

La fecundidad: arrostrar la cosificación

JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CASTELLÓN

*Pontificio Instituto Juan Pablo II,
sección española, Valencia*

RESUMEN: La exhortación apostólica *Amoris laetitia* apunta a un concepto amplio de fecundidad: el modo de vivir los miembros de la familia está en estrecha relación con el mostrar a Dios en la sociedad. En estos momentos en que la sociedad concibe la sexualidad como algo añadido, sin conexión con el ser personal, es importante establecer esta relación. Y puede ser establecida porque disponemos de la “teología del cuerpo” de Juan Pablo II.

PALABRAS CLAVE: fecundidad, cuerpo, ideología de género, cosificación

ABSTRACT: The apostolic exhortation *Amoris Laetitia* discusses the broad concept of fecundity: the way of life of the members of the family is in close relationship with witnessing to God in society. In these times when society thinks of sexuality as something detached, without any connection to the personal being, it is important to establish this relationship. And it can be established because we can make reference to the “theology of the body” of John Paul II

KEYWORDS: fecundity, body, gender ideology, commodification

1. INTRODUCCIÓN

En el número 178 de la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (AL) leemos que “la maternidad [y, por extensión, podríamos decir lo mismo de la paternidad] no es una realidad exclusivamente biológica, sino que se expresa de diversas maneras”. Esto nos hace pensar que si la fecundidad se expresa a través de la familia (cfr. AL 277), no significa que la fecundidad se reduzca a la procreación. La fecundidad comprende la procreación (cfr. AL 80) y la desborda, en cuanto que se manifiesta a través de la adopción y la acogida (cfr. AL 82) y en cuanto que tiene unas repercusiones que van más allá de los miembros de la familia en el momento en que esta hace presente el amor de Dios en la sociedad (cfr. AL 181, 184). Hallamos una concepción antropológica en la misma exhortación. El Papa Francisco hace mención de la enseñanza de Juan Pablo II: “[él] enseñó que la corporeidad sexuada [...] posee «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre persona se convierte en don»” (AL 151).

Sin embargo, cierta concepción antropológica muy presente hoy en día en la sociedad niega la posibilidad de que la persona esté condicionada a obrar por unas pautas inherentes al cuerpo. De lo que se le puede acusar con más razón a la llamada ideología de género es de negar una naturaleza dada con su correlativo lenguaje y significado. Comprobamos esto en el artículo 4 de la *Ley de identidad y expresión de género e igualdad social y no discriminación de la Comunidad de Madrid*, aprobada el 17 de marzo del 2016:

Toda persona tiene derecho a construir para sí una autodefinición con respecto a su cuerpo, sexo, género y su orientación sexual. La orientación, sexualidad e identidad de género que cada persona defina para sí es esencial para su personalidad y constituye uno de los aspectos fundamentales de su dignidad y libertad¹.

¹ En la misma línea se inscribe la “Exposición de motivos” de la *Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía*: «El concepto de identidad de género se refiere a la vivencia interna e individual del género tal y como cada persona la siente profundamente, incluyendo la vivencia personal del cuerpo y otras como la vestimenta, el modo de hablar y los modales». Igualmente, en el “Preámbulo” del anteproyecto de la *Ley integral del reconocimiento del derecho a la identidad y expresión de género*

Con la ideología de género, la desconstrucción del género —la progresiva aceptación cultural de la disolución de la conexión entre sexo e inclinación sexual— llega a su máxima expresión cuando, no centrándose únicamente en masculinizar a la mujer o afeminar al varón, favorece la transición del sexo del cuerpo.

Por un lado, asistimos a la entronización del deseo y de la imaginación. La transformación parece posible cuando la imaginación sitúa a la persona en el deleite de una realidad alternativa cuya principal característica es la ausencia de contradicciones. El deseo —¡tan alimentado por la imaginación!—, en cambio, mueve a la persona, su voluntad, e, incluso, lo puede hacer nublando el juicio. Obviamente estamos hablando de la persona y, por tanto, del complejo entrelazado de los dinamismos de la acción. El concepto de circularidad es nuestra tabla de salvación. No obstante, lo que sí que es cierto es que, con la legalidad de tal transformación nos ponemos a deambular por el versátil ámbito de la subjetividad. Esto es, ignorando la objetividad o realidad, nos enclaustramos en la opción individual, en el yo.

Por otro lado —y aquí centramos nuestro interés—, ¿cómo se piensa el cuerpo cuando la subjetividad juega un papel preponderante? Si lo más importante es el ser aceptado según el género deseado, el dato biológico pasa a presentarse como algo que no hace referencia a nada; si la realidad la decide el yo porque esta dice poco o nada, ahora el cuerpo se presenta como materia plástica. El cuerpo es —¿por qué no?— una cosa que, por la contradicción que pueda presentarse entre subjetividad y objetividad, interfiere o molesta en la configuración de la identidad de la persona y, por tanto, es mutable.

En resumidas cuentas, una moral que antepone la subjetividad a la realidad no solo lleva a un modo concreto de relacionarse con el propio cuer-

en la Comunidad Valenciana leemos que «la identidad de género es la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente. Esta circunstancia personal puede corresponder o no con el sexo asignado en el nacimiento, consistente en la apreciación visual de los órganos genitales externos [...] El concepto de identidad de género se refiere a la vivencia interna e individual del género tal y como cada persona la siente profundamente, incluyendo la vivencia personal del cuerpo, y otras como la vestimenta, el modo de hablar y los modales».

po, sino incluso a querer al otro no por sí mismo o, mejor dicho, a querer el cuerpo del otro en función de los deseos del yo. Por ejemplo, el desear generar un hijo por el simple hecho de desear *tenerlo* pone en duda si el hijo es pensado como otro. La procreación artificial es la manera más grosera de cosificar la alteridad. En el número 56 de *Amoris Laetitia* se señala:

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 el hombre y la mujer. De este modo, la vida humana, así como la paternidad y la maternidad, se han convertido en realidades componibles y descomponibles, sujetas principalmente a los deseos de los individuos o de las parejas.

Volvemos a las afirmaciones sobre la fecundidad de la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*.

Tenemos dos ideas: la familia está llamada a ser fecunda y el cuerpo humano es fuente de amor. Lo que vamos a hacer es mostrar la relación que existe entre estas dos afirmaciones señalando su nexo: el reconocimiento de una naturaleza dada. Si la fecundidad se expresa a través de la familia es por la capacidad que sus términos tienen de hacerse don para los demás. Existen unas exigencias en el cuerpo que tienen que ser reconocidas y favorecidas porque de ello depende la realización de la dimensión espiritual humana y la subsiguiente evangelización en la sociedad. Con palabras más claras: lo que incapacita el ser fecundo es el acto que separa sexualidad y espiritualidad.

Para comprender cómo la fecundidad está en estrecha relación con la importancia que tiene la aceptación de una naturaleza dada, debemos hacer un recorrido. Tal recorrido se va a apoyar en las Catequesis (Cat) pronunciadas por Juan Pablo II en las Audiencias generales de los miércoles entre 1979 a 1984², puesto que en ellas no solo se muestra cómo el sexo no es algo accidental en la persona, sino porque en ellas también se muestra cuáles son las consecuencias que surgen al reconocer su esencialidad.

² JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó (catequesis sobre el amor humano)*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

2. EXPERIENCIAS ORIGINARIAS

a) Presupuesto: el concepto de experiencia

Juan Pablo II maneja un concepto concreto de experiencia formulado en su obra *Persona y acción*, escrito años antes de ser elegido Papa, y que tenemos que esclarecer antes de adentrarnos en las Catequesis.

Lo que la persona conoce y va configurando su interioridad, lo conoce a través de su estar situado carnalmente en el mundo³. Esto nos lleva a afirmar que lo que llega a ser conocido por el sujeto está condicionado por el contexto en el que el sujeto conoce. Las ideas no pueden separarse de la historia, de la cultura, de la vida cotidiana, de las relaciones. Pero, por otro lado, está en cómo el sujeto asimila ese entramado que configura su realidad. Es decir, “la percepción de la trascendencia de la persona en la acción constituye el armazón principal de la experiencia”⁴. Por tanto, esta interacción entre la realidad y el sujeto es la que constituye al sujeto y, por tanto, su experiencia⁵. Y aquí surge el problema: ¿cómo hallar una comprensión original del ser humano, una idea objetiva de lo que es el hombre, de su cuerpo, ante la diversidad de comprensiones subjetivas que surgen de la disparidad de experiencias?⁶. Lo primero que se nos ocurre es ver cómo actúa el ser humano:

La acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona. La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto persona y estamos convencidos de ello porque realiza acciones⁷.

No obstante, el mismo Juan Pablo II reconoce que, para comprender realmente cómo es el ser humano, no basta con detenernos en describir la acción del hombre de hoy. Hay que situarse en el momento en que Dios creó al ser humano para alejarnos de las teorías sobre la sexualidad deducidas de las experiencias del hombre histórico. En el libro del Génesis aparece descri-

³ Cfr. A. SCOLA, *La experiencia humana elemental*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, 47.

⁴ K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, 24.

⁵ Cfr. A. SCOLA, o.c., 47.

⁶ Cfr. K. WOJTYLA, o.c., 21.

⁷ *Ibid.*, 13.

ta la acción humana sin ser consecuencia de una interpretación incorrecta de la realidad, pues es Revelación. Son las experiencias esencialmente humanas⁸ que el Papa Juan Pablo II llama las experiencias originarias. En efecto, en las Catequesis se explica cómo, en “el principio”, se ha unido a la creación del hombre un lenguaje que nos explica cómo, en realidad, son el varón y la mujer (cfr. Cat 23,4). Es necesario desentrañar esta gramática del cuerpo sexuado en el momento de su creación, la “teología del cuerpo”, porque solo así puede comprenderse su sentido original para ser realizado en el matrimonio —con la ayuda de la Redención (Sacramentos)— y, desde el matrimonio, en la vida social.

b) La soledad originaria

En el libro del Génesis aparecen descritos dos momentos por los que obtenemos la concepción de la naturaleza humana (cfr. Cat 5,2). En primer lugar, Adán —*Adam*; “hombre”, que es sustantivo genérico— se sabe diferente del resto de los seres vivientes al ponerles nombre (cfr. Cat 5,4; cfr. Gn 2,19-20). Para que no quepa la duda de que esos seres vivos son inferiores al ser humano a pesar de manifestar cierta vivacidad, proximidad o sensibilidad, Adán los convierte en conceptos, los cosifica u objetiviza. La cuestión es que si el ser humano es capaz de etiquetar a lo que le circunda es porque es capaz de tomar distancia, porque él no se piensa a sí mismo como parte de ello. Esto es la autoconciencia (cfr. Cat 5, 5-6)⁹. De esta manera, el hombre se sabe individuo con respecto a lo que le circunda. Es el nacimiento del yo, del sujeto; “soledad significa [...] subjetividad del hombre” (cfr. Cat 5,6).

El segundo momento es cuando Adán recibe el precepto de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (cfr. Gn 2,17). Solo a al ser humano se le da un precepto porque solamente él puede decidir obedecerlo. El materialismo piensa la realidad desde el determinismo; en el relato bíblico, el hom-

⁸ “[Juan Pablo II] comprende e interpreta al hombre en aquello que es esencialmente humano captando los significados permanentes de la existencia humana mediante la experiencia [entendida según la entera verdad] de aquello en lo que se expresa la persona humana [acto humano], poniendo en acto el principio de la reducción” (C. CAFFARRA, “Introducción general”, en *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 27).

⁹ Cfr. K. WOJTYLA, o.c., 35.

bre solo es condicionado por la materia, no es instintivo. Y solo a él se le da un precepto porque solamente a él se le puede limitar el radio de acción para hacerle entender que si su superioridad ante la creación se presenta omnipotente, en un primer momento, en la realidad no lo es (cfr. Cat 6,2). Se hace patente la sumisión y dependencia de la criatura con su creador, que no quiere decir su manipulación o anulación. El ser que goza de libertad no es del todo autónomo. Ahora bien, si nos damos cuenta, tal precepto es en sí mismo relación entre el que manda y el que obedece, cuando estamos explicando la experiencia de la soledad. Aunque el ser humano pueda estar ligado a Dios a través de la libertad, tal ligazón no es proporcionada, no es tangible, es trascendental. La relación personal tendrá que concretarse con un tú semejante.

Lo que acabamos de explicar es que con la autoconciencia y la autodeterminación aparece definido un ser que difiere del resto de la creación (cfr. Cat 5,6; 6,1). Es la salida del anónimo mundo de los seres-inferiores-al-ser-humano —llamemos a este mundo “el mundo de las cosas”— es realizada gracias a un yo-que-decide, y la consecuencia de esto no puede ser otra que la soledad: el yo se siente *solo* porque él es diferente.

Pero, ¿cómo surge esta percepción de la diferencia?, ¿mediante qué se siente solo el ser humano? Falta puntualizar algo que determina la misma concepción de la naturaleza humana: Adán es humano porque tiene un cuerpo que actúa de un modo diverso a como lo hace el resto de los seres vivos (cfr. Gn 2,15). En términos más concretos: la manera de estar del cuerpo humano trasluce una interioridad cualitativamente superior a la que observamos en el modo de actuar de los cuerpos animales. Efectivamente, el hombre “puede dominar la tierra porque solamente él [...] es capaz de «cultivarla» y transformarla según sus necesidades” (Cat 6,4). Mediante el cuerpo humano, al mismo tiempo que es con lo que se está en el mundo, es como la subjetividad se percata de que está enclavado en un ser que es diferente con respecto al mundo.

A pesar de las hombradas descritas, insistamos en que Adán está *solo*. De esto se deduce, por un lado, la importancia de la relación interpersonal en general como constituyente del ser personal, por lo que no es verdad que el yo aislado tenga todo lo necesario para llegar a su plenitud. El hombre necesita de los demás; no puede existir solo. Ser persona significa estar abierto y

no cerrado en-sí-mismo. Veámoslo así: el creer que el entrar en relación no es importante “desemboca en una tendencia individualista en la que la figura del «otro» aparece como un rival potencial y como un competidor en el intercambio de bienes materiales”¹⁰. Comprendemos, desde aquí, cómo una adecuada antropología no puede prescindir de la categoría de la relación interpersonal. Pero no pensemos que lo que nos está diciendo el relato gene-siaco es que la experiencia de la soledad sea una experiencia desdeñable. Lo desdeñable sería quedarse en ella. La soledad es lo que prepara a Adán a entrar en relación con un ser afín a él, con “una ayuda adecuada” (cfr. Gen 2,20), con alguien que responda a su identidad personal (cfr. Cat 8, 2).

Por otro lado, sabiendo y dejamos a un lado cualquier pretensión que aspira a poner a la sexualidad como lo prioritario de la vida, Juan Pablo II deja claro que la dimensión corporal es lo esencial: “el hecho de que el hombre sea «cuerpo» pertenece a la estructura del sujeto personal más profundamente que el hecho de que en su constitución somática sea también varón o mujer” (Cat 8,2). Esto queda justificado en las Catequesis por el papa polaco al señalar cómo el autor del capítulo segundo del Génesis deja de usar el término ‘*adam* (hombre) para usar las palabras ‘*ish* (varón) e ‘*ishshah* (hembra) después de la creación de la mujer (Cfr. Cat 3,2). Repitamos: es necesario que, para entrar en relación, se experimente a través del cuerpo humano el ser persona. ¿Nos damos cuenta de lo que estamos insinuando? Estamos apuntando hacia la importancia de una cierta maduración personal para prever un éxito en el matrimonio. No creemos que el Papa polaco se equivoque al puntualizar sobre la importancia de la materia humana cuando esta es tantas veces pensada como algo que se posee en el sentido de que nada tiene que ver con la configuración de la personalidad. El sujeto no es ontológicamente equivalente a una cosa con la añadida capacidad de pensamiento. La singularidad del hombre es que es una subjetividad que, para descubrirse a sí misma, debe entrar en relación con una materialidad concreta. La subjetividad está encarnada; el hombre es unidad de cuerpo y alma¹¹. Y, aún más,

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, 22.

¹¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Gaudium et Spes*, 14.

esta comprensión del significado originario del cuerpo se hace necesario para el encuentro con la mujer.¹²

c) *La unidad originaria*

De esta manera, pasamos a la segunda experiencia originaria: la unidad. La frase célebre “no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2,18) tendrá como desenlace la exclamación de alegría proferida por el varón ante la mujer: “esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23). Entre medias, nos encontramos el sopor que da lugar a la creación de la mujer, sopor que indica “no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto una específica vuelta al no-ser” (Cat 8,3). No es por el querer del ser humano el asistir al evento del surgimiento de la dualidad de sexos; la realidad es bi-forme al margen de la voluntad humana.

Detengámonos un momento en la “costilla”. La creación de la mujer se realiza extrayendo una costilla al varón (Gn 2, 22) que, atendiendo al modo ingenuo de narrar la verdad de la creación, es un modo de decir que la mujer es de la misma materia que el varón, pero de forma diversa por su sexo. Así lo advierte el varón al despertar: “esta será llamada mujer” (Gn 2,23) (cfr. Cat 8,4).

La traducción al original de “costilla” es el término hebreo **הַצֵּלַע** (*haṣ·ṣé·lā*). Sin embargo, la misma palabra hebrea aparece en otras ocasiones en el AT sin ser traducida como “costilla”, sino como “lateral” (Ez 41, 5 y Ez 41,11) o, incluso, es omitida (1Re 6, 8)¹³. ¿En el relato del Génesis, en qué nos hace pensar el término **הַצֵּלַע** si lo traducimos como “costilla”? ¿La creación de la mujer a partir del varón, su creación a partir de la extracción de una parte masculina, no habrá dado lugar a la creencia de que es la unión con la mujer lo que completa al varón y de que, por tanto, es en la sexualidad donde debe encontrarse el cenit de la vida espiritual de ser humano?

¹² Cfr. A. SCOLA, *Hombre y mujer. El misterio nupcial*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001, 179, 72-73.

Así dice Juan Pablo II: “La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente” (Cat 8, 2).

¹³ “La entrada [lateral] del piso inferior”.

El problema del mito andrógino de *El Banquete* de Platón, mito que pone a la mujer como corolario del varón y no como su colaboradora, y mito que se adhiere a la idea popular de la costilla, queda solucionado cuando nosotros leemos **הַצֵּלֶע** como “costado”. Traducirlo como “costado” —explica Emmanuel Lévinas— es como nos lleva a la idea de que la mujer “es rigurosamente contemporánea al hombre”¹⁴ y no creada después desde el varón. Porque la justificación de la asimilación de lo femenino por parte de lo masculino, de su cosificación a favor del varón y, por tanto, de la exaltación de la sexualidad, parte de la idea de pensar en la mujer como creada a partir de un trozo del hueso masculino. Es decir, la idea de que la mujer surge del varón provoca la situación cuya intención imperante es responder al deseo de encontrar a la amada porque sin ella no se puede ser. Es llevar a cabo el anhelo romántico de hallar la “media naranja” para realizar la fusión. Sin embargo, el logro de la plenitud no se halla en la relación sexual puesto que la fusión es irrealizable: ella es diferente y no fruto de una parte de él; ella es un tú. Así aparece en el texto genesiaco: ella es llevada *frente* al varón porque es diferente sexualmente (cfr. 2,22).

Subrayemos que el salir de la soledad se da en el contexto de la relación con un tú de sexo opuesto, en la acogida de lo que es diferente tratándose de lo igualmente lo humano. Por lo que, la reciprocidad entre el varón y la mujer no se fundamenta únicamente en la identidad¹⁵. Eva no es un-otro-yo, es alteridad-en-cuanto-otro; siendo humana es diferente y esta diferencia no interfiere para que surja la exclamación gozosa de Adán, puesto que esta diferencia tiene un cometido. A la luz del capítulo 1 del libro del Génesis, leemos “creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó” (v. 27). Lo que está creado “a imagen de Dios”¹⁶ es la unidad dual. De manera clara lo escribe Juan Pablo II: “el hom-

¹⁴ E. LÉVINAS, *De lo sagrado a lo santo*, Riopiedras ediciones, Barcelona 1997, 134

¹⁵ Cfr. A. SCOLA, *Hombre y mujer*, o.c., 56.

¹⁶ El hombre no es propiamente ‘imagen de Dios’, sino que está creado ‘a imagen de Dios’. Este ‘a’ significa que “la imagen de Dios en el hombre es un dinamismo que descansa sobre las bases ontológicas necesarias pero no cerradas sobre sí mismas, abiertas a un cumplimiento que se realiza precisamente en la relación” (ID, *La experiencia humana elemental*, o.c., 72-73).

bre llega a ser imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión” (Cat 9, 3). En resumidas cuentas, en el Génesis encontramos la idea de que es en la *communio personarum* entre el varón y la mujer donde se hace presente Dios.

En la Trinidad, el Padre es todo el Amor entregado, el Hijo es todo el amor recibido y devuelto al Padre, y la fecundidad de este intercambio es el Espíritu santo. Lo mismo ocurre exactamente en la comunión de las personas en el estado de inocencia original: la mujer revela al hombre, el varón revela a la mujer, el varón se revela en su mujer y la mujer se repite en la entrega del varón. En esta revelación mutua, que se expansiona en su fecundidad, expresan su ser de persona, realizan la comunión de sus personas y constituyen la imagen viviente, encarnada en la carne, de la comunión de las Personas divinas en la comunión de los cuerpos¹⁷.

Ya está claro: el sexo es lo que produce un ser diferente sin convertirse en obstáculo para que el ser humano halle su plenitud. ¿No es la pretensión de la ideología de género el originar una realidad uniforme, el presentar la sexualidad como algo que no diferencia, como algo que es accidental a la persona? El grito desgarrador “no naces mujer, llega una a serlo”¹⁸ solamente se comprende cuando el sexo se piensa como algo accidental. Es necesario, desde el pensamiento que estamos desarrollando desde las Catequesis, afirmar una diferencia ontológica para salvaguardar el concepto de la fecundidad. La riqueza de la realidad depende de la relación dual entre el varón y la mujer en cuanto que tal relación desarrolla “a imagen” la misma relación trinitaria.

La conclusión es que la sexualidad tiene que ser pensada a la luz de la comunión de las personas y, por tanto, “esta dimensión ontológica de la unidad y de la dualidad tiene [...] un significado axiológico” (Cat 9,1). Por creación, el sexo se enraíza en todo el ser personal produciendo una realidad bi-forme, que es lo mismo que decir que da lugar a una realidad cualitativamente diversa a lo que el ser aislado podría originar. Es bueno el hacer presente —analógicamente¹⁹— la *communio personarum* divina a través de la

¹⁷ Y. SEMEN, *La sexualidad según Juan Pablo II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 81.

¹⁸ S. BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 13.

¹⁹ “La analogía —como se sabe— indica a la vez la semejanza y también la carencia de identidad [es decir, una sustancial desemejanza]” (Cat 33,3).

communio personarum entre el varón y la mujer (cfr. Cat 103,2). El dejar algo bueno (la casa paterna) solo puede tener sentido cuando se deja por algo mejor: “por eso deja el varón a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne” (Gn 2,24).

d) *La desnudez originaria*

Demos un paso más. Seguimos dando vueltas a la idea de la unidad dual, diferencia recíproca, desde la tercera experiencia originaria explicada por Juan Pablo II: la desnudez originaria, esto es, “estaban ambos desnudos, el varón y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro” (Gn 2,25).

La reflexión sobre este “no se avergonzaban uno del otro” lleva al Papa a concluir que la razón de ‘no sentir vergüenza’ va más allá de no verse desnudos y, por ello, no estaban avergonzados uno frente al otro. Se trata “del significado de la desnudez originaria” (Cat 11,5), de la inocencia del deseo que se hace presente en el modo de mirar. Adán y Eva pueden mirarse desnudos porque su comprensión del otro no es malintencionada. Este respeto de la dignidad personal, en cuanto hay conocimiento pleno de tal dignidad, abre a un nuevo modo de interpretar la realidad que Juan Pablo II llama ‘hermenéutica del don’ (cfr. Cat 13,2).

La experiencia de la desnudez originaria conlleva a pensarse a sí mismo como don para el otro y pensar el otro como un don para sí mismo. Si el ser persona significa estar abierto y no cerrado en-sí-mismo es porque el ser persona es ser-para-el-otro y no tanto ser-para-sí-mismo. Sencillamente: “[el hombre] puede existir solamente como «unidad de dos»”²⁰. Solo desde aquí puede comprenderse el cuerpo como lo que lleva a cabo la comunión, no como algo para ser usado (cfr. Cat 13,1). Con todo, este es el significado del cuerpo y —así lo formula Juan Pablo II— es el “significado sponsal”: por el hecho de estar creado, si el cuerpo del ser humano habla es para hablar de su vocación, que es ser-don-de-sí-para-el-otro-en-cuanto-otro. O bien: gracias al cuerpo, el hombre descubre que está “creado como persona y llamado a la vida «*in communione personarum*»” (Cat 69,4; cfr. Cat 19, 2-3).

²⁰ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*, 7.

Hasta aquí nos hemos situado en el momento previo al drama paradisiaco.

El pecado llevará a un cambio en la percepción de la realidad que comportará el vivir la relación sexual de un modo bien diverso a lo descrito hasta ahora. Es a causa del pecado cuando Adán y Eva se dan cuenta de que están desnudos (cfr. Gn 3,7) y cuando él se esconde (cfr. Gn 3,10). El pecatarse de la desnudez no es por la consecución de un mayor entendimiento de la realidad, sino porque la subjetividad se descubre a sí misma cómo puede llegar a ser malintencionada en el ejercicio de su libertad. Después del pecado se mira diferente el cuerpo del otro y el hombre tiene experiencia de esto, no solo porque él lo pueda hacer, sino porque también sabe que los demás pueden mirarle así. Adán sabe que “la intimidad personal se encuentra como turbada y «amenazada» por tal visión” (Cat 13,1) y, por esto, se esconde. La vergüenza comienza en esa situación opuesta a la experiencia de la inocencia y se padece (o debería padecerse) en el momento en que se sabe que la alteridad queda interiormente reducida a objeto²¹.

En esta situación de la vergüenza es donde podemos hablar del pudor (cfr. Cat 12,1; 39,2). El pudor es el acto que preserva la desnudez física por las consecuencias que puedan surgir, por el temor del propio yo a ser cosificado por el que mira. Pero, con tal actitud no solo se prevé una reacción inadecuada, negativa, sino que además enuncia algo positivo: el pudor revela la “dignidad que implica la relación corporal con la persona”²². Ciertamente, esta experiencia desmonta la teoría naturalista que presenta el cuerpo humano como si fuera solo materia, despojándolo de su valor. Aquellas situaciones que inducen a estar al modo paradisiaco, desnudo, lo único que ponen al descubierto es el estado de insensibilidad al que puede llegar el ser humano y cómo se puede ignorar su capacidad de hacer el mal. La experiencia del pudor reposa sobre el conocimiento de que existe una inclinación en el interior del ser humano que manifiesta la fragilidad de la posesión y control de sí mismo después del pecado (cfr. Cat. 28,3). Hasta esta inclinación —la concupiscencia, insaciabilidad que arrastra— se da precisamente porque el varón y la mujer pueden percibir el significado del cuerpo (cfr. Cat 30,5).

²¹ “[La vergüenza] corresponde a una amenaza inferida al don en su intimidad personal y testimonia el desmoronamiento interior de la inocencia en la experiencia recíproca” (Cat 17,3).

²² J. NORIEGA, *El Destino del Eros*, Ediciones Palabra, Madrid 2005, 205.

Cabe detenerse en el comentario que hace Juan Pablo sobre la cita del evangelio de san Mateo, “habéis oído que se dijo: no cometerás adulterio. Pues yo os digo: todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón” (5, 27-28). Es acertado el detenernos aquí para dejar claro que el error de comportamiento tiene su origen en el interior de la persona. Es decir, la violencia propia del acto del dominio, el querer satisfacer la carne, no tiene su origen en el cuerpo, sino en el corazón del hombre, en sus deseos (cfr. Cat 31,3); la concupiscencia de la carne solo tiene sentido en un ser con subjetividad. No comprender esto, que la génesis del pecado sucede en cómo se interpreta al otro, ha llevado durante mucho tiempo a una malquerencia del cuerpo y de la sexualidad, y, por extensión, ha producido una división de las cosas materiales y espirituales. El pensamiento de que la santificación no tiene relación con el cómo se obra o con el uso de los bienes materiales, sino que depende directamente con el grado de sentimiento hacia lo religioso, proviene sin duda alguna de una mentalidad que corta el *link* entre lo invisible y lo visible.

Hemos aclarado que dichas palabras de san Mateo no pueden ser entendidas ni interpretadas en clave maniquea. No contienen, en modo alguno, la condena del cuerpo y la sexualidad. Encierran solamente una llamada a vencer la triple concupiscencia, y en particular la concupiscencia de la carne; pero esto nace precisamente de la dignidad personal del cuerpo y de la sexualidad, y únicamente ratifica esta afirmación (Cat 46,1).

Por lo que acabamos de explicar, podemos darnos cuenta de que el adulterio no se lleva a cabo solo en el momento en que surge la infidelidad de acto con una tercera persona, sino en el mismo momento en el que esa tercera persona es pensada en función para satisfacer al yo-cónyuge. Es más, incluso en el mismo matrimonio puede darse el adulterio, puesto que la cuestión se basa en la intencionalidad del que mira.

3. COSIFICACIÓN

Ya hemos dejado entrever que lo contrario a lo que hemos estado explicando de las Catequesis de Juan Pablo II es la cosificación: los cuerpos, tal y como

se presentan, en su masculinidad y feminidad, pueden ser mirados excluyendo su significado esponsal. Ciertamente, cuando el estado de la conciencia con respecto al cuerpo es “turbado” por el pecado, ¿cómo puede concebirse la sexualidad?, ¿cómo vehículo de donación? Descontextualizado el cuerpo de su verdadero significado, la sexualidad es entendida en vista a la consecución del placer o en vistas a la procreación. Es decir, el cuerpo sexuado puede quedar reducido bien a lo instintivo o bien a lo meramente útil. Por consiguiente, el resultado de disociar el doble significado del acto conyugal por no saber o no querer saber la finalidad de la sexualidad humana es claro: la alteridad es cosificada. Lo opuesto a la entrega o donación para construir la comunión no es tanto el egoísmo, sino el dominio que se quiere ejercer sobre el otro mediante su cosificación.

No nos estamos alejando de la realidad al afirmar que, en el contexto de una diferencia sexual, cuando la relación deja de ser de entrega, quien lleva las de perder es la mujer. Existe en el ser humano un sesgo hacia el mal que provoca que el poder se manifieste mediante el dominio y, no pocas veces, para dominar hay que usar la fuerza. Y quien mejor asume la fuerza es el que más se identifica con la categoría del poder: el varón²³. Es curioso constatar como una sociedad que hace tan difícil la interpretación del significado esponsal del cuerpo, al mismo tiempo vocifera sobre el alto porcentaje de varones que son culpables por violencia doméstica.

Hay que señalar el papel preponderante del sacramento del matrimonio para que el hombre interprete la realidad como “en el principio”. En la lógica de la economía de la salvación, no se puede prescindir de una ayuda divina para obrar correctamente con el fin de construir la *communio personarum*. De esta manera, el sacramento del matrimonio no es un *plus*, no es algo que se sobreañade a la realidad natural de la unión entre el varón y la mujer como, si por esta misma naturalidad, se pudiera llegar a la plenitud²⁴. Cuando queda descartada la verdad de la situación histórica del hombre, el matrimonio aparece como la relación en la que sus términos se necesitan entre ellos

²³ El poder es la categoría básica del varón en la filosofía de Emmanuel Lévinas (F. DUQUE, “Introducción”, en E. LÉVINAS, *El tiempo y el otro*, Ediciones Paidós, Barcelona 1993, 9-58, 44; E. LÉVINAS, *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid 2004, 56).

²⁴ Cfr. Y. SEMEN, o.c., 130.

con el fin de remediar unas carencias individuales o para realizar conjuntamente actividades o ambas cosas a la vez. El entender mal la complementariedad conlleva a creer en la existencia del amor perfecto, de la fusión.

Por esto mismo, el sacramento matrimonial afecta a lo más profundo de los bautizados porque de lo que se trata es de combatir contra el efecto del pecado de cosificar la corporeidad humana.

En este combate, no está de más tener en cuenta cómo ayudan los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia y, por supuesto, la vivencia en la fe en una Comunidad cristiana. A parte de la necesidad de la vida divina, se necesita de la Comunidad para el éxito del conocimiento del significado sponsal y de su praxis. La Iglesia no solo es el lugar donde el individuo queda involucrado en una red de relaciones, sino donde se señala el adecuado comportamiento para actuar según la verdad del cuerpo. A este respecto, lo explica Livio Melina:

“No se puede sostener, como guía segura del actuar cristiano, la propia intención subjetiva de hacer el bien, sino que hay que preocuparse en una auténtica *formación*, que abra la conciencia a la verdad, con la ayuda de todas aquellas mediaciones eclesiales [...], las cuales precisamente están al servicio de la conciencia para verificar y garantizar el papel insustituible de “verdadera intérprete” de la ley divina”²⁵.

Por último, es importante caer en la cuenta en el hecho de cómo pensamos a la alteridad en la intimidad es el modo cómo pensamos a la alteridad en el contexto social. Si lo habitual es cosificar al más próximo en el pensamiento, no es de extrañar que se actúe igualmente al ampliar el radio de acción. La creencia de que la familia es la célula de la sociedad (cfr. AL 324)²⁶

²⁵ L. MELINA, *Moral, entre la crisis y la renovación*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1996, 65.

²⁶ Así aparece última y repetidamente en el Magisterio de la Iglesia: Pío XII, Radiomensaje *La Solennità*, 1 de junio de 1941, 23-24 (“en la familia encuentra la nación la raíz natural y fecunda de su grandeza y potencia [...] la familia la célula vital más perfecta y fecunda de la sociedad”) y Encíclica *Summi Pontificatus*, 48 (“considerar la familia, fuente primera y necesaria de la sociedad humana”); JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in Terris*, 16 (“la familia [...] es necesario considerarla semilla primera y natural de la sociedad humana”); JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, 31 (“la familia, la cual es signo fundamental de comunidad humana”); BENEDICTO XVI, Ángelus 31 de Diciembre de 2016 (“toda familia

nos debe hacer pensar necesariamente en cómo la familia condiciona cualitativamente a la sociedad. La entrega, la renuncia, el autodomínio, etc., son actitudes para el desarrollo humano pleno que se viven primero y se enseñan en la micro-sociedad de la familia. No podemos caer en el error de creer que las Catequesis de Juan Pablo II solo sirven para establecer una moral sexual de lo privado, puesto que la clave está en la reducción de la alteridad a una cosa y, por tanto, en que tal modo de pensar al otro sea transferible al ámbito público. De hecho, que la alteridad pueda ser pensada en menos de lo que es, no solo ha llevado a lo largo de la historia a situaciones terribles, sino que hoy está llevando a situaciones igualmente terribles.

Un ejemplo de lo que está sucediendo en nuestros días es Japón. En la isla nipona existe actualmente un fenómeno que envuelve a casi un millón de adolescentes y cuyo rasgo principal es la incomunicación. Al adolescente que padece este fenómeno se le llama *hikikomori* (aislado)²⁷. El joven se aísla en la habitación durante meses o años, rompiendo la relación con sus amigos y familiares. ¿La causa? Un fracaso escolar. Y, ¿por qué un simple fracaso escolar puede llevar a un adolescente a quererse incomunicarse en la habitación de su casa? El porqué lo explica un *hikikomori*: “no soportaba un sistema con tanta presión para que fuéramos todos iguales o para que nos comportáramos dentro de unos parámetros determinados”²⁸.

El “que fuéramos todos iguales” no hace alusión a la búsqueda de salvaguardar la dignidad personal de los más débiles ante el abuso de los fuertes, de garantizar unos mismos derechos y deberes, sino a esa situación en la que

cris­tiana [...] está llamada a realizar la estu­pen­da vocación y misión de ser célula viva [...] de la sociedad”]; FRANCISCO, Encíclica *Laudato si*, 157 (“la familia como célula básica de la sociedad”) CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 11 (“la sociedad conyugal como principio y fundamento de la sociedad humana”) y Constitución *Gaudium et Spes*, 52 (“la familia es escuela del más rico humanismo [...] Así, la familia [...] constituye el fundamento de la sociedad”); *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2207 (“la familia es la célula original de la vida social [...] es iniciación a la vida en sociedad”).

²⁷ Ver: J. ANGLES, *Hikikomori. Adolescence without end*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012; M. Y ISHIKIDA, *Japanese education in the 21st century*, Iuniverse Inc, Lincoln 2005.

²⁸ http://elpais.com/diario/2011/12/04/eps/1322983617_850215.html [última visita 20. 8. 2016].

se siente la homogeneización propia de las cosas y cuya consecuencia más obvia es la de no atender a las diferencias que conllevan los sexos. La consecuencia inmediata de la situación de insistir en la igualdad es la competitividad, es decir, el “tener que ser” ante el otro que también “tiene que ser”. Los individuos no se presentan como ayuda los unos para los otros, sino que se encuentran desafiados entre ellos y, por esto, solos o —como diría Heidegger— “arrojados” a la existencia en cuanto que lo importante es el hacer y ya está²⁹. No obstante, a pesar de esta insistencia, lo que se produce en algunos adolescentes japoneses es el rechazo a estar sujetos bajo tal sistema. Por eso el adolescente se bloquea y se aísla.

Hay otros ejemplos que ponen de relieve esta tendencia de objetivar a la alteridad en la sociedad. Por ejemplo: internet. El mundo virtual da lugar a una uniformidad en el momento en que las personas aparecen tratadas como cosas. Benedicto XVI nos recuerda:

Los creyentes, dando testimonio de sus más profundas convicciones, ofrecen una valiosa aportación, para que la red no sea un instrumento que reduce las personas a categorías, que intenta manipularlas emotivamente o que permite a los poderosos monopolizar las opiniones de los demás. Por el contrario, los creyentes animan a todos a mantener vivas las cuestiones eternas sobre el hombre, que atestiguan su deseo de trascendencia y la nostalgia por formas de vida auténticas, dignas de ser vividas³⁰.

La cosificación social proviene de una cosificación de la diferencia sexual o su negación. Estamos diciendo que la presencia de Dios en la sociedad, que exista una fecundidad en lo que hace el cristiano, está en estrecha relación en cómo se viven las relaciones conyugales. Cuando la planificación familiar se quiere llevar a cabo partiendo de criterios egoístas, la sociedad no tarda en pensarse como se piensa una sociedad de abejas u hormigas. En las sociedades aditivas los individuos aparecen integrados por el denominador

²⁹ “El término «condición de arrojado» mienta la *factividad de la entrega a sí mismo* [...]. *La factividad no es el carácter del hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia*” (HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003, 159).

³⁰ BENEDICTO XVI, Mensaje *XLV jornada de las comunicaciones sociales*, 5 de Junio de 2011.

común de la acción, algo que provoca que se confundan entre ellos. Si la humanidad es pensada como una sociedad aditiva, el cuerpo sexuado no es exterioridad de una interioridad y, por tanto, no es fuente de una *plural* existencia. Eso que pretende ser una sociedad humanizada y que humaniza es, en realidad, la agrupación anónima de individuos. Esto es: el otro está ahí, sin interpelar; el cuerpo no “dice” nada. Lo hemos dicho: esta situación “desemboca en una tendencia *individualista* en la que la figura del «otro» aparece como un rival potencial y como un competidor en el intercambio de bienes materiales”. Añadimos ahora que “así entendemos que la propia libertad tienda a afirmarse como dominio sobre los demás»³¹. En el contexto de la relación interpersonal neutra, el principio intencional que rige el encuentro entre las personas finaliza siendo el del dominio. El otro no puede dejar de presentarse como algo útil y su aceptación dependerá del porcentaje de satisfacción que reporte al yo.

¿Nos damos cuenta de qué papel se le asigna a la sexualidad cuando se impone la homogeneidad? Al margen del género, de la masculinidad y femineidad, el sexo aparece solo como una especificación del ente humano. Y tal imprecisión en la naturaleza lleva a la situación de que se formulen teorías —mutaciones de la ideología de género— en las que la identidad es obtenida según el momento³².

El recorrido que hemos realizado aquí ha sido para poner de relieve que existen unas experiencias permanentes que, a pesar de no poder ser interpretadas correctamente, “hablan” sobre el sentido de la sexualidad humana. Concretamente, “*el significado de la desnudez originaria [...] no es algo accidental*. Al contrario, es precisamente la clave para su comprensión plena y completa [del hombre]” (Cat 11,2) en cuanto que, “por sí «solo», el hombre no realiza totalmente esta esencia [de ser una persona]. Solo la realiza existiendo «con alguno»” (Cat 14,2). La cuestión se centra en cómo comprender al ser humano, en comprenderlo como alguien que se busca a sí mismo o en comprenderlo como creado para ser-don-de-sí-para-el-otro. El hombre no está creado para estar encerrado en sí mismo, pues está creado

³¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, o.c., 22.

³² Es la teoría *queer* (Cfr. <http://www.observatoriodebioetica.org/2015/01/queer-theory-anthropological-revolution/6305> [última visita 23. 8. 2016]).

para amar y “el amor rechaza todo impulso a cerrarse en sí mismo” (AL 80). El filósofo Emmanuel Lévinas usa una comparación que enriquece esta idea de que el amor es apertura: “au mythe d’Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l’histoire d’Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ”³³. Tenemos que reconocer una cierta predilección por Abraham. Mientras Ulises representa la insistencia obsesiva de querer volver al punto de partida y todo está en función de ello (¡hasta sus compañeros de viaje!), Abraham deja su tierra para siempre en vistas a la promesa de la posesión de una tierra todavía desconocida por él con un pueblo numeroso: “mira al cielo y cuenta las estrellas... así será tu descendencia” (Gn 15,5). Ciertamente, Abraham obedece a Dios lanzándose al porvenir, a lo desconocido o a lo que aún no se sabe o se puede comprender, sin mirar más atrás. ¿No personifica Abraham al sujeto que obedece a no cerrarse en sí mismo, sino que se abre ante lo que es diferente a él? La vocación de Abraham pone de relieve la intrínseca conexión entre abrirse a la alteridad y la fecundidad.

4. CONCLUSIÓN

Siguiendo la Catequesis de Juan Pablo II, hemos explicado los significados originales de la experiencia. El hombre desde “el principio” tiene conciencia de sí mismo como ser personal (soledad originaria), llamado a entrar en la comunión interpersonal varón-mujer (unidad originaria) desde una visión limpia del otro como miembro de esa comunión interpersonal (desnudez originaria). Estas tres experiencias originarias descritas tienen la agudeza de poner en relieve cómo el ser-don-para-el-otro se realiza mediante el cuerpo. La aspiración espiritual a alcanzar la felicidad no puede llevarse a cabo si no se aceptan unas reglas de acción que vienen dadas por una naturaleza creada.

³³ E. LÉVINAS, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, 267 (“Al mito de Ulises retornando a Ítaca, nos gustaría oponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y que prohíbe a su sirviente devolver a su hijo a ese punto de partida”).

El concepto *potentia oboedientialis*³⁴ ha advertido sobre la capacidad natural de respuesta del ser humano a Dios sin indicar el papel preponderante que el cuerpo tiene. El cuerpo, así, no es materia cuya configuración resultante ha surgido por azar, sino que se trata de algo creado y, por esto mismo, con un sentido. Es decir, lo esencial en el ser humano viene expresado por el “significado sponsal”. Desde “el principio”, el cuerpo contiene el atributo que le hace capaz de expresar el amor: ser-don-para-el-otro con el fin de realizar el sentido mismo de su existir. Este es el significado específico de la antropología adecuada. El cuerpo “habla” estableciendo el correlativo positivo entre sexo y género.

Hay, por tanto, una verdad: el ser humano está creado en una dualidad dual o, lo que es lo mismo, en ser-don-de-sí-para-el-otro-diferente-a-él. Y esta verdad originaria no solo debe ser conocida (ética), sino que también debe tomar forma en el acto, en la “praxis” de la persona” (*ethos* en sentido estricto)³⁵, puesto que es la condición de posibilidad para la fecundidad. Por supuesto que esta verdad no queda modificada dependiendo de los estados de la conciencia y de la obtención de ciertas experiencias. Es decir, no es que el cuerpo haya perdido su significación después del pecado, sino que lo que ha quedado azorado es su interpretación. El atributo objetivo que el cuerpo posee desde “el principio” se hace significado sponsal cuando el hombre toma conciencia de él y lo convierte en “medida”, o sea, en criterio fundamental de sus actitudes y de su modo de vivir corporalmente.

Que la verdad del cuerpo dé forma al acto concreto nos hace deducir que el radio de acción del cuerpo humano no se limita al espacio íntimo del hogar. El modo de estar con el cuerpo es el modo de estar en sociedad. Por ello, no podemos ceder a una moral que separe los ámbitos de lo privado y lo público. Y, por ello, cualquier intento de evangelización de la sociedad parece presentarse incompleto cuando no explicita que el cuerpo es el elemento constitutivo e imprescindible de toda experiencia humana para el comienzo de la aceptación de lo diferente a sí mismo en la construcción de la comunión.

³⁴ Ver S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Secretario Trinitario, Salamanca 2001, 111s.

³⁵ Cfr. C. CAFFARRA, “Introducción general”, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000, 32.

Repitamos que la dimensión corporal no es pura materia que se posee con respecto a que hay que satisfacerla o usarla como se desee. El entenderla así conlleva a separar los dos significados del acto conyugal. En efecto, y así lo hemos dicho, o bien la procreación pasa a ser fabricación o bien el acto sexual pasa a ser mero sexo. El común denominador de tales situaciones es el talante que surge en la intencionalidad que es el de cosificar, que si bien podríamos pensar que no tiene nada que ver con la caridad, es lo más contrario a ella: el cosificar es lo opuesto al reconocimiento de la alteridad. Tanto en la procreación como en la unión de los esposos, ¿podría darse la situación de que el amado este en función del que ama? Por consiguiente, ¿cómo puede mostrarse el amor de Dios en lo público cuando la esfera privada de la persona es tutelada por una mentalidad que cosifica?

Este es el aporte inmejorable de las Catequesis para comprender las afirmaciones de la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* sobre la fecundidad. Si la encíclica *Humanae Vitae* argumentaba la cuestión del doble significado del acto conyugal bajo el principio de la Ley natural, Ley que no puede ser vulnerada por estar inscrita en el ser del hombre por Dios mismo (cfr. 12); las Catequesis pronunciadas por Juan Pablo II, a través de sus argumentaciones más desarrolladas, muestran la misma conclusión sobre su inseparabilidad señalando como fundamento de la sexualidad la *communio personarum* de la Trinidad³⁶. No podemos concebir una naturaleza al margen de unas exigencias inherentes a ella; la conexión entre *ser* y *deber ser* debería percibirse como obvia. Por esta razón, la comunión del varón y la mujer, su entrega total recíproca, lleva consigo una fecunda evangelización social. Ahora la familia puede dejar de comprenderse como un constructo social surgido por alguna convicción puntual de la historia, para pensarse como una realidad necesaria en vistas a que el ser humano realice su vocación. La familia si bien debe ser evangelizada es porque tiene la misión de ser evangelizadora.

“La familia [...] está llamada a acoger, irradiar y manifestar en el mundo el amor y la presencia de Cristo. La acogida y la transmisión del amor divino se realizan en la entrega mutua de los cónyuges, en la procreación generosa

³⁶ Y. SEMEN, o.c., 179.

y responsable, en el cuidado y en la educación de los hijos, en el trabajo y en las relaciones sociales, en la atención a los necesitados, en la participación en las actividades eclesiales y en el compromiso civil³⁷.

³⁷ BENEDICTO XVI, Discurso *A los participantes en la Plenaria del Consejo pontificio para la familia*, 1 de Diciembre de 2011.