

¿Acaso un hombre roto es capaz de prometer la vida?

Consideraciones antropológico-morales para la preparación al matrimonio

Is a broken man capable of promising life?

Anthropological-moral considerations for marriage preparation

JOSÉ MARÍA PARDO SAÉNZ*

MARIO FELIPE VIVAS NAME

Abstract

This article offers some contributions from anthropology and morals that provide guidance on the preparation for marriage. This preparation must be an in-depth and thorough process, in order to clearly recognize the life-long demand for fidelity in marriage. Furthermore, it is necessary to understand how true love is a gift of oneself. The article is structured into three parts. First, it addresses four anthropological fractures: anthropological nihilism, emotivism, individualism and fragmentation of sexuality. All of them are obstacles to the true surrender of oneself in fidelity, exclusiveness and totality. Second, virtue is proposed as a path towards the integration of the person, where practical reason plays a

* Professor da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra; <http://orcid.org/0000-0002-9198-3019>; jmpardo@unav.es.

primary role. Lastly, it considers what personal love is, and outlines the specific content of the promise in matrimonial consent.

Keywords: Marriage; Fidelity; Personal love; Disintegration of the person; Virtue.

Resumen

Este artículo ofrece algunas aportaciones desde la antropología y la moral en la tarea de formar a los novios que se preparan para el matrimonio. Tal preparación debe ser profunda y exhaustiva, de manera que pueda reconocerse la exigencia de fidelidad de por vida que implica el matrimonio, y comprender la realidad del amor personal como donación de sí. El trabajo se estructura en tres partes. La primera, aborda cuatro fracturas del ser humano en nuestros días: el nihilismo antropológico, el emotivismo, el individualismo y la fragmentación de la sexualidad. Todos ellos son obstáculos para la verdadera entrega de sí mismo en fidelidad, exclusividad y totalidad. En la segunda parte, se propone la virtud como camino de integración para la persona, en el que desempeña un rol primordial la razón práctica. Por último, se considera lo característico del amor personal y lo específico del contenido de la promesa en el consentimiento matrimonial.

Palabras clave: Matrimonio; Fidelidad; Amor personal; Desintegración de la persona; Virtud.

Introducción

La exigencia de una reflexión antropológica que busque la reconstrucción de la visión del hombre es hoy un asunto apremiante. Es cada vez más evidente que para muchos contemporáneos nuestros el vínculo conyugal parece impracticable. Esto ocurre a partir del momento en que la persona es incapaz de donarse a sí misma. De manera similar, esta incapacidad es la raíz tanto de la fractura familiar como de una visión negativa de la vocación sacerdotal y la vida consagrada.

En un panorama social a veces saturado de relaciones superficiales, e inmerso en una cultura de la provisionalidad y el descarte, es necesario

interpelar a tantos hombres y mujeres confinados en una existencia anodina, limitada tan sólo al consumo desenfrenado. No podemos cesar de cuestionarnos sobre lo que implica ser persona, la amplitud de nuestros anhelos, la consistencia de nuestros fines y la urgencia existencial de buscar la verdad sobre nosotros mismos. Esta verdad sólo podrá ser descubierta a partir de las relaciones personales, especialmente a la luz del vínculo originario con Dios, que da consistencia y sentido a nuestro propio ser personal.

Debemos pues abrir horizontes, sin conformarnos con permanecer encerrados en las cárceles angostas del absurdo que ha labrado una visión nihilista que odia al hombre y busca su destrucción. Nuestro objetivo con estas páginas es mostrar cómo las visiones reduccionistas sobre el ser humano ni siquiera hacen justicia a lo que el hombre de hecho es. Resulta un exceso absurdo negar que somos seres habitados por un insaciable deseo de conocer la verdad en plenitud, de amar y ser amados, y de orientar nuestra vida en dirección a un fin último que proporcione cohesión a cada uno de nuestros actos. Por ello, nos interesa acudir al concepto de integración, desarrollado por Karol Wojtyła en su obra *Persona y acción*¹.

Aunque en este trabajo apenas realizamos un barrunto de tan vasta tarea, nos proponemos ofrecer algunos aportes desde la antropología y la moral que sean útiles en la tarea de formar a los novios para el

¹ La noción de integración es muy fecunda para reflexionar sobre el hombre, pues parte de una visión integral que no desdena ninguna de sus dimensiones constitutivas, y además lo considera claramente como un ser abierto a la trascendencia, orientado a un fin sobrenatural. Antonio Malo, en su reciente obra *Antropología de la integración*, emplea esta noción para reflexionar sobre el ser humano. En su estudio, define la integración de esta manera: «[La integración] deriva del vocablo “integrar”, es decir, constituir una unidad mayor a partir de la diversidad de elementos, más o menos separables. Aunque en el lenguaje común tiene un significado psicológico o sociológico, este término ha sido utilizado por Karol Wojtyła en su obra *Persona y acción* con un valor antropológico, para indicar que el compuesto humano de alma y cuerpo admite siempre un mayor grado de unidad. [...] aunque la persona –como los demás vivientes– está dotada de un principio de unidad, la integración en ella no solo es espontánea, es decir, limitada a la actualización de las potencialidades del propio vivir (por ejemplo, huir de un depredador), sino que se refiere sobre todo a la realización de las posibilidades auténticas de la propia existencia. [...] tanto en la integración espontánea como libre, las relaciones interpersonales desempeñan un papel fundamental; por ejemplo, las virtudes, que hacen crecer la propia identidad, son necesarias para la entrega de sí como marido/mujer, padre/madre, y estas relaciones, a su vez, integran la identidad de la persona de un modo nuevo»: Antonio Malo, *Antropología de la integración* (Madrid: Ediciones Rialp, 2019), 363.

matrimonio. Consideramos que esta preparación tiene que ser profunda y exhaustiva, pues en un proyecto de vida que implica tal responsabilidad en la entrega de sí se requieren bases sólidas de madurez en la comprensión de la propia persona y de la realidad del amor.

El recorrido que emprendemos tiene tres partes: en la primera, se abordan cuatro fracturas del hombre y la mujer de nuestros días que constituyen auténticos obstáculos en su propósito de entregar su vida en fidelidad, exclusividad y totalidad. Luego, analizamos cómo la recuperación de la virtud en la moral es un camino de integración para la persona, para exponer después el rol primordial que desempeña la razón práctica frente al rico mundo de la afectividad. Por último, profundizamos en la dinámica de la promesa, enfocándonos en la fidelidad, para descubrir lo característico del amor personal y lo específico del bien prometido en el consentimiento matrimonial.

1. La desintegración de la persona

*Hombres que son como lugares mal situados
Hombres que son como casas saqueadas
Que son como sitios fuera de los mapas
[...]*

Hombres agitados sin brújula donde reposar.

DANIEL FARIA²

No es posible hablar en profundidad de fidelidad, virtud, amor personal, y ni siquiera de libertad, sin atender antes al hecho de que el hombre se encuentra fracturado en diversos ámbitos³. La comprensión de sí mismo y de sus relaciones personales, así como su capacidad para

² Daniel Faria, *Hombres que son como lugares mal situados* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 21.

³ Si enmarcamos el asunto teológicamente, hay que situar la raíz de estas fracturas en el pecado, es decir, en el voluntario rechazo y ruptura por parte del hombre de su vínculo originario con el Creador. Sin perder de vista el marco teológico, nos centraremos en estas páginas sobre todo en cuestiones de antropología filosófica.

integrar las dimensiones de su ser en el bien global de su persona, se encuentran desfiguradas. Estas rupturas se deben en buena medida a visiones reduccionistas, que han fragmentado al ser humano y oscurecido su mirada. Aunque el origen de estas visiones sea en buena medida filosófico, ha tenido consecuencias muy concretas en la vida de las personas, hasta el punto de que muchos son capaces de prometer un sentimiento mas no una vida⁴.

El Cardenal Carlo Caffarra señalaba acertadamente que la raíz de la deconstrucción de la institución matrimonial y de la familia está en la *demolición de la subjetividad* humana operada en la modernidad⁵. Según su planteamiento, algunos de los retos que debe enfrentar hoy el pensamiento cristiano son el nihilismo, el cinismo moral⁶ y el individualismo. En lo que sigue abordaremos los tres, incluyendo también una reflexión sobre la falsificación de la sexualidad.

a) *El nihilismo antropológico*

En el ámbito del conocimiento, el nihilismo introduce una ruptura en el vínculo entre la razón y la realidad, juzgando como vana ilusión la pretensión de alcanzar verdades absolutas en el terreno metafísico. Para un nihilista, todos los seres están sometidos a un permanente devenir hacia la disolución. Por eso, la búsqueda de sus identidades específicas es una empresa absurda, pues nada permanece idéntico a sí mismo.

⁴ Cfr. Juan José Pérez Soba y Stephan Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 110.

⁵ Cfr. Carlo Caffarra, «Familiaris Consortio, istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e delle famiglia,» en *Non è bene che l'uomo sia solo. L'amore insidiato* (v. 2), ed. por R. Ansani (Siena: Edizioni Cantagalli, 2008), 60.

⁶ Caffarra define el cinismo moral como la desaparición de la brecha esencial entre el bien y el mal, y con ello del gusto de hacer elecciones libres, pues cada elección tendrá entonces el mismo significado; es más, si no hay acciones buenas y malas, o buenas y excelentes, sino que todas son indiferentes, ninguna elección tiene un significado; no hay motivos de peso para elegir esto o aquello (Cfr. Caffarra, «Familiaris Consortio,» 66). Aunque más adelante profundizaremos en este fenómeno del cinismo moral, enmarcaremos la cuestión en el horizonte más amplio del emotivismo.

En tal panorama, el ser del hombre también se ve comprometido en su raíz⁷. El sujeto humano ha sido fragmentado, donde cada una de sus dimensiones pasa a ser estudiada por una ciencia distinta, dejando así de considerarlo como unidad esencial dotada de rasgos estables y universales. De esta manera va desapareciendo la visión sapiencial, que aborda al hombre en su integridad, para ir introduciendo en su lugar diversas visiones parciales que lo reducen a alguno de sus elementos: racionalismo, voluntarismo, materialismo, idealismo, etc.

Esta disolución del sujeto humano es resultado de un recorrido que ha ensombrecido el origen y el fin de todo lo real. Por un lado, tenemos una visión metafísica atea, que niega la existencia de un ser necesario que ha causado todo lo que es, que da consistencia a su ser y, a su vez, dota de sentido a la realidad. Prescindiendo del ser necesario, se difumina también la consistencia de todo ser, así como su inteligibilidad. Por otra parte, al rechazar una visión teleológica de la naturaleza se acaba negando a su vez que la existencia humana tenga un fin último.

Todo esto implica profundas repercusiones en la vida moral, pues se pierde de vista en los actos concretos la respuesta a la cuestión por la finalidad del esfuerzo humano. Una consecuencia de esta disolución del origen y del fin del hombre es la ruptura de su ser como realidad personal unificada, que ya no es capaz de entretejer una continuidad biográfica estable de actos libres sobre la que pueda reclamar propiedad. Su rostro se diluye en cuanto no puede ya mirar su historia y reconocerse a sí mismo. Sus acciones aparecen a sus ojos como fragmentos inconexos y contradictorios, desprovistos de un hilo personal que los vincule. Se trata del naufragio en el absurdo tras el rechazo de sus raíces y de su horizonte.

El deconstructivismo francés, enmarcado en un cierto nihilismo antropológico, niega que exista una identidad personal. Según esta perspectiva, en el concepto de «hombre» no hay nada fijo, sino solo la realidad cambiante y fluida del deseo. En palabras de Foucault, el «hombre» sería

⁷ En este punto seguiremos algunos de los desarrollos sobre el tema de Vittorio Possenti en: Vittorio Possenti, *Nihilism and Metaphysics*, 3.^a Ed. (New York: State University of New York Press, 2014), 290-293.

un *flatus vocis*, una expresión carente de sentido, con la que de forma fallida se intenta dar unidad al devenir caótico de una multiplicidad de máscaras que se suceden⁸. Son máscaras tras las cuales nada permanece, y que reposan sobre un deseo *polimorfo*, dinamizado solo por la búsqueda del placer⁹. Esta empresa de Foucault por deconstruir la pretensión moderna de unificar la subjetividad, está fundada en la sospecha de que ella conduce en el sujeto a la paranoia y, en el plano político, al totalitarismo¹⁰.

Henri de Lubac retrata al hombre de este *humanismo ateo*, víctima de esta disolución acometida por el nihilismo, en estos términos:

Un ser al cual no se atreve nadie a llamarlo ser. Una cosa que no tiene nada dentro, una célula sumergida completamente en una masa en «devenir». Hombre social e histórico, en el que no queda nada más que una pura abstracción, fuera de las realidades sociales y de la situación en la temporalidad por la que es definido. No hay en él nada de fijeza ni profundidad. Que no se busque pues ninguna imagen inmóvil, que no pretenda descubrirle ningún valor que imponga respeto a todo. [...] Nada impide el rechazarlo como cosa inútil. Se le puede concebir bajo los tipos más diferentes, opuestos según predomine, por ejemplo, un sistema de explicación biológico o económico, o según que se le crea o no con sentido y fin en la historia humana. [...] Este hombre está literalmente disuelto. En realidad, no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre¹¹.

⁸ Cfr. Antonio Malo, *Antropología de la afectividad* (Pamplona: Eunsa, 2004), 14-15.

⁹ Cfr. Michel Foucault, *Saber y verdad* (Madrid: La Piqueta, 1985), 33.

¹⁰ Creemos que es justamente al revés. Sólo en cuanto el hombre puede descubrir por sí mismo su dignidad inviolable y su libertad (todo ello como respuesta a la pregunta por su propia identidad) puede permanecer libre, aunque un régimen totalitario pretenda despojarlo de todo. Solo en el reconocer la consistencia de la propia dignidad, y la dignidad de todo hombre, está el antídoto contra el totalitarismo, el cual parte del concepto falso del hombre como un engranaje anónimo de la sociedad, cuyo único fin es la realización de los proyectos colectivos de la masa (que, en el comunismo, por ejemplo, se identifican con los intereses del Partido).

¹¹ Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, 4.ª Ed. (Madrid: Ediciones Encuentro, 2012), 63-64.

Esta terrible disolución tiene consecuencias patentes en la manera en que muchos de nuestros contemporáneos actúan y se comprenden a sí mismos. Tantos viven como si su existencia fuese un conjunto inconexo de experiencias desprovistas de continuidad y sentido. Encarnan una multiplicidad de papeles profesionales, familiares y sociales como si fuesen actores de un drama en que se emplean máscaras intercambiables para desempeñar un rol, sin que sus acciones tengan un sentido global. Cada una aparece como un fragmento aislado que no arraiga nunca en la continuidad biográfica de una identidad personal definida.

Volveremos sobre este tema más adelante al tratar sobre el emotivismo. Por ahora, la pregunta que nos interesa plantear ante el desafío del nihilismo antropológico es si en tal panorama sigue siendo posible hablar de un yo que dé continuidad a un flujo de vivencias, que pueda interpretarlas, así como decidir sobre ellas y orientarlas a un propósito. Para una visión cristiana del hombre, la respuesta a esta pregunta debe ser afirmativa. No creemos que debamos resignarnos a la falsedad de esta disolución de la persona pretendida por el nihilismo. De hecho, es contraria a la experiencia, pues nuestra identidad permanece pese a los cambios interiores y exteriores que experimentamos. Como bien lo afirma Juan Manuel Burgos:

[...] la persona es un ser con una densidad existencial tan fuerte que permanece en sí misma a través de los cambios. La persona es siempre la misma, aunque cambie el mundo a su alrededor y ella misma cambie. [...] La persona no es un mero flujo de vivencias ni una agrupación temporal de fenómenos que el tiempo disuelve y transforma, sino un ser consistente que resiste el paso de los años y los días¹².

¹² Juan Manuel Burgos, *Antropología, una guía para la existencia*, 5.ª Ed. (Madrid: Ediciones Palabra, 2013), 28.

Además, admitir tal disolución del ser del hombre conlleva la liquidación de la dignidad de la persona. Si el hombre no es persona, es decir, una sustancia espiritual —consciente y libre—, única e insustituible, que debe ser tratada siempre como fin y nunca como medio¹³, carecen de consistencia principios fundamentales de la sociedad como el de la inviolabilidad, que prohíbe de forma absoluta asesinar a un ser humano inocente.

b) *El emotivismo y el relativismo moral*

Otro resultado de negar la consistencia metafísica de la realidad es la disolución del significado de las diversas elecciones posibles. Esta carencia de criterios para leer cada elección concreta ha ocurrido por la confusión de la verdad sobre el bien.

Si para una visión nihilista resulta ilusorio pretender conocer la verdad de la realidad, y de manera particular la verdad sobre el hombre, lo es aún más el sostener absolutos morales, es decir, actos intrínsecamente malos independientemente de las circunstancias. En el contexto de esta confusión, lo bueno o lo malo aparecen solo como valoraciones convencionales de determinados actos¹⁴. En esta línea, sería el sujeto particular quien confecciona sus propios juicios morales de forma arbitraria, como una simple expresión variable de sus preferencias, actitudes o sentimientos. Esta manera de entender la moral es lo que se conoce como emotivismo¹⁵: una visión de la moral que claramente dificulta la capacidad de compromiso.

Según una moral emotivista, las normas no son ya parámetros objetivos que iluminan los actos, sino juicios subjetivos, meras opiniones. Así

¹³ «Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio. Paralelamente, se revela también su contenido positivo: la persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella. Esto es lo que expone el mandato del amor». Karol Wojtyła, *Amor y responsabilidad* (Madrid: Palabra, 2008), 51.

¹⁴ Es decir, hay actos que hoy son juzgados buenos porque el consenso social así lo determina, pero podrían valorarse como malos si cambiaran las circunstancias sociales, políticas, económicas, etc.

¹⁵ En este apartado retomo lo desarrollado por Alasdair MacIntyre en su libro *Tras la virtud*. Cfr. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Madrid: Editorial Austral, 2013).

como el nihilismo ha pretendido disolver la consistencia del ser mismo del hombre, el emotivismo también contribuye a tal disolución, pues para poder afirmar que todos los juicios morales son solo expresión de las propias emociones, se requiere que el sujeto sea liberado de todo límite impuesto a sus deseos o preferencias. En consecuencia, desaparece el concepto de naturaleza humana, entendida como el conjunto de elementos invariables y comunes a todo ser humano.

La noción de naturaleza humana es un fundamento indispensable por tres motivos. En primer lugar, señala que el hombre se encuentra ordenado a un fin, y que tiene un dinamismo interno que le impulsa a obrar en dirección a la consecución de dicho fin. En segundo, implica que el ser del hombre ha sido recibido, no causado por él mismo. Por último, permite reconocer unos criterios objetivos de determinación moral, no fabricados convencionalmente, sino recibidos. Es lo que se denomina ley natural. Por estos tres motivos, para que el emotivismo pueda prosperar la noción de naturaleza humana debe desaparecer, ya que conlleva un orden anterior al hombre, ilumina criterios objetivos de conducta e impide fundar la vida moral en la arbitrariedad de las preferencias particulares¹⁶.

No es sorprendente entonces que el emotivismo perciba con sospecha que los criterios morales últimos, comunes a todos los hombres, puedan ser cognoscibles racionalmente. Las actitudes y preferencias del yo emotivista son anteriores a todo criterio, principio o valor. Más aún, estos dependen de las emociones. El error fundamental del emotivismo es juzgar el valor de la acción a partir de un elemento reactivo como es el sentimiento¹⁷. El emotivista se guía por el estado de sus sentimientos, sin contrastar su propia existencia con la verdad de una vida humana plena. En consecuencia, el horizonte de plenitud humana desaparece, y

¹⁶ Para referirse a la disolución del hombre que es consecuencia de la visión emotivista, MacIntyre emplea la noción de «yo democratizado», que designa a un sujeto que no posee ya una identidad necesaria, sino que «puede ser cualquier cosa, asumir cualquier papel o tomar cualquier punto de vista, porque en sí y por sí mismo no es nada»: MacIntyre, *Tras la virtud*, 51.

¹⁷ Cfr. Livio Melina, José Noriega y Juan José Pérez Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Madrid: Ediciones Palabra, 2010), 157.

la identidad termina fragmentada en un conjunto disperso y variable de estados de ánimo.

Así como lo referimos en el nihilismo, con el emotivismo no es posible tampoco dar continuidad de sentido a la vida, pues los conflictos que surgen en el interior del hombre son interpretados como el choque entre una arbitrariedad emotiva (contingente por definición) con otra. Habiendo rechazado la teleología de su vida moral, y tras poner como criterio último de sus valoraciones morales sus propias pasiones, al sujeto le resulta cada vez más difícil entretejer una historia racional de sus transiciones de un estado de compromiso moral a otro. Por todo esto, le es incómodo plantearse seriamente la pregunta de *quién* es en realidad. Y si no conoce algo tan básico, ¿cómo podría entregarse libremente a otro en un vínculo conyugal, que consiste justamente en donarse a sí mismo hasta la muerte?

Es pues necesario recuperar la continuidad vital que permite a la persona, a la luz de la razón, comprender su vida como un conjunto de actos libres, que, orientados a un fin último, adquieren un sentido, un valor y una cohesión. Para alcanzar un criterio racional de interpretación de la existencia hace falta una visión integral del ser humano, que le proporcione un modelo de vida plena. Por otra parte, se debe considerar a la persona desde su situación concreta, tejida por vínculos sociales y familiares, que no son algo extrínseco o accidental a ella misma, sino elementos configuradores de su propia identidad. La pretensión de abordar el asunto del ser del hombre haciendo abstracción de sus vínculos personales, nos conduce a la tercera de las fracturas que consideraremos: el individualismo.

c) *El individualismo*

En la vida social desempeñamos múltiples roles: somos padres, hijos, esposos, ciudadanos, etc. Nos identificamos, y somos identificados por los demás, a través de esta pertenencia a un conjunto de relaciones sociales. Estos roles que encarnamos no nos vienen otorgados arbitrariamente desde el exterior como algo estático, sino que en ellos intervienen

nuestras elecciones libres, pues nadie es padre, ciudadano, esposo o hijo exactamente de la misma manera. Lo que elegimos libremente nos configura, y la manera en como vivimos nuestras relaciones personales va conformando el núcleo más íntimo de lo que somos. Todo ello define nuestra identidad, así como nuestras obligaciones y deberes hacia los demás. Es un hecho que en nuestras relaciones encontramos valores y modelos que fundamentan y purifican los criterios de interpretación de nuestra propia vida y entorno. Si pretendemos reflexionar sobre nosotros mismos haciendo abstracción de estos vínculos, nuestra existencia adquiere un aspecto difuso e impersonal, y fracasamos en el intento de comprendernos en profundidad¹⁸.

Por otro lado, con la paulatina desaparición de motivos por los que valdría la pena entregar la vida, se va perdiendo también el interés por los demás y por la sociedad en su conjunto¹⁹. Según el filósofo canadiense Charles Taylor, en el rechazo de los fines nobles (que requieren nuestra generosidad y en los que inevitablemente aparecen los otros) reside una de las principales raíces del individualismo, pues se empiezan a percibir como obstáculos las exigencias morales y los compromisos con los demás²⁰. Incluso los mismos vínculos familiares se ven afectados, y surge un conflicto entre el ideal de autorrealización y el de la donación de sí mismo.

Existe una diferencia radical entre definir al hombre como un individuo autosuficiente y definirlo como persona. La primera definición designa un ser acabado, cerrado en sí mismo, que esencialmente carece de una relación con los demás. La segunda, sin negar la permanencia de su identidad a través de los cambios, explicita el aspecto relacional, ausente en la noción individualista. La reducción antropológica en la que incurre el individualismo se apoya en la premisa de que todo hombre persigue solo la satisfacción de su interés individual. Esta creencia se funda en un empobrecimiento de la razón práctica, que ocurre desde el momento en

¹⁸ Cfr. MacIntyre, *Tras la virtud*, 52-53.

¹⁹ Cfr. Charles Taylor, *Ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós, 1994), 39-40.

²⁰ Cfr. Taylor, *Ética de la autenticidad*, 89-90.

que se niega la existencia de bienes en sí (válidos para toda persona) y se afirma que el único bien buscado por el hombre es aquel que satisface sus propias pretensiones egoístas. Una visión tal no sólo incapacita para fundar una familia en el amor personal, sino incluso para edificar la sociedad humana, esencialmente apoyada en la capacidad de cada uno de sus miembros de reconocer y buscar un bien para la persona humana como tal y no solo uno exclusivo para un grupo particular²¹.

La noción de persona para designar al hombre nos descubre como sujetos que subsisten *en sí* mismos, es decir, que no se disuelven como una parte anónima en el todo de la sociedad; y que subsisten *por sí* mismos, ya que no somos medio para un fin. Esta subsistencia de la persona es un elemento irrenunciable de la naturaleza humana, pero no debe llevar a entenderla como un ser cerrado en sí mismo, autosuficiente y replegado en su propia autoconservación. La constitución originaria de la persona es la de un ser en relación con otros, y se le falsifica al tratarla como incapaz de autotranscenderse en la búsqueda del bien del otro en cuanto otro, que merece ser amado por sí mismo y no como un objeto para la propia satisfacción.

Si llevamos al extremo la visión que define al hombre como individuo, negando su tendencia natural a la relación y comunión con los demás, el único camino en que éste podría vincularse con su entorno es el deseo egoísta, centrípeto, que finaliza en el sujeto deseante, sin llegar a proyectarlo hacia la donación de sí mismo²². El auténtico problema que conlleva esta absolutización del deseo no es que el fenómeno de desear en sí mismo se agote en el egoísmo. Ciertamente ocurre así si se apoya en una visión reduccionista del hombre como un individuo cerrado y autosuficiente. ¿Pero realmente el deseo es un mero movimiento reactivo, que se agota en la búsqueda egoísta de placer sensible?

²¹ Hemos tomado algunas de estas ideas de la *Lectio Doctoralis* del cardenal Carlo Caffarra, *Libertà nella modernità: una promessa mancata*, pronunciada en la Real Academia de Doctores en Madrid el 29 de abril de 1998.

²² Cfr. Carlo Caffarra, «La persona umana: crisi di identità?», en *Non è bene che l'uomo sia solo. L'amore insidiato* (v. 2), ed. R. Ansani (Siena: Edizioni Cantagalli, 2008), 8.

Considerar el deseo solo como una colisión de fuerzas contradictorias, limitada a una búsqueda egoísta que encierra al hombre en sí mismo, es reducirlo a su momento inicial sin tener en cuenta el horizonte hacia el cual tiende. Aunque en principio esté orientado a satisfacer alguna necesidad particular del sujeto, el deseo apunta a sacar al hombre de sí mismo²³. Es un hecho que deseamos bienes concretos y los disfrutamos, pero por placenteros que sean no evitan la insatisfacción²⁴. En lo profundo ansiamos la plenitud de una vida lograda en la comunión interpersonal, y a ello apuntan nuestros deseos particulares.

Para que el hombre salga de sí mismo su deseo necesita ser sanado y educado. Sólo así no se detendrá en el placer de un instante, sino que descubrirá en la comunión con otros la auténtica plenitud que ansía. Un deseo que encierra al hombre en sí mismo y lo desvincula de los demás es un deseo enfermo, que no cumple con su finalidad natural y que necesita ser purificado para descubrir su auténtica grandeza. Así lo afirma Benedicto XVI:

Ciertamente, el amor (*eros*) es «éxtasis», pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios²⁵.

²³ Para descubrir cómo la dinámica del deseo (*eros*) conduce al amor de donación (*ágape*), interesa acudir a: Benedicto XVI, Carta Enc. *Deus Caritas est*, 25 de diciembre de 2005, nn. 4-6.

²⁴ Anhelamos amar y ser amados personalmente, no apetecidos como un objeto de deseo que se consume y se desecha. Nuestros deseos particulares son –como proponía Maurice Blondel– tan solo expresión de un gran Deseo que nos habita, un Deseo de infinito que dinamiza como un motor nuestros deseos particulares. Por esto consideramos que el deseo es falsificado, o al menos reducido, cuando se pierde de vista que está orientado, en último término, a la satisfacción del anhelo de todo hombre por alcanzar la Verdad y por amar el Sumo Bien. Cfr. Maurice Blondel, *La acción, ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996). Se puede encontrar una buena exposición sobre este asunto en el capítulo IV –*El deseo de Dios*–, en: Cesar Izquierdo, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología* (Pamplona: Eunsa, 1999).

²⁵ Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, n. 6.

d) *La fragmentación de la sexualidad*

Nuestra reflexión estaría incompleta si no nos detuviéramos a considerar algunos rasgos de la visión imperante de la sexualidad en nuestro tiempo. Estaría incompleta porque la dimensión sexual ocupa un lugar fundamental en la vida conyugal, y es necesario entenderla rectamente. En este ámbito, la herida de nuestros contemporáneos es devastadora. La publicidad, las redes sociales y, de manera directa, la pornografía, distorsionan la sexualidad, pues la descontextualizan de la unión conyugal y la reducen al mero placer genital.

En su lección inaugural sobre la libertad en la modernidad, el cardenal Caffarra sostiene que la ética contemporánea de la sexualidad está caracterizada por una serie de divisiones, producto de la despersonalización del cuerpo y de una comprensión dualista del ser humano, que desencarna a la persona. Estas separaciones son entre la sexualidad y el amor, y entre la sexualidad y la fecundidad²⁶.

La escisión entre la sexualidad y el amor es consecuencia del vaciamiento de toda significación personal del acto sexual. Esta visión es explícita en el *pansexualismo*, un modo de comprender la sexualidad que se puede resumir en tres principios: i) la reducción de la sexualidad a la excitación sexual, despojada de todo significado de vinculación personal; ii) la introducción de la sexualidad en la lógica del consumo, para comerciar con ella; y iii) la valoración positiva de esta visión de la sexualidad como un proceso de liberación social²⁷. En esta visión distorsionada se despoja a la sexualidad de los valores simbólicos propios de la persona en su dimensión psicológica, biológica y espiritual. Asimismo, en cuanto se considera la sexualidad como mero objeto comercial, los criterios para valorarla y ordenarla serán análogos a los de cualquier objeto de consumo: su eficacia es medida en la cantidad, el tiempo y la intensidad. Así, se olvida que la sexualidad se da siempre entre personas, y que ni la

²⁶ Recordemos que en la Carta Encíclica *Humanae Vitae* (n. 12), Pablo VI menciona dos significados del acto conyugal: el unitivo (sexualidad vinculada al amor) y el procreativo (sexualidad vinculada a la fecundidad).

²⁷ Cfr. Pérez-Soba y Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, 178.

persona ni el amor pueden ser nunca objeto de una burda transacción comercial²⁸.

Esta banalización del acto sexual se funda en una visión dualista, para la cual lo ocurrido en el cuerpo no compromete al espíritu. Y esto contradice la realidad de la persona. Cada vez que un hombre y una mujer se unen en el acto sexual, no ocurre una mera transacción bioquímica de sus cuerpos, sino que se unen también en lo más profundo de sus almas, creando un vínculo personal que impregna su dimensión corporal y espiritual. Es siempre una traición pretender entregar el cuerpo sin entregar y construir también una vida en común. Por todo esto, la sexualidad desprovista de un vínculo personal resulta un imposible antropológico²⁹, pues un vínculo entre los cuerpos implica necesariamente una unión de personas.

Preguntémosnos ahora qué significa a nivel del deseo humano el reducir la sexualidad a un fenómeno exclusivamente corporal. ¿Acaso el deseo, en este caso sexual, persigue sólo una satisfacción sensible, inmediata y fugaz? ¿Para satisfacer el deseo sexual basta la unión genital? Para responder a estas preguntas, acudiremos al interesante estudio de José Noriega *El destino del eros*³⁰.

La falsificación de la sexualidad radica en gran medida en la negación de la alteridad personal. En un acto sexual cuya única finalidad sea el placer sin compromiso, las personas no se consideran entre sí en su misterio de novedad y don, sino solo como objeto de placer que se usa y, si aburre o hastía, se tira. Puede que al unirse en el acto sexual los sujetos encuentren el deleite que buscan, pero en cuanto descubran que este placer está desligado de su sustrato personal, del marco de una entrega en totalidad entre dos personas, crecerá la desilusión, el enajenamiento y el tedio. El deseo sexual no desaparecerá, sino que seguirá reclamando *la*

²⁸ Cfr. Juan José Pérez Soba, «El pansexualismo de la cultura actual,» *Diálogos de Almudí*, 2004, <https://www.almudi.org/articulos/7435-El-pansexualismo-de-la-cultura-actual-Juan-Jose-Perez-Soba-Almudi-2004>. Consultado el 11 de enero de 2021.

²⁹ Cfr. Pérez-Soba y Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia*, 113.

³⁰ José Noriega, *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual* (Madrid: Ediciones Palabra, 2005).

realidad del otro; y si no es conducido hacia el marco de donación personal, único capaz de dotarlo de sentido, en la relación sexual se buscarán experiencias sensibles más intensas, más artificiosas, pero cada vez más vacías³¹.

Es un hecho que el deseo sexual está ligado a la satisfacción sensible. El problema está en olvidar que en él se refleja también la interioridad de la persona, habitada por un anhelo de ser reconocida y amada personalmente por el otro. Se trata entonces de un deseo complejo, compuesto a la vez por deseos sensibles y espirituales, en el cual se hace evidente una tensión de trascendencia: estando dirigido inmediatamente a algo sensible, conlleva asimismo la inclinación hacia una plenitud que supera los sentidos³². Este es el motivo de que el placer sensual por sí solo no pueda alcanzar a la persona la plenitud que busca; para ello requiere un sentido que lo enmarque e interprete.

Concretamente, ¿de qué sentido estamos hablando? Del vínculo personal e indisoluble del matrimonio. Solo en él, la sexualidad, como auténtica expresión de la entrega personal, es protegida de ser reducida a una burda satisfacción sensible sin compromiso. El acto conyugal debe ser una manifestación de la donación total y exclusiva de la propia vida al otro. Al unirse sexualmente, los cónyuges se manifiestan: «así como te entrego mi vida, me entrego a ti en alma y cuerpo, para contigo formar una sola carne». Asimismo, esta donación se expresa en apertura a la fecundidad, completando de esta manera los dos significados del acto conyugal: el unitivo y el procreativo.

Para que el acto sexual pueda estar dotado de estos dos significados, y por tanto esté purificado, es necesario que antes haya una auténtica maduración del amor personal entre los cónyuges. Este es el motivo por el cual son inapropiadas las relaciones sexuales prematrimoniales. El noviazgo es un tiempo de crecimiento en la virtud, una ocasión privilegiada para ir madurando el amor sin adelantar etapas propias del matrimonio.

³¹ Cfr. Noriega, *El destino del eros*, 10.

³² Cfr. Noriega, *El destino del eros*, 75-78.

La consumación de este amor en el acto conyugal llegará solo después de haber consentido la entrega de la vida al otro hasta la muerte. Si no madura el amor entre los esposos, incluso dentro del matrimonio, la sexualidad podría no ser un acto de donación, sino de utilización del otro como objeto de placer. El camino de esta maduración va desde el enamoramiento, que es pasional, al amor personal, que requiere crecer en la virtud. En un amor maduro el otro es amado en profundidad, no principalmente por sus cualidades (belleza, juventud, vitalidad, virtudes, etc.), sino por él mismo. Sus cualidades pueden cambiar e incluso desaparecer con el tiempo, pero la persona permanece pese al flujo de los acontecimientos. La aceptación del ser personal del otro es condición necesaria para la verdadera entrega y el auténtico amor.

2. La integración por la virtud

Después de exponer algunas de las fracturas del hombre de nuestro tiempo, pasamos ahora a considerar el camino de su integración. La visión cristiana de la persona humana, pese a que reconoce con gran realismo su condición herida por el pecado, no deja de señalar el fin último al cual está ordenada: un fin de plenitud que le trasciende y excede sus fuerzas³³. Como el hombre es un ser libre, puede rechazar este fin último y conformarse con fines parciales; pero, al hacerlo, solo conseguirá empobrecerse.

³³ Recordemos que el fin último del hombre es la comunión de vida y amor con Dios en el cielo, que comienza ya en la tierra. No tiene el hombre dos fines diferentes, sino solo uno sobrenatural, que le trasciende. Como este fin supera las fuerzas naturales del hombre, que se encuentra herido por el pecado, para alcanzarlo requiere el auxilio de la gracia. Dios restaura las fracturas del hombre en sus relaciones (consigo mismo, con los demás, con el cosmos y con Él) y lo eleva sobrenaturalmente, comunicándole las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, que le permiten conocer y amar a Dios como Él es. Como se trata de una comunión personal, que no anula la libertad del hombre, sus actos voluntarios no son irrelevantes, sino que es a través de ellos, y en el conjunto de su vida moral, que el hombre coopera con la gracia para profundizar y madurar su relación filial con el Padre, por medio del Hijo en el Espíritu Santo. Es una postura falsa aquella que marca una división tajante entre la opción fundamental, el fin último del hombre, y los actos concretos elegidos por la libertad. El hombre se juega la consecución o malogro de su fin último en cada uno de sus actos morales, y en el conjunto de su vida, por pequeños e irrelevantes que aquellos puedan parecer. Cfr. Juan Pablo II, Carta Enc. *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, nn. 65-68.

Afirmaba Caffarra que «una subjetividad demolida no puede pensar ni practicar el matrimonio»³⁴. Por *subjetividad* el cardenal entiende las dos *energías* fundamentales del espíritu, es decir, la razón y la voluntad. El punto donde éstas confluyen es el acto libre. Sin embargo, no cualquier racionalidad ni cualquier fuerza volitiva son capaces de realizar actos verdaderamente libres. Solo puede hacerlo una razón abierta a la infinitud de la verdad, y una voluntad que tienda hacia la plenitud del bien a la cual está orientada por naturaleza³⁵.

Como hemos subrayado, la razón ha sufrido un empobrecimiento tras ser juzgada incapaz de conocer la verdad sobre el bien; sobre todo de discernir, en la enorme diversidad de bienes, aquellos que merecen ser queridos en calidad de fin. Estos son los llamados bienes honestos, que son con frecuencia difíciles de alcanzar. Los otros, que son siempre un medio, son llamados bienes placenteros o útiles. En la incapacidad para discernir entre unos bienes y otros, la persona acaba por confundirlos. Como puede ocurrir con la riqueza, el poder o el placer, cuando se toman equivocadamente como fines en sí mismos. En consecuencia, la voluntad también se ve debilitada. Esto sucede porque al colapso de la verdad sobre el bien, y a una concepción de la persona como un ser incapaz de aspirar a un bien absoluto, le sigue una voluntad que solo es apta para buscar bienes placenteros o útiles. Tal empobrecimiento de la razón y de la voluntad conlleva un colapso espiritual, que impide al hombre ser señor de sus propios actos en toda la dinámica intencional: desde el afecto inicial, pasando por la intención y la elección, hasta la ejecución.

A una subjetividad demolida le resulta impracticable el compromiso irrevocable de un vínculo conyugal. ¿Qué sanará pues la razón y qué la voluntad? ¿Qué rasgos deben tener la racionalidad y la voluntad idóneas para realizar actos libres y, por tanto, consentir cabalmente a asumir el vínculo conyugal?

³⁴ Caffarra, *Familiaris Consortio*, 60.

³⁵ Cfr. Caffarra, *Familiaris Consortio*, 58.

a) *La sanación de la razón y la voluntad*

Por un lado, la razón debe ser capaz de conocer dos verdades: la de la persona como ser que encuentra su plenitud en la donación de sí, y la de la comunión como realización interpersonal de tal donación. En este campo, el testimonio de los matrimonios estables y fieles a su vocación constituye una ayuda indispensable. Por eso, es fundamental que ellos asuman la misión de ser un signo profético, dispuesto a interpelar a una cultura que piensa en los vínculos entre individuos sólo en términos de placer o utilidad y, por tanto, en las personas como seres naturalmente egoístas e incapaces de donarse a sí mismos por amor.

Por otra parte, la voluntad debe ser sanada también, reconociendo que la persona no se sacia sino en el bien verdadero. Aunque el hombre pueda conformarse con la bajeza de una existencia individualista, confinada entre el placer egoísta y la mentalidad utilitaria que usa a los demás como cosas, no quiere decir que él por naturaleza no se encuentre orientado a una plenitud mayor: la del don de sí en la comunión interpersonal. La voluntad debe de ser fortalecida y educada para querer los bienes arduos, que merecen ser queridos como fin. Esta voluntad restaurada moverá al hombre a tratar a la persona del otro según su dignidad propia, sin reducirla nunca a un instrumento para la satisfacción de sus propios intereses egoístas.

Ante una visión del hombre como un devenir caótico de deseos, dinamizado solo por la búsqueda del placer –como lo veíamos en Foucault–, debemos recuperar una visión más amplia, que nos recuerde cómo el hombre se encuentra ordenado al conocimiento de la verdad y a la búsqueda de un Bien supremo. Es más, no sólo que está ordenado a esta búsqueda, sino que de hecho puede ser capacitado y perfeccionado para realizarla y culminarla. Pero para poder apuntar a estas alturas, vayamos antes a la raíz: ¿cuál es la estructura del hombre sobre la que reposa todo su dinamismo intencional?

b) *El dinamismo del acto libre*

En la base encontramos tendencias e inclinaciones, que manifiestan las necesidades en relación con el mundo. Aquellas son una expresión del conjunto de las carencias que deben ser saciadas (el hambre o el frío, por ejemplo). A dichas inclinaciones sigue la percepción de los bienes que podrán satisfacerlas (como el alimento o el abrigo). Como son múltiples las tendencias, múltiples son también los bienes apetecidos.

En este segundo momento –el de la percepción de los bienes–, la persona advierte la presencia o ausencia de aquello que busca. El alcanzar lo deseado, o tener que asumir la frustración de no hacerlo, así como el peligro o la dificultad para alcanzarlo y preservarlo, da paso al complejo mundo de la afectividad. Las tendencias son, entonces, una proyección del sujeto fuera de sí hacia aquello que le falta; y las emociones, por su parte, son la resonancia interior de las tendencias, que sigue al descubrimiento de la presencia o ausencia de los bienes adecuados para satisfacer el deseo³⁶.

A continuación, intervienen la razón y la voluntad, para dar paso al comportamiento libre. No obstante, mucho antes de llegar a la ejecución del acto ya se empieza a advertir y a consentir en un bien o un mal en el nivel del afecto. En la dinámica anterior a la ejecución intervienen la razón y la voluntad de la siguiente manera: los deseos son interpretados por la razón, después son valorados, y, si las inclinaciones y los bienes deseados se oponen a la verdad de la persona, pueden ser rectificadas. Solo ahora se da paso a las intenciones, que llevan a la persona a deliberar y elegir los medios para alcanzarlos. Una vez que están definidas la intención y la elección, la voluntad es movida a la ejecución de un acto libre.

c) *El papel de la virtud*

Los actos libres buenos realizados por la persona le permiten crecer en buenas disposiciones que ordenan sus potencias. Estas buenas

³⁶ Cfr. Ángel Rodríguez Luño y Arturo Bellocq, *Ética general*, 7.ª Ed. (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2014), 154-156.

disposiciones son lo que llamamos virtudes, que transforman a la persona estable y firmemente, perfeccionando su inteligencia, voluntad y afectividad, de forma que pueda conocer mejor la verdad y realizar actos excelentes con más libertad, rapidez, acierto y gozo³⁷. Las virtudes ordenan así todo el dinamismo operativo: desde las inclinaciones hasta la ejecución.

De esta forma, la virtud va recomponiendo al hombre roto, cuya atención está dispersa, su inteligencia ensombrecida y su voluntad debilitada. Se es más libre³⁸ cuánto más virtuoso se es, pues los actos realizados en orden al bien y a la verdad van conduciendo a la persona a ser progresivamente más dueña de sí³⁹. Un error frecuente radica en confundir la virtud con la mera repetición mecánica de actos, o sea, con la costumbre. Si se entiende la virtud de este modo, se pierde de vista su profundo componente personal. Para clarificar las diferencias entre la costumbre y la virtud, Servais Pinckaers afirma:

Mientras que la costumbre es enemiga del cambio, de la novedad, la auténtica virtud nos perfecciona y nos renueva, se muestra inventiva, fortalece el talento y mantiene la inspiración. Los actos

³⁷ Cfr. Augusto Sarmiento, Enrique Molina y Tomás Trigo, *Teología Moral Fundamental* (Pamplona: EUNSA, 2013), 277-278.

³⁸ La libertad del hombre debe ser entendida como una función vital capaz de crecer con la realización de actos libres buenos. Esto es lo que podríamos llamar *libertad moral* (o de calidad), la cual es más profunda que la mera *libertad de no-coacción* y de *elección* (o de indiferencia). La libertad moral, a diferencia de las otras dos mencionadas, puede crecer, mientras que la de no-coacción, por ejemplo, es recibida y se define exclusivamente en términos negativos como ausencia de constricción por parte de una autoridad externa en el ejercicio de los propios derechos. Para profundizar en las diferencias entre una libertad de indiferencia (la mera capacidad de elegir entre opciones indiferentes) y la libertad de calidad, se puede acudir a la tercera parte de la obra de Servais Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 3.^a Ed. (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007).

³⁹ «Lo propio del hombre reside en la libertad de sus actos, pero esto debe ser bien entendido. La libertad no nos es dada como un principio absoluto, ni como un poder acabado desde el origen. Como toda función vital, la recibimos en germen, como capacidad que debemos desarrollar por la implicación voluntaria: el poder de obrar con calidad, con perfección [...]. De esta manera, crece en nosotros la valentía acompañada de la perspicacia que procura la prudencia. Estas virtudes contribuyen al crecimiento de una libertad que podría definirse como capacidad de realizar de una manera personal acciones excelentes dotadas de perfección». Servais Pinckaers, *Plaidoyer pour la vertu* (Paris: Éditions Parole et Silence, 2007), 129.

que forman la virtud tampoco están separados entre sí como en una serie mecánica. Están ligados entre ellos vitalmente por una intención profunda, que los ordena desde el interior hacia una perfección, hacia un bien superior, tomado como fin, que obra en nosotros por la atracción que ejerce, por el deseo y el amor que suscita⁴⁰.

Los actos virtuosos van configurando a la persona en la medida en que restauran y redirigen sus afectos, le aportan nuevas intenciones, una mayor agudeza en la deliberación de los medios en sus elecciones, y le confieren una facilidad y vigor en la ejecución. En este camino, se va creciendo en connaturalidad con el bien. No obstante, para que se trate de actos verdaderamente virtuosos es necesario que la persona esté implicada con todo su ser, que elija el bien con la intención de ser permeada por él en sus dimensiones, y orientada vitalmente a su fin último. Como consecuencia, en la elección de actos libres la persona se va descubriendo a sí misma, su responsabilidad crece, y sus actos aparecen entretejidos en la continuidad de una vida con un rostro definido, ya no dispersos y aislados.

d) *Razón y afectividad*

Ya que el emotivismo goza de tal extensión en la moral de nuestro tiempo, resulta fundamental entender bien la relación que existe entre la razón y la afectividad.

Es recurrente encontrarse con una visión de los afectos entendidos como una región irracional, incontrolable y siempre oscura. Una comprensión tal niega, en último término, que sea posible educar realmente la afectividad. Y esto tiene consecuencias nefastas, pues incapacita para descubrir por sí mismo cómo lo que se siente acaba llevando a actuar mal. En el fondo, la persona no sería responsable de lo que siente y, en último término, de lo que hace. Pero si no es responsable, no es libre. Sería algo así como un ser determinado por el devenir caótico de sus pasiones

⁴⁰ Servais Pinckaers, *La vida espiritual* (Valencia: Edicep, 1998), 125-126.

que, como fuerzas ciegas y fragmentarias, colisionan en su interior sin poder ser interpretadas ni orientadas.

La razón y la afectividad no tienen un origen diverso ni opuesto, pues son potencialidades de un único sujeto. La misma persona es la que experimenta sus inclinaciones, puede interpretarlas, valorarlas y actuar a la luz de esta valoración⁴¹. Ahora bien, si la razón y la afectividad son potencialidades de un mismo sujeto, y la primera puede arrojar luz sobre la segunda, así como ordenarla realmente, ¿se podría sostener que el sujeto no puede intervenir voluntariamente sobre sus afectos para educarlos? ¿Estamos determinados por nuestras pasiones?⁴².

Afirmar tal cosa resulta contrario a la experiencia. Aunque en su origen no elegimos el surgimiento de las pasiones, sí que podemos elegir aquello que media entre esa primera impresión de la pasión y la ulterior ejecución de un acto. En efecto, en todo ese camino, del afecto al acto, hay una intervención de la libertad. El deseo está abierto a la verdad y busca ser interpretado y valorado por la razón. Esto es así porque la dinámica desiderativa no termina en la satisfacción, sino que moviliza a la persona hacia la trascendencia, la verdad plena, el don de sí concretado en la comunión interpersonal. Esta apertura de la afectividad humana a la verdad es la manifestación más clara de su participación en la libertad y, por tanto, de la posibilidad de su educación⁴³.

En la educación de los afectos⁴⁴ la razón práctica desempeña un rol fundamental en sus funciones de interpretar, valorar y rectificar.

⁴¹ Para lo que sigue, tendremos como referencia el estudio de Antonio Malo, *Antropología de la integración*, 181-191. Como no tenemos ocasión de profundizar cuanto amerita el asunto, remitimos al lector a esta interesante obra de antropología filosófica, así como a consultar su estudio previo: Antonio Malo, *Antropología de la afectividad* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004).

⁴² En cierta manera es lo que sostiene Freud cuando afirma que para un hombre dominado por ello (aquella parte oscura, inaccesible de nuestra personalidad, el caos de las pulsiones), y para el cual la racionalidad, la conciencia, el *yo*, son una dimensión precaria e inestable, la libertad es una ilusión a abandonar definitivamente. Cfr. Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis* (Madrid: Alianza, 2011), lecciones 18 y 31; asimismo, cfr. Carlo Cafarra, «Prefazione. La posta in gioco», en *Non è bene che l'uomo sia solo. L'amore insidiato* (v. 2), ed. R. Ansani (Siena: Edizioni Cantagalli, 2008), IX.

⁴³ Cfr. Antonio Malo, *Antropología de la integración*, 191.

⁴⁴ Las vivencias afectivas son complejas e involucran diversos niveles: sentimientos corporales, emociones, sentimientos propiamente dichos y estados de ánimo. No podemos entrar ahora en todos los matices

Consideremos ahora en qué consiste cada una. En primer lugar, la razón interpreta los afectos. Hay casos en los que resulta más fácil esta tarea (p. ej. con el dolor o el hambre), y otros en que resulta sumamente difícil. Esta primera función consiste en arrojar luz sobre la ambigüedad originaria del afecto, para extraer de él su sentido. La persona empieza aquí a reflexionar sobre *qué* siente, y para enunciarlo requiere el lenguaje que le permita llegar a nombrar lo que hasta entonces ha experimentado como algo indefinido. En este primer nivel encontramos una enorme carencia en nuestro tiempo, hasta hablar con Melina de un *analfabetismo afectivo*⁴⁵.

Tras barruntar el significado de lo sentido, se pasa a su valoración. La valoración no implica negar el bien percibido, ni anular el afecto hasta alcanzar un estado de impasibilidad, sino ponerlo en adecuada relación con los demás bienes que integran el bien de una vida humana plena, y juzgar si se trata o no de un deseo coherente con la verdad de la propia vida.

A continuación, la persona atisba la línea de conducta a la que se siente impulsada por lo que desea, y se abre el camino a la tercera función de la razón: la de dirigir, matizar, corregir, rechazar o avivar el afecto. Si en la valoración se concluye que se trata de una oposición a la verdad de lo que la persona es, a su crecimiento en la virtud y, en suma, a su acercamiento a la realización de su fin último, se debería rectificar; de lo contrario, se emprenderían actos que fragmentan a la persona y reducen

que implican estos niveles, pero si se quiere profundizar en el tema una buena referencia son las obras de Antonio Malo que hemos citado, en particular las pp. 167-180 de su obra *Antropología de la integración* (cit.). A efectos de nuestro trabajo, abordaremos indistintamente los afectos en su conjunto, dejando claro que hay diferencias importantes entre aquellas emociones más ligadas a la experiencia que la persona hace de sí misma a partir de su corporeidad (emociones corporales como el hambre, el dolor, el frío, etc.) y, por ejemplo, los sentimientos, que son la resonancia afectiva del valor de la realidad según los trascendentales de belleza, bien, verdad y unidad.

⁴⁵ Cfr. Livio Melina, «Analfabetismo affettivo e cultura dell'amore», en *La famiglia è ancora un affare? La finanza responsabile, la società e la famiglia*, eds. Livio Melina y G. Gallazi (Roma: SRI Group, 2010), 43-57. Si fracasa en la interpretación de los afectos, la razón práctica naufragará en sus intentos por continuar con las dos funciones siguientes: la valoración y la rectificación.

su capacidad de integrar adecuadamente los bienes que percibe dentro de la verdad de su propia vida.

Ilustremos estas tres funciones con un ejemplo muy sencillo: el de un hombre casado que se empieza a sentir atraído por una mujer diferente a su esposa. Surge en él un afecto que no ha elegido y del que no es responsable en su origen. Este afecto es interpretado y nombrado: él se percata de que siente una atracción suscitada por las cualidades de esta mujer. Luego, deberá valorarlo a la luz de su condición de casado. Sabe que consentir a ese deseo y permitir que siga creciendo puede llevarlo a realizar actos contrarios a su condición de esposo. Para obrar bien, debería rectificar ese afecto, rechazarlo, ya que si lo consintiera comenzaría a decidir falsa e injustamente: falsamente, porque actuaría en contra de lo que él mismo es (un hombre casado); e injustamente, porque atentaría contra la promesa personal y libre que hizo a su esposa de serle fiel –interior y exteriormente– en toda circunstancia.

Nótese que la importancia de estas tres funciones de la razón práctica radica en la continuidad entre el afecto –que en su origen pareciera insignificante– y el acto voluntario realizado interior o exteriormente por el sujeto. La dinámica de la acción no depende pues de forma exclusiva de la voluntad, o de la razón, sino que hunde sus raíces en la afectividad. Los afectos interpretados, valorados y dirigidos por la razón van suscitando intenciones, y las intenciones van impulsando la deliberación de medios para la realización de un acto. La urdimbre entre intención y elección da lugar a los actos de la persona, que van progresivamente configurando su vida moral, acercándola o alejándola de su fin.

Concluamos este apartado retomando el planteamiento de Caffarra. Una persona, cuya razón y voluntad estén debilitadas para conocer la verdad y querer con firmeza el bien, es incapaz de considerar como una posibilidad real el vínculo conyugal, entendido como algo irrevocable. Para fortalecerlas es necesario recuperar una antropología integral, que respete la dignidad del ser humano y su capacidad de conocer la verdad y de amar el bien, así como de crecer en libertad en un camino de perfeccionamiento en la virtud. En tal propósito, no debe desatenderse

la dimensión afectiva, que está en continuidad con los actos libres y se encuentra desde su origen abierta a la búsqueda de la verdad.

Un hombre y una mujer pueden comprometerse de por vida en una visión de fidelidad, si se ven a sí mismos como un don para el otro. Debe también cultivarse una madurez afectiva, progresando en la capacidad de interpretar y comunicar los propios afectos para luego valorarlos y, según sea el caso, rectificarlos o cultivarlos. Sin un cultivado sustrato afectivo, cuidadosamente educado, el amor entre los esposos, y de ellos a sus hijos, va desembocando en un frío voluntarismo, sumamente frágil porque implica poco a la persona desde la raíz de sus relaciones con la realidad. Pretender obrar por pura voluntad o de una manera exclusivamente intelectualista, sin considerar los afectos, no hará que ellos desaparezcan. Al contrario, permanecerán como una dimensión reprimida que puede desbocarse sin control en cualquier dirección, incluso en contra de lo señalado por la razón y querido por la voluntad.

Es un hecho que no dejarán de surgir deseos contrarios a la verdad de la propia condición de esposos o padres, por eso habrá que aprender a rectificar. Si los afectos se desatienden como algo irrelevante, y no madura desde el noviazgo la capacidad de leerlos e integrarlos en la vida, se puede acabar, en el peor de los casos, en la ruptura de la unión conyugal provocada por afectos inauténticos, que no fueron rectificadas oportunamente a la luz de la verdad en el momento de su aparición.

3. Fidelidad y amor personal

Como señala José Granados, la institución de la promesa ha entrado hoy en crisis⁴⁶. Se pretende despojar las relaciones entre las personas de todo vínculo, asemejándolas a los contratos comerciales de bienes de consumo. Pareciera que en el mercado se puede comprar el vínculo matrimonial, que dependerá en último término del grado de satisfacción de los consumidores (en este caso los cónyuges). Cuando disminuye la intensidad de la gratificación, ambos esperan estar amparados por la

⁴⁶ Cfr. José Granados, *Teología del tiempo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 183.

disculpa de disolver su vínculo, de la misma manera como se regresa al fabricante un producto o una prenda que ya no apetece utilizar. Esta crisis de la promesa despierta una honda ansiedad, por no poder estar seguro de nada y en riesgo de naufragar en el intento por aferrarse a un espejismo en un océano de incertidumbres.

Siendo conscientes de que este es el panorama al que nos enfrentamos, ¿es ingenuo acaso afirmar que el vínculo conyugal sea indisoluble? ¿Es esta indisolubilidad algo contrario a la condición humana, siempre sometida al vaivén de circunstancias cambiantes? ¿O más bien es el poder prometer, y ser fiel a lo prometido, un rasgo característico del ser humano y una expresión excelente de su libertad?

a) *La fidelidad a la promesa*

En las páginas anteriores hemos tratado la cuestión de la consistencia de la identidad de la persona pese a la variación de sus experiencias. Esta consistencia encuentra en la promesa una manifestación excelente. El prometer es una de las expresiones específicas de la personalidad del ser humano, un ser capaz de anticiparse al futuro para afirmar que permanecerá fiel en la palabra dada aunque cambiasen drásticamente sus circunstancias⁴⁷. La promesa permite a la persona conservar su identidad a través del tiempo, reforzando su voluntad y confiriéndole unidad como sujeto moral⁴⁸. Es así porque refuerza su confianza en sí mismo como un

⁴⁷ «[...] cuando prometen, los hombres se elevan por encima de su inmersión natural en la corriente del tiempo. No entregan lo que piensan hacer en un momento del futuro, al curso de las cosas ni a sus estados subjetivos, a la situación de la conciencia, ni a los deseos ni prioridades que tendrán en ese momento, sino que se adelantan al tiempo al decidir ahora lo que harán u omitirán después, y lo deciden de tal forma que resulta moralmente imposible revisar posteriormente lo que se decide ahora: al establecer que otro tiene derecho a que se cumpla una decisión, renuncian a revisarla». Más adelante, el autor alemán sitúa en la promesa aquello que da consistencia a la persona misma: «Unimos inmediatamente el contenido de la promesa con la promesa que somos en tanto que personas. Para romper aquella tenemos que romper ésta. Si lo hago desaparezco como persona». Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000), 215 y 217.

⁴⁸ En este apartado nos apoyaremos en la reflexión de Stephan Kampowski, «Un uomo capace di legarsi nel tempo. Salvare la promessa: quel legame, quale fedeltà?», en *La fecondità di una vita. Verso un'antropologia del matrimonio e della famiglia*, ed. por Stephan Kampowski (Siena: Edizioni Cantagalli, 2017), 28.

ser perfectible capaz de madurar en fidelidad respecto de aquello a lo que se compromete.

La promesa sería un frágil propósito si dependiese tan solo del temor al castigo por el incumplimiento de un contrato. Esta adquiere su peso específico solo cuando se la considera en un contexto de relación entre personas. Prometemos algo a *alguien* que pone su confianza en nuestra palabra, y podemos ser auténticamente fieles a lo que prometemos sólo por amor a aquel a quien lo prometemos. El temor, el honor e incluso la coherencia para consigo mismo, son garantes demasiado débiles. Para que la fidelidad a las promesas sea posible y se entienda no como un inmovilismo estéril sino como un camino de fecundidad, es necesario ante todo comprenderla como una respuesta personal a las expectativas de otro que ha puesto su confianza en mí.

La fidelidad auténtica es siempre interpersonal, y depende de la confianza y de la comprensión de la persona como un ser ordenado por naturaleza a la donación de sí mismo. Por esto, la promesa sólo puede ser realizada por un sujeto relacional⁴⁹, no por un sujeto aislado individualista y emotivista. La persona que promete lo hace arraigada en la experiencia de que su existencia está entretejida por la riqueza de las relaciones con otros, las cuales le permiten conocerse a sí misma y realizarse. Solo en un entramado personal la fidelidad revela su vitalidad: nos realizamos en las relaciones con otros, y los vínculos se hacen más profundos en la misma medida en que crece la confianza sobre la que se apoyan. Por tanto, cuánto más fiel sea a las promesas que hago, más plenos serán mis vínculos personales y más rica mi existencia.

b) *El desafío de la promesa*

¿A qué se enfrenta el hombre que promete? Lo primero que experimenta es la conciencia de incertidumbre frente a lo que viene. No puede saber con total certeza si en el futuro querrá mantener los compromisos que contrae en el presente. Si la promesa reduce las elecciones futuras,

⁴⁹ Cfr. José Granados, *Teología del tiempo*, 191.

y de alguna manera también las determina, ¿no podríamos afirmar que reduce la libertad? La respuesta para muchos sería afirmativa, y por ello decimos que ha entrado en crisis la institución de la promesa. Sin embargo, habría que matizar una respuesta demasiado precipitada.

Si entendemos la libertad como una simple capacidad de elegir entre diversas alternativas, y que crece según la cantidad de opciones disponibles, pareciera que al prometer somos menos libres. Tal es la concepción de la libertad en el mercado. Parece que somos más libres si tenemos más productos entre los que elegir. ¿Pero realmente somos más libres cuantas más opciones tengamos para elegir? Más aún, ¿si nunca elegimos, aunque tengamos innumerables opciones, en realidad somos libres? ¿O lo somos sobre todo cuando elegimos un bien y nos comprometemos a cuidarlo, a pesar de que sabemos que el discurrir de nuestra vida puede afectar nuestro entusiasmo?

La libertad, en una acepción más profunda que la de la mera capacidad de elegir entre opciones indiferentes, se relaciona con el bien. Y crece en cuanto se elija con mayor vigor el bien y se permanezca en él. Cuánto más seguramente se adhiera la voluntad al bien, tanto más libre es la persona, pues quiere más sólidamente ese bien⁵⁰. De esta forma, la promesa de mantenerse fiel a un bien antes que reducir la libertad la actualiza. Se crece en libertad tanto al realizar aquello que resguarde el bien al cual se ha elegido comprometer la vida, como al rechazar todo lo que pueda ponerlo en peligro.

c) *El contenido de la promesa*

Ahora bien, ¿qué es lo que prometemos? ¿Cuál es el contenido de la promesa? En términos generales, prometemos siempre un *bien* a alguien a quien amamos. En el caso del matrimonio se promete al otro una comunión de vida, un camino de crecimiento recíproco a través de la progresiva donación de sí mismo. Como señala Robert Spaemann, lo que distingue la promesa del matrimonio es que su carácter irrevocable forma

⁵⁰ Cfr. Tomas de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 88, a. 4.

parte del contenido prometido. Cuando los esposos se comprometen, lo hacen sabiendo que al consentir fundan un vínculo indisoluble, que solo puede ser disuelto por la muerte. Se trata de un consentimiento, libre y recíproco, a formar una *comunidad de destino*, que permanecerá aunque las circunstancias cambiaran de forma dramática⁵¹. Esto está expresado de forma patente en la fórmula del Ritual del sacramento: «Yo te recibo a ti, como esposa(o) y me entrego a ti, y prometo serte fiel en la *prosperidad* y en la *adversidad*, en la *salud* y en la *enfermedad*, y así amarte y respetarte *todos los días* de mi vida.»

Podemos preguntarnos ahora cómo es posible realizar una promesa de estas características. Pareciera un intento ingenuo que desconoce que la condición humana está sometida a situaciones que escapan de su control, como las enfermedades, las dificultades económicas, los problemas con los hijos, etc. Está claro que en un momento puntual de nuestra vida podemos testificar un sentimiento; por ejemplo, que estamos enamorados de alguien que despierta en nosotros emociones de ternura, alegría y bienestar. Pero, ¿cómo podemos ir más allá de solo prometer un sentimiento, que es inestable y que seguramente se transformará con el tiempo? ¿Podemos prometer entregar nuestra vida, nuestra persona, y acoger al otro hasta la muerte en una comunidad de destino?

En primer lugar, habría que recordar que los esposos no se prometen un estado de cosas, ni la permanencia de unas cualidades (inteligencia, belleza, riqueza, poder, etc.), sino la entrega de su ser personal, que, aunque se manifiesta en sus cualidades, las trasciende, ya que constituye la identidad sobre la cual éstas reposan. La promesa de entregarse a sí mismo, y cuidar y amar al otro hasta la muerte, también implica hacer todo lo que esté al alcance de la mano para evitar aquellas situaciones que puedan inducir a poner en riesgo el compromiso que se ha asumido. Aunque los deseos espontáneos ciertamente escapan al control inmediato, la complacencia voluntaria que a ellos se presta, así como las intenciones y elecciones que de ellos se siguen, entran en el terreno de aquello

⁵¹ Cfr. Robert Spaemann, *Personas*, 218.

que es posible controlar y dirigir. A través de los actos libres de cada día los cónyuges asumen un gran reto: o bien crecer en fidelidad o, por el contrario, debilitarse y ceder a la infidelidad, minando la comunidad de destino que un día prometieron proteger.

Por esto, el criterio con el que los casados deberán asumir todas las circunstancias de su vida es la sencilla pregunta de los efectos que tendrán sus elecciones en la relación con su cónyuge, pues un esposo atentaría en justicia contra su esposa si pretendiese actuar como si fuese soltero, ya que lo decidido en su trabajo o en sus relaciones interpersonales, puede afectar en mayor o menor medida su relación matrimonial.

d) *Construir la promesa*

Es evidente que la fidelidad no viene dada como algo acabado con la acción de manifestar el consentimiento matrimonial. Una persona no es fiel automáticamente y de manera estable por *decir* una vez que lo será. Ciertamente, la promesa que ha manifestado tiene el peso de transformar de forma irrevocable su condición de soltero a casado, pero después de pronunciarla deberá custodiarla y madurarla en el tiempo. Esto requiere trabajo y crecimiento en virtudes, también sacrificios y una rectificación constante en los deseos, que a menudo puede ser dolorosa y ardua. Se puede por momentos tener la impresión de que la fidelidad limita la libertad, pero en realidad es al contrario: siendo fiel el ser humano se hace más libre, porque fortalece su capacidad de ordenar su vida hacia bienes más nobles.

Es un error identificar la fidelidad con el inmovilismo. De hecho, ella es una permanente fuente de gozo y vitalidad, que conduce a la persona a su plenitud. Para que sea valorada como tal, debe enmarcarse dentro del amor personal como fuente que le da vida. Los esposos son gozosamente fieles cuando se aman con un amor maduro, personal, que trasciende el enamoramiento. El amor personal como fuente de novedad es esencialmente un movimiento incesante del amante hacia el amado, alimentado por la percepción de la presencia del otro como un don.

No pudiendo llenarnos a nosotros mismos experimentamos nuestra indigencia, es decir, la necesidad de ser colmados por otro. Solo cuando se da un auténtico encuentro personal, en el que cada uno reconoce al otro como un misterio inagotable, inicia aquel prodigioso movimiento de la persona que va desde el encuentro con la novedad, con el don que el otro es, a la *comuni3n* con 3l. De esta bella manera lo expresa Jean Mouroux:

El amor es [...] *uni3n y movimiento*. Se origina con la presencia del amado, no solamente *de* aquel que ama, sino *en* aquel que ama. Presencia interna y profunda de un ser dentro de otro. Siendo la voluntad inclinaci3n y movimiento, el amado reside en ella por su atractivo e invitaci3n, invadiendo la inteligencia del que ama, como una imagen y un pensamiento. Este feliz tesoro que el alma lleva consigo es la condici3n del amor; que invade la voluntad con una virtud «que inclina y empuja desde dentro» hacia el amado, en lo cual consiste el amor mismo (*Contra Gentes*, IV, 17). El que ama posee el objeto amado no como una riqueza que puede encerrar en s3 mismo, sino m3s bien como un principio de movimiento y una fuente de deseo, *amor ecstasim facit*. Dominio y llamamiento que, al realizarse en un ser espiritual, se manifiestan a la conciencia, y son principio y fuente de alegr3a y bienestar para el mismo ser, pues lo entregan a una persona que colma sus anhelos y aspiraciones⁵².

Por consiguiente, la fidelidad de los esposos, arraigada en este amor que es uni3n y movimiento, permanece viva y fecunda en cuanto ambos custodian la presencia del otro en su intimidad y anhelan una maduraci3n de la comuni3n de corazones. Esta presencia se torna viva con el recuerdo de experiencias compartidas, de sufrimientos y pruebas superados en com3n, y de alegr3as atesoradas. Es la intimidad de los esposos, enriquecida por miradas, palabras, lugares y acontecimientos, tejida por

⁵² Jean Mouroux, *Sentido cristiano del hombre* (Madrid: Ediciones Palabra, 2001), 265-266.

el recuerdo y avivada por la promesa abierta de una vida plena, compartida en la sencillez y ternura del hogar. He aquí la enorme importancia de los actos libres, de los detalles, de los gestos, del cariño manifestado, y de la generosidad y paciencia con el otro. Todo esto va constituyendo el contenido de los recuerdos, avivando la presencia del amado en el amante y forjando esa promesa de futuro que se ha recibido en semilla el día del matrimonio. Para la fidelidad no bastan teorías, se requiere la entrega de la propia vida al otro aquí y ahora.

Conclusión

Retomemos el camino que hemos recorrido con el propósito de tratar algunas cuestiones antropológicas y morales relevantes dentro de la preparación para el matrimonio. Han sido tres los apartados que hemos desarrollado.

Primero, consideramos algunas fracturas del ser humano de nuestro tiempo que lo debilitan en su propósito de asumir un compromiso de vida en el matrimonio⁵³. En este punto, han sido cuatro las heridas consideradas: i) el nihilismo antropológico, que ha pretendido diluir la consistencia de la identidad de la persona, aniquilando los fines que dan sentido a la vida humana considerada globalmente; ii) el emotivismo, que reduce los juicios morales de la persona, así como la motivación de sus elecciones, al fenómeno reactivo de sus sentimientos; iii) el individualismo, que encierra a la persona en sí misma, considerándola como un individuo aislado, egoísta e incapaz de comprender la realización de su vida en términos de donación personal; y iv) la fragmentación de la sexualidad, ocasionada por una falsificación del deseo sexual, que lo orienta en exclusiva al placer genital y lo descontextualiza del matrimonio, único marco de donación personal que le aporta su sentido propio de fecundidad en el amor.

⁵³ Como hemos afirmado en la introducción, estas mismas fracturas dificultan el compromiso en otros estados de vida, como el sacerdocio, el celibato apostólico o la vida religiosa.

En un segundo momento, hemos planteado el crecimiento en la virtud y la educación de la razón práctica como caminos de integración de este hombre herido en su libertad. Esto nos ha llevado en un tercer momento a reflexionar sobre la fidelidad y el amor personal, fundamentos del fortalecimiento de la comunión de los esposos.

Después de este recorrido, concluimos que la persona solo puede comprometer su libertad en el bien del matrimonio si se posee a sí misma. Esta es la condición para que pueda entregarse libremente. Para poseerse a sí misma debe estar integrada y orientada a un fin último. ¿Esto qué significa? En pocas palabras, que todo aquello que la compone (inteligencia, voluntad, afectividad y sentidos) debe ser armonizado mediante hábitos operativos buenos (virtudes) en dirección a un fin último que dé continuidad y sentido a todas sus acciones. La persona humana puede ser libre en profundidad solo en la medida en que tenga un fin con el cual comprometerse, y hacia el cual tender y ordenar todas sus acciones. Además, perdemos de vista lo esencial cuando olvidamos que la persona se realiza en la donación de sí, y que el vínculo conyugal tiene por fin la comunión en el amor. Para que la promesa de una fidelidad hasta la muerte no aparezca ya como una opción impensable para una condición humana dispersa, hay que recuperar un fin por el cual merezca la pena vivir e incluso morir. Ese fin se sitúa en la eternidad, hunde sus raíces en Dios. Él es el horizonte último de nuestros anhelos, la fuente de cohesión de nuestro ser personal y el garante definitivo de nuestra fidelidad.

Bibliografía

- Benedicto XVI, Carta Enc. *Deus Caritas est*, 25 de diciembre de 2005.
- Blondel, Maurice. *La acción, ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Burgos, Juan Manuel. *Antropología, una guía para la existencia*. 5.ª Ed., Madrid: Ediciones Palabra, 2013.
- Caffarra, Carlo. «Familiaris Consortio, Istituto Giovanni Paolo II e attuale situazione del matrimonio e delle famiglie.» En *Non è bene che l'uomo sia solo. L'amore insidiato* (v. 2), editado por R. Ansani, 48-68. Siena: Edizioni Cantagalli, 2008.

- Caffarra, Carlo. «La persona umana: crisi di identità?» En *Non è bene che l'uomo sia solo. L'amore insidiato* (v. 2), editado por R. Ansani, 1-9. Siena: Edizioni Cantagalli, 2008.
- Caffarra, Carlo, *Libertà nella modernità: una promessa mancata*, Lectio doctoralis pronunciada en la Real Academia de Doctores en Madrid, el 29 de abril de 1998.
- De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. 4.^a Ed., Madrid: Ediciones Encuentro, 2012.
- Faria, Daniel. *Hombres que son como lugares mal situados*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- Foucault, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1985.
- Freud, Sigmund. *Introducción al psicoanálisis*. Madrid: Alianza, 2011.
- Granados, José. *Teología del tiempo*. Salamanca: Ediciones Sígueme 2012.
- Juan Pablo II, Carta Enc. *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993.
- Kampowski, Stephan. «Un uomo capace di legarsi nel tempo. Salvare la promessa: quel legame, quale fedeltà?» in *La fecondità di una vita. Verso un'antropologia del matrimonio e della famiglia*, editado por Stephan Kampowski, 15-40. Siena: Edizioni Cantagalli, Siena 2017.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Madrid: Editorial Austral, 2013.
- Malo, Antonio. *Antropología de la afectividad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2004.
- Malo, Antonio. *Antropología de la integración*. Madrid: Ediciones Rialp, 2019.
- Melina, Livio. «Analfabetismo affettivo e cultura dell'amore.» En *La famiglia è ancora un affare? La finanza responsabile, la società e la famiglia*, editado por Livio Melina y G. Gallazi, 43-57. Roma: SRI Group, 2010.
- Melina, Livio, José Noriega, y Juan José Pérez-Soba (ed.s). *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* Madrid: Ediciones Palabra, 2010.
- Mouroux, Jean. *Sentido cristiano del hombre*. Madrid: Ediciones Palabra, 2001.
- Noriega, José. *El destino del eros. Perspectivas de moral sexual*. Madrid: Ediciones Palabra, 2005.
- Pérez-Soba, Juan José y Stephan Kampowski. *El verdadero evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Pinckaers, Servais. *La vida espiritual*. Valencia: Edicep, 1998.
- Pinckaers, Servais. *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*. 3.^a Ed., Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

- Pinckaers, Servais. *Plaidoyer pour la vertu*. Paris: Éditions Parole et Silence, 2007.
- Possenti, Vittorio. *Nihilism and Metaphysics*. 3.^a Ed., New York: State University of New York Press, 2014.
- Rodriguez Luño, Ángel y Arturo Bellocq. *Ética general*. 7.^a Ed., Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2014.
- Sarmiento, Augusto, Enrique Molina, y Tomás Trigo. *Teología Moral Fundamental*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2013.
- Spaemann, Robert. *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2000.
- Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Wojtyła, Karol. *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra, 2008.

Artigo submetido a 14.01.2021 e aprovado a 05.02.2021.



