado que la sexualidad humana «determina la identidad propia de la persona» y que «esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas». En su propuesta asienta que «el sexo, *en cierto sentido, es 'constitutivo de la persona' (no sólo 'atributo de la persona')*» para focalizar que dicha diferencia se asienta en lo más profundo de su intimidad. Llega a afirmar que «la sexualidad humana es algo más grande de lo que imagináis», pues está convencido de que dicha diferencia dual encierra una imagen de las distintas personas divinas.

4. La familia: realidad triádica y relacional

Los principales lazos familiares, paternidad, maternidad, filiación, todos son relacionales. La filiación es la más pensada y la más evidente, digamos, pues cada persona cuando nace es hija, tanto de Dios que le dona su acto de ser como de sus padres, que le transmiten la naturaleza. Sin embargo, la paternidad y la maternidad humanas no son relaciones con las que se nace, sino que hay aprenderlas. «Aunque no existe hijo humano sin generación, los padres lo son por el hijo». En este sentido, son ilustrativas las palabras del Papa Francisco al hablar de san José: «Nadie nace padre, sino que se hace».

Sigamos constatando que «*padre, madre, hijo son nombres de persona*», no de naturaleza, como señala Polo. Un ejemplo claro lo aporta la Mariología. María concibe al Hijo de Dios, ya preexistente, que gracias a ella recibe una naturaleza humana, pero ella es Madre de la Persona que se ha gestado en su seno: por eso es propiamente Madre de Dios. Pues bien, si las relaciones familiares tienen nombre de persona, es preciso *no perder de vista la diferencia entre naturaleza y persona*. Diferencia no sólo aplicable Dios en su ser Uno y Trino conjuntamente, sino porque el Hombre también *es uno porque es dos y está llamado a ser tres*: «*Non c'è due senza tre*», parafraseando al Prof. Maspero y al castizo refrán español «no hay dos sin tres».

La familia, por tanto, es una realidad relacional, cuyos protagonistas son personas y al menos son tres. La familia nuclear padre, madre, hijo, tiene una característica para todos evidente: que no hay hijo sin padre ni madre, ni padre sin madre e hijo, ni madre sin padre e hijo. Es decir, cada una de esas tres personas configura intrínsecamente a las otras dos, en el juego de una relación triádica.

Sin embargo, para pensar la familia nos encontramos con la dificultad de que las relaciones triádicas apenas han sido pensadas. Recuerdo que hace tres décadas, me quedé perpleja cuando leí que eran imposibles de pensar. Tuve ocasión de comentárselo al Prof. Polo y no le extrañó que se dijera que fueran impensables, comentando que era importante que un término quedara determinado y cerrado frente a otro término, porque si no la relación quedaba abierta, lo que tenía muchos riesgos. Sin embargo, el propio Polo, en sus últimas obras, piensa sobre realidades triádicas como la donación, con



TESTO PROVVISORIO

la tríada: dar-aceptar-don en el contexto del amor, que también es triádico. En definitiva, la familia humana, principal realidad triádica, tiene una solidez ontológica de la que carecen otras instituciones humanas. Polo llega a afirmar:

«La familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una *institución*». «Es un sistema suficientemente consistente y fundado (...) porque se basa en unos radicales muy fuertes, innatos. (...) Sería absurdo desconocerlo, porque una gran cantidad de características humanas son inseparables de la familia. (...) Repito que la familia es consistente *a priori*; la sociedad civil no lo es». «La familia es de orden ontológico; la sociedad civil es ética».

En efecto, la sociedad surge de la familia. Con razón defiende el Profesor Donati que la familia es el genoma de la sociedad. Pues bien, para seguir profundizando en esos radicales innatos, parecen necesarias nuevas luces provenientes de las fuentes de la Revelación, no sólo la Escritura. «¡Cuántos temas de investigación teológica –afirma Von Balthasar– se encuentran ya apuntados en los Padres, que luego, con la creciente sistematización, fueron dejados fuera como incómodos, como aparentemente sin importancia, como caminos cerrados!».

5. La teología de la *imago Dei*

La teología de las relaciones familiares está unida a de la “imagen de Dios. No haría falta recordar que es una de las primeras verdades reveladas (Gen 1, 26-27). Sin embargo, su contenido y su significado es uno de los temas teológicos que más ha tardado en desarrollarse, envuelto en dificultades hermenéuticas y superando errores que han desmentido las evidencias científicas. En ese dilatado *iter* se pueden distinguir cinco pasos:

1. Sólo el varón es imagen de Dios, Eva es derivada
2. La imagen está en el alma y ésta es considerada asexual
3. La imagen está en la persona –en cuanto distinta de la naturaleza, a la que pertenece el alma– y consiste en ser hijos de Dios.
4. Tanto el varón como la mujer, cada uno en su igualdad y diferencia, es imagen de Dios y también lo es el cuerpo, expresión de la persona.
5. La plenitud de la imagen no está la persona individual sino en la “unidad de los dos”, en cuanto imagen de la “unidad Trinitaria”.

Hasta hace poco, los desarrollos más profundos sobre la imagen han girado en torno a la filiación, que es la primera dimensión de la *imago Dei*. Los dos últimos avances son aún muy recientes y están sin terminar de asimilar y de desarrollar. Ha sido Juan Pablo II quien ha contribuido a repensar la teología de la imagen y quien ha afirmado por primera vez dentro del Magisterio que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios, sosteniendo a la vez que «*los recursos personales de la feminidad no son menores que los de la masculinidad, son solo diferentes y complementarios*».



TESTO PROVVISORIO

También es suyo el último paso. A propósito del cual, no me resisto a repetir una anécdota que relata el cardenal Scola, que trabajaba con Ratzinger en la Congregación para la Fe en el momento de publicarse ese documento. La primera redacción de la carta, traducida ya del polaco, Juan Pablo II se la entregó a Ratzinger. Tras su lectura el cardenal le dijo que lo que afirmaba respecto a que la “unidad de los dos” era una imagen de la comunión de las personas divinas, no se podía decir. Al preguntarle la razón le contestó que había sido explícitamente negado en nuestra tradición, empezando por san Agustín y seguido por santo Tomás. Juan Pablo II le encomendó que estudiaran las razones y el resultado es evidente: la carta apostólica se publicó y la tradición latina fue corregida, superando célebres negaciones del pasado, aunque de esto último casi nadie se ha enterado.

Como es sabido, en la tradición occidental se ha desarrollado la doctrina sobre la imagen de Dios centrándose en persona, individualmente considerada. Son paradigmáticas las siguientes palabras de santo Tomás: «El hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras, por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos». Por otra parte, de la mano de San Agustín –cuya influencia ha sido decisiva– incluso la imagen trinitaria se refleja en cada persona, a través de las diferencias de sus potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Su ingeniosa analogía psicológica tiene el inconveniente de que, al excluir otras analogías, deja fuera de la imagen las relaciones ontológicas y las interpersonales, lo que supone un recorte importante de la realidad humana. Los límites agustinianos son señalados por Ratzinger, al afirmar:

«San Agustín llevó a cabo la aplicación explícita de esta afirmación teológica –que *la persona en Dios es relación*– a la antropología, intentando describir al hombre como un reflejo de la Trinidad y comprenderlo a partir de este concepto de Dios. Pero es una lástima que con ello recortase la realidad en algo decisivo, pues explica procesos internos del hombre a partir de las tres personas, haciendo corresponder determinadas potencias psíquicas a cada una de ellas (...), de modo que *el concepto trinitario de persona no se aplica a la realidad humana en toda su fuerza inmediata*».

Pues bien, en el progresivo desarrollo de la imagen Juan Pablo II va desde la Persona a la Comunión, constatando que la persona aislada no agota la imagen trinitaria ni constituye su plenitud:

«Que el ser humano, creado como varón y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el varón y la mujer, creados como «unidad de los dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, *reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios*, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina».

De este modo, avanza afirmando que la «unidad de los dos», signo de la comunión interpersonal, es parte y parte importante de la *imago Dei*. Esta idea desarrollada en la *Mulieris Dignitatem* supone un significativo avance teológico. Para el cardenal Scola significa una tesis clave,



TESTO PROVVISORIO

no explorada completamente por la Teología, «en la que se puede entrever una de las aportaciones más significativas del Magisterio papal, cuyo alcance abarca todo el campo de la teología dogmática». Aún así, en mi opinión, una cosa es que el Magisterio haya hecho esta aportación y otra que dispongamos de la filosofía y la teología adecuadas para poderla recibir y difundir.

6. La “*imago Trinitatis*” en la dualidad originaria varón-mujer

Si la familia tiene unos radicales ontológicos innatos –decíamos–, que le distinguen de la sociedad, cuyo carácter es ético, esa radicalidad ontológica habrá que buscarla en la dualidad varón-mujer, comienzo de la familia. Contemplada desde la Creación, la primera estructura de comunión es entre varón y mujer que, a pesar de ser solo dos, es en quienes aparece la “*imago trinitatis*”.

En efecto, Dios se refiere a la imagen en plural, al proponerse crear al hombre: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1,26), y el siguiente versículo utiliza juntos el singular y el plural: «Y *creó* Dios un hombre a su imagen y *los creó* varón y mujer» (Gen 1,27). De aquí que ambos verbos: “lo creó y los creó”, son una clave interpretativa fundamental para profundizar en la imagen trinitaria de la dualidad originaria. Se podría decir que Dios crea una naturaleza y dos personas o, más profundamente aún, la “unidad de los dos”. (Giro copernicano respecto al andrógino).

La persona no puede ser única, decíamos, pues bien, por eso los crea dos, desde el principio. Esta verdad relatada sobriamente en Génesis 1, se explicita más en el segundo pasaje de la Creación que, según la propuesta de Juan Pablo II, es preciso leer a la luz del primer relato. Génesis 2 está revelando, mediante un lenguaje metafórico o mítico la estructura dual de la intimidad humana –el estar a solas frente a Dios y frente al cosmos, y el momento de “comunión de personas” con el otro humano–, presente en cada persona sea varón o mujer. Por eso son cruciales las palabras del Creador: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gen. 2,18), que Congregación para la doctrina de la Fe interpreta del modo siguiente:

«Es necesario que (‘Adam) entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma “carne” y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del varón un porvenir. Esto se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional».

Se trata, por tanto, de profundizar en ese carácter relacional a nivel ontológico que hace que cada uno, en su diferencia, sea la afirmación del otro. Como el libro del Eclesiástico elogia las obras de Dios: «Todas son dobles, una frente a la otra. Él no ha hecho nada imperfecto. Una confirma la bondad de la otra» (Eclo 42, 24-25).

El carácter relacional se advierte en la expresión hebrea de Gén 2,18: *eser kenegdo* que, al pie de la letra, viene a decir: “una ayuda como frente a él”, como una mano respecto de la otra (explica Edith Stein). Se trata, por tanto, de que Dios crea dos personas distintas, no sólo porque cada una es irrepetible, sino por cómo están situadas “frente a frente”, reflejando con ello la imagen de Dios:



TESTO PROVVISORIO

recordemos que los Padres capadocios, refiriéndose a la Trinidad, descubren que el “frente a frente” expresa que son Personas, y Personas distintas.

Pero aún hay más. Tras expresar en el versículo 18, que han sido creados “frente a frente”, seguidamente que la mujer proceda, por obra de Dios, del costado de Adam está hablando de una manera más clara que entre ellos hay *una relación ontológica que los coimplica*. En Eva procediendo del costado de Adán, se está revelando una relación de procedencia sin causalidad, análoga a las existentes en el seno de la Trinidad. Ese podría ser el significado más profundo de la parábola yahvista. Como veremos, es el único ejemplo que los Padres del S. IV encontraron en la Escritura de una procedencia diferente a la filiación entre personas consustanciales, para mostrar la divinidad del Espíritu Santo.

Volviendo a las aportaciones de Juan Pablo II, para hablar de la diferencia utiliza el término complementariedad, que significa más que reciprocidad. Con sus nuevas claves, afirma que «lo que es recíproca es la complementariedad», corrigiendo la interpretación según la cual sólo la mujer era complemento. Y, en su pluma, ese término amplía su significado, adquiriendo una relevancia progresiva. Así, afirma que «la complementariedad no sólo es biológica y psicológica, sino también ontológica». Y, refiriéndose a esta última explica:

«Cuando el Génesis habla de “ayuda” no se refiere solamente al ámbito del *obrar*, sino también al del *ser*».

Nos encontramos, por tanto, en el nivel ontológico, que precede y da razón del orden operativo (el *operari sequitur esse*, del dicho clásico). Y sigue diciendo, además, que el significado de la «unidad de los dos» consiste en una «unidualidad relacional complementaria». La relacionalidad complementaria, por tanto, aparece como la llave para explicar la unidad de iguales en la diferencia, de un modo análogo a como en Dios «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo –un solo Dios en la unidad de la divinidad– existen como personas (distintas) por inescrutables relaciones divinas».

Esa relacionalidad ontológica Juan Pablo II la denomina sponsalidad, que no identifica ni con la nupcialidad (que implica compromiso, también en el celibato) ni con la conyugalidad. De aquí que utilice los términos esposo y esposa, como sinónimos de varón y mujer. Describe al esposo –el varón– como «el que ama para ser amado», y a la esposa –la mujer– «la que recibe el amor, para amar a su vez». Descripción que, inserta en el orden del amor presente también en la vida íntima de Dios, es un orden que ni jerárquico, ni temporal, ni ético, sino ontológico. Otro modo de explicar el “frente a frente”, mediante un orden en dar y aceptar, como si en el varón –en relación con la mujer– fuera primero el dar y en la mujer el aceptar –aunque si ella no acepta él no puede dar–, lo que parece estar en la línea con la dualidad transcendental dar y aceptar que descubre Polo.

También se pueden encontrar otras descripciones de la sponsalidad, que describan con más nitidez la diferencia relacional, presente en literatos y poetas, que se adelantan al desarrollo filosófico.



TESTO PROVVISORIO

El propio Wojtyła, en su drama *Esplendor de paternidad*, pone en boca de la madre las siguientes palabras:

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están EN mí».

Como se advierte la propio de la relacionalidad femenina se expresa con la preposición EN. Algo similar se observa en el modo de procrear que – sin ser ni el único ni en más importante modo de amar–, presenta de una manera plástica la diferencia sponsal. El varón al darse sale de sí mismo y saliendo *de él* se entrega a la mujer y su don se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella, acogiendo *en ella*. Sus distintos modos de darse uno al otro son complementarios, pues sin la mujer el varón no tendría donde ir y, a su vez, sin él ella no tendría a quien acoger. Lo importante es destacar que su modo de darse es distinto y a la vez complementario. La diferencia consiste en estar orientadas una a la otra, lo que posibilita a la vez la «unidad de los dos», pues si las dos estuvieran abiertas en la misma dirección correrían paralelas, sin encontrarse. Sin la mujer el varón no tendría dónde ir: estaría perdido. Al decir del poeta de Castilla «amé cuanto ellas puedan tener de hospitalario». Y, sin el varón, la mujer sería como una casa vacía.

Pues bien, las relaciones no se pueden expresar con substantivos, ni con pronombres, sino con preposiciones. Así, la peculiar acción que distingue al varón y a la mujer, se podría conceptualizar a través de dos preposiciones diferentes: el *desde* y el *en*. Al varón le correspondería la preposición *DESDE*, pues parte de sí para darse a los demás. Y a la mujer le correspondería la preposición *EN*: pues se abre dando acogida en sí misma.

Pero dicha relacionalidad que no pertenece solo al obrar sino al ser, ha de estar inscrita en la persona misma. Se trataría de una diferencia en el espíritu, en el acto de ser personal, que es un ser-con. De aquí que el varón podría describirse, entonces, como *ser-con-desde*, o *coexistencia-desde* y la mujer como *ser-con-en*, o *coexistencia-en*, disyuntamente, porque no se puede ser las dos aperturas a la vez. Ser varón y ser mujer, a imagen de Dios, consistiría, entonces, en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo diferente y complementario.

En resumen, la *imago Dei* se descubre en que el hombre, como Dios, es una realidad plural y relacional. Y si en el varón y en la mujer describimos su diferencia relacional personal con preposiciones, también la teología y el Magisterio han caracterizado la diferencia entre las Personas divinas con distintas preposiciones, similares a las antropológicas.

Llegados a este punto podríamos preguntarnos por qué si Dios crea al hombre a su imagen solo crea dos personas y no tres. Una respuesta podría ser que Alguien Uno y Trino solo puede ser Dios y



TESTO PROVVISORIO

Dios solo hay Uno. El ser humano es imagen de Dios, pero no es Dios. Lo que llevaría a una segunda pregunta: ¿cómo una diferencia triádica se contrae en una dualidad? La respuesta se acerca al considerar en primer lugar que tanto el varón la mujer tienen en común la filiación respecto a Dios y a sus padres. Por tanto, ambos son imagen por ser hijos, como el Hijo. Pero la imagen no parece agotarse en la filiación. La imagen incluye también la diferencia relacional sponsal, que madura en la paternidad y en la maternidad, lo que abre la posibilidad de una doble imagen en cada persona humana: que, en el varón, además de una imagen de Hijo, haya también una imagen del Padre –solo el varón puede ser padre– y que, en la mujer, además de una imagen del Hijo, se refleje la imagen de otra persona: la de aquella que en la intimidad divina no es ni Padre ni Hijo.

7. La analogía familiar de la Trinidad

A pesar del tortuoso *iter* teológico de la *imago Dei*, en la gran tradición cristiana encontramos atisbos que, como doblones de oro, es preciso rescatar de la Patrística, para desarrollar una teología de la familia. Por una parte, se puede rastrear un paralelismo, que aparece con claridad en san Metodio en el s. IV, entre ‘Adam y Cristo y Eva con el Espíritu Santo. Ese paralelismo, que desarrollaron los gnósticos fuera de la ortodoxia, según la autorizada opinión del padre Orbe llega a Metodio por otra vía, a través de la primitiva exégesis cristológica, que se remonta hasta la llamada *Secunda Clementis*.

Después de san Metodio otros Padres de la Iglesia siguen relacionando la procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva, para mostrar la consubstancialidad del Espíritu Santo, frente a las herejías del momento. Tras haber argumentado en Nicea que el Hijo, era consubstancial al Padre por ser engendrado, los semi-arrianos objetaron que lo que nunca se podría argumentar era que el Espíritu Santo también era Dios, puesto que no era engendrado y ellos no conocían otro tipo de procedencia. Los Padres de la Iglesia, rastreando los textos bíblicos, encontraron una única argumentación en Eva que, procediendo de Adán, sin embargo, no era su hija. De ahí que vieron en el origen de Eva una demostración de que es posible ser consustancial a pesar de no ser engendrado.

En esa línea surge la analogía familiar de la Trinidad al compararla con la primera familia humana. En Adam, ingénito, veían una imagen de Dios Padre, en Eva, procedente de Adam, una imagen del Espíritu Santo y en Set, una imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos. En este sentido es emblemático un texto san Gregorio Nacianceno, que tuvo gran influencia en los Padres posteriores. Dice así:

«¿Qué era Adán? Un ser formado (*πλασμα*) por Dios. Y ¿qué Eva? Alguien sacada (*τμημα*) de ese ser formado. ¿Y Set? Un ser engendrado (*γεννημα*) por ellos dos. ¿Te parecen acaso igual formado, sacado y engendrado (*πλασμα, τμημα, γεννημα*)? No. ¿Son consustanciales? Desde luego. (...) ¿Acaso Eva y Set no vienen del mismo Adán? ¿De quién otro, van a venir? ¿Son ambos engendrados? De ninguna manera. Entonces, Eva es sacada (*τμημα*), Seth es engendrado (*γεννημα*); y sin embargo ambos son idénticos el uno al otro, porque son seres humanos; nadie lo discutirá. Cesa pues de andar luchando contra el Espíritu, como si por fuerza hubiera de ser engendrado, o ni consubstancial ni Dios».



TESTO PROVVISORIO

Citemos, además, otro texto que aparece como apéndice de las obras del Niseno.

«[Veamos] si estas tres cabezas de los progenitores [Adán, su hijo y Eva], hipóstasis consubstanciales de toda la humanidad, fueron o no hechas, según le parece también a Metodio, de manera típica, conforme a una cierta imagen de la santa y consustancial Trinidad. Adán sin autor e ingénito, llevaría el tipo e imagen del omnipotente Dios y Padre, sin principio y principio de todos. El hijo engendrado por él prefiguraría la imagen del engendrado e Hijo de Dios. Eva con su procesión significaría la hipóstasis del Espíritu Santo en su origen. Por eso Dios no inspiró en ella el soplo de la vida; porque ella misma era tipo del soplo y de la vida del Espíritu Santo».

Lo cierto es que –como señala Congar–, es un hecho que los griegos cristianos comparaban la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo. Era algo, afirma, que se respiraba en el ambiente. Pero esta analogía pasa a Occidente solo en parte y de un modo deformado, y tras su negación por san Agustín casi desaparece. Sin embargo, renace en el s. XX. Meloni ha trazado un mapa con más de 30 autores, la mayor parte contemporáneos. Bastará nombrar a Giuliani, Mühlen, de Marguerie, Von Balthasar, Coda, Greshake, Scola, Mazzati, Ouellet y el propio Magisterio de la Iglesia. A los que habría que añadir al menos a Bulgákov y a Evdokimov.

8. La Trinidad como familia y la familia, imagen de la Trinidad

Finalmente, respecto a las cuestiones aún abiertas, señalaré algunos de los pasos ya dados y otras tareas pendientes:

- 1) Juan Pablo II ha afirmado con claridad que *la familia misma es el gran misterio de Dios, que el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo* y que la “unidad de los dos”, varón y mujer en la creación, es una imagen de la “unidad trinitaria” de Dios. De aquí que quedan superadas las célebres negaciones del pasado, incoadas por san Agustín, de que la familia no es una analogía adecuada para hablar de la Trinidad.
- 2) La analogía familiar de la Trinidad, pasando sin solución de continuidad de la protofamilia (Adam, Eva y Seth) a la familia nuclear (padre, madre, hijo) ha desembocado en diversas aporías, al tratar de establecer paralelos simétricos, una a una, entre las personas divinas y las personas humanas (Padre = padre, Espíritu = madre, Hijo = hijo). Pero el ser humano no es simétrico a Dios, es solo – y no es poco– su imagen.
- 3) Aunque la familia es una realidad triádica (padre, madre, hijo), la familia humana no es una tríada radical, porque el padre y la madre preexisten respecto al hijo, que es posterior en el tiempo, y a la vez el hijo es o varón o mujer.
- 4) La *imago trinitatis*, desde la creación se encuentra en la díada originaria varón-mujer, donde de alguna manera, se pueden ver reflejadas las tres Personas de la Trinidad. Para ello puede ser iluminador no olvidar que tanto el varón como la mujer son igualmente hijos (excepto Adam y Eva



TESTO PROVVISORIO

que no tuvieron padres humanos), por lo que su diferencia podría estribar en que en cada uno de ellos se reflejara otra de las Personas divinas. En ese sentido, solo el varón puede ser esposo y padre, por lo que no es difícil ver en él una imagen del Padre y del Hijo a la vez.

- 5) Una vez afirmada en el Magisterio que la mujer en cuanto mujer es imagen Dios, está pendiente desarrollar qué peculiar imagen de Dios se refleja en ella. En este sentido es legítimo preguntar si también en Dios está el arquetipo de lo que es ser esposa y madre, como lo está la de ser esposo y padre, e indagar si dicho arquetipo pudiera estar en la Persona divina que no es ni Padre ni Hijo. Si esto fuera así, la imagen de Dios Hijo estaría tanto en el varón como en la mujer, mientras que la imagen de Dios Padre estaría solo en el varón y la de Dios Espíritu Santo solo en la mujer.
- 6) En esta cuestión es importante el *nexus mysteriorum*: Creación, Encarnación, Trinidad y también entre Pneumatología y Mariología. Tras el Concilio Vaticano II se impulsó el estudio de la peculiar relación entre María y el Espíritu Santo, estudios que podrían integrar en la teología sistemática las intuiciones de la teología espiritual.
- 7) Desde hace décadas está abierta la cuestión de si Dios es, además de Padre, también Madre. Se trata de una cuestión abierta, en la que es preciso avanzar con prudencia, como expone Benedicto XVI, al comentar el Padre nuestro en *Jesús de Nazaret*, lo que requiere una profundización en la inmanencia de Dios, sin caer en el panteísmo.
- 8) Frente a la posibilidad de que la maternidad en Dios sea personal se reiteran dos dificultades teológicas. Una de ellas es que si en Dios hubiera Padre y Madre, entonces la Trinidad parecería tener dos Principios, cuando toda la Tradición defiende que solo el Padre es Principio en la Trinidad. La segunda hace referencia a que no se puede alterar la *taxis* de las Personas divinas: la primera el Padre, la Segunda el Hijo y la Tercera el Espíritu Santo, según está revelado. Desde aquí se objeta que si el Espíritu fuera Madre, entonces habría de ser la Segunda. Por ello, aunque en la procesión del Espíritu Santo tenemos la relación triádica, no parece adecuado introducirla también en la primera procesión: la de la generación. Ante estas dos dificultades cabría preguntarse si no se trata de un trasbase inadecuado de la paternidad y la maternidad humanas, propias de personas estructuralmente duales e insertas en el tiempo, a Dios que es trascendentalmente trino y sus Personas son coeternas.
- 9) En definitiva, es necesario un uso correcto de la analogía, con sus semejanzas y sus diferencias, sin pretender una simetría exacta, ni tratar de proyectar en Dios modelos de familia o sociedad humana. Se trata más bien de hacerlo al revés, viendo cómo en el hombre y en la familia humana se realiza la imagen de Dios.

Para terminar volvamos al principio, cuando se recordaba que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento comienzan con una pareja humana. Tras el fallo del designio originario en la primera pareja, María y José constituyen, podríamos decir, la segunda y definitiva oportunidad que Dios ofrece a la humanidad, para llevar al ser humano, varón y mujer, a la plenitud de una imagen y semejanza con



Pontificia
Università
della
**SANTA
CROCE**

FACOLTÀ DI DIRITTO CANONICO
XXV CONVEGNO DI STUDI
I FONDAMENTI RELAZIONALI DEL DIRITTO DI FAMIGLIA.
UN APPROCCIO INTERDISCIPLINARE
Roma, 19 - 20 aprile 2021

TESTO PROVVISORIO

la Trinidad. La llamada trinidad de la tierra viene a ser considerada por autores espirituales, como san Josemaría Escrivá de Balaguer, el mejor camino para llegar a la intimidad con Dios. De aquí que la “comunidad de personas” realizada, a nivel humano, de un modo excelso en la Familia de Nazaret – verdadera tríada, donde una persona, el Hijo, es común a la Trinidad divina y la humana–, le lleva a afirmar a Juan Pablo II: «Lo que Pablo llamará el “gran misterio” encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta».