

Reflexiones sobre la fecundidad del amor a partir de *Amoris laetitia*

IGNACIO SERRADA SOTIL

Universidad eclesíastica “San Dámaso” de Madrid

«¿No comprendéis que el don de sí mismo, el riesgo,
la fidelidad hasta la muerte, son ejercicios que han
contribuido ampliamente a crear la nobleza del hombre? [...]
Incluso si su sacrificio es en apariencia inútil,
¿creéis que no han servido de algo?
Han moldeado una bella imagen en la arcilla virgen
que todos somos en un principio,
han sembrado hasta la conciencia del niño,
acunado por los cuentos nacidos de sus gestos.
Nada se pierde»¹.

RESUMEN: La exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* del papa Francisco trata, según indica su subtítulo, sobre el amor en la familia. El capítulo quinto, titulado “amor que se vuelve fecundo”, vuelve a hacer presente que uno de los elementos característicos del amor conyugal es la fecundidad. Este capítulo, en el contexto del documento, plantea cuestiones que es importante recuperar en relación con la alegría del amor. A partir de algunas de las indicaciones de la exhortación en esta línea, el artículo plantea unas reflexiones que buscan ayudar a abrir un camino para

¹ A. DE SAINT-EXUPÉRY, “Es necesario dar un sentido a la vida del hombre”, en *Obras completas*, Plaza&Janés, Barcelona 1974, 1183-1184.

reconocer la esencial relación entre amor y fecundidad, así como algunas de las implicaciones que esto tiene en la vida y las acciones de los esposos y de la familia.

PALABRAS CLAVE: papa Francisco, *Amoris laetitia*, amor, matrimonio, familia, sexualidad, procreación, fecundidad, hijos

ABSTRACT: As its title indicates, the post-synodal exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis deals with love within the family. The fifth chapter, entitled 'Love made fruitful' reminds us that one of the characteristic elements of marital love is fecundity. In the context of the document, this chapter asks important questions about the joy of love. Taking as a starting point some of these indications of the exhortation, this paper presents some reflections that try to open up a path to recognise the essential relationship between love and fecundity, as well as some implications of this in the life and actions of spouses and of the family.

KEYWORDS: Pope Francis, *Amoris laetitia*, love, marriage, family, sexuality, procreation, fecundity, children

INTRODUCCIÓN

Uno de los textos más representativos de la exhortación postsinodal del papa Francisco sobre la relación entre amor conyugal, sexualidad y procreación es el siguiente: «El matrimonio es en primer lugar una íntima comunidad conyugal de vida y amor, que constituye un bien para los mismos esposos, y la sexualidad está ordenada al amor conyugal del hombre y la mujer. Por eso, también los esposos a los que Dios no ha concedido tener hijos pueden llevar una vida conyugal plena de sentido, humana y cristianamente. No obstante, esta unión está ordenada a la generación por su propio carácter natural. El niño que llega no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento. No aparece como el final de un proceso, sino que está presente desde el inicio del amor como una característica esencial que no puede ser negada sin mutilar al mismo amor. Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad que lo prolonga más allá de su propia existencia. Entonces, ningún acto geni-

tal de los esposos puede negar este significado, aunque por diversas razones no siempre pueda de hecho engendrar una nueva vida»².

Los aspectos implicados en las afirmaciones recogidas en estas palabras son variados y de una gran profundidad. Parece oportuno, aunque no sea de manera pormenorizada, tomar en consideración la relación entre amor y fecundidad, esbozando al menos un camino de reflexión orientado a tomar conciencia de la profunda implicación que tiene la fecundidad en la comprensión del amor conyugal. Para ello, en las siguientes páginas se darán tres pasos, relacionados con tres elementos que forman parte de esta realidad que tratamos. En primer lugar, sobre la fecundidad como dimensión propia del amor; para ello será interesante recuperar, desde una perspectiva histórica, el modo en que se ha tratado de explicar durante las últimas décadas. En segundo lugar, a propósito de la comprensión del hijo como don recibido, frente a la posibilidad de estimarlo en el horizonte de la consecución de un proyecto personal. Por último, se apuntará la importancia de recuperar la lógica del actuar virtuoso en este ámbito, abogando por la rehabilitación de la castidad como virtud del amor verdadero³.

1. LA FECUNDIDAD DEL AMOR

1.1. Hacia la comprensión de la fecundidad del amor

El amor siempre da vida (AL 165). Con estas palabras se abre el capítulo quinto de *Amoris laetitia*, titulado: “Amor que se vuelve fecundo”. La intui-

² FRANCISCO, *Exhortación apostólica postsinodal “Amoris laetitia”*, 80. (A partir de ahora: AL).

³ Las siguientes reflexiones, a la luz de la exhortación postsinodal, en continuidad con sus indicaciones y dentro de los límites propios de estas páginas, tratan de destacar algunos elementos que permitan comprender mejor estas cuestiones, abordándolas del modo en el que el papa Francisco nos orienta para aproximarnos al documento; cf. AL 7: «Debido a la riqueza de los dos años de reflexión que aportó el camino sinodal, esta Exhortación aborda, con diferentes estilos, muchos y variados temas. Eso explica su inevitable extensión. Por eso no recomiendo una lectura general apresurada. Podrá ser mejor aprovechada, tanto por las familias como por los agentes de pastoral familiar, si la profundizan pacientemente parte por parte o si buscan en ella lo que puedan necesitar en cada circunstancia concreta».

ción de las citadas palabras que abren la exposición del citado capítulo es muy relevante: el amor es, por su misma naturaleza, fecundo, puesto que *da vida*. Afirmar que “siempre da vida” permite identificar modos de amar que no responderían a su identidad más originaria y profunda, al no dar fruto alguno.

Hay que señalar, en primer lugar, que no ha de reducirse, por así decirlo, la fertilidad biológica con la fecundidad del amor sponsal. Como indicaba san Juan Pablo II: «La fecundidad del amor conyugal no se reduce sin embargo a la sola procreación de los hijos»⁴. En otras palabras, la fecundidad del amor incluye en sí la capacidad de transmitir la vida, pero el hecho de que la infertilidad aparezca en la vida de los esposos no significa que no sea posible vivir la fecundidad del amor⁵. La clave será entonces reconocer que lo que hace fecundo el amor es el *don de sí*, lo cual, como se verá después, no puede suceder cuando se actúa directamente contra la posibilidad de que de la mutua entrega pueda surgir una nueva vida. Así, aunque la fecundidad del amor conyugal se actualiza de modo eminente en la nueva vida que nace y en la responsabilidad que genera, va más allá del hecho de tener descendencia. Por eso se comprende que en las situaciones en las que aparece la infertilidad no se debe olvidar que el amor y la comunión que los esposos van construyendo juntos son reales, y merecen ser vividos.

Sin embargo, tratar sobre la relación entre amor y fecundidad no resulta sencillo en el actual momento histórico y en el ambiente cultural en que nos encontramos. El modo en que se interpretan y comprenden hoy estas reali-

⁴ JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica postsinodal “Familiaris consortio”*, 28 (A partir de ahora: FC). Más adelante añadía: «El amor conyugal fecundo se expresa en un servicio a la vida que tiene muchas formas, de las cuales la generación y la educación son las más inmediatas, propias e insustituibles. En realidad, cada acto de verdadero amor al hombre testimonia y perfecciona la fecundidad espiritual de la familia, porque es obediencia al dinamismo interior y profundo del amor, como donación de sí mismo a los demás. En particular los esposos que viven la experiencia de la esterilidad física, deberán orientarse hacia esta perspectiva, rica para todos en valor y exigencias» (FC 41).

⁵ Cf. J. NORIEGA - M.L. DI PIETRO, *Fecondità nell’infertilità*, PUL, Roma 2007. Cf. J. NORIEGA, “La fecundidad del espíritu en la fecundidad humana”, en L. GRANADOS - I. DE RIBERA, (eds.), *El misterio de la fecundidad*, Monte Carmelo, Burgos 2013, 47: «¿Qué fecundidad podemos esperar en la vida? No la del producir, cierto, un mundo más cómodo y seguro. Esperamos la fecundidad del engendrar vida, comunicar la vida que vivimos, la plenitud que esperamos».

dades dificulta reconocerlas en su totalidad, así como vivir y actuar según su unidad interna. De este modo, se llega a plantear que no habría una conexión esencial entre amor, sexualidad y procreación, sino que serían elementos independientes cuyo significado resolvería cada uno desde su libertad. Se llega así con facilidad a la convicción de que el Magisterio de la Iglesia en relación con estos temas no sólo es inasumible, sino incluso contrario al bien de las propias personas⁶.

Por ello, vuelve a ser urgente reflexionar y tratar de exponer con claridad, sin perder de vista la verdad de los elementos en juego, esta relación esencial que amor y la fecundidad constituyen en la conyugalidad. De este modo, además, acogemos una de las indicaciones precisas que el papa Francisco señala en *Amoris laetitia*: «Los Padres sinodales han mencionado que no es difícil constatar que se está difundiendo una mentalidad que reduce la generación de la vida a una variable de los proyectos individuales o de los cónyuges. La enseñanza de la Iglesia ayuda a vivir de manera armoniosa y consciente la comunión entre los cónyuges, en todas sus dimensiones, junto a la responsabilidad generativa. Es preciso redescubrir el mensaje de la Encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, que hace hincapié en la necesidad de respetar la dignidad de la persona en la valoración moral de los métodos de regulación de la natalidad»⁷.

⁶ Como señalaba Juan Pablo II en su *Carta a las familias*, 12: «Se reprocha frecuentemente al Magisterio de la Iglesia que está ya superado y cerrado a las instancias del espíritu de los tiempos modernos; que desarrolla una acción nociva para la humanidad, más aún, para la Iglesia misma. Por mantenerse obstinadamente en sus propias posiciones -se dice-, la Iglesia acabará por perder popularidad y los creyentes se alejarán cada vez más de ella» (a partir de ahora: GrS).

⁷ AL 82. Es interesante el paralelismo entre esta “llamada” del papa y la que se realizaba en aquella otra exhortación apostólica publicada, hace ya treinta y cinco años, también tras un sínodo sobre la familia: ««Por esto, junto con los Padres del Sínodo, siento el deber de dirigir una acuciante invitación a los teólogos a fin de que, uniendo sus fuerzas para colaborar con el magisterio jerárquico, se comprometan a iluminar cada vez mejor los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalistas de esta doctrina. Así será posible, en el contexto de una exposición orgánica, hacer que la doctrina de la Iglesia en este importante capítulo sea verdaderamente accesible a todos los hombres de buena voluntad. [...] Dudas o errores en el ámbito matrimonial o familiar llevan a una ofuscación grave de la verdad integral sobre el hombre, en una situación cultural que muy a menudo es confusa y contradictoria. La apor-

Es en esta clave de la búsqueda del significado sobre la verdad del amor en la que debe leerse la cuestión sobre la moralidad del actuar en el delicado y grandioso ámbito de la paternidad y la procreación. O, por expresarlo a partir de la citada encíclica de Pablo VI, la comprensión de la inseparable conexión entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Sin embargo, es un hecho fácilmente constatable que esta afirmación moral no es comprendida en toda su amplitud en el mundo de hoy, incluso entre los fieles cristianos, como afirmaba Benedicto XVI hace unos años: «Podemos preguntarnos: ¿Cómo es posible que hoy el mundo, y también muchos fieles, encuentren tanta dificultad para comprender el mensaje de la Iglesia que ilustra y defiende la belleza del amor conyugal en su manifestación natural? Ciertamente, a menudo la solución técnica, también en las grandes cuestiones humanas, parece la más fácil, pero en realidad oculta la cuestión de fondo, que se refiere al sentido de la sexualidad humana y a la necesidad de un dominio responsable, para que su ejercicio pueda llegar a ser expresión de amor personal. Cuando está en juego el amor, la técnica no puede sustituir la maduración de la libertad. Más aún, como sabemos bien, ni siquiera basta la razón: es necesario que el corazón vea. Sólo los ojos del corazón logran captar las exigencias propias de un gran amor, capaz de abrazar la totalidad del ser humano»⁸.

Las normas morales relativas a la cuestión sobre la transmisión de la vida no son una mera enumeración de principios motivados por una postura legalista, sino expresión de lo que significa el amor conyugal y la procreación como realidades humanas. El gran reto radica en reconocer el papel que la procreación juega en relación con la posibilidad de que la unión conyugal pueda ser en verdad un *acto de amor*, expresando la totalidad de las dimensiones implicadas en él⁹. Para profundizar en esta cuestión es oportuno plan-

tación de iluminación y profundización, que los teólogos están llamados a ofrecer en el cumplimiento de su cometido específico, tiene un valor incomparable y representa un servicio singular, altamente meritorio, a la familia y a la humanidad» (FC 31).

⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje a un Congreso Internacional don ocasión del 40º aniversario de la "Humanae vitae"*, (02/10/2008).

⁹ Cf. G.M. TOMÁS, "La sexualidad humana", en G.M. TOMÁS - E. POSTIGO, (eds.), *Bioética personalista*, EIUNSA, Madrid 2007, 105-106: «El juicio ético en la actividad sexual sólo podrá emitirse al detectar si se contienen los elementos necesarios para ser amoroso o si se

tearse dos preguntas, a las que será preciso responder aunque sea brevemente: ¿cómo se comprende hoy la relación entre unión y procreación? ¿Cómo se ha desarrollado en el pensamiento teológico y en las enseñanzas del Magisterio esta relación en este actual contexto cultural?

1.2. La interpretación de la cultura actual

En el modo en que se interpreta hoy la relación entre unión y procreación se reconoce una fractura, que tiene su causa última en el modo en que se comprende la sexualidad. A partir de un largo proceso histórico, que ha desembocado en una configuración cultural que algunos autores han denominado “pansexualista”, se constata una interpretación de la sexualidad humana según la cual entre unión y procreación no habría una relación directa, sino mediada por la propia voluntad¹⁰. El amor entre hombre y mujer, que conduciría a la unión sexual, no tendría en sí mismo ningún contenido relativo a la posibilidad de transmitir la vida. La procreación, desde esta clave, se vincularía a la unión de modo externo al amor mismo, a partir de la libre decisión de la voluntad y según un proyecto personal.

En otras palabras, la transmisión de la vida se ve como una consecuencia ajena a la unión sexual en cuanto tal, por lo que la fecundidad y la responsabilidad que implica se estiman como algo que debe ser controlado e incluso como algo contra lo que es preciso defenderse. De esta concepción brotan dos modos de actuar en este ámbito que, aunque en apariencia pueden parecer opuestos, tienen un mismo origen. Estos dos modos de actuar serían la contracepción y la reproducción asistida, que siendo manifestaciones de dos intencionalidades aparentemente opuestas (impedir la procreación en el pri-

carece de ellos; es decir, se juzga la concordancia o discordancia de la ordenación natural de la sexualidad; [...] cabe afirmar tanto que el acto conyugal debe estar abierto a la vida como que debe responder al amor, a la unidad, pues la privación voluntaria arbitraria de uno de los dos aspectos de la sexualidad -el conyugal o el procreativo- afectaría al otro e imposibilitaría la realización sexual de la persona».

¹⁰ Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, “El pansexualismo de la cultura actual”, en ID., *El corazón de la familia*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 339-376; G. ANGELINI, “La teologia morale e la questione sessuale. Per intendere la situazione presente”, en C.I.F., *Uomo-donna. Progetto di vita*, UECI, Roma 1985, 47-102.

mer caso y tratar de obtenerla en el segundo) son como ramas que brotan de las mismas raíces, las cuales se asientan en un modo preciso de considerar la relación entre persona, amor y sexualidad:

«Siempre en el mismo horizonte cultural, el *cuerpo* ya no se considera como realidad típicamente personal, signo y lugar de las relaciones con los demás, con Dios y con el mundo. Se reduce a pura materialidad: está simplemente compuesto de órganos, funciones y energías que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia. Por consiguiente, también la *sexualidad* se despersonaliza e instrumentaliza: de signo, lugar y lenguaje del amor, es decir, del don de sí mismo y de la acogida del otro según toda la riqueza de la persona, pasa a ser cada vez más ocasión e instrumento de afirmación del propio yo y de satisfacción egoísta de los propios deseos e instintos. Así se deforma y falsifica el contenido originario de la sexualidad humana, y los dos significados, unitivo y procreativo, innatos a la naturaleza misma del acto conyugal, son separados artificialmente. De este modo, se traiciona la unión y la fecundidad se somete al arbitrio del hombre y de la mujer. La *procreación* se convierte entonces en el “enemigo” a evitar en la práctica de la sexualidad. Cuando se acepta, es sólo porque manifiesta el propio deseo, o incluso la propia voluntad, de tener un hijo “a toda costa”, y no, en cambio, por expresar la total acogida del otro y, por tanto, la apertura a la riqueza de vida de la que el hijo es portador» (EV 23).

La sexualidad, con sus significados internos, se aleja de su vinculación con el amor interpersonal mediado por la diferencia sexual, lo cual se constata: «En el contexto de una cultura que deforma gravemente o incluso pierde el verdadero significado de la sexualidad humana, porque la desarraiga de su referencia a la persona» (FC 32). Esta reducción utilitarista de la sexualidad conlleva la “reducción” de las personas, de quienes no es posible escindirla, siendo por tanto las mismas personas las que llegan a ser usadas como un medio para obtener un beneficio individual. Por tanto, la ruptura que se ha producido entre amor y sexualidad impide, entre otras cosas, comprender la integración de estas realidades para vivirlas ordenadas a la verdad sobre el bien de la persona¹¹.

11 PÉREZ-SOBA, “El pansexualismo de la cultura actual”, 366-369: «La separación de la

En síntesis, en el actual contexto cultural resulta difícil interpretar la experiencia amorosa y construir el actuar sexual que pone en juego en relación con el bien de la persona. Se abre un impresionante horizonte de redescubrimiento de la riqueza del significado de la sexualidad en el marco de la vocación al amor. Desde aquí será posible comprender el modo en que se expresa, en la ética de la sexualidad, la unidad de los significados unitivo y procreativo contenidos en la verdad de la mutua entrega propia del amor conyugal, como acción que realiza el *don de sí mismo* y la *acogida del otro* según toda la riqueza de la persona (cf. EV 23).

1.3. La enseñanza del Magisterio en el actual contexto cultural: breve apunte histórico

El papa Francisco en *Amoris laetitia* nos recuerda que la Iglesia ha estimado siempre la bondad de la sexualidad humana. Y es precisamente por ello por lo que proclama y defiende siempre la grandeza y la totalidad de su significado. Aunque es cierto que en ciertos momentos de la historia se puede constatar un oscurecimiento de esta realidad, no se ha perdido nunca esta certeza de su significado originario. De esto es particularmente representativo el Magisterio de los últimos papas, los cuales han tenido que dar respuesta a los desafíos culturales que hemos esbozado: «Dios mismo creó la sexualidad, que es un regalo maravilloso para sus creaturas. Cuando se la cultiva y se evita su descontrol, es para impedir que se produzca el empobrecimiento de un valor auténtico. San Juan Pablo II rechazó que la enseñanza de la Iglesia lleve a una negación del valor del sexo humano, o que simplemente lo

sexualidad del amor es la ruptura más radical, porque influye en la raíz misma de la moralidad de la sexualidad que se funda en la tarea personal de unir la sexualidad a la vocación al amor. Una vez realizada esta separación, la sexualidad se convierte en un perfecto material de consumo. [...] Perder el misterio de la sexualidad ha conducido a convertirla en un mero objeto de acuerdos humanos. Considerar acriticamente que su sentido es fruto de una convención, significa aceptar implícitamente que se la trate en una perspectiva utilitarista». Cf. G. TOMÁS, *Cuestiones actuales de bioética*, Eunsa, Pamplona 2006, 46: «En Occidente la sexualidad ya no es un caso serio. Se niega su verdad y su significado; no se considera una característica humana, impregnada de racionalidad e informada por la libertad, sino que el primer plano lo ocupa la exclusiva búsqueda de la dimensión erótica, satisfacción de los deseos y el predominio de los intereses propios».

tolere por la necesidad misma de la procreación. [...] Entonces, de ninguna manera podemos entender la dimensión erótica del amor como un mal permitido o como un peso a tolerar por el bien de la familia, sino como don de Dios que embellece el encuentro de los esposos. Siendo una pasión sublimada por un amor que admira la dignidad del otro, llega a ser una plena y limpiísima afirmación amorosa, que nos muestra de qué maravillas es capaz el corazón humano»¹².

1.3.1. *Hacia el Concilio Vaticano II*

Desde esta clave hermenéutica, que busca siempre plantear las cosas de manera que no se oculte su plenitud, han de leerse y ser acogidas las intervenciones magisteriales, también las relativas al modo de vivir el amor conyugal. Así es posible entrar, por ejemplo, en los planteamientos de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, la cual, precisamente porque no se contaban con las claves teológicas, antropológicas y morales necesarias para la comprensión de sus afirmaciones, suele interpretarse desde una perspectiva legalista o, al menos, ajena a la posibilidad de vivir la sexualidad como expresión de un verdadero amor. En cambio, su enseñanza trata de mostrar que pertenece a la esencia del amor el hecho de ser fecundo. Sería excesivo exponer aquí con detalle la historia de los debates previos a la publicación de este documento, sin embargo, es conveniente plantear, aun a riesgo de caer en parcialidades, algunas de las cuestiones que estaban en juego¹³.

Hablando muy a grandes rasgos, podría decirse que, durante siglos, el modo de exponer la comprensión del matrimonio ha estado basado en la perspectiva agustiniana de los “bienes” y en el planteamiento que de ella hace Tomás de Aquino organizándolos en “fines”. La aparición de los “per-

¹² AL 150-152. Cf. J.J. PÉREZ-SOBA, “La verdad de la familia cristiana”, en ID., *El corazón de la familia*, 263: «El punto clave que distingue en la actualidad la visión cristiana de otras propuestas: la Iglesia católica es la única en defender de forma decidida en la cultura occidental el valor humano de la sexualidad, ante los que la quieren reducir a una mera “química” o “biología” o, todo lo más, a una corrección psicológica que permita una convivencia saludable entre los sexos».

¹³ Cf. A. MATTHEUWS, *Unión y procreación. Evolución de la doctrina de los fines del matrimonio*, PPC, Madrid 1990.

sonalismos” en el siglo pasado supuso un acercamiento a la comprensión del matrimonio desde claves que se han dado en llamar “de corte personalista”. En esta línea cabe señalar de manera especial a Herbert Doms (1890-1977), quien publica en 1935 su obra: *Sobre el significado y el fin del matrimonio*.

De sus planteamientos hay que señalar sobre todo la acentuación del amor conyugal como fundamento del matrimonio. El amor es el fundamento ontológico, espiritual y moral del matrimonio; tiene carácter personal: lo propio del amor conyugal es que su “objeto” principal es la persona amada: «El fin más propio del matrimonio es la plena humanidad de la persona y la búsqueda por parte de los cónyuges de una realización cada vez más plena. Este fin se alcanza a través del vínculo del amor recíproco, que está orientado a durar toda la vida. Es de esta comprensión del amor conyugal, y no desde la perspectiva de los hijos, de donde procede que el matrimonio se caracterice por ser una comunidad monogámica e indisoluble»¹⁴.

Como puede apreciarse, la dificultad parece estar en la relación y en la integración entre la realidad del *amor conyugal* desde la perspectiva de la “comunidad de personas”, y la realidad de la *procreación* y educación de los hijos. El debate se planteaba, pues, en ver si hay una precedencia entre lo que se considera su “esencia” y lo que se había reconocido como los “fines” en el matrimonio. A esto se añade, en el contexto histórico concreto, un mayor conocimiento de los procesos biológicos implicados en el inicio de la vida, así como el avance en el conocimiento y distribución de los distintos *anticonceptivos* químicos.

En síntesis: «La corriente personalista fenomenológica de este siglo se orientó a investigar la génesis, dinámica y estructura psico-moral del amor matrimonial. Algunos de estos estudiosos no supieron integrar plenamente la nueva metodología y perspectiva con la doctrina tradicional. Así, Herbert Doms, contrapuso los fines de la persona a los de la naturaleza, entendida ésta no en sentido personal, sino biologicista, afirmando que el fin esencial del matrimonio es la unión amorosa de los esposos, y que este fin no puede estar subordinado a la procreación. [...] Las dos perspectivas en el estudio de

¹⁴ K. GLOMBIK, “Herbert Doms (1890-1977). Precursore della concezione personalista del matrimonio”, en *Rivista di Teologia Morale* 173 (2012) 82.

la realidad del matrimonio, clásica y moderna, metafísico-objetiva la primera y fenomenológico-subjetiva la segunda, siendo diversas, pueden y deben ser complementarias»¹⁵.

Ante estos planteamientos surgen cuestiones como: ¿hay una oposición entre *fin*es y *esencia* del matrimonio? ¿Es la procreación un elemento externo al amor conyugal que debe ser añadido desde fuera? ¿No será más bien necesario estimar que hay una serie de elementos esenciales a la verdad del amor que deben tenerse en cuenta desde una perspectiva integradora? Uno de los puntos de debate en relación con estos planteamientos se encontraba, por tanto, en la integración entre la *relación interpersonal y unitiva de los cónyuges* y la *cuestión de la procreación*.

Los planteamientos surgidos de estos debates fueron tomados en consideración durante el Concilio Vaticano II, como puede leerse en *Gaudium et spes* 47-52¹⁶. Si bien es cierto que en el texto conciliar no hay una exposición exhaustiva de los temas, sí es verdad que abre un fecundo camino, al profundizar en la cuestión del matrimonio, la familia y la sexualidad de un modo original. No retoma la terminología de la jerarquía entre fines, pero no por ello descarta la importancia y relación entre ambos, planteándola desde su *integración en el significado mismo del amor conyugal*. En el diálogo con el mundo actual, este texto ilumina que el significado del matrimonio está amenazado por diversas prácticas e interpretaciones reductoras, ante las que es preciso hacer brillar su verdadera naturaleza.

Los esposos son “una sola carne”, expresión de la comunión de personas que se manifiesta en la mutua entrega de hombre y mujer. La apertura a la

¹⁵ J.M. GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006, 69. Cf. A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997, 85: «Para Doms, el sentido del matrimonio es la unión de dos que encuentra su más profunda expresión, a la vez que íntima y preciosa realización, en el acto conyugal en sí mismo, con independencia de la ordenación al hijo. En el acto conyugal a través del don total de sí los cónyuges se complementan el uno al otro en la plena comunión de vida. La realización de esta unidad justifica de por sí la institución matrimonial, sin que deba recibir del bien de la prole su justificación y razón de ser. La comunidad conyugal tiene en sí misma su fin adecuado no subordinado al fin de la procreación que es extrínseco a la relación entre los dos esposos. El primer fin es personal, el segundo biológico».

¹⁶ Cf. ID., “Amor y matrimonio en la *Gaudium et spes*”, en *Lateranum* 48 (1982) 295-354.

vida y la procreación no son un añadido a esta realidad, sino algo que pertenece a su mismo modo de ser: «Por su misma naturaleza, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia» (GS 48). Sobre el significado de la procreación y del actuar sexual se plantea que la índole sexual y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida. Por tanto, los mismos actos propios de la vida conyugal, ordenados según la genuina dignidad humana, deben ser respetados con gran reverencia. No puede haber contradicción entre las leyes divinas de la transmisión de la vida y el fomento del genuino amor conyugal.

No faltaron interpretaciones de la enseñanza conciliar: «Como una ruptura radical con el magisterio precedente en campo moral, sosteniendo que la concepción naturalista anterior sería ahora superada y derogada por una visión personalista. Esta lectura peculiar y reductiva del Concilio -que sembró dudas e inquietudes en muchos miembros de la Iglesia- planteó también indirectamente la urgente necesidad de repensar la fundamentación de la doctrina moral católica, incluido el ámbito de la sexualidad, que fue en el que surgió la polémica»¹⁷.

1.3.2. *Del Vaticano II a la encíclica Humanae vitae de Pablo VI*

La nota 14 de *Gaudium et spes* 51 señalaba que Juan XXIII y Pablo VI habían confiado el estudio de ciertas cuestiones morales en relación con la transmisión de la vida a la “Comisión de Estudio de la Población, Familia y Natalidad”, entre las que estaban las referidas a la “contracepción química”. La comisión, tras varios años de trabajos, no llegó a una conclusión unitaria. El informe que remitieron al papa es conocido como “Dossier de Roma”, y en él se señalan los distintos pareceres de sus miembros, que pueden agruparse en dos grupos¹⁸. Pablo VI publicó finalmente, el 25 de julio de 1968, la

¹⁷ GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II*, 78-79.

¹⁸ El llamado “informe de la mayoría” (en dos redacciones: Documentum synteticum de Moralitate Regulationis Nativitatum; y: Schema Documenti De Responsabili Paternitate) y

última de sus encíclicas, titulada *Humanae vitae*. De los planteamientos expuestos en el “Dossier de Roma” destacamos de manera sucinta dos cuestiones claves de la discusión, que en mi opinión son centrales para comprender la relación entre unión y procreación en el amor conyugal: la relación entre naturaleza y racionalidad humanas, y la que da entre cada acto concreto y el “principio de totalidad”.

Sobre la primera cuestión, una parte de la Comisión de Estudio apuntaba que uno de los principales argumentos en contra de la contracepción durante la historia había sido el hecho de que iba en contra de la ley moral natural. Sin embargo, la comprensión de tal ley resultaba tradicionalmente demasiado fisicista, interpretada desde un excesivo biologicismo: la naturaleza, en su aspecto físico, se consideraba como expresión directa de la voluntad de Dios, que el hombre tenía que acatar. Las fuentes de la vida estaban bajo exclusivo dominio de Dios. Este planteamiento ignoraba la labor de personalización que es necesaria. Así, la “postura clásica” era insuficiente, pues hoy se comprende mejor que la dignidad del ser humano implica que la vida y sus fuentes estén bajo el dominio racional humano. Dios le ha dado esta responsabilidad: «El hombre, con su recta razón, debe ordenar racionalmente, según la capacidad que Dios le ha dado al entendimiento humano, la naturaleza física (incluida la fertilidad de su cuerpo) en bien de la persona»¹⁹.

En relación con el modo en que se comprende la fertilidad, se diría que hay una “naturaleza infrahumana”, en la que se incluye el cuerpo y por tanto la fertilidad, confiada al hombre para que la personalice. Dicho de otro modo: habría una *finalidad material* de la fertilidad, propia del cuerpo como naturaleza biológica, y una *finalidad formal* propia de la persona humana, por la que los cónyuges están llamados a asumir la primera²⁰. Desde este planteamiento, la cuestión clave pasaría a ser: ¿cuáles son los límites del

el de la “minoría” (Status Quaestionis). Cf. A. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la “Humanae vitae”*, Estudio Teológico “San Ildefonso”, Toledo 1994.

¹⁹ Ibid., 174.

²⁰ Ibid., 184: «Puesto que el Creador ha confiado al hombre el dominio sobre toda la naturaleza infrahumana, las fuentes próximas de la transmisión de la vida han sido entregadas a su dominio racional para que él regule los nacimientos, no para que anule totalmente las mismas. En caso contrario se trataría de una manipulación arbitraria, egoísta y hedonista del ser humano, opuesta a la misión por Dios encomendada».

dominio del hombre sobre la determinación racional de su fecundidad? Estarían marcados por la intención de “regular”, y no de excluir la fecundidad, lo cual supondría una manipulación ilícita de la naturaleza.

En relación con esta misma cuestión, para el llamado “informe de la minoría” la naturaleza humana es algo que no debe entenderse en un sentido estrictamente biologicista, así como tampoco pretender que está en evolución continua en su esencia. La transmisión de la vida, en lo que al ser humano se refiere, no cae simplemente en el ámbito de los procesos biológicos. Plantear las cosas desde esa visión sería como afirmar que no todas las dimensiones del hombre son “humanas” sino en la medida en la que fueran personalizadas por la racionalidad, cayendo en una perspectiva antropológica dualista²¹. Además, ha de tenerse en cuenta que en el origen de una nueva persona humana existe una misteriosa concurrencia entre un Acto Creador Divino y un acto procreador humano.

Sobre la segunda cuestión que hemos señalado, la relación entre el principio de totalidad y cada acto concreto, el primero de los informes apuntaba que lo que decidiría la bondad o maldad moral del actuar en el ámbito de la transmisión de la vida es el juicio racional prudente y generoso de los esposos hacia la regulación procreadora, tomado en su globalidad. En consecuencia, *en la misma acción contraceptiva concreta no habría un contenido moral objetivo*. La moralidad de cada acto conyugal singular depende de la totalidad global, de la intención global con la que los esposos configuran su proyecto racional de regulación de su fertilidad²².

En el fondo de este planteamiento, está la certeza de que no existen actos intrínsecamente malos. La *contracepción* no puede ser por tanto intrínseca-

²¹ Cf. J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, EIUNSA, Madrid 2007.

²² Cf. FERNÁNDEZ BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la “Humanae vitae”*, 195: «Si la contracepción se realiza con razón suficiente para regular esta fecundidad, entonces “los actos conyugales infecundos constituyen una totalidad con el acto fecundo, y reciben una única especificación moral”; es este caso concreto -concluye “la mayoría”- el acto contraceptivo queda justificado como lícito, dentro del conjunto global de los actos mediante los cuales los esposos ordenan y regulan racionalmente la determinación voluntaria de fecundidad complexiva. Gracias a la ordenación global de todos los actos conyugales sexuales a una prudente regulación de la prole, tal acto en concreto recibe, de esto mismo, su licitud moral».

mente ilícita según su objeto, sino sólo en los casos en que se recurriera a ella fuera del espíritu lícito de regulación de la procreación. Habría, pues, dos grandes principios que regirían la moralidad de la procreación: el *Principio de globalidad de los actos* y el *Principio de dominio racional*, que corresponde a la “racionalidad técnica” e incluye el recurso a los medios contraceptivos, siempre que se respete el principio de globalidad. La contracepción sería, pues, un medio válido para regular racionalmente la “paternidad responsable”.

En relación con esta cuestión, el informe de la minoría afirma que la ilicitud de la contracepción viene del objeto moral, de aquello que se elige en la acción: en este caso hacer directamente infecundo el acto conyugal. El significado moral de los actos concretos no podría subsumirse en el principio de totalidad, lo cual no supondría cercenar la posibilidad de vivir el amor conyugal, pues este también se expresa en la elección de no unirse corporalmente cuando responsablemente se estimara que no fuera posible acoger una nueva vida²³. No sería razón suficiente para juzgar la contracepción como lícita aducir que es imposible, en las circunstancias actuales de la vida moderna, integrar la continencia periódica en la vida esponsal. La contracepción sería siempre una acción moralmente mala, que no sería rechazable porque esté prohibida, sino al revés: la norma moral negativa se funda en el hecho de que sea una acción mala en sí misma, que la intención por sí misma no puede cambiar.

También durante los años previos a la publicación de *Humanae vitae* cabe destacar los trabajos de un grupo de teólogos que fue organizado por el entonces cardenal de Cracovia Karol Wojtyla, para profundizar en los fundamentos teológicos de las normas éticas relativas a la vida conyugal. Dichos trabajos, que concluyeron en febrero de 1968, fueron recogidos en el conocido como “Memorial de Cracovia”, titulado: *Los fundamentos de la*

²³ Cf. *Ibid.*, 411: «El amor conyugal se puede expresar de dos formas diferentes: realizando un acto sexual conyugal o absteniéndose de realizarlo. Se trata de dos formas diversas y complementarias de demostrar y fomentar el verdadero amor conyugal. La *Humanae vitae* también lo afirma cuando sostiene, si existen justos motivos, la licitud de la abstinencia periódica como un acto de verdadero amor conyugal y, sin embargo, mantiene la absoluta ilicitud de la contracepción».

*doctrina de la Iglesia sobre los principios de la vida conyugal*²⁴. Algunos de los puntos principales de su exposición sobre los aspectos que hemos señalado son los siguientes:

Es cierto que el hombre descubre en sí una ley biológica, mas ésta se haya radicada en una persona humana. No es lo mismo actuar sobre el ambiente o el mundo animal, que hacerlo sobre la persona, aunque sea a nivel biológico. Esto está incluido en lo que suele llamarse “la dignidad de la persona”. El amor conyugal personal es siempre un amor encarnado, que se manifiesta en la benevolencia en todos los ámbitos de la vida, incluida la unión conyugal, que ha de estar siempre ordenada según la verdadera dignidad de la persona humana. La cuestión radica en comprender qué acciones hacen posible actualizar el verdadero amor conyugal y el mutuo don de sí según la dignidad de hombre y mujer. *La relación sexual sólo se construye adecuadamente a nivel de la persona*²⁵.

Hay ocasiones en que, objetivamente, no es adecuado transmitir la vida. Es decir, no transmitir la vida es algo que puede quererse, por motivos que han de discernirse responsablemente; pero una cosa es que algo sea querido y otra el modo en que se actúa en relación con esa decisión. Y elegir privar directamente la unión sexual de su dimensión procreativa no responde a la bondad del actuar. En cambio, abstenerse de dicha unión cuando tal elección se toma responsablemente, es también signo de amor y lo hace crecer. La responsabilidad ante la transmisión de la vida no implicaría sólo el hecho de decidir sobre la procreación (la recta intención), sino también realizarla teniendo en cuenta la bondad del acto.

²⁴ Cf. K. WOJTYLA, “Il memoriale di Cracovia”, en J.J. PÉREZ-SOBA - P. GALUSZKA, *Persona e natura nell’agire morale*, Cantagalli, Siena 2013, 89-126.

²⁵ Cf. Ibid., 111: «El hombre puede realizar actos que no conduzcan a la fecundación con la condición de que su estructura biológica permanezca intacta en cuanto a su ordenación y significado. Tal exigencia procede del hecho de que el acto sexual de la persona es uno, aunque polivalente y estructurado. Se trata de un acto biológico de la persona: en él todos los valores personales se reflejan precisamente mediante su orientación biológica. La intervención activa en la estructura del acto hace que este quede truncado, y se atenta así a su valencia de signo. De este modo queda impregnado por una desintegración entre el instinto y el amor».

1.3.3. *La Humanae vitae a la luz del magisterio de san Juan Pablo II*

En la última de sus conocidas catequesis sobre la teología del cuerpo, el 28 de noviembre de 1984, Juan Pablo II afirmaba: «El momento más importante parece ser el esencial que, en el conjunto de las reflexiones realizadas, puede precisarse de la manera siguiente: para afrontar los interrogantes que suscita la Encíclica “*Humanae vitae*” sobre todo en teología, para formular dichos interrogantes y buscarles respuesta, es necesario encontrar el *ámbito bíblico-teológico* a que nos referimos cuando hablamos de “redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio”. En este ámbito se encuentran las respuestas a los interrogantes perennes de la conciencia de hombres y mujeres, y también a los difíciles interrogantes de nuestro mundo contemporáneo respecto del matrimonio y la procreación».

A la luz de todo el recorrido realizado en estas catequesis puede leerse el contenido de la encíclica de Pablo VI de un modo que permite comprender su gran profundidad antropológica. La norma moral que enseña no aparece entonces como una especie de indicación normativa que tratara de imponerse de manera externa a las personas, sino como la verdadera expresión del significado del amor conyugal en relación con el bien de los esposos. En esta línea se expone ahora lo que implica el reconocimiento de los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. ¿Qué se expresa al hablar de “significados”? Cuando estamos ante una cuestión que implica *significado*, nos encontramos ante algo diverso de un dato de tipo meramente funcional. Porque sabemos que todo lo relativo a la persona, a lo *humano*, tiene que ver con algo más que con una mera función biológica.

Por tanto, hablar de “significados de la unión conyugal” no es hablar de sus fines entendidos como objetivos que los esposos se propusieran. El hecho de denominar a estas dimensiones del acto conyugal como sus “significados” posee una relevancia especial: *se pone de relieve que tiene lugar la repercusión cognoscitiva de una realidad que precede y fundamenta esta toma de conciencia significativa*. La cuestión de los significados de la unión conyugal, y por tanto de la procreación en el matrimonio, ha de ser contemplada en el contexto que tan cuidadosamente expuso Juan Pablo II sobre la visión integral de la persona y de su vocación al amor. Al margen de esta

perspectiva, que integra lo relativo a la conyugalidad en la dimensión del amor, será complicado alcanzar la profundidad de las enseñanzas de la Iglesia, más allá de una reducida comprensión normativa.

Integrar la unidad de ambos significados es necesario por una doble razón: por un lado, debido a la *naturaleza del acto* mismo que los esposos realizan; y por otro, debido a la *naturaleza de los mismos sujetos que actúan*²⁶. Al hablar aquí de “naturaleza” nos referimos al ser humano como persona, y no simplemente a su dimensión biológica. Así pues, escindiendo del acto conyugal alguno de sus dos significados, se está haciendo algo más que actuar contra una disposición normativa tratara de imponerse desde fuera: se está actuando al margen de la verdad sobre el bien de los esposos, verdad que se funda en el mismo *ser personal*: «Según el criterio de esta verdad, que debe expresarse con el “lenguaje del cuerpo”, el acto conyugal no sólo “significa” el amor, sino también la potencial fecundidad, y por eso no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales. En el acto conyugal no es lícito separar artificialmente el significado unitivo del significado procreativo porque uno y otro pertenecen a la verdad íntima del acto conyugal: el uno se realiza junto con el otro y en cierto sentido a través del otro. En ese caso, por tanto, el acto conyugal, *privado de su verdad interior* por ser privado artificialmente de su capacidad procreativa, *cesa también de ser acto de amor*. Se puede decir que en el caso de una separación artificial de estos dos significados se realiza en el acto conyugal una unión corpórea real, pero ésta no corresponde a la verdad interior y a la dignidad de la comunión personal: *communio personarum*»²⁷.

²⁶ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creo. El amor humano en el plano divino* (catequesis CXXV del 5/09/1984), Ed. Cristiandad, Madrid 2010, 662: «Llamamos responsable a la paternidad y maternidad que corresponden a la dignidad personal de los cónyuges como padres, a la verdad de su persona y del acto conyugal. De aquí se deriva la estrecha y directa relación que une esta dimensión con toda la espiritualidad conyugal».

²⁷ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó* (catequesis CXXIII del 22/08/1984), 642. Pienso que las palabras del papa de la familia cuando afirma en este contexto que: «El acto conyugal, privado de su verdad interior por ser privado artificialmente de su capacidad procreativa, cesa también de ser acto de amor», no deben interpretarse en el sentido de que los esposos que así actuaran no se amen, sino más bien que actuando de este modo, su acción no es capaz de expresar dicho amor, al ser privada directamente de esta posibilidad.

Por ello, pertenece a la esencia y verdad personal el hecho de que cada acto conyugal esté abierto a la transmisión de la vida. Lo cual no supone que de cada acto conyugal se siga la procreación de una nueva vida. El hecho de que no toda unión conyugal sea fértil no niega el hecho de que, vivida en su verdad, sea siempre fecunda, abierta a acoger a un tercero. He aquí, pues, el núcleo de la relación indivisible y esencial entre ambos significados: no se trata de justificar la procreación, sino de volver a situar la apertura a la vida en su “lugar moral” propio²⁸.

Una crítica que suele hacerse cuando se expone esta doctrina es que, asumiéndola, se resta espontaneidad y “naturalidad” a la construcción del actuar sexual entre los esposos. Así, lo que se supone que es según la verdad y para el bien personal, se convierte en la práctica en un peso de contenido antipersonal. Esta perspectiva no llega a ver con claridad cuál es el “lugar” que ocupa la experiencia del placer en el marco del don de sí que realizan los esposos, y, quizás, confunde erróneamente *impulso* y *espontaneidad*, identificando esta última con la libertad²⁹. “Don” es también buscar el momento oportuno, incluso aunque esto implique paciencia y sacrificio; incluye aprender a expresar el mutuo amor a través de manera creativa, aceptando que la excitación del deseo por sí misma no colma el significado del actuar.

En síntesis, es posible desde esta perspectiva apuntar hacia la comprensión de la esencial relación entre unión y procreación en el ámbito del amor conyugal: «Sólo así recibe la doctrina de la *Humanae vitae* su auténtico per-

28 M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004, 34-35: «El acto conyugal es por su esencia un acto de amor. Expresa un tipo especial de amor: el amor conyugal. No es sencillamente un “medio” para la procreación, y por ello conserva sentido y dignidad interior también cuando la procreación no es posible en modo alguno. Sin embargo, la *Humanae vitae* también enseña que el acto conyugal sólo mantiene ese carácter cuando conserva su apertura intencional a la procreación de vida humana. [...] Y la “apertura intencional” de la realización del acto conyugal no puede ser destruida por la infecundidad independiente de la voluntad, sino sólo por la infecundidad de ese acto provocada voluntariamente. El punto crucial es, por tanto, que la encíclica desea hacer constar que esa apertura es una condición de que el acto conyugal pueda ser un acto de amor».

29 Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “Espontaneidad, amor y castidad conyugal”, en *La paternidad responsable*, Palabra, Madrid 1988, 152: «La espontaneidad es el grado mínimo de libertad, en cuanto es el grado mínimo de autoposesión, y por eso el grado mínimo de autodeterminación y de autotranscendencia, ya que no se puede disponer ni dar de lo que no se posee».

fil: *es la formulación de las condiciones de que la sexualidad humana pueda ser expresión de verdadero amor*. De hecho, la cuestión de la anticoncepción no gira de ningún modo en torno a la “procreación” misma sino, más bien, en torno a la defensa de la sexualidad humana como expresión real de *amor conyugal, personal*»³⁰.

2. EL HIJO COMO DON RECIBIDO

El capítulo quinto de *Amoris laetitia* abre algunas líneas de interpretación que permiten iluminar las cuestiones planteadas, gracias a que toma en consideración la perspectiva del hijo como un don que se recibe y que reclama ser acogido según su verdad. Se centra, principalmente, en las relaciones que se establecen en el seno de la familia ante la persona del hijo, reflejo viviente del amor de los esposos, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre³¹.

Es preciso destacar, en mi opinión, cómo el texto del papa Francisco mueve nuestra mirada hacia la perspectiva del que ha sido engendrado y habrá de nacer. Recuperar la lógica del don para abordar cualquier cuestión relativa a la transmisión de la vida es algo que hoy tiene especial importancia, sobre todo en un contexto cultural como el nuestro en el que el hijo se entiende en ocasiones como una realidad que llegara simplemente para colmar un deseo o como la plasmación de un proyecto personal. En este sentido afirma *Amoris laetitia*: «Él no es un complemento o una solución para una

³⁰ RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, 74. Cf. J. RATZINGER, *Permanecer en el amor. Una visión teológica del matrimonio y la familia*, BAC, Madrid 2015, 95: «La alternativa entre métodos naturales y anticoncepción no constituye una elección sin importancia moral entre distintos métodos con el mismo objetivo, sino que entre ellos se da un auténtico abismo antropológico, el cual, precisamente por ello, es un abismo moral».

³¹ Cf. AL 165, que cita directamente FC 14: «En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco “conocimiento” que les hace “una sola carne”, no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre».

inquietud personal. Es un ser humano, con un valor inmenso, y no puede ser usado para el propio beneficio. Entonces, no es importante si esa nueva vida te servirá o no, si responde o no a tus proyectos y a tus sueños. Porque los hijos son un don» (AL 170)³².

La originalidad y la relación entre las figuras paterna y materna son descritas y valoradas en la exhortación incluyendo el bien que suponen para el hijo y en relación con la posibilidad de que pueda ir madurando hacia su plenitud. También ayuda a comprender cómo la fecundidad del amor se expresa, además de hacerlo de un modo eminente en la transmisión de la vida, en la entrega mutua de unos por otros en la familia.

En otras palabras, el hijo es alguien que tiene una vocación eterna y cuya dignidad implica el ser acogido como un don. No es algo que sacia el propio deseo; esta perspectiva acaba conduciendo a la tentación de producirlo, lo cual es hoy posible en algunos casos, gracias a los avances de la tecnología en este ámbito. Engendrar una persona humana supone engendrar a alguien que tiene un destino personal y una libertad por la que está llamado a ir construyendo ese destino, tarea en la cual la responsabilidad paterna está presente. La posibilidad de generar una nueva vida, por tanto, no es algo que se añada exteriormente a la unión conyugal, sino que está esencialmente presente en el verdadero amor sponsal que orienta a la unión misma. Por eso, hablando de la transmisión de la vida, la exhortación apostólica dice:

«El niño que llega “no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento”. No aparece como el final de un proceso, sino que está presente desde el inicio del amor como una característica esencial que no puede ser negada sin mutilar al mismo amor. Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad que lo prolonga más allá de su propia existencia. Entonces, ningún acto genital de los esposos puede negar este significado, aunque por diversas

³² Cf. M. Gauchet, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita&Pensiero, Milano 2010, 8: «Il bambino è diventato un figlio del desiderio, del desiderio di un figlio. Era un dono della natura o il frutto della vita attraverso di noi, certo, ma senza di noi o malgrado noi. D'ora in poi non potrà che essere il risultato di una volontà espressa, di una programmazione, di un progetto».

razones no siempre pueda de hecho engendrar una nueva vida. El hijo reclama nacer de ese amor, y no de cualquier manera, ya que él “no es un derecho sino un don”, que es “el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres”»³³.

Situar la comprensión del inicio de una nueva vida en la lógica del don abre la posibilidad de interpretar la diferencia entre hablar de *procreación* o *producción* de personas. El deseo de tener un hijo es legítimo, pero lo es en la medida en que sea compatible con la disposición a aceptar la posible no satisfacción de ese deseo, así como con la de acogerlo aunque no haya sido explícitamente deseado o incluso no deseado en absoluto. Desear un hijo es, en este sentido, esperar y acoger el surgimiento de la vida y no convertirlo en el fin de un proyecto con la intención de satisfacer un deseo. No cabe duda de que las posibilidades técnicas hacen hoy posible obtener resultados en este ámbito que habrían sido impensables hace sólo unas décadas. Pero no puede olvidarse la recta relación entre *capacidad técnica* y *dimensión ética* del actuar en el ámbito de la vida. Así pues, aunque desear un hijo sea legítimo, no puede esto identificarse con un derecho a conseguirlo por cualquier medio³⁴.

Expresado con palabras del papa Francisco: «La revolución biotecnológica en el campo de la procreación humana ha introducido la posibilidad de manipular el acto generativo, convirtiéndolo en independiente de la relación sexual entre hombre y mujer. De este modo, la vida humana, así como la

³³ AL 80-81. Cf. GrS 9: «*En la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona*».

³⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum vitae*, II-8: «Por parte de los esposos el deseo de descendencia es natural: expresa la vocación a la paternidad y a la maternidad inscrita en el amor conyugal. Este deseo puede ser todavía más fuerte si los esposos se ven afligidos por una esterilidad que parece incurable. Sin embargo, el matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino solamente el derecho a realizar los actos naturales que de suyo se ordenan a la procreación. *Un verdadero y propio derecho al hijo sería contrario a su dignidad y a su naturaleza. El hijo no es algo debido y no puede ser considerado como objeto de propiedad: es más bien un don, “el más grande” y el más gratuito del matrimonio, y es el testimonio vivo de la donación recíproca de sus padres. Por este título el hijo tiene derecho -ha sido recordado ya- a ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres y tiene también el derecho a ser respetado como persona desde el momento de su concepción*».

paternidad y la maternidad, se han convertido en realidades componibles y descomponibles, sujetas principalmente a los deseos de los individuos o de las parejas. Una cosa es comprender la fragilidad humana o la complejidad de la vida, y otra cosa es aceptar ideologías que pretenden partir en dos los aspectos inseparables de la realidad. No caigamos en el pecado de pretender sustituir al Creador. Somos creaturas, no somos omnipotentes. Lo creado nos precede y debe ser recibido como don. Al mismo tiempo, somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada»³⁵.

3. REHABILITAR LA CASTIDAD COMO VIRTUD DEL AMOR VERDADERO

«Es preciso recordar la importancia de las virtudes. Entre estas, la castidad resulta condición preciosa para el crecimiento genuino del amor interpersonal» (AL 206). Sin embargo, de nuevo se constata que no es sencillo hoy, por la mediación cultural, exponer y comprender estas cosas según su verdadero significado. En ocasiones esta perspectiva que hemos expuesto a partir de *Amoris laetitia* y en la línea del magisterio reciente se considera como algo deseable y bello, pero que “realmente” sería imposible de vivir. Por tanto, ¿para qué tratar de explicarla y enseñarla cuando lo único que se conseguiría sería plantear algo inalcanzable para las personas? Pensar de este modo ignora y oculta, en mi opinión de manera injusta, la grandeza de la vocación recibida, sin comprender que existe un camino que es necesario recorrer.

³⁵ AL 56. Cf. TOMÁS, Cuestiones actuales de bioética, 66: «Hay que respetar el estatuto ontológico de la sexualidad y su nexo inseparable de la procreación, que no es un dato biológico sino cobioográfico, en tanto que implica a toda la persona. El origen de una persona, en virtud de su inalienable dignidad, tiene que ser el fruto de la donación de amor entre los padres y no un producto técnico»; M.L. DI PIETRO, *Bioetica e famiglia*, Lateran University Press, Roma 2008, 173-175: «El acto de generar, de hecho, no comporta sólo el encuentro y la fusión de un óvulo con el espermatozoide (*opus naturae*), sino más bien el encuentro de un hombre y de una mujer que en la unión dan origen a una nueva vida (*opus personarum*). [...] Del don de las personas brota el don de la vida: un don que trasciende y transfigura el hecho biológico, que está también presente».

Recuperando la unidad entre amor conyugal, sexualidad y procreación e integrándola en la totalidad de la vida conyugal, se abre la posibilidad de construir una vida plena en comunión, aprendiendo a amar de modo creativo, madurando en el amor e integrando el sufrimiento por la renuncia que supone no actuar según los propios deseos cuando ello no vaya a permitir expresar el mutuo don de sí en la sexualidad. Recuperar la dimensión narrativa de la existencia aparece de este modo como una clave necesaria en relación con una educación al amor que incluya la integración de la sexualidad: «El lenguaje del cuerpo requiere el paciente aprendizaje que permite interpretar y educar los propios deseos para entregarse de verdad» (AL 284).

Podría decirse que el núcleo de la cuestión no se encuentra en la intransigente doctrina de la Iglesia, sino en la dificultad de las personas para vivir la sexualidad integrada en el amor. Por eso es urgente, en el camino de redescubrimiento de la fecundidad del amor, plantear de nuevo la necesidad de recuperar una educación sexual profundamente humana, que muestre la grandeza de los significados personales del cuerpo y de la sexualidad, y que vaya generando sujetos virtuosos capaces de construir acciones que expresen la plenitud del amor. Así lo enseña también *Amoris laetitia*: «A quienes temen que en la educación de las pasiones y de la sexualidad se perjudique la espontaneidad del amor sexuado, san Juan Pablo II les respondía que el ser humano “está llamado a la plena y madura espontaneidad de las relaciones”, que “es el fruto gradual del discernimiento de los impulsos del propio corazón”. Es algo que se conquista, ya que todo ser humano “debe aprender con perseverancia y coherencia lo que es el significado del cuerpo”. La sexualidad no es un recurso para gratificar o entretener, ya que es un lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio, con su sagrado e inviolable valor. Así, “el corazón humano se hace partícipe, por decirlo así, de otra espontaneidad”. En este contexto, el erotismo aparece como manifestación específicamente humana de la sexualidad. En él se puede encontrar “el significado sponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don”. [...] El más sano erotismo, si bien está unido a una búsqueda de placer, supone la admiración, y por eso puede humanizar los impulsos»³⁶.

³⁶ AL 151. Sobre el tema de la educación de la sexualidad, AL 280-286: «Es difícil pensar la

La virtud propia de este ámbito, que permite integrar el deseo en el bien de la persona considerada en su totalidad, es la castidad, la cual no significa el menosprecio de la sexualidad, sino más bien la defensa del amor para guiarlo hacia su plena realización. “Castidad” no significa represión ni negación del deseo, sino que, como virtud que es, conforma en la persona: «Como una armadura que ceñida a nuestra corporalidad es capaz de ir permeando los afectos de racionalidad, de tal modo que nos inclina de modo conveniente a elegir el verdadero bien»³⁷.

Como virtud que es, la castidad permite la *integración lograda* de los dinamismos relativos al ámbito de la sexualidad en el bien de la persona, posibilitando la apertura al don de sí de toda ella, en el proceso de construcción de una comunión. Permite vivir la sexualidad, en sus dimensiones de afectividad, deseo y racionalidad, en una *unidad dinámica*. En juego está la integración afectiva del sujeto moral en modo tal que pueda construir con excelencia una vida de comunión auténtica. Más allá de una cuestión normativa y de corrección en las acciones concretas, se trata de adquirir el *arte de amar* en la realidad de la fragmentación que tantas veces amenaza el actuar personal.

La integración del deseo está en relación con la experiencia del pudor, que es una reacción afectiva en la que vivimos lo que es propio y personal como algo misterioso y respetable: «Una educación sexual que cuide un sano pudor tiene un valor inmenso, aunque hoy algunos consideren que es una cuestión de otras épocas. Es una defensa natural de la persona que resguarda su interioridad y evita ser convertida en un puro objeto. Sin el pudor, podemos reducir el

educación sexual en una época en que la sexualidad tiende a banalizarse y a empobrecerse. Sólo podría entenderse en el marco de una educación para el amor, para la donación mutua. De esa manera, el lenguaje de la sexualidad no se ve tristemente empobrecido, sino iluminado. El impulso sexual puede ser cultivado en un camino de autoconocimiento y en el desarrollo de una capacidad de autodominio, que pueden ayudar a sacar a la luz capacidades preciosas de gozo y de encuentro amoroso. [...] El lenguaje del cuerpo requiere el paciente aprendizaje que permite interpretar y educar los propios deseos para entregarse de verdad. [...] Pero ¿quién habla hoy de estas cosas? ¿Quién es capaz de tomarse en serio a los jóvenes? ¿Quién les ayuda a prepararse en serio para un amor grande y generoso? Se toma demasiado a la ligera la educación sexual».

³⁷ J.D. LARRÚ, *El éxodo de la moral fundamental*, Edicep, Valencia 2010, 57.

afecto y la sexualidad a obsesiones que nos concentran sólo en la genitalidad, en morbosidades que desfiguran nuestra capacidad de amar y en diversas formas de violencia sexual que nos llevan a ser tratados de modo inhumano o a dañar a otros»³⁸. Por el pudor sexual la persona reacciona protegiendo estos valores de la impulsividad de los instintos para custodiar la propia subjetividad de todo tipo de intencionalidad que ignore su significado esponsal.

No deben identificarse *castidad* y *continencia sexual*, aunque esta última forme parte de aquella. Por ello puede hablarse de “castidad conyugal”, ya que esta expresión no habla de represión del deseo, sino de su *integración a nivel del don de la persona*. La virtud integra todos los dinamismos personales para que puedan expresar de modo ordenado este don de sí. Por eso se afirma que la castidad no es la “enemiga del amor”, sino *la virtud del amor auténtico*: «El argumento “la castidad daña al amor” no tiene en cuenta suficientemente ni el principio de la integración del amor, ni la posibilidad de su no-integración. [...] Es menester que el amor se transparente: todo acto que lo manifieste ha de dejar ver el reconocimiento del valor de la persona. [...] A fin de preservar su verdadero carácter y su aspecto objetivo, una virtud especial es indispensable: la castidad»³⁹.

En síntesis, recuperar la perspectiva de las virtudes en el ámbito de la educación de la sexualidad y en la recuperación de la comprensión del significado pleno del amor conyugal es mucho más que dar una serie de informaciones sobre las cuestiones relativas a estos ámbitos, aunque de hecho estén incluidas. Se trata de la generación del sujeto moral de manera que sea capaz de amar, por la integración de todos los dinamismos de la persona, incluyendo aquellos que surgen de la pasividad corporal, haciendo posible la dona-

38 AL 282. Cf. J. NORIEGA, *El destino del Eros. Perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005, 156: «Esta reacción de protección ante un posible uso de la persona en sus valores sexuales o afectivos, o ante el hecho de no querer ser usados, nos revela en una forma singular la subjetividad de la persona y su indisponibilidad: esto es, la originalidad como la persona se pertenece a sí misma gracias a la libertad que subsiste en sí. Usar la persona, ser usado, es rebajar la dignidad de quien le corresponde ser ella misma y ser amada por sí misma. Con ello aparece que el pudor revela un contenido antropológico de primer orden, y es el carácter suprautilitario de la persona, del valor que es la misma persona en su corporeidad, del carácter esponsal del cuerpo».

39 K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2008, 161.

ción al otro en la construcción de una comunión. La castidad permite vivir la sexualidad, la afectividad, el sentimiento, en una *unidad dinámica*, en la apertura al don de sí, en conformidad con el estado de vida en que se desenvuelve la vida de cada cual, superando las dificultades que obstaculizan el amor, como la inestabilidad o la tristeza, y dando estabilidad, facilidad y alegría para actuar según el bien.

La persona se hace capaz de *construir su actuar* según el verdadero fin personal, por una *plasmación de la afectividad* que le permite construir y actualizar *una vida lograda en las acciones contingentes* que realiza en la vida conyugal. La persona casta no es alguien reprimido, sino quien ha adquirido un “hábito electivo” por el que se “posee” de modo novedoso (de aquí la expresión: “autodominio”, ser *dominus*, señor de uno mismo), y es así capaz de donarse de manera original, amando en verdad. Poseyéndose de este modo, la persona *es capaz de donarse a sí misma*. Ser dueño de sí para poder libremente donarse, hacia el fin de la comunión interpersonal: «La castidad hace posible algo singular: reaccionar siempre bien, ser atraídos por el bien verdadero y no sólo por un buen momento. [...] La castidad implica una orientación total del sujeto hacia la persona amada, con la intención de promoverla y de construir una comunión con ella; una intencionalidad que configura el deseo sexual de los dos»⁴⁰.

«Desde el comienzo, el amor rechaza todo impulso de cerrarse en sí mismo, y se abre a una fecundidad» (AL 80). Estas palabras, que citábamos al inicio de estas páginas, muestran de nuevo, como siempre ha enseñado la Iglesia, que la *fecundidad* es uno de los elementos característicos del amor conyugal. De este modo se comprende que se trata de algo esencial a este tipo de amor en sí mismo. Actuar directamente contra la posibilidad de que pudiera surgir una nueva vida es algo que se vuelve contra el amor mismo, y no permite expresarlo realmente. Sin embargo, llegar a esta conclusión en la propia existencia no parece tarea sencilla, sobre todo cuando el modo de interpretar las realidades humanas no se mueve en una lógica del reconocimiento, sino de la creación de significados.

⁴⁰ O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011, 358.

La referencia teológica en relación con los temas de la paternidad, de la sexualidad o de la procreación parecería, en el actual contexto cultural, una especie de recurso a la mitología, como afirmaba J. Ratzinger hablado precisamente sobre la fecundidad del amor conyugal: «Para el hombre contemporáneo, para quien la delimitación positivista del pensamiento es casi un deber de honestidad intelectual, se impone ciertamente la pregunta: ¿es necesario en realidad convocar a Dios en esta ocasión? ¿No sería recurrir al mito, que no clarifica nada y sólo consigue poner obstáculos a la libertad del hombre, en relación con los datos de la naturaleza?»⁴¹. La perspectiva teológica, sin embargo, tiene que ver con la iluminación de lo que es verdadera y plenamente humano, así como con la posibilidad de que pueda realizarse en las personas. Desde la perspectiva que hemos adoptado, tratando de situarnos en el marco de una antropología adecuada, se estima que: «El cuerpo tiene un significado esponsal. El cuerpo humano, con su sexo, y su masculinidad y feminidad, contemplado en el misterio mismo de la creación, no sólo es manantial de fecundidad y de procreación, sino que contiene desde el principio el atributo esponsal, es decir, la capacidad de expresar el amor. [...] Cuando la persona se entrega al otro uniéndose en una sola carne con el lenguaje del cuerpo, lo entrega todo, no reservando nada, ni siquiera la fertilidad. Es un gesto que habla por sí mismo, tiene un lugar intrínseco: *te quiero tanto que me entrego a ti sin reservarme nada y además te acepto a ti también con todo lo que tú eres, incluida tu fertilidad*. Los hijos, así, reciben un amor incondicional de unos padres que han entregado su vida gastándola. La memoria de un amor primero recibido por parte de los padres a los hijos envuelve toda la existencia de estos. [...] El hijo es, a su vez, un don para los padres, ya que los libera de un amor que finaliza en sí mismos»⁴².

Ante las dificultades que surgen para vivir en plenitud estas realidades construyendo acciones en las que puedan expresarse, urge la tarea de volver a presentar de modo renovado la belleza y la grandeza de la verdad del amor humano, como un anuncio de esperanza que transforma el corazón de las

⁴¹ J. RATZINGER, “Uno sguardo teologico sulla procreazione umana”, en AA.VV., *Bioetica, un'opzione per l'uomo*, Jaca Book, Milano 1989, 206.

⁴² A.I. GALLARDO - M. SÁNCHEZ, “El don de la paternidad y maternidad”, en S. GALLARDO, (ed.), *La familia y sus retos*, UCAV, Ávila 2016, 24-25.

personas haciéndoles capaces de amar “a la medida del don de Cristo” (Ef 4, 7). Esto ayudará a no desesperar ante la experiencia de la propia incapacidad que se experimenta en la propia vida. Como señala el papa Francisco al final de *Amoris laetitia*: «Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido» (AL 325).