

[\[Sgdo Corazón de Jesús \]](#) [\[Ntra Sra del Sagrado Corazón \]](#) [\[Vocaciones MSC \]](#)
[\[Los MSC \]](#) [\[Testigos MSC \]](#)



Los misioneros del
Sagrado Corazón
anunciamos desde
hace el [8/12/1854](#)
el Amor de Dios
hecho Corazón
y...

[Un Día como Hoy](#)
y haga clic tendrá
[Pensamiento MSC](#)
para hoy que no
se repite hasta el
próximo año

**Los MSC
a su Servicio**

- [Portal MSC Perú](#)
- [Biblioteca](#)
- [Catequesis](#)
- [Consultas](#)
- [WeblogMSC](#)
- [escribenos](#)

Visitors

	MX	3.04M
	US	1.41M
	CO	1.40M
	PE	1.34M
	ES	1.08M
	AR	835,273
	VE	481,012
	CL	461,148
	EC	455,593
	GT	262,009
	DO	223,196
	BO	208,329
	CR	169,153
	SV	166,147
	PA	133,496
	HN	113,010
	PR	107,846
	PY	106,931
	NI	95,453
	UY	56,163

18,813,791
 FLAG counter

Engendrar en la belleza según el cuerpo y el alma

[Páginas relacionadas](#)



Entender la maravilla que significa el engendrar en la carne gracias al espíritu o, con otras palabras, el «dar lugar» a un espíritu, desde el propio espíritu, a través de la carne.

Por Tomás Melendo Granados *
Arvo Net, 01.08.2006



La unidad en el ser

Desde el punto de vista que deseo utilizar en este escrito, el amor conyugal es distinto de cualquier otro por encontrarse enriquecido por el don de la fecundidad biológico-personal.

Según comenta Carlo Caffarra, «la comunión interpersonal entre el varón y la mujer está adornada de una bendición particular: la bendición de la fecundidad. Esta comunión interpersonal, por lo tanto, es el lugar en el cual y desde el cual surgirán las otras personas humanas. La inherencia de la fecundidad en las entrañas de la donación interpersonal entre el varón y la mujer constituye uno de los puntos centrales del pensamiento cristiano sobre la sexualidad humana. Un punto que debe ser continuamente reexaminado filosófica y teológicamente»[1].

Un extremo, añado yo, que remite ineludiblemente a una correcta interpretación del hombre y de la conjunción de los principios que lo

componen, por cuanto en la fecundidad biológica ha de intervenir —en su ensamblaje y continuidad— la totalidad de la persona humana: cuerpo y alma.

Por eso, para llevar a término el examen al que animaba Caffarra, las conocidas palabras de Platón que dan título a este escrito servirían, a lo más, de apoyatura polémica. Porque, en realidad, la «y» que ejerce de enlace entre el «engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma», posee para el maestro de Aristóteles una función más disyuntiva que conjuntiva. La prueba está en que, después de cincelar su definición del amor, el filósofo griego apenas si atiende al afán de engendrar en la belleza según el cuerpo, mientras que se entretiene con profusión en el anhelo de hacerlo según el alma, dejando claro que este segundo modo de generar —el del espíritu— constituye una actividad muy superior a la ejecutada según la carne[2].

Pero si el aserto platónico es verdadero en lo que afirma, no lo es en absoluto en lo que niega. Su dualismo le impidió entender la maravilla que significa el engendrar en la carne gracias al espíritu o, con otras palabras, el «dar lugar» a un espíritu, desde el propio espíritu, a través de la carne.

Platón no pudo entrever que la dignidad del cuerpo era, participadamente, idéntica a la del espíritu que lo anima; ni, en consecuencia, que su peculiar fecundidad —fecundidad personal, como enseguida veremos— podía contribuir sobremanera a la identificación y feracidad de los espíritus. ¿Por qué? Porque, para él, las almas eran dioses que, como castigo, se veían encadenados temporal y extrínsecamente al cuerpo que les servía de cárcel.

Con Aristóteles la cosa cambia; pero tampoco él resultó capaz de percibir del todo la sublime nobleza del cuerpo humano y la distancia infinitamente infinita que lo separaba de cualquier otra materia, animada o inanimada. Por consiguiente, tampoco el sucesor de Platón en la Escuela de Atenas pudo fundamentar la excelsa aportación del «amor corporal» a la unificación y fertilidad estrictamente personales; o, si se prefiere, tampoco supo descubrir la «inherencia de la fecundidad en las entrañas de la donación interpersonal entre el varón y la mujer».

En el fondo de esta debilidad casi congénita —menor en Aristóteles que en Platón— se encuentra un déficit metafísico. Una carencia que la teoría aristotélica de la unión substancial solo colma cuando se la entiende —con

una inteligencia esclarecida por los principios de Tomás de Aquino— como unidad de toda-la-substancia-y-sus-accidentes en el ser.

En efecto, la clave ontológica para llegar a comprender la magnificencia casi inaudita del cuerpo humano y de cuanto lleva aparejado —como las relaciones conyugales—, es una aportación exclusiva del acto de ser descubierto por Tomás de Aquino. Doctrina que, en lo atinente a nuestro problema, se podría resumir con estas brevísimas palabras del Santo Doctor: «ipsa anima habet esse subsistens [...], et corpus trahitur ad esse eius»: entre todas las formas substanciales que comunican con la materia, solo el alma humana posee un ser subsistente, y el cuerpo es elevado hasta el interior de semejante acto de ser[3].

Sabemos que todo ello exige de manera inequívoca la creación directa de cada alma humana por parte de Dios. Pero ahora me interesa resaltar que el hecho de que semejante alma posea un ser en propiedad, el hecho de que sea un espíritu —aunque imperfecto—, la sitúa abismalmente por encima de las restantes formas substanciales... que tienen el ser no en sí mismas sino, por decirlo de alguna manera, «en su conjunción» con la materia.

De ahí deriva el que cualquier realidad infrapersonal se encuentre intrínsecamente sometida a la acción empobrecedora de la materia: generación y corrupción, cambio constante, indigencia entitativa con tendencia a utilizar a los otros en su propio beneficio, sometimiento a la especie y al conjunto del cosmos, de los que no es sino una simple «fracción», etc.[4].

Por el contrario, en su calidad de persona, el hombre trasciende y supera esas condiciones depauperantes; pues, en cuanto no depende de manera intrínseca y radical de la materia, su alma es inmortal y constituye un cierto absoluto: vale por sí misma y no se halla ontológicamente subordinada a nada ni a nadie, con excepción del Absoluto... que es precisamente quien ha hecho de ella —de la persona humana toda— un «absoluto», la ha querido como un fin en sí, y la ha destinado a una felicidad imperecedera[5].

Hasta aquí podría tal vez (?) haber llegado Platón. Pero lo que de ningún modo habría sido capaz de descubrir —y de ahí los límites radicales de su planteamiento— es que todas estas excelencias del alma humana, y bastantes otras que cabría enumerar, se encuentran como

«condensadas» en el acto de ser por y en el que Dios crea a cada una...
y son comunicadas al cuerpo.

Pues el esse es el acto primordial, la energía primigenia en la que se contiene y de la que deriva toda la riqueza entitativa y operativa de cualquier realidad. En nuestro caso, por encontrarse recibido en una forma subsistente, constituye el acto capital en que se origina el entero esplendor ontológico del alma humana, con toda la sublimidad que le corresponde. Ahora bien, como nos acaba de decir Tomás de Aquino, el alma da a participar ese inefable acto de ser al cuerpo: el mismo ser, exactamente el mismo, que ella posee. Semejante acto de ser, por el hecho de comunicarse «posteriormente» a la materia, no solo no decae de su nivel ontológico, sino que en cierto modo lo ve reforzado, por cuanto el cuerpo viene a colmar las deficiencias, sobre todo operativas, que para el alma derivan de su ínfima situación —por debajo de los ángeles— en la escala de los espíritus.

Por eso afirma Tomás de Aquino que el cuerpo «trahitur» hasta el acto de ser del alma: que resulta sublimado y encumbrado, hasta verse introducido en idéntico grado de realidad, en la misma excelsitud ontológica, que corresponde al alma humana. Se entiende, entonces, que ese grandioso organismo, vivificado en último término por el mismo y dignísimo acto de ser del que participa «primero» el alma, repercute con extraordinaria pujanza en la consolidación y en la feracidad de la unión espiritual de las personas: que el cuerpo colabore en el amor fecundo y unitivo, y en la felicidad, estrictamente espirituales.

Cosa que ni siquiera entrevió Platón, para quien el ensamblaje entre alma y cuerpo es extrínseco y antinatural; ni podría haber fundamentado Aristóteles, a causa del desconocimiento de la doctrinas del acto de ser y, aunque en menor medida, de la participación.

· **Ciertas perplejidades...**

Según sostiene multitud de veces Tomás de Aquino, «el que el cuerpo se una al alma no va en detrimento de esta, sino que contribuye a la perfección de su naturaleza»[6]

Semejante afirmación, que leemos claramente expuesta en el siglo XIII, se

vio oscurecida con el paso de los años... de manera consecutiva al olvido del ser como acto o actus essendi. Por eso han despertado un gran entusiasmo las muchas aseveraciones de Juan Pablo II en la misma línea, y un cierto estupor las similares, pero de exposición más «escandalosa», de Benedicto XVI.

Recojo solo algunos textos, pues tengo a medio redactar todo un libro sobre este extremo concreto.

El status quaestionis, expuesto dentro de un estudio de la doctrina de Juan Pablo II sobre el cuerpo humano, se encuentra bastante bien reflejado en el siguiente párrafo: «Efectivamente, el cuerpo humano que individua mi ser [mejor: que es principio de individuación de mi ser], que conforma mi naturaleza, y me pone en relación con el mundo y con los demás, no puede ser un elemento negativo y simplemente material enfrentado a una conciencia espiritual pura y a una libertad desencarnada»[7].

Al que le sirve de complemento este otro, también necesitado de algún matiz: «El cuerpo es la misma persona masculina o femenina en su visibilidad: en los escritos de nuestro autor, el Papa Wojtyla, se afirma con nitidez que el “sexo” es constitutivo de la persona [humana], no simple atributo suyo; esto demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”. La persona se expresa mediante su cuerpo, el cuerpo es el lenguaje de la persona. Por eso los gestos y las palabras exteriores manifiestan a la persona, sus sentimientos y su querer. La expresión corporal son formas de expresar lo que uno es y tiene»[8].

El propio Juan Pablo II lo había dicho, entre otras, de esta manera: «La sexualidad es una riqueza de toda la persona —cuerpo, sentimiento y espíritu— y manifiesta su significado íntimo al llevar la persona hacia el don de sí misma en el amor»[9].

Y, con gracia y galanura femeninas, lo afirma Marta Brancatisano: «El instinto del hombre está “contaminado” por las facultades espirituales, y la llamada atracción física no surge solamente ante la belleza, sino más bien ante esa cierta forma de ser bello que una persona ve en la otra. “The way you sip your tea, the way you hold my hand, the way you wear your hat...” (“El modo como sorbes el té, el modo como coges mi mano, el modo como te pones el sombrero...”), así esbozaba Frank Sinatra el retrato ideal de la

amada, demostrando que ser bello no depende solamente de las proporciones físicas sino también de la forma de hablar, de mirar, de la voz, de las manos, de la sonrisa y de muchas otras cosas que únicamente un ojo enamorado es capaz de captar»[10].

En la actualidad son ya pocos quienes se asombran ante la afirmación tajante de que la condición masculina o femenina constituye también un atributo de las dimensiones espirituales de la persona humana. Sin embargo, aunque estimo que sin motivo alguno, han causado cierto revuelo las explicaciones de Benedicto XVI que sacan las consecuencias de lo anterior, sobre todo en el sentido de que el alma humana solo alcanza su plenitud en unión con el cuerpo (y, por consiguiente, que también el amor entre los hombres pone en juego sus dimensiones corpóreas).

Tal vez los dos pasos más claros sean los que siguen:

· «El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del eros puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. Si el hombre pretendiera ser solo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza»[11].

· [Hoy en día] «la aparente exaltación del cuerpo puede convertirse muy pronto en odio a la corporeidad. La fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en el cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza»[12].

Sin duda, los análisis fenomenológicos de los últimos decenios han arrojado bastante luz sobre la corporeidad humana y la relevancia de la sexualidad en el conjunto de la persona masculina o femenina. Con todo, una explicación metafísica cabal puede —y tal vez deba— encuadrarse en los principios de Tomás de Aquino que nos están sirviendo de orientación, sin que con ello pretenda negar que el propio Santo Tomás se quedó muy corto en este extremo, e incluso realizó (incoherentes) aseveraciones, del todo rechazables.

· ... y algunos amagos de solución
Apunto tan solo, por el momento.

· Frente a lo que afirman algunos estudiosos, intentando llevar hasta sus últimas consecuencias la verdad hoy palpable del carácter sexuado de bastantes de las manifestaciones espirituales del sujeto humano, no es el alma el origen de la masculinidad o feminidad del hombre; ni, mucho menos, si no yerro, puede defenderse que es ella —en y por sí misma masculina o femenina— la que aporta la sexuación al entero compuesto.

· Estimo metafísicamente insostenible que un espíritu sea sexuado por sí mismo (la corrección necesaria: el alma humana es un espíritu imperfecto, que solo comienza a ser en el cuerpo al que anima: la consideración del alma al margen del cuerpo, y viceversa, resulta siempre abstracta, sobre todo si se apunta de algún modo —de naturaleza o cronológico— a un «antes» de la instauración de la persona toda).

El origen metafísico de la sexualidad de la persona humana se encuentra en la materia que el alma informa... igual que está en la misma materia (en cuanto cuantificada... a causa de la forma) el principio de su individuación[13].

Lo que no quita que, en los dos casos, lo que resulta en fin de cuentas individual y masculino o femenino sea toda la persona y, si queremos hilar más fino, el acto personal de ser... que «pone» radicalmente (y no solo actualiza) al alma y, a través de ella, al cuerpo.

· Por su parte, el alma resulta individuada-y-sexuada al «adecuarse» a la materia a la que informa, que la contrae; y de esta suerte, individuada y sexuada, puede recibir en sí misma el acto de ser que, individuado y sexuado, a su vez participa al cuerpo... haciéndolo ser personal, individual... y sexuado. Todo ello, no hay que decirlo, simultáneamente (esta especie de paradoja de dos principios que actúan recíprocamente constituye, en mi opinión, la clave y la mayor causa de dificultad de los planteamientos metafísicos estrictos: parece que existe contradicción en ese «causarse mutuo» de los co-principios... porque no se adopta el punto de vista correcto y, a menudo, porque se exige una claridad y distinción que la realidad no nos ofrece).

· De modo que, en fin de cuentas, el fundamento real y actual (en su

sentido más fuerte, y no el simple «principio» o «condición»[14]) de la individualidad y de la masculinidad o feminidad de cualquier persona humana es el propio acto de ser, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones... en virtud del cual todo lo que es y realiza un varón es masculino y todo lo que es y realiza una mujer es femenino (con mayor o menor intensidad en la medida en que más o menos hondamente afecte al núcleo de la persona misma, emparentado o constituido por el ser).

· · Tal como lo veo, el problema de la «sexuación» resulta análogo al de la individuación (análogo, que quiere decir no idéntico, sino a la par similar... ¡y radicalmente distinto!). Ya que, en cierto modo, la sexualidad constituye una prolongación o, mejor, una intensificación de la individualidad de los seres vivos.

· Pienso que podría resumirse del siguiente modo. En la individuación rectamente entendida de las realidades corpóreas, el principio o condición es la materia. Pero tanto o más que ella interviene la forma, que hace surgir en el compuesto, como «primer accidente», la cantidad y, con ella, una individualidad que admite multitud de grados: desde el mínimo de lo inerte, con una casi nula organización interna y muy poca distinción del entorno, hasta la de los animales superiores, que constituyen auténticos organismos, en los que cada «parte» influye en las otras (*indivisum in se*) y que se diferencian de manera bastante nítida de los demás individuos de su especie y, más aún, de las restantes (*ab aliis vero divisum*)[15].

En este sentido, cabe perfectamente concluir que la intensidad de la individualidad de cada ente corpóreo —inerte o vivo— deriva en fin de cuentas de la categoría de su propia forma. Y que semejante individualidad alcanza un nivel muy superior, casi un salto cualitativo —¡de ahí la analogía!—, en las realidades sexuadas.

Pues, aunque no estemos ante una ley matemática y sin excepciones, la presencia del sexo —¡en lo finito!— es claro índice de superioridad o categoría entitativa y, por ende, de individualidad.

De hecho solo encontramos reproducción asexual en formas poco desarrolladas de vida: bacterias, algas, hongos y algunos invertebrados.

Por el contrario, el sexo trae consigo mayor individualidad; es decir, mayor interdependencia interna y una nueva y más rica relación con el mundo: pues para el animal sexuado, el mundo no es ya algo distinto pero

homogéneo, en parte peligroso y en parte acogedor y comestible; sino también el lugar que contiene otros seres —los del sexo complementario, tomados en general, no este o aquel— especialmente relacionados con él.

Cuando se trata del hombre, el sexo se eleva hasta la categoría de sexualidad. Podría esto expresarse diciendo que el ser humano es el más sexual —por ejemplo, las mujeres no atraviesan momentos puntuales de celo, sino que son receptivas durante todo el ciclo reproductivo— y, ampliando la perspectiva, y puesto que todos estos caracteres se encuentran en cierto modo ligados, el más social, el más lleno de aspiraciones, el más abierto e inteligente...

Con otras palabras, que van a la raíz del asunto: cuando el alma es la de una realidad destinada al amor y, por tanto, a la fusión recíproca constitutiva de una nueva unidad, la individuación «pasa» necesariamente por una diversificación «previa» (orden de naturaleza), que hace a las personas corpóreas, en todos sus elementos, complementaria y eminentemente sexuadas: es decir, aptas para realizar la mutua unión amorosa, pero no ya con cualquier persona del sexo complementario, sino, en la medida en que la sexualidad madura, con una sola persona, elegida de por vida como término del propio amor[16].

Aquí, la categoría superior de la persona se manifiesta como máxima individuación... también de las dimensiones sexuadas y sexuales.

Como expone Cardona, «Esa peculiaridad del hombre en relación a cualquier otra naturaleza corpórea, hace de la persona, de cualquier hombre, algo muy superior a un simple individuo de una naturaleza común, donde la especie es superior al individuo, donde el individuo —por la fuerza irresistible de su instinto— está al servicio de la especie; y esta, al servicio de la ecología cósmica. Esta superioridad de la persona proviene justamente de que su ser le es dado directamente por Dios, y no es una parte del ser material del cosmos. De ahí se origina también la directa relación que le vincula a Dios. La relación a Dios en la criatura sigue a su efectiva creación. Así, la relación —de efecto a Causa— que cada individuo material dice a Dios es solo una parte de la relación que el universo material dice a Dios, en cuanto “todo” causado por Él. En cambio, la relación que la persona dice a Dios es una relación propia, que sigue a su creación directa y singular. Por eso la persona humana es intrínsecamente religiosa, tiene directa relación con Dios, por su propio acto de ser personal, como a su propio Origen y como a su propio Fin»[17].

· **Con consecuencias**

Estimo que, en su voluntario esquematismo, cuanto acabo de exponer da razón de bastantes de los fenómenos que observamos en el varón y la mujer, así como de afirmaciones fundadas de los mejores entre los filósofos.

Por ejemplo, de nuevo con palabras de Prieto Solana, que «el simple hecho de dejar el cuerpo, para el cristianismo, no da la beatitud al alma, sino que es fuente de infelicidad, porque comporta la imperfección del ser humano»[18].

Pero también ahora con una corrección, que juzgo de gran interés, aunque no pueda sino apuntar.

· Realmente, cuando el término «ser» se toma en su sentido más propio, como acto de ser (actus essendi), este no resulta intrínsecamente afectado por la muerte del hombre, puesto que, como hemos visto, es el mismo ser el que da vida al alma y al cuerpo (y ese mismo ser sigue haciendo subsistir al alma separada).

· La que propiamente resulta mermada, y esto no es en absoluto indiferente para la persona como tal, es la esencia o naturaleza del individuo muerto: y, por estar incompleta la esencia, no puede hablarse de plenitud entitativa del sujeto; a su vez, esa misma esencia, en cuanto principio de operaciones o naturaleza, explica que el obrar de tal persona, al margen de una intervención extraordinaria de la gracia, no alcance su plenitud, que solo advendrá —en sentido estricto— con la resurrección del cuerpo... con la que también se incrementará la correspondiente felicidad.

· Considero que estos apuntes, en los que el acto de ser constituye la clave última de toda la explicación, tornan aún más verdadera la siguiente aseveración de Prieto Solana: «Santo Tomás de Aquino [...] logra integrar de modo extraordinario las categorías del pensamiento de Aristóteles en una visión antropológica fuertemente metafísica, que afirma la absoluta unidad del cuerpo/alma, en línea con el pensamiento bíblico cristiano.

Encontramos en la doctrina tomista la primera visión equilibrada sobre el hombre...»[19].

Visión que, en lo que respecta a nuestro estudio, recogen estas palabras de Cardona: «La naturaleza humana incluye un componente material, corporal: el cuerpo. Eso nos introduce en el tiempo, en el devenir histórico: en parte, como los seres no espirituales. Y es aquí donde aparece propiamente la sexualidad. Pero esta sexualidad, que en los animales sin alma espiritual es simplemente medio escogido por Dios para la “reproducción” de la especie y su permanencia en el tiempo, en los hombres —compuestos de alma y cuerpo, de materia y de espíritu— adquiere una dimensión que trasciende el tiempo, una dimensión de eternidad. En el hombre, la “reproducción” es “procreación”: es decir, algo que se pone en favor de la creación: que es privilegio divino, dar el ser. De ahí que la diferencia “macho-hembra” animal quede transfigurada en diferencia “varón-mujer”: personas sexualmente diferenciadas, con vistas sobre todo a la creación de nuevas personas humanas, que es la finalidad primordial del matrimonio. Eso explica la diferencia, anatómica y fisiológica, que hay entre el varón y la mujer. Pero el componente espiritual de la persona humana eleva esa diferencia también a lo espiritual, originando determinadas cualidades anímicas distintas en el varón y en la mujer: distintas para ser complementarias. De este modo, resulta que, sobre la participación del ser divino personal que es ya la persona como tal, se añade ahora una participación diversificada en el varón y en la mujer, diversificada para complementarse; esencialmente para constituir familia: lugar donde, según el querer de Dios, ha de nacer el hombre y donde puede madurar como persona, desarrollarse, alcanzar su plenitud personal, educarse»[20].

· **Del ser al amor**

En mi opinión, y reconociendo sin problemas los déficits del Tomás de Aquino histórico, no cabe exagerar el alcance de esta revolucionaria concepción metafísica de la persona humana.

Pues:

· hace posible concebir que la corporeidad del hombre participa de la mismísima dignidad que su alma;

· explica también cómo la condición personal sexuada pueda

comunicarse hasta los extremos más «lejanos» de la propia materia y hasta el acto en apariencia más insignificante realizado «a través de» o «con» el cuerpo; y, lo que todavía goza de mayor relevancia, permite discernir por qué las actividades y los gestos corporales poseen la capacidad de revertir sobre los dominios del espíritu, incrementando, por ejemplo, la intensidad y el temple del amor voluntario —al que otorga una peculiar fecundidad— y de la dicha propiamente humana.

· Centrándome en el hecho recién mencionado, intentaré poner en claro cómo la íntima unión entre cuerpo, alma y acto de ser torna hacedero el que la condición de dádiva fecunda correspondiente a la grandeza ontológica del hombre en cuanto persona[21] se transmita, desde el hontanar de su acto de ser —donde en fin de cuentas radica— no solo al alma sino, por medio de ella, a los distintos componentes y a cada uno de los gestos de su cuerpo[22].

En este sentido, afirmaba Ratzinger: «La dignidad se revela también en la corporalidad. A ella debe corresponder la lógica del donarse inscrita en la creación y en el corazón del hombre. Santo Tomás lo ha expresado con estas sublimes palabras: “El amor es por su misma esencia el don originario del que derivan naturalmente los demás dones” [S. Th. I, q. 38, a. 2 c]»[23].

Pero el «don originario», desde una perspectiva más estrictamente ontológica, es el propio acto de ser, otorgado a cada sujeto humano —en propiedad privada, inalienable e inamisible— por el Ser subsistente. El ser, como acabo de apuntar, constituye el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones que pertenecen a cualquier realidad y desde ella dimanan hacia su entorno. Y ese mismo ser, por su suprema condición de acto, tiende a comunicarse, a difundirse y a generar entidad, en la misma medida y proporción en que es: pues, con palabra de Tomás de Aquino, «es propio de la naturaleza de todo acto el que se comunique cuanto le es posible»[24].

En el caso de la persona humana, el ser —como acabo de recordar— es concedido por Dios en propiedad privada. Por eso el hombre resulta también dueño de sus acciones —se configura como libre—, por cuanto el obrar sigue al ser; y, por eso, en un acto supremo de voluntaria generosidad, puede hacer donación de su propio ser a la persona que ama. Ese ofrecimiento —cuyo «lugar» paradigmático es la alianza conyugal— expresa de manera sublime lo que cabría calificar como

efusividad o «difusividad horizontal» de la persona humana: una excelsa comunicación de sí, que se encuentra en la base de la comunión conyugal (máximamente unitiva).

Y, cuando la entrega es plena, con el ser se ofrenda toda la virtualidad operativa en él compendiada, y en la que se incluye, como elemento particularmente significativo, lo que podríamos designar como «difusividad vertical»: la posibilidad de complementar el propio ser con el de una persona de sexo contrario, para dar origen a realidades absolutamente inéditas... a las que Dios confiere el esse también en propiedad privada: a nuevas personas.

En la sublime índole activa del ser personal se encierran, pues, todas las prerrogativas que hacen de la persona humana un sujeto orientado por naturaleza al amor, con capacidad máximamente unitiva y procreadora.

De ahí que solo en la superior perspectiva de Tomás de Aquino, en la que Ser y Amor se identifican, quepa encuadrar con corrección —en sus coordenadas más propias— cuanto se refiere a la fecundidad humana. Y, más en particular, que solo desde semejante punto de vista se pueda fundamentar metafísicamente la grandeza de la generación que —ahora sí en sentido conjuntivo— se realiza a la par según el cuerpo y según el alma: puesto que, en último término, uno y otra remiten a la fecundidad constitutiva de un acto de ser que, creado a imagen y semejanza del Ser-Amor divino, debe asimismo caracterizarse como amor.

Por eso, la fecundidad específicamente conyugal es también —¡ha de serlo!— «cosa del espíritu»; y, en consecuencia, debe configurarse como una «efusión de amor». Es el amor radicado en el ser lo que, por su misma naturaleza, resulta intrínsecamente fecundo. Y, en el matrimonio, la difusividad del amor personal humano, el de dos personas finitas y, por eso, necesariamente corpóreas y sexuadas, alcanza hasta la comunicación-constitución de un nuevo sujeto personal.

Estamos ante una conclusión a la que debería dedicarse una atención prioritaria: la peculiar y nobilísima fecundidad conyugal, y la excelsa unión de que procede y que a su vez incrementa, derivan en última instancia y siempre deben ser referidas al acto personal de ser, que, por su misma naturaleza, es participada y constitutivamente amor: un amor, semejanza del Amor del que procede, que tiende a traducirse, en el plano operativo, en don, en dádiva feraz.

· **La unidad en el amor**

· · Con la mediación del cuerpo, habría que repetir de inmediato[25]. Y, entre otras, por una razón de estricta índole ontológica, que ahora corresponde esbozar: porque el amor humano es doblemente participado y, por ello, para «cumplirse» como amor, requiere de la cooperación o ayuda de realidades y funciones... inferiores y en cierto modo derivadas de él.

· Estamos ante una consecuencia de lo que apuntaba al inicio, y que ahora prosigo brevemente. El espíritu humano —el alma— es, entre todas las realidades espirituales, la que ocupa un rango más bajo en la escala de los seres, la que posee menor densidad o categoría ontológica. Por tanto, el cuerpo, lejos de añadirse como un apéndice que adviniera de forma extrínseca, se encuentra exigido por el alma —es propter eam: para ella—, y la sirve con el fin de que esta supere su relativa debilidad y pueda ejercer todas aquellas acciones que le son propias, pero que no lograría ejecutar sin ayuda de la materia.

El cuerpo, pues, no solo constituye la manifestación visible del alma que lo anima, sino también el «complemento ontológico» requerido por ese espíritu «menos perfecto» para poder desplegar toda su actividad y componer así una persona (esencialmente) «completa»[26].

Resulta lógico, entonces, que coopere en todas las actividades propias de la persona y, de manera muy especial, en aquellas por las que los espíritus expresan y consolidan ese amor recíproco en el que consiste su propia substancia. Aun dotada de más categoría que el cuerpo, el alma necesita ineludiblemente del apoyo que este le proporciona.

Para entender esta que suelo llamar «ley primordial de la participación», la relación entre sensibilidad e inteligencia resulta esclarecedora: también en este ámbito lo inferior se pone al servicio de lo superior, pero ofreciéndole un auxilio tan indispensable que, sin él, el elemento más noble sería incapaz de ejercer su propia operación. En efecto, a pesar de su indiscutida superioridad, ni en su adquisición ni en su ejercicio posterior puede el entendimiento humano pasar al acto de conocer sin el auxilio de la sensibilidad (al menos, de la interna): es decir, de algo que, siendo

claramente de menor categoría que él desde el punto de vista ontológico y operativo, completa sin embargo su relativa indigencia.

Pues una cosa muy similar sucede con la voluntad humana. El acto elícito de querer (el amor), como afirmación del ser y búsqueda de la plenitud del otro, constituye el núcleo del amor humano, y el fin de la persona toda, puesto que sin ese «querer» las obras externas resultan antropológicamente vanas. Pero, a su vez, el «amor» solo voluntario o espiritual, se revela insuficiente. El simple querer de la voluntad, aun cuando no fuere veleidoso, resulta en la mayor parte de los casos ineficaz: tiene que «continuarse» a través del imperio que la voluntad instaure sobre las demás potencias, incluido el entendimiento, y con las que efectivamente «construye» y «confiere el ser» a los bienes que pretende ofrecer a la persona amada.

Toda la grandeza del trabajo[27], por ejemplo, deriva de este configurarse como una prolongación operativa del querer amoroso —el trabajo es «amor (incógnito y) participado»— y de contribuir a la vez a hacer más pleno, más acabado y más total el querer voluntario: sin esa eficaz operatividad que «elabora» el bien para los demás y amorosamente se lo brinda, el acto elícito de la voluntad humana no alcanzaría la eminencia e integridad propias de los amores plenos y auténticos.

Y algo similar —aunque todavía más hondo— habría que decir al comparar el amor conyugal, como acto elícito de la voluntad que quiere el bien para el cónyuge, y el uso amoroso de la sexualidad humana, con el que ese amor «da vida» a uno de los bienes más preciados del matrimonio —los hijos—, a la par que trasciende su índole de amor meramente voluntario y se «completa», originando un amor personal —de la persona toda—, un amor íntegro y cumplido. Pues, en condiciones normales, si no se expresa y consume físicamente mediante las relaciones íntimas, el amor conyugal —que confiere a ese trato todo su sentido— no alcanza a conquistar la plenitud unitiva, ni la feracidad, a que se encuentra llamado.

Pienso que no es difícil de entender: igual que el alma —por su particular índole participada— necesita del cuerpo para desplegar el conjunto de operaciones que virtualmente contiene[28], el amor matrimonial, anclado en la voluntad, requiere del concurso del cuerpo para madurar precisamente como amor (conyugal)... y para hacer efectiva la fecundidad virtual que lo caracteriza intrínsecamente en cuanto «tal tipo de» amor.

Gracias al concurso del cuerpo, el amor propiamente conyugal incrementa su poder de unificación y la felicidad con él emparejada: se torna más completo, y contribuye al incremento de la dicha de los esposos. Y buena parte de ello, por cuanto coopera —de manera ineludible— al despliegue enterizo de la fecundidad más plena inscrita en el corazón ontológico de la persona humana, pero que esta no puede conquistar sin el auxilio del cuerpo.

Lo confirman, con ciertos tecnicismos, los siguientes juicios de Caffarra: «Ya se ha visto que una de las diferencias fundamentales entre el espíritu y la materia es que el primero “puede de alguna manera llegar a ser todo”, o sea, puede entrar en comunicación con algo distinto de sí sin destruir la alteridad. Por el contrario, la materia puede ser solo lo que es y es incapaz de instituir una relación con lo otro en cuanto otro. En otras palabras, solo el espíritu es capaz de entrar en una relación de comunión, mientras que la materia está inseparablemente constreñida dentro de sí misma. Se podría decir que el espíritu es universal: unum versus alii; que la materia es solo individual: dividida de cualquier otro.

»La “paradoja ontológica“ de la persona humana es que es unidad sustancial de materia y espíritu. Hemos reflexionado largamente sobre la unidad sustancial de la persona humana como presupuesto de toda reflexión ética sobre la sexualidad. No nos repetiremos. Sin embargo, hay un punto de esa reflexión que ahora debe recordarse. La unidad sustancial hace que si, por una parte, el cuerpo llega a ser capaz de expresar el don de la persona en su subjetividad espiritual (el cuerpo “lenguaje de la persona”), por otra, el espíritu (humano) encuentra exclusivamente en el cuerpo la posibilidad de expresar el don de la persona. Reflexionemos atentamente sobre este segundo aspecto de la comunión entre las personas humanas: el cuerpo base imprescindible del don»[29].

· **El lenguaje del cuerpo**

Como venimos observando, las raíces ontológicas de la mutua aunque jerarquizada cooperación cuerpo-alma son, antes que nada, las que permiten afirmar que el cuerpo —siempre sexuado— constituye la expresión más adecuada y completa del espíritu que lo anima. Que ambos hablan, aunque en distinto «idioma», un mismo lenguaje: el del amor.

Ye he insinuado tales razones. En la metafísica de Tomás de Aquino, toda potencia participa del acto del que es sustento. Así, no solo puede afirmarse que el (acto de) ser pertenece al alma como a su sujeto propio, sino, además, que el alma participa de ese mismo ser que le corresponde y que le otorga su entera realidad como espíritu (imperfecto).

Y el cuerpo, que a su vez participa del alma, lo hace, a través de ella, del único y exclusivo ser que confiere toda su realidad al individuo humano: ese acto de ser establece al alma entre los existentes y se difunde, canalizado por ella, hasta el cuerpo. De esta suerte, el cuerpo expresa en el ámbito físico justamente lo mismo que el alma realiza en los dominios del espíritu. Y, en consecuencia, es la «traducción» o «manifestación» corpórea y sexuada del ser y el vigor espirituales del alma, constitutivamente amorosos.

En este contexto, sostiene Carlo Caffarra: «solo la afirmación según la cual el mismo e idéntico acto (actus essendi) que hace ser al espíritu es el que hace ser al cuerpo, elevándolo a ser cuerpo-persona, explica con plenitud la experiencia» de que «el cuerpo humano está ordenado interiormente para expresar, en el mundo del universo visible, a la persona en cuanto tal: en cierto modo, el cuerpo es la manifestación de la persona»[30].

El cuerpo, por tanto, considerado en general, es una elocución del espíritu que lo anima. Pero cabe dar un paso más. Cuanto acabo de apuntar permite intuir también por qué la fusión intimísima de los cuerpos —cuando deriva de un querer voluntario realmente amoroso— constituye la más adecuada exteriorización visible de la unión y, así, del amor siempre unitivo de los espíritus encarnados. Se configura como una privilegiada «palabra» de amor, tal vez la más conforme con la naturaleza espíritu-corpórea y sexuada de dos sujetos humanos[31].

Y como esa unión, la de las personas en cuanto personas, resulta intrínsecamente fecunda —por cuanto el acto (personal) de ser es difusivo y comunicativo de suyo—, también tenderá a serlo su expresión visible a través del cuerpo. Desde este punto de vista, la conjunción íntima entre los cónyuges compone la palabra «fundamental» del lenguaje personal-amoroso del cuerpo. Lenguaje que, con los mismos signos con que «representa» la identidad de almas, expresa y realiza, también, la fecundidad biológico-personal propia del amor conyugal.

No solo la expresa, decía, sino que la «realiza». Y es este el segundo y

fundamental aspecto de la cuestión el que pretendo comentar: considerada con el enfoque que propongo, la unión corpórea no solo «expone» o «reproduce» la de las almas respectivas, sino que la «completa», confiriéndole ese acabamiento que el espíritu humano —a causa de su índole finita, doblemente participada— no puede por sí mismo conquistar.

El acto personal de ser «prosigue» su virtualidad expansiva, más allá del alma y a través de ella, hasta el cuerpo que la concluye y manifiesta. El esse de la persona humana continúa diciendo su «canción de amor» —fecunda y unitiva— a través de una palabra que hay que calificar como «fundamental».

Y es que el carácter sexuado del cuerpo humano —que lo configura intrínsecamente como destinado a la donación a una persona del sexo complementario— constituye, en el ámbito visible, la manifestación privilegiada de toda la persona humana, encaminada por su misma naturaleza a transformarse en amor. Por eso mismo, la fecundidad connatural al espíritu humano, que tiende a difundirse al darse y entrar en comunión con el otro, encuentra su paralelo visible en la entrega conyugal amorosa, dotada también de una peculiarísima fecundidad unitiva.

Por consiguiente, a la fecundidad inherente y configuradora de la persona como espíritu da réplica, y complementa, la fecundidad connatural al cuerpo sexuado, en el que el espíritu se expresa, continúa y consume. Y esa sublime feracidad se halla indisolublemente aparejada a un excelso poder de conjunción: por cuanto la fusión de cuerpos ostenta y refuerza, llevándola a cumplimiento, la de las almas. De esta suerte, la unión y la fecundidad espirituales encuentran su cauce más adecuado en el amoroso enlace físico-personal de los esposos. El amor conyugal se demuestra, a la par, máximamente unitivo y máximamente fecundo.

Pero todavía cabe afinar más. A los asertos que aseguran que el espíritu humano se expresa a través del cuerpo, y al que le agrega que las relaciones íntimas representan una palabra fundamental de ese lenguaje, podría añadirse, con Cormac Burke, que «la máxima expresión del deseo de darse a sí mismo», con el que se encarna y pone de relieve la fecunda cohesión de espíritu entre los esposos, consiste primordial y plenamente en «dar la semilla de sí»[32], los gérmenes capaces de engendrar una nueva vida humana.

¿Por qué? En definitiva, porque lo que Burke califica como semilla es la máxima «encarnación» biológica de la «espiritualidad» o de la efusividad-difusividad, constitutivos esenciales de la persona. De esta suerte, y por los mismos motivos, se configura también como adecuadísimo complemento de ese engarce de espíritus al que compete una virtual feracidad «onto-génica» o «biológico-personal».

Para entender estas afirmaciones en toda su hondura, es menester advertir lo que sigue: en el trato conyugal virtualmente fecundo no solo se entrega el cuerpo sin más, que es participación de la persona en el mismo ser del alma, sino precisamente «aquello» —la semilla— que en el plano físico traduce máximamente la «comunicatividad» substancial del espíritu.

Lo que se ofrenda es la capacidad de ser «onto-génicamente» fértiles, la posibilidad de continuarse cada uno de los cónyuges —en intimísima ensambladura espiritual con el otro— en una existencia personal inédita. Es decir, se ofrece, en el ámbito biológico, la expresión «reduplicativa» —«personalmente personal», podríamos decir— del yo, de la persona, entendida como tensión hacia el don, hacia la dádiva fecunda[33].

Y el resultado de esa donación de sí, mediante la semilla, constituye la suprema expresión de fertilidad, en la que los esposos conquistan, también, la más plena identificación mutua posible: a saber, el hijo (síntesis viva del-padre-y-de-la-madre... y de Dios, que pone el alma).

Concluyendo: solo cuando se respeta la continuidad entre espíritu, cuerpo sexuado y unión conyugal completa —sin impedir la transmisión de los gérmenes vitales— el lenguaje del cuerpo expresa eficazmente el del espíritu y genera un incremento del amor de los esposos y de su específica felicidad conyugal.

Únicamente entonces se engendra bellamente en la belleza.

Málaga, 16 de julio de 2006

Notas

[1] Caffarra, C., Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia, Rialp, Madrid

[2] Comenta Jean Guitton: «Para el autor de El Banquete, el amor sigue dos direcciones: una temporal y, por decirlo así, horizontal, que es el deseo de engendrar cuerpos para la sociedad; la otra, que llamaría de buena gana vertical, que asciende hacia el éxtasis y la eternidad» (Guitton, J., Ensayo sobre el amor humano, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968, p. 29).

[3] Tomás de Aquino, De spirit. creat., q. un., a. 2 ad 8.

[4] Para profundizar en este tema, me permito remitir a Melendo, T., Introducción a la antropología: La persona, Eiunsa, Madrid 2006.

[5] Guardini lo expone con precisión y belleza: «Persona es el ser conformado, interiorizado, espiritual y creador, siempre que —con las limitaciones de que todavía hablaremos— esté en si mismo y disponga de si mismo. “Persona” significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mi. Puedo vivir en una época en que existe la esclavitud, es decir, en una época en que un hombre puede comprar a otro y disponer de él. Este poder no lo ejerce, empero, el comprador sobre la persona, sino sobre el ser psicofísico, y aun así, solo bajo falsa categoría de equiparar al hombre con el animal. La persona misma se sustrae a la relación de propiedad. Persona significa que no puede ser utilizado por nadie, sino que soy fin en mi mismo. Puedo encontrarme, sin duda, en un sistema de trabajo, cuyo superior me trata como un elemento en el todo de una máquina. Lo que utiliza, empero, es solo mi trabajo, no mi yo como mi yo. Y esta utilización tiene lugar en virtud de una concepción que, es verdad, ahorra fuerza y, hasta cierto punto, es adecuada prácticamente, pero que, en verdad, pone en lugar del hombre una máquina altamente desarrollada. Este error se paga después de manera gravísima. El cálculo así planteado no sale nunca, y la construcción edificada sobre él no funciona, pues se trata de hombres y no de aparatos. Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre solo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mi; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único. Todo ello subsiste, aun cuando la esfera de la intimidad sea tan perturbada como se quiera por la intervención y la publicidad. Lo único que en tal caso se pierde es el estado psicológico del respeto ajeno y de la paz, pero no la soledad de la persona en sí» (Guardini, R., Mundo y persona, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 104).

[6] «Non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae» (Tomás de Aquino, De anima, q. un., a. 2 ad 14).

[7] Prieto Solana, J., Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y “ethos” del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II “Hombre y mujer lo creó”, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2004, p. 22.

[8] Prieto Solana, J., Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y “ethos”

del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II "Hombre y mujer lo creó", Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2004, p. 46.

[9] Juan Pablo II, Familiaris consortio, núm. 37.

[10] Brancatisano, M., La gran aventura, Grijalbo, Barcelona 2000, pp. 24-25.

[11] Benedicto XVI, Dios es amor, núm. 5.

[12] Benedicto XVI, Dios es amor, núm. 5.

[13] «En este sentido, incluso el alma es individuada por otra cosa, esto es, la materia» (Brock, S. L., Acción y conducta, Herder, Barcelona 2000, p. 38).

[14] «El cuerpo es condición inicial, pero no origen o causa de la individualidad del alma. Por eso, y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona, aunque entonces (y hasta la resurrección) ya no participe su propio acto de ser al cuerpo, y le falte algo para ser propiamente un hombre; pero sigue siendo el mismo sujeto individual y singular de su ser y de su obrar, sigue siendo el mismo "alguien delante de Dios". Lo que muere es el compuesto de materia y forma, por la separación de sus partes esenciales, consiguiendo a la indisposición de la materia» (Cardona, C., Metafísica del bien y del mal, EUNSA, Pamplona 1997, p. 102).

[15] «Cuanto menor categoría posee un ser vivo, tanto más se sume [o diluye] en las exigencias de la especie; cuanto más elevado, tanto más intenso es el instinto de imponerse individualmente. Las propiedades caracterizadoras se hacen más numerosas, las realizaciones peculiares se destacan más, la fecundidad desciende numéricamente, las exigencias de cuidado de la prole se hacen mayores. De esta suerte, el individuo reviste cada vez mayor importancia, tanto respecto a la especie en su totalidad, como respecto a los otros individuos» (Guardini, R., Mundo y persona, Ediciones Encuentro, Madrid 2000, p. 96).

[16] Con palabras más técnicas: «La persona es un ser que vale en sí y por sí, es un todo en sí y por sí, no es parte de un todo del cual derive su valor. Metafísicamente hablando, no forma parte y no puede "formar parte" de ninguna serie. La especie humana existe solo para la biología. Desde el punto de vista metafísico esta realidad no existe: existe la "naturaleza humana", que no es la misma cosa. En este sentido, cada uno de nosotros, cada persona, es un "unicum". Esta "unicidad" debe ser reconocida a toda persona: a la propia y a la de cualquier otro. Es el precepto ético fundamental o norma personalista: "ama al prójimo como a ti mismo".

Sin embargo, una vez descubierta esta particularidad de la persona, una vez descubierta que cada persona es distinta de otra, irrepetible e insustituible, resulta espontáneo preguntarnos: ¿No exige esta singularidad una correspondiente forma

de reconocimiento? ¿No debería haber una forma de reconocimiento del todo excepcional y única? ¿Única y excepcional porque es dada a una persona singular y no a otra? Ahora bien, si reflexionamos seriamente sobre la experiencia del encuentro sexual, vemos que implica, como su fuente última, precisamente esto: el reconocimiento del otro. La unidad en la carne, en el cuerpo, apunta a este reconocimiento (es su intento); lleva en sí mismo esta finalidad.

Unicidad del otro y, por tanto, imposibilidad de sustitución: “tuyo/tuya para siempre” puesto que ningún otro podrá tomar tu puesto. Esta es la definición misma del matrimonio monogámico e indisoluble en su íntima esencia ética» (Caffarra, C., *Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, p.104).

[17] Cardona, C., en la Presentación a Caffarra C., *Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, p. 17.

[18] El texto sigue: «La beatitud le viene al alma solo por la visión beatífica, que supone la santidad de la voluntad.

Con todo esto, no es extraño a la Escritura la idea de una muerte del alma, entendida en sentido moral y no ontológico. Por ello, se puede hablar también de resurrección del alma, entendida como un modo de recuperar la vida de Dios y la liberación de la muerte eterna» (Prieto Solana, J., *Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y “ethos” del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II “Hombre y mujer lo creó”*, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2004, p. 35).

[19] Prieto Solana, J., *Hacia una ética de la corporeidad humana. Verdad y “ethos” del cuerpo humano a la luz de las catequesis de Juan Pablo II “Hombre y mujer lo creó”*, Fundación Universitaria San Antonio, Murcia 2004, p. 25).

[20] Cardona, C., en la Presentación a Caffarra C., *Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, p.18. Las cursivas son mías.

[21] Cfr., además de lo visto en el capítulo segundo, Melendo, T., «Ser y amor: introducción a una metafísica de la sexualidad», en *Burgense*, 34/2 (193), pp. 391-414.

[22] Cfr., a este respecto, Melendo, T., «Metafísica del amor conyugal», en *Anthropotes*, 1/1991, Roma, pp. 11-23.

[23] Ratzinger, J., «El hombre entre la reproducción y la creación. Cuestiones teológicas acerca del origen de la vida humana», en AA.VV., *Bioética*, cit., p. 64.

[24] Cfr. cita 56.

[25] «La donación personal se hace fecunda a través de la mediación de la corporalidad, que es condición de posibilidad, de modo análogo a como la alegría del alma se expresa en el rostro personal a través de la mediación material del

músculo adecuado» (Ruiz Retegui, A., «Sobre el sentido de la sexualidad», en Anthropotes, 2/1988, p. 238).

[26] Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino, De anima, q. un., a. 1 ad 7.

[27] Me permito remitir, para este punto, a Melendo, T., La dignidad del trabajo, Rialp, Madrid 1992.

[28] Cfr., entre otros muchos, Tomás de Aquino, De anima, q. un., a. 1 c.

[29] Caffarra, Carlo, Ética general de la sexualidad, Eiusa, Barcelona 1995, p.113. He resaltado yo.

[30] Caffarra, C., Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia, Rialp, Madrid 1990, pp. 33-34.

[31] Así lo expone Angelo Scola: «El acto conyugal, en efecto, consiste en la unión de los cuerpos, que expresa, significa la unión de las dos personas. Precisamente en cuanto unión de cuerpos sexuados es unión de personas por razón del significado sacramental del cuerpo. La expresión procede de las célebres catequesis de Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo: «El cuerpo efectivamente, y solo el cuerpo, es capaz de hacer visible lo que es invisible». En el lenguaje del cuerpo humano, del que el acto conyugal es una «palabra» fundamental, se expresa la totalidad de la persona porque la trascendencia de la persona humana está inscrita hasta dentro de su mismo cuerpo. De forma que la unión de los cuerpos es signo (sacramento) de la communio personarum, de la unión de las personas, del hombre y la mujer» (Scola, A., Identidad y diferencia, Encuentro, Madrid 1989, p. 87).

[32] Burke, C., Felicidad y entrega en el matrimonio, Rialp, Madrid 1990, p. 44.

[33] A este respecto, sostiene Ruiz Retegui: «La expresión corporal no es asunto exclusivo del amor sexuado, pero este requiere expresiones corporales propias y características. Estas expresiones del amor sexuado en la corporalidad reciben su significación no simplemente del hecho de ser manifestación de la donación personal, ni tampoco de ser expresión del amor personal singular, sino de ser la expresión cumplida de la donación personal fecunda. Justamente por esto las muestras corporales del afecto personal sexuado adquieren su significación propia en relación con la unión corporal propia de la generación. Los gestos corporales de afecto propiamente sexuado son siempre parte, camino, ordenación a la unión corporal fecunda» (Ruiz Retegui, A., «Sobre el sentido de la sexualidad», en Anthropotes, 2/1988, p. 239).

*Tomás Melendo
Catedrático de Filosofía (Metafísica)

Director Académico de los Estudios Universitarios sobre la familia
Universidad de Málaga (UMA), España

Lea también del mismo autor: [Casarse: la más prudente chifladura.](#)