

# La familia como ámbito de desarrollo humano

*The Family, as Environment for Human Development*

CARLO CAFFARRA  
Prof. Ordinario di Etica  
Università di Bologna  
arcivescovo@bologna.chiesacatolica.it

## RESUMEN

La persona goza de dos caracteres constitutivos: su singularidad y su relacionalidad. El desarrollo o genealogía de la persona humana tiene un ámbito o «lugar» originario, que es la familia. La familia humana se origina mediante el acto supremo de libertad por el que un varón y una mujer deciden entregarse mutuamente de por vida. En el contexto así creado, cada hijo llega a este mundo como el «bien-venido»: esto constituye la base para un desarrollo armónico de su libertad y de su capacidad de amar o, lo que viene a ser lo mismo, de su formación como persona.

**Palabras clave:** persona, familia, varón, mujer, desarrollo, educación

## ABSTRACT

The person has two constitutive characteristics: singularity and capacity for relations. The development or genealogy of the human person has an originary environment or “locus” which is the family. The human family originates in the supreme act of freedom by which a man and a woman decide to give themselves to one another for life. In this created environment, each child comes into the world as “well-come”: this is the basis for an harmonic development of its freedom and capacity for love, or in other words, for his formation as a person.

**Keywords:** person, family, male / man, female / woman, development, education

El título alude a los dos temas sobre los que vamos a reflexionar: el del crecimiento o desarrollo de la persona humana (la «genealogía de la persona») y el de la familia como «ámbito» en el que tiene lugar tal despliegue. Estas dos referencias articularán mi escrito.

No obstante, antes de comenzar, conviene que precise la perspectiva desde la que abordaré la cuestión. Pues, en efecto, la consideración de la familia como genealogía de la persona admite distintos enfoques.

Adoptaré una perspectiva de antropología filosófica y teológica. Por tanto, intentaré responder a la pregunta: ¿cuáles son la verdad de la genealogía de la persona y la verdad de la familia? Este es un interrogante antropológico. Pero como la persona y su genealogía están confiadas a la libertad, la pregunta antropológica genera inevitablemente una interpelación ética: ¿cuál es el bien o valor propio de la familia en cuanto ámbito en el que crece la persona humana? Este enfoque presidirá mi escrito. Una consideración sin duda necesaria, pero no suficiente.

Necesaria, porque da pie a las reflexiones capaces de determinar el mismo ser de la persona y de la familia y, por tanto, de esbozar la topografía espiritual de cualquier exploración que se lleve a término en este territorio y cualquier intervención que tenga lugar en él. Pero por sí sola esta reflexión no basta: la familia, en cuanto esfera de crecimiento de la persona, se establece en contextos históricos muy distintos. Como consecuencia, mi reflexión ostenta sin duda un carácter parcial.

## 1. La «genealogía» de la persona

A estas alturas, constituye una verdad fuera de cualquier duda que el «concepto» de persona surge dentro del cristianismo,<sup>1</sup> en el seno de los más elevados debates

<sup>1</sup> Así lo afirma Hegel, en un texto justamente célebre: «Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnisvermögen, über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Platons Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen. Der Athener wußte sich frei, ein römischer Bürger, ein *ingenuus* war frei. Daß aber der Mensch an und für sich frei sei, seiner Substanz nach, als Mensch frei geboren — das wußte weder Platon noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechts ist. Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei, daß Christus die Menschen befreit hat, sie vor Gott gleich, zur christlichen Freiheit befreit sind. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usw., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben, die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntnis, daß der Mensch von Natur frei ist, dies Wissen seiner selbst ist nicht alt». HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Werke 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. (Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva

teoréticos jamás realizados por la razón humana: los referentes a Jesucristo —Dios y Hombre— y a la Trinidad.<sup>2</sup> Uno de sus resultados más relevantes desde el punto de vista cognoscitivo ha sido precisamente la concepción y la definición de persona.

¿Cuáles son los constitutivos esenciales de esta definición? Si no yerro, pueden reducirse a dos.

### 1.1. Singularidad suma

En primer término, la afirmación de la absoluta singularidad de la persona, una percepción espiritual no fácil de tematizar. Pues, en efecto, ¿qué significa que la persona es el singular por antonomasia? Casi de inmediato, nuestro pensamiento se dirige hacia el individuo e identifica individualidad y singularidad. Pero, de hecho, el que alguien sea singular, una persona, es mucho más que ser un individuo.<sup>3</sup> A fin de cuentas, el individuo se nos presenta como miembro de un todo, de una naturaleza de la que participa. Se trata, por tanto, de una realidad numerable y sustituible: en cualquier momento, en cualquier especie, cualquier individuo puede ser reemplazado por otro.

En el extremo opuesto, Tomás de Aquino afirma con hondura que la noción de «parte» es contraria a la de «persona».<sup>4</sup> *Contrariatur*, escribe el Santo Doctor: y en lógica, la oposición más radical entre dos existentes es la de contrariedad.<sup>5</sup> Los contrarios no tienen nada en común: la idea de «parte (de un todo)» no *casa* en absoluto con la de «persona».

He aquí el significado real de «singularidad»: unicidad, carácter insustituible, no cuantificable. Con pocas palabras, al no ser una «parte», la persona se constituye como un «todo». Con impresionante audacia teórica, al referirse a la persona, la

---

Moldenhauer und Karl Markus Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978, S. 68-69 (trad. cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 51-52).

<sup>2</sup> Cf. MILANO, A.: *Persona in teologia*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1996; cf. anche AA.VV.: *Persona e personalismo*. Padova: Fondazione Lanza, 1992, in particolare BERTI, Enrico: *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*; SARTORI, Luigi: *La persona nella storia della teologia*.

<sup>3</sup> Son célebres, al respecto, las reflexiones de Kierkegaard.

<sup>4</sup> Cf. CAFFARRA, Carlo: *La persona umana: aspetti teologici*; in MAZZONI, A. (ed.): *A sua immagine e somiglianza? Il volto dell'uomo alle soglie del 2000: un approccio bioetico*. Roma: Città Nuova, 1997, p. 80. Entre los textos de Tomás de Aquino, tal vez destaque el que sigue: «... persona requirit completionem [...]. Ad secundum dicendum, quod triplex communicabilitas est de ratione personae: scilicet partis, secundum quod est completum; et universalis, secundum quod est subsistens; et assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius et non habet personalitatem propriam. Non est autem contra rationem personae communicabilitas assumptibilis». TOMÁS DE AQUINO: *In III Sent.*, d. V, q. 2, a. 1, c et ad 1.

<sup>5</sup> Por encima de ella se hallan las oposiciones entre contradictorios (entre el ente y la nada) y la oposición entre una forma y su privación: pero en ellas uno de los extremos es más bien un no-ser que un ente (Nota de la redacción).

tradición cristiana habla de infinitud. Y lo hace en un sentido muy preciso: no es connumerable con nada.

Única, insustituible, no cuantificable, infinita: propiedades que sólo pueden pertenecer a una realidad que subsiste en sí y por sí, que se configura en grado máximo como *sujeto*.

## 1.2. Relacionalidad

Pero no es este el único constitutivo que la tradición cristiana descubre en la persona. Todavía hay otro. La persona es un sujeto en relación con las otras personas. Sobre todo la meditación del misterio de la Trinidad ha llevado a percibir la esencial relacionalidad de la persona. Sin duda, el uso de la analogía encierra siempre un riesgo, sobre todo cuando los analogados son la persona divina y la persona humana, entre las que la desemejanza es infinitamente mayor que la semejanza. Con todo, la antropología cristiana jamás ha dudado en afirmar que la persona se realiza al relacionarse con otras personas, que su vocación constitutiva es la comunión con las demás personas.

Es esta la constitución ontológica de la persona. Un tipo de constitución que se halla como invadido por una tensión intrínseca entre los «dos polos» del ser personal: el polo de la subjetividad-singularidad subsistente en sí y por sí y el de la relacionalidad hacia las otras personas. Esta bipolaridad ha llevado incluso a denominar a la persona humana como una «relación subsistente» o, mejor, como una «subsistencia relacionada». Pero siendo nuestro tema el de la genealogía de la persona, y no la consideración estática de su ser, no quiero seguir avanzando por la vía de la metafísica de la persona. Lo ya dicho me parece suficiente para reflexionar sobre la formación de la persona o, si se prefiere, sobre su genealogía.

Partamos de una pregunta: ¿existe una suerte de *escotilla o pasadizo*, un conducto que nos permita advertir la absoluta singularidad de la persona, el existir en sí y por sí que constituye su fondo metafísico?

Me parece que esa indicación privilegiada es la libre elección: el acto libre compone la suprema revelación de la persona.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> De hecho, como sabemos, Tomás de Aquino explica que el nombre "persona" es propio de las realidades cuyo obrar es libre. Así lo comenta, entre otros, Brock: «So, actions have a special connection with individuals. From this, as we have seen, Aquinas draws his desired conclusion: among individual substances, rational ones have a special and perfect degree of individuality, because they have a special degree of agency. And hence they have that special name, 'person'.

What is of interest to us here, of course, is not so much the term 'person' as the mode of agency that Aquinas attributes to persons. 'They are not merely operated, as other things are, but operate on their own': non solum

En efecto, hay muchas operaciones que tienen lugar en la persona, pero no todas son de la persona en el sentido de que ella se siente autor de las mismas; y no hay ninguna que pertenezca tanto a la persona como un acto de libertad. Pues, de hecho, no encontramos otra razón de la existencia de tales actos que la persona que los *pone*.

La prueba es que cabe sustituir muchas operaciones a través de prótesis cada vez más perfectas; incluso se habla hoy de inteligencia artificial. Pero no existe una prótesis de la libertad ni una voluntad libre artificial. El acto libre manifiesta eminentemente a la persona porque revela su carácter de sujeto subsistente, su constituirse como *causa sui*, según repetirá continuamente Tomás de Aquino,<sup>7</sup> con una audacia teórica poco común en el pensamiento cristiano.<sup>8</sup> Desde la perspectiva en que me estoy moviendo, la genealogía de la persona coincide con la genealogía de la libertad, de modo que llegar a ser persona significa llegar a ser libre. Dentro de poco volveré sobre este punto.

Como sabemos, Rosmini alude a un vértigo misterioso, que el hombre experimenta cuando vive hondamente su libertad o, mejor, cuando descubre su enorme potencialidad.

Se trata de una observación profunda. Si la libertad hunde sus raíces en lo más íntimo de la persona hasta el extremo de constituir su manifestación suprema; si la libertad revela máximamente a la persona, al mostrar su absoluta singularidad, ya que todos pueden ocupar mi lugar excepto cuando debo hacer una elección libre..., entonces la libertad es la capacidad de afirmarse a sí mismo por sí mismo. Aquí se experimenta el vértigo al que alude Rosmini: la libertad es la autoafirmación pura y

---

aguntur, sicut alia, sed per se agunt. It is worthwhile spending some time examining this formula. I believe that it captures why, as we saw Aquinas insisting in the Physics commentary, action is said 'properly' of agents that have mastery of their acts, free or voluntary agents. In fact, in the Physics commentary itself, Thomas immediately goes on to explain himself in almost exactly these same terms: 'what does not have mastery of its act is more something operated [agitur] than something that operates. Moreover, 'non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt' indicates rather clearly that what he is envisioning is an analogy or proportion of non-voluntary to voluntary action. The analogy is signalled precisely by this, that agere is said primarily and without qualification of voluntary agents, as such. When said of others, 'to act' must be qualified or modified somewhat — for instance, by replacing the voice proper to it, the active voice, with the passive. Other things agunt, to be sure, but less properly; magis aguntur». Brock, Stephen L.: *Action and conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburg: T&T Clark, 1998, pp. 25-26; trad. cast.: *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Barcelona: Herder, 2000, p. 41.

<sup>7</sup> «Liberum est quod causa sui est». TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 24, a. 1.

<sup>8</sup> En ese dominio sobre sus actos radica operativamente su semejanza con Dios: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem». TOMÁS DE AQUINO: *S. Th. I-II, Proemium*.

simple, es el alfa y el omega del propio despliegue espiritual. No existe un «antes» respecto a la libertad.

Pero, entonces, ¿qué sucede con las restantes personas con quienes me relaciono?

Puesto que lo mismo que he descubierto en mí puedo afirmarlo de cada una de ellas y de su libertad, parece que sólo cabe instaurar entre unas y otras frágiles compromisos de intereses opuestos y establecer las reglas que los rigen. Veremos si es así.

De momento, quiero llamar la atención sobre un hecho: no es difícil advertir cómo la bipolaridad de la persona en el ámbito ontológico constitutivo se manifiesta en la esfera de su obrar libre y, por tanto, en su hacerse a sí misma, en su genealogía. Cuestión que encontraría una confirmación añadida si partiéramos de la consideración del otro «polo» de la persona, de su relacionalidad. No voy a hacerlo. Basta con advertir que en su *hacerse*, en el seno de la genealogía de la persona, nos topamos de nuevo con la tensión bipolar entre la afirmación de sí y la comunión con el otro. El punto en que se cruzan las dos energías, la «chispa» que salta entre ambos extremos, es el acto libre. Con otras palabras: en y gracias al acto libre, la persona se *construye* como sujeto que existe en sí y por sí (*causa sui*).

¿Existe un modo de resolver esta tensión? La solución estaría en un acto sumamente libre que, al mismo tiempo, fuera una confirmación del otro: un acto que afirmara la singularidad absoluta de quien lo realiza y, a la vez, estableciera una auténtica relación con el otro. En la visión cristiana, tal acto de suma libertad es el amor. El amor compone la síntesis viva de los dos constitutivos de la persona y, por consiguiente, su más perfecta realización.

Así se entiende una de las más profundas enseñanzas del Vaticano II:

Esta semejanza manifiesta que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.<sup>9</sup>

Por su parte, en la *Carta a las familias* escribe Juan Pablo II:

Entramos así en el núcleo mismo de la verdad evangélica sobre la *libertad*. La persona se realiza mediante el ejercicio de la libertad en la verdad. La libertad no puede ser entendida como facultad de hacer *cualquier* cosa. Libertad significa *entrega de uno mismo*, es más, *disciplina interior de la entrega*. En el concepto de entrega no está inscrita solamente la libre iniciativa del sujeto, sino también la dimensión del *deber*. Todo esto se realiza en la “comunión de las personas”.<sup>10</sup>

Por consiguiente: la genealogía de la persona es la genealogía de su libertad, es decir, de su capacidad de amar, de entregarse al otro. La afirmación de sí consiste en

<sup>9</sup> *Gaudium et spes*, núm. 54.

<sup>10</sup> JUAN PABLO II: *Carta a las familias*, núm. 14, 4.

la entrega de sí. En este sentido, en la antropología cristiana, Jesucristo es el hombre íntegramente verdadero, la humanidad que ha alcanzado su perfección. Él se ha entregado libre y conscientemente a sí mismo.

Una vez descubierto el concepto de formación o genealogía de la persona, querría indicar algunas de las razones por las que este concepto ha sido puesto en discusión en la cultura occidental y, finalmente, se lo ha abandonado. Se trata de un esclarecimiento imprescindible, pues implica graves problemas para la formación de la persona.

Lo expuesto hasta ahora permite comprobar que el concepto cristiano de formación de la persona surge en el interior de una constelación de conceptos; en concreto, los de «persona», «libertad», «amor» y «entrega sincera de sí». Ahora bien, leemos en la citada *Carta a las familias*:

¿Quién puede negar que la nuestra es una época de gran crisis, que se manifiesta ante todo como profunda “crisis de la verdad”? Crisis de la verdad significa, en primer lugar, crisis de conceptos.<sup>11</sup>

Y son justo los conceptos a los que acabo de referirme los que han entrado en crisis: persona, libertad, amor, entrega de sí... no significan lo que siempre han dado a entender, sino justo lo contrario. No puedo recorrer por entero el camino que nos ha llevado hasta aquí. Me contentaré con algunas reflexiones generales.

### 1.2.1. La primera

De manera progresiva, la persona se ha ido reduciendo a la conciencia de sí misma; su consistencia y su subsistencia ontológica se han venido a identificar con la conciencia-afirmación de sí misma.<sup>12</sup> Se ha impuesto de forma progresiva una definición de la persona en clave psicológica. Y esta reducción ha creado problemas

---

<sup>11</sup> JUAN PABLO II: *Carta a las familias*, núm. 13, 5.

<sup>12</sup> «Con la inversión dada por Descartes al pensamiento filosófico, se entra en una perspectiva completamente diversa también en lo que se refiere al concepto de persona. Si anteriormente se definía a la persona desde lo objetivo —la sustancia, el acto de ser—, a partir de Descartes, se la intentará definir desde la subjetividad: desde la autoconciencia del propio yo, desde la capacidad de relación con un tú, o desde la apertura a la trascendencia. Es indudable que la profundización en la autoconciencia, en la apertura y trascendencia características de la persona, ha ido aportando un conocimiento más completo de la riqueza del ser personal del hombre. Pero el problema está cuando se olvida a la naturaleza racional como el sustrato en que se fundamenta la persona, enfocando la atención hacia sus actos espirituales como si fuesen el fundamento del propio ser personal. Puede decirse que, “con Descartes comienza a abrirse camino un nuevo concepto de persona: no se la define ya en relación a la autonomía del ser, sino en relación a la autoconciencia. El hombre tiene una garantía de ser él mismo, de existir efectivamente, de no ser un puro sueño sino una auténtica realidad, porque se piensa a sí mismo. *Cogito ergo sum!* El Yo consiste en la autoconciencia. La singularidad del hombre consiste precisamente en esto”. AA.VV.: *El misterio de Jesucristo*. Pamplona: EUNSA, 2ª ed., 1993, pp. 198-199.

insolubles. Entre otros: ¿cuál es el fundamento último de la dignidad de la persona y de sus derechos? ¿Sólo la conciencia de sí, su propia afirmación? ¿Y quién es incapaz de semejante conciencia?

Utilizando un vocabulario muy técnico, diría que la pérdida del concepto de persona como substancia primera ha hecho imposible crear una cultura en la que cualquier persona pueda ser reconocida o afirmada en sí y por sí.<sup>13</sup>

### 1.2.2. La segunda

Poco a poco, la libertad se ha ido configurando como «posibilidad pura o posibilidad de todas las posibilidades». Y como lo contrario de la posibilidad es la necesidad, estamos ante una libertad desvinculada de cualquier necesidad. Sin duda, se trata de una idea *regulativa* de la libertad, no de una idea *real*. Es decir, una libertad así concebida ni existe ni puede existir, no es una idea con refrendo real. Semejante concepto de libertad indica el sentido de la liberación de nuestra libertad: es una idea regulativa.

Nos encontramos en las antípodas de la definición agustiniana de libertad, como poder de hacer lo que se quiere al hacer lo que se debe, es decir, como síntesis de posibilidad y necesidad. El último eco de este concepto cristiano en la cultura occidental resonó en el pensamiento de Kant: después, y no al margen de su planteamiento, se apagó por completo.

Al decir de Kierkegaard, estamos ante la raíz más clara de nuestra desesperación. Pero ¿qué significa esta definición de la libertad, más prescriptiva que descriptiva? ¿qué implica para nuestra vida cotidiana? Intentaré responder en las reflexiones que ahora inicio.

### 1.2.3. La tercera

¿Qué puede querer decirse, entonces, al hablar de “don sincero de sí mismo”? En la perspectiva en que me estoy situando, el *sí mismo* entregado no existe, pues en ella no hay un *antes* de la libertad, una realidad de la que la libertad responda por encontrarse frente a ella. Pero, entonces, ¿qué es lo que se entrega al hablar de don

<sup>13</sup> «Wollen wir daran festhalten, uns als Subjekte zu denken, und wollen wir daran festhalten, mit dem Begriff der Menschenwürde irgendeinen Sinn zu verbinden, dann wird die Aufgabe einer entsprechenden Ontologie in Abwandlung eines bekannten Hegelwortes wohl so formuliert werden müssen: „Es kommt darauf an, Subjekte als Substanzen zu denken“. Wir können es auch schlichter — dafür englisch — mit Michael Dummen sagen: „Man is a self-subsistent thing“». SPAEMANN, Robert: *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1987, S. 72-73; trad. cast.: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 86-87.

sincero de uno mismo? No otra cosa que el permiso de utilizarse recíprocamente. La verdad del don se confunde con la mera sinceridad de la relación o *autenticidad*: en esa relación recíproca sólo se exige la libertad de establecerla. Y nada más. Al concebir la libertad como un hacer cada cual lo que quiera, decidiendo lo que es bueno o no, no puede admitirse que otro exija algo de él en nombre de una verdad objetiva. Ya no hay entrega *en la verdad*. En pocas palabras, se desvanece la auténtica esencia del amor.

#### 1.2.4. La cuarta

No es posible elaborar otro concepto de justicia que un simple código de procedimientos que permitan instaurar frágiles milagros de convergencia de intereses opuestos. Con otras palabras: el concepto de libertad que estamos examinando engendra una sociedad fundada sobre normas utilitaristas y hedonistas.

Llegamos así al término de la primera parte de nuestra reflexión. Intentaba esbozar el concepto de formación o genealogía de la persona. Hemos comprobado que hoy pretende construirse en el seno de una constelación de conceptos, como el de persona, libertad, entrega de sí mismo. Y hemos visto también que cabe bosquejar dos genealogías de la persona muy distintas. La *Carta a las familias* habla de una civilización del amor y de una anti-civilización o “civilización de lo útil y del placer”. Estamos en condiciones de pensar por qué y cómo la familia compone el ámbito de crecimiento de la persona humana, el lugar de su genealogía.

## 2. La familia y la “genealogía” de la persona

Una visión cristiana del hombre implica la afirmación constante y nuclear de que la persona humana encuentra su cuna biológica y espiritual en la comunidad de la familia. Tomás de Aquino habla de que, para desarrollarse y alcanzar su plenitud, el hombre no sólo necesita un útero físico, sino también un *útero* espiritual, constituido por la comunión conyugal de sus padres.<sup>14</sup> Estamos ante un juicio de tipo antropológico. Pero no sólo: también es una afirmación de arquitectura social, que atañe a la relación entre la familia y las otras sociedades. Veamos por qué.

---

<sup>14</sup> «Filius [...] naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parentibus non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ab utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero». TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 12.

En última instancia, ¿cuál es la razón del nexo que se establece entre la familia y la genealogía de la persona? Podemos aludir a una afirmación constante de la Iglesia, aunque se encuentre entre las más atacadas por quienes no están de acuerdo con el cristianismo. Se trata de la verdad que establece un nexo indisoluble entre el ejercicio de la sexualidad, el amor conyugal y la procreación de una persona. Considero que la nítida percepción de este vínculo goza de una importancia decisiva para entender la doctrina cristiana del hombre y del matrimonio. ¿Cuál es el contenido de este nexo y cuáles las razones que llevan a mantenerlo?

En lo que atañe al contenido, cabría afirmar que en el ser del varón y de la mujer está inscrito un significado que la libertad no puede inventar a su antojo, sino sólo descubrirlo en interpretarlo a la luz de su propia verdad. Masculinidad y feminidad componen un lenguaje dotado de un significado originario. No estamos ante un mero dato biológico, capaz de acoger el sentido que la libertad decida atribuirle. Significa algo muy definido: la donación plena y absoluta de sí a la otra persona.

El lenguaje de la masculinidad y de la feminidad es el lenguaje de la total donación. En cuanto tal, es un lenguaje intrínseca y esencialmente sponsal, conyugal. El ser humano sexuado se encuentra orientado a la conyugalidad y, en Jesucristo, a la virginidad consagrada. En semejante sentido, la doctrina de la Iglesia habla de una conexión de derecho, estricto e ineludible, entre el ejercicio de la sexualidad y la conyugalidad.

La lógica de la *entrega total del uno al otro* implica la potencial apertura a la procreación [...]. Ciertamente, la entrega recíproca del hombre y de la mujer no tiene como fin solamente el nacimiento de los hijos, sino que es, en sí misma, mutua comunión de amor y de vida. Pero siempre debe *garantizarse la íntima verdad de tal entrega*.<sup>15</sup>

Y entra en la constitución de esta verdad la potencial paternidad inscrita en ellos. De este modo la persona es generada como fruto de un acto de amor y esperada como un puro don.

Las razones por las que la Iglesia afirma esta conexión son hondas. Podemos tal vez advertirlas, por contraste, esbozando una figura opuesta. El vínculo en cuestión puede negarse de dos modos.

a) El primero, afirmando que el ser varón y mujer no implica ningún significado originario que preceda a la libertad, por lo que no existe ninguna definición prescriptiva de la relación sexual, sino solo una verdad descriptiva: como consecuencia, la paternidad y la maternidad no gozan de radicación objetiva auténtica. En este marco se sitúa el intento actual de ennoblecer la contracepción, considerándola como liberación de la biología sexual, la pretensión de equiparar las parejas homo-

<sup>15</sup> JUAN PABLO II: *Carta a las familias*, núm. 12, 12.

sexuales al matrimonio y el rechazo a la consideración de la adopción como *copia* de la filiación natural.

¿Dónde desemboca este tipo de desconexión? Aludiré tan sólo a lo que estimo más importante. En la raíz se encuentra la negación de que el ser varón y mujer componga un lenguaje dotado del significado originario derivado de ser persona. Con otras palabras: de hecho, la persona humana expresa su vocación constitutiva mediante el lenguaje del cuerpo, mediante su ser varón y ser mujer. Al desenraizar esta reciprocidad de la entrega, se destruye el código fundamental de la comunicación interpersonal. Se rompe en su mismo origen la posibilidad misma de semejante comunicación. No olvidemos que cuando el varón se sintió solo Dios no creó otro varón, sino una mujer. Al negar cuanto hemos visto, salta por los aires la posibilidad de una civilización del amor y de la entrega.

b) Pero también se da la desconexión en sentido opuesto: desenraizar la procreación y la genealogía de la persona de la comunidad conyugal y de la actividad sexual. En esta esfera se sitúa la pretensión de procrear de manera artificial, que parece no conocer límites. ¿A dónde lleva este segundo tipo de ruptura? Al riesgo de reducir el hijo a un “producto” del que uno tiene necesidad para sentirse dichoso o dichosa.

Puede advertirse que la razón que lleva a la Iglesia a afirmar una conexión constitutivamente indisociable entre el ejercicio de la sexualidad, la conyugalidad y la procreación es sólo una: únicamente si permanece semejante vínculo se salva la comunión interpersonal y la dignidad de la persona.

Estas reflexiones básicas nos han introducido ya en la consideración de la familia como lugar de desarrollo de la persona. En el primer punto vimos que semejante crecimiento es despliegue de su libertad, es decir, de su capacidad de amar, de entregarse en la verdad. ¿Por qué la familia es el lugar originario, aunque no el único, de ese desarrollo?

A la luz de lo expuesto sobre la relación entre sexualidad, conyugalidad y procreación, cabría estructurar nuestra respuesta en dos momentos. Pues, en efecto, la comunidad familiar surge en la confluencia de dos relaciones interpersonales: la relación conyugal y la paterno-filial.

## 2.1. *La relación conyugal*

Ya me he referido al “lenguaje del cuerpo” como al lenguaje fundamental de la persona: la masculinidad y la femineidad encierran en sí y por sí un significado que

debe leerse en la verdad. El autor inspirado del segundo capítulo del Génesis nos ha desvelado verdades decisivas para lo que llevamos entre manos.

El hombre vive una soledad originaria, intrínseca a su ser hombre. Colocado en el universo de las cosas, de las no-personas, se siente absolutamente solo. Esta soledad no es buena: en estas condiciones, el ser humano no ha alcanzado su plenitud. Utilizando términos más abstractos, más metafísicos, decíamos que la subsistencia en sí y por sí no es el único constitutivo de la persona.

De hecho, justo para superar esta soledad, el hombre —cada uno de nosotros— busca un dominio, una posesión. Dominio y posesión que no lo hacen salir de su soledad originaria. El varón alcanza su plenitud al situarse ante una mujer. En ese momento se descubre llamado a una comunión, capaz de realizarla, justo porque está ante otra persona. De nuevo estamos ante un profundo misterio: gracias al lenguaje del cuerpo la persona expresa su vocación originaria.

Me parece que ahora podemos comprender por qué en la comunión conyugal la persona humana crece como persona humana: porque en ella se realiza como don de sí misma. De hecho, en el vínculo conyugal encontramos, en grado eminente, todo el carácter misteriosamente paradójico del hombre. No existe un lazo de pertenencia mutua más radical que la pertenencia conyugal: *in humanis*, no cabe una pertenencia mayor que la de los cónyuges. No hay un acto de libertad mayor que aquel con el que los esposos se entregan: *in humanis*, probablemente no es posible ser más libres. La libertad coincide con el don. Y el don de sí mismo supone el poseerse: no se puede entregar lo que no se posee. El culmen de la autoafirmación coincide con el culmen de la autodonación. Por eso la comunión conyugal es el lugar de crecimiento de la persona en cuanto persona.

## 2.2. La relación familiar

La comunión conyugal se expande en la comunidad familiar. Estamos ante el lugar propio de la genealogía de la persona, de su crecimiento. Aunque con raíces biológicas, la concepción de la persona no es simple resultado de una coincidencia de factores biológicos, ni fortuita ni necesaria. Esto explicaría la entrada en la existencia de un individuo, del todo funcional respecto a la supervivencia de su especie. Pero el hombre concebido es una persona, única e insustituible, de infinito valor.

De hecho, los esposos sólo pueden querer un niño o una niña: uno o una cualquiera. No pueden decidir concebir éste o ésta y no otro distinto. El conocimiento de la persona única e insustituible que ha nacido les llega a través de la existencia misma de la persona concebida; una vez que la ven pueden decir: «éste o ésta es mi hijo o mi hija». No pueden conocerla antes de que exista. ¿Por qué? Se nos manifiesta

aquí la diferencia esencial entre el conocimiento creado y el conocimiento divino. El hombre conoce lo que existe y porque ya existe; mientras que el conocimiento divino hace que exista aquello que existe. Con pocas palabras: cada concepción de un ser humano implica un acto de creación. Cada uno de nosotros existe porque ha sido pensado y querido por Dios.

La consecuencia es que, al no haber los cónyuges decidido qué hijo tener, sino siendo éste un don de Dios, deben recibirlo como tal. Y en esta acogida se sitúa el origen de la entera genealogía de la persona.

Al llegar al universo, la nueva persona se interroga sobre el *rostro* del universo en que ha entrado: si se trata de un rostro hostil o amistoso, si lo rechaza o lo acoge, si considera buena que ella existe o lo experimenta como un mal. Según sea la respuesta que recibe la nueva persona, toda su existencia quedará marcada. Su desarrollo se halla determinado por la contestación dada a su pregunta inicial.

¿De quién recibe esta respuesta? De la mujer que lo ha concebido y de su marido: «¡qué maravilla que existas!»<sup>16</sup> Se trata del *bien-venido*. El universo lo esperaba como un don y él o ella pueden tener la certeza de que existir es un bien. De este modo se inicia el crecimiento de la persona en la verdad y en el bien.

Con gran hondura, Juan Pablo II escribe en la *Carta* ya citada:

¡Sí, *el hombre es un bien común*: bien común de la familia y de la humanidad, de cada grupo y de las múltiples estructuras sociales.<sup>17</sup>

En el amor esponsal, en el que la persona del cónyuge es afirmada en sí y por sí, se lleva a cabo también la afirmación de la nueva persona. Esta puede iniciar su desarrollo en el seno del amor conyugal.

No es difícil advertir cómo, en efecto, la afirmación que liga el ejercicio de la sexualidad, la conyugalidad y la procreación se sitúa en la raíz de la afirmación consiguiente de que la familia es el lugar originario del desarrollo de la persona.

---

<sup>16</sup> Se trata de una expresión común, que ha sido desarrollada, en el siglo pasado, sobre todo por Josef Pieper: «Meine Antwort auf diese Frage lautet versuchsweise so: In jedem denkbaren Fall besagt Liebe soviel wie Gutheißen. Das ist zunächst ganz wörtlich zu nehmen. Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas "gut" nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, daß es das gibt; gut, daß du auf der Welt bist! — Diese Formulierung bedarf allerdings, zur Abwehr möglicher Mißverständnisse, sogleich der Erläuterung und fast der Korrektur. — Vor allem muß man sehen, daß es sich, dem buchstäblichen Wortlaut zum Trotz, nicht um ein bloßes Sagen und Nennen handelt, nicht um einen Aussagesatz, was ja an sich gleichfalls möglich wäre. Die hier gemeinte Gutheißen ist vielmehr eine *Willensäußerung*; sie bedeutet also das Gegenteil von distanzierter, rein "theoretischer" Neutralität; sie besagt: einverstanden sein, beipflichten, Billigung, Beifall, Bejahung, Lob, Rühmung und Preisung». PIEPER, Josef: *Über die Liebe*. München: Kösel-Verlag GmbH, 7 Aufl. 1992 (1 Aufl. 1972), S. 38.

<sup>17</sup> JUAN PABLO II: *Carta a las familias*, núm. 11, 6.

A lo largo de mi intervención, he hablado siempre de lugar *originario*, no de un lugar exclusivo. La persona humana necesita también de otros “ambientes”, de otros lugares, para que su crecimiento sea íntegro. Lo cual instaura el problema de las relaciones de la familia con los otros ámbitos del crecimiento de la persona. Por eso hablaba de un problema de arquitectura social y política.

También el *Tercer informe sobre la familia en Italia*<sup>18</sup> insiste en este punto, con análisis y propuestas muy pertinentes. No quiero adentrarme en este campo, en el que, por otro lado, no soy competente. Pero sí continuar mi reflexión antropológica y ética al respecto, limitándome a estudiar un proceso cultural que tiende a sustituir a la familia como lugar originario de crecimiento del ser humano o, al menos, como lugar no necesariamente originario.

Este proceso cultural discute y se enfrenta precisamente con los tres eslabones de la conexión a que me he referido y, por tanto, echa por tierra la propia conexión.

a) La primera de las negaciones rechaza la existencia de un significado originario manifestado a través del lenguaje de la sexualidad: cada quien crearía su propio lenguaje sexual.

b) La segunda repudia la definición *prescriptiva* del matrimonio sobre el fundamento de la sexualidad, es decir, que exista una definición prescriptiva de la conyugalidad: cada persona crearía la propia *conyugalidad*.

c) Con la tercera negación se cuestiona que la importancia del matrimonio como fundamento de la familia resulte decisiva. Las consecuencias de esta triple negación se encuentran muy bien descritas en el *Informe* al que me he referido y al que remito.<sup>19</sup>

La familia como lugar necesario y originario del desarrollo de la persona va perdiendo su significado teórico y práctico.

## Conclusión

Decía al inicio de mi intervención que el recorrido en ella apuntado resulta insuficiente y debe ser muy ampliado por otras contribuciones. No obstante, estimo que, a través de él, podemos adentrarnos hasta el mismo corazón del problema. La razón la expone, una vez más, la *Carta a las familias*:

Nuestra civilización, que aun teniendo tantos aspectos positivos a nivel material y cultural, debería darse cuenta de que, desde diversos puntos de vista, es una *civilización enferma*, que produ-

<sup>18</sup> A cargo de DONATI, Pierpaolo, CISF, Milano, 1993.

<sup>19</sup> Cf., sobre todo, la página 430.

ce profundas alteraciones en el hombre. ¿Por qué sucede esto? La razón está en el hecho de que nuestra sociedad se ha alejado de la plena verdad sobre el hombre, de la verdad sobre lo que el hombre y la mujer son como personas.<sup>20</sup>

He aquí el núcleo del problema: ¿cómo hacer al hombre capaz de recibir el Evangelio, es decir, de asombrarse ante su propia grandeza?

---

<sup>20</sup> JUAN PABLO II: *Carta a las familias*, núm. 20, 8.