

## Lenguaje del cuerpo, espacio sexuado y apertura al Creador: relejendo *Humanae vitae*

JOSÉ GRANADOS\*

*SUMMARY: The article delves into the teaching of the encyclical Humanae vitae by considering the new philosophies and theologies of the body that have been developed over the fifty years since the encyclical's appearance. Among the consequences of the sexual revolution is a narrowing of the way in which our relationships are lived. Paul VI, by speaking of the different meanings of the conjugal act, by explaining these meanings in relational terms (unitive and procreative) and by declaring their unity, affirmed the existence of a "language of the body". The language of the sexed body places the person in a network of relationships which are capable of sustaining the development of his or her identity over time. In addition, it brings the person closer to a confession of faith in the Creator, who is the ultimate origin of the meaning of the body. This perspective makes clear the contrasting ways of living the body: with the use of contraception, on the one hand, and through recourse to infertile periods, animated by the virtue of chastity, on the other. From this study, it is clear how weak a reading of Humanae vitae is that focuses only on its spirit, without paying attention to its letter. Every reading of Humanae vitae that is not a literal reading ends up being a disembodied reading.*

---

\* Vice-presidente y profesor de Teología dogmática en el Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las Ciencias del Matrimonio y la Familia, Roma.

En *La insoportable levedad del ser*, conocida novela del checo Milan Kundera, se describen los modos conflictivos de vivir el sexo en nuestra época. Los dos protagonistas, Tomás y Teresa, representan, respectivamente, una manera “leve” y “grave” de entender amor y sexualidad. Frente al prolijo donjuán que es Tomás, Teresa aspira a un amor único y estable, cuyo símbolo es la pesada maleta con la que se presenta por primera vez en la casa de él. En un momento de la novela Teresa, mirándose desnuda en el espejo, experimenta hastío:

Teresa está ante el espejo como hechizada y mira su cuerpo como si fuera ajeno; ajeno y sin embargo adjudicado precisamente a ella. Aquel cuerpo no tenía fuerzas suficientes como para ser el único cuerpo en la vida de Tomás. Aquel cuerpo la había decepcionado y traicionado. [...] De pronto tiene ganas de despedir a ese cuerpo como a una criada. ¡Permanecer junto a Tomás sólo como alma y que el cuerpo saliera a recorrer el mundo para comportarse allí tal como otros cuerpos femeninos se comportan con los cuerpos masculinos! Si su cuerpo no es capaz de convertirse en el único cuerpo para Tomás y si ha perdido la batalla más importante de su vida, ¡que se vaya!<sup>1</sup>

Este cuerpo le ha defraudado, y de ahí que le inspire asco. Y se consuela solo al considerar que su alma única podrá unirse de modo único a su amante, aunque su cuerpo, incapaz de competir con el de cientos de mujeres, sea expulsado del ámbito del amor.

Se suscitan así varias preguntas: ¿qué peso tienen, en el relato de nuestra vida, las experiencias que vivimos en el cuerpo? ¿Son acciones que, por fortuitas, resultan casi inexistentes, o nos jugamos en ellas el destino? La paradoja del título de la novela de Kundera es que la levedad de estas experiencias se hace muy cargante al hombre. ¿Será entonces el dualismo, esa separación entre la persona y el cuerpo que añora Teresa, la única vía para alcanzar relaciones duraderas, pero separadas así de la fábrica concreta de la vida?

Frente a esta oscilación entre la pesadez o levedad de la relación amorosa, Kundera emplea otro registro, el de la amplitud o cerrazón a la que nos abre el cuerpo. La novela relata la soledad progresiva en que los

---

1 Cfr. M. KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona 1988, parte IV, cap. 6.

dos amantes se contraen hasta su muerte. Sirve de trasfondo un paralelo con *Ana Karenina*, la gran obra de Tolstoy. Es esta la novela que lleva consigo Teresa al encontrar a Tomás, y la misma Teresa llamará *Karenin* a su perro. Ahora bien, mientras en *Ana Karenina* los amantes se unen al margen de la sociedad, aquí se unen al margen de sus propios cuerpos. Es un aislamiento que reverbera el aislamiento que sobre ellos ejerce el régimen totalitarista soviético.

Todo esto nos confirma que la nueva forma de vivir el sexo que estalló en los años 60 se ha mostrado cada vez más como una nueva forma de la relación entre el hombre y su cuerpo, lo cual conlleva también una relación nueva entre el cuerpo y el amor. Por un lado, la “levedad” del cuerpo sexuado se termina sintiendo como insoportable, en cuanto que es una levedad interminablemente repetida, incapaz de abrir novedades. Por otro, y desmintiendo la aparente liberación de lo sexual, crece la sensación de asfixia que nuestro cuerpo provoca, por incapaz de crear relaciones que abran al sujeto más allá de sí mismo.

Este análisis nos ayuda a acercarnos a la enseñanza de *Humanae vitae*, cincuenta años después. *A posteriori* podemos decir que el tema del cuerpo se ha revelado como clave de lectura de este texto y como el centro de su lenguaje profético. La novedad de la encíclica consistió en afrontar la pregunta por la sexualidad a partir de los significados del cuerpo, precisamente en cuanto estos significados median relaciones que abren al sujeto más allá de sí mismo, como la unidad de los esposos y la generatividad (cfr. *Humanae vitae* [=HV] 12).

En lo que sigue quiero desarrollar la relación entre *Humanae vitae* y el lenguaje del cuerpo. En primer lugar, confirmaré la importancia de este tema en nuestra situación actual (1). Observaré a continuación cómo el cuerpo sexuado despliega el tapiz relacional básico para entretejer la identidad de la persona (2). Acto seguido mostraré cómo este tejido solo puede comprenderse y vivirse del todo en cuanto apunta al fundamento último de las cosas en el Creador (3). Finalmente, haré ver cómo este modo de vivir el cuerpo se desfigura con el uso de la contracepción, y se confirma con el uso de los métodos naturales de regulación de la natalidad, en el contexto de la virtud de la castidad (4).

## 1. REVOLUCIÓN SEXUAL, *HUMANAE VITAE*, LENGUAJE DEL CUERPO

No es difícil probar la reducción del espacio en que se vive hoy el cuerpo sexuado. Tenemos un primer síntoma en que, en medio de un pansexualismo obsesivo, se observa una pérdida de interés por el sexo. Se ha hablado, a este respecto, de la “agonía del eros”, como nota el filósofo Byung Chun Han<sup>2</sup>, quien achaca esta falta de atracción a la incapacidad hodierna del sexo para mostrarnos la alteridad. Concebida la sexualidad a partir del individuo y su búsqueda de placer, se elimina de ella la referencia al otro. En sentido propio no existiría *relación* sexual. Es este hastío el que ha descrito Houellebecq en su provocativa novela *Sumisión*<sup>3</sup>.

Otro síntoma de la reducción de este espacio se observa en los cambios en el modo de vivir la procreación. Por un lado, el problema de la falta de natalidad no acucia solo a los países occidentales, sino que empieza a notarse ya en todo el mundo<sup>4</sup>. Pero no es solo cuestión de números, sino del significado que se atribuye hoy a tener un hijo. Marcel Gauchet ha mostrado cómo hoy todo hijo es “hijo del deseo”, con los problemas que esto trae para la educación, pues el hijo se siente obligado a que su vida sea una respuesta al interés de su padre y madre<sup>5</sup>. Puede decirse que el espacio que liga el hijo a los padres se ha reducido, precisamente porque no depende ya de la relación entre marido y mujer, sino del deseo directo de cada uno de ellos sobre el hijo. Gauchet descubre aquí un reto a la Modernidad, que ésta tiene que mirar a la cara: absolutizar lo individual termina por producir sujetos servilmente dependientes de quienes les generaron, con lo que se niegan las mismas premisas del individualismo autónomo, reducido así al absurdo.

La causa profunda de estos síntomas hay que buscarla en el rasgo del panorama actual que más ha cambiado desde que se escribió *Humanae vitae*. Se trata de la absorción del cuerpo sexuado en la voluntad autónoma

---

2 Cfr. B. C. HAN, *Agonie des Eros*, Matthes&Seitz, Berlin 2012.

3 Cfr. M. HOUELLEBECQ, *Sumisión*, Anagrama, Barcelona 2015.

4 Cfr. J. BUDD, “Bye-bye baby: Fewer will be born in 2018”, en *The Economist*, Diciembre 2017. Según datos de Naciones Unidas, están por debajo del mínimo para reemplazar la población: Brasil, México, Irán, Bangladesh..., mientras India se mantiene por muy poco. El articulista concluye: “What was once a rich-world problem is going global”.

5 M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

del sujeto, de forma que el cuerpo resulte comprensible solo como proyecto de autorealización. Se intenta así reducir o eliminar la alteridad del cuerpo humano con respecto a la persona. Pero, al cancelar eso que se cree límite opresivo del cuerpo sobre el individuo, se elimina también la apertura relacional del individuo, que solo el cuerpo hace posible. El resultado es la cerrazón y asfixia de la presencia personal en el mundo. Como muestra un famoso cuento de Borges sobre los laberintos, la ausencia de límites es el más tiránico de los límites<sup>6</sup>.

Esta cerrazón o clausura del cuerpo sexuado plantea la pregunta sobre la relación de la persona con su cuerpo. ¿No hay otra forma de entender y vivir el cuerpo que, en vez de reducir el mundo a la esfera del individuo, abra al individuo más allá de sí?

El tema del cuerpo no estuvo muy presente en la visión del Vaticano II sobre la familia. El texto conciliar, insistiendo en un planteamiento personalista no llegaba a integrar dos elementos que después se mostrarían claves. Estos son, por una parte, el lenguaje del cuerpo como elemento intrínseco, natural de la sexualidad. Y, por otra, la apertura del matrimonio a la sociedad y, por tanto, el hecho de que el matrimonio es bien común. Este último aspecto se reconduce al primero, en cuanto que solo a través del cuerpo la persona se abre radicalmente al encuentro con el otro y, de esta forma, se abre a la comunidad más amplia. Así lo ha recogido el personalismo genuino, que no era ciertamente individualista, y que encontraba en el cuerpo la primera frontera de paso entre la persona y lo social<sup>7</sup>.

Es notable cómo algunos teólogos con influjo en el Vaticano II quisieron evitar hablar de naturaleza, entendiendo que era una herencia estoica, no propiamente cristiana<sup>8</sup>. Reforzaría esta falsa impresión la obra de J. T. Noonan sobre la historia de la contracepción, que daba gran peso al influjo estoico sobre el pensamiento patristico<sup>9</sup>. Ahora bien, el

6 Cfr. J. L. BORGES, "Los dos reyes y los dos laberintos", en ÍD., *El Aleph. Obras Completas*, I, Emecé, Buenos Aires, 607.

7 E. MOUNIER, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

8 Cfr. J. RATZINGER, *Highlights of Vatican II*, Paulist Press, Mahwah 1966, 236 – 239. Este es el juicio de Ratzinger sobre el primer borrador de *Gaudium et spes*: "Instead of social utility, personal values needed emphasis; instead of the familiar theological nature of abstract nature, there had to be a reevaluation of the concrete realities of man and his history" (p. 215).

9 Cfr. J. T. NOONAN, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge, MS 1986.

motivo de fondo por el que la Iglesia, desde tiempos de los Padres, ha confesado la preminencia de la procreación, nacía de un modo de concebir el cuerpo anclado precisamente en el centro de la fe cristiana, como fe en el Creador<sup>10</sup>. La importancia de la naturaleza en el cristianismo no es, pues, de ascendencia estoica, sino que se refiere al significado creatural del cuerpo, asumido por el Hijo de Dios y llevado, con su resurrección, a la gloria<sup>11</sup>. El mismo joven teólogo Joseph Ratzinger escuchaba mejores musas cuando, comentando el Vaticano II, echaba de menos una visión más rica de la corporalidad, tocada solo someramente en *Gaudium et spes* 14<sup>12</sup>.

En este contexto resalta la contribución de *Humanae vitae*, que identificó el cuerpo sexuado como punto de apoyo para reabrir el espacio personal de relaciones, liberando al sujeto de su asfixia. En efecto, al reconocer a la sexualidad lenguaje y significados (HV 12), y describir estos significados en modo relacional, *Humanae vitae* presenta al cuerpo como medio de comunicación de la persona con el ambiente y los otros<sup>13</sup>. Además, el hecho de que, según la Encíclica, estos significados estén unidos y sean inseparables, permite hablar, no solo de algunas “palabras” del cuerpo, sino de todo un lenguaje corporal, con el que se expresa la identidad de la persona. De este modo la sexualidad despliega el espacio del hombre en el mundo y entre los otros.

Precisamente los intentos, antiguos y recientes, de revisar la enseñanza de la encíclica, aguando su mensaje, proponen leerla solo como indicación general sobre el modo de vivir el sexo<sup>14</sup>. La prohibición de

10 Para probar este punto, cfr. J. GRANADOS, *Una sola carne en un solo Espíritu: Teología del matrimonio*, Palabra, Madrid 2014, cap.4.

11 Cfr. A. GESCHÉ, “L’invention chrétienne du corps”, in *Revue théologique de Louvain*, 35 (2004) 166 – 202.

12 Cfr. J. RATZINGER, “Das zweite Vatikanische Konzil III”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 322 – 323.

13 Cfr. E. ANSCOMBE, “On *Humanae vitae*”, in ÍD., *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, edited by M. Geach and L. Gormally, Imprint Academic, Exeter 2008, 196: “Pope Paul himself has done much in this encyclical to contribute to the ‘appreciation of the relation of conjugal acts to married love’. The principal way has been by his speaking of the ‘significance’ of such acts”.

14 Para un análisis del debate de los cuarenta años que siguieron a la encíclica, cfr. W. F. MURPHY, “Revisiting Contraception: An Integrated Approach in Light of the Renewal of Thomistic Virtue Ethics”, in *Theological Studies*, 72 (2011) 812 – 847, quien señala los factores que han hecho avanzar la discusión: “These developments include strong challenges to both revisionist and what might be called ‘traditionally naturalistic’ or ‘physicalist’ moral theories, the contemporary recovery of Thomistic ethics, the

usar anticonceptivos habría que tomarla entonces como inspiración general de base, y no como indicación concreta para obrar. *Humanae vitae* tendría gran valor como orientación de la que habría que tomar el espíritu, y no la letra<sup>15</sup>.

El craso olvido de esta lectura es el olvido del cuerpo. Olvidar la letra de *Humanae vitae* es olvidar la carne, de la que *Humanae vitae* nos habla. Por eso, la única lectura correcta de la encíclica, y la única que arroja luz sobre la situación contemporánea, cincuenta años después, es una lectura literal, que viene a ser una lectura encarnada.

La lectura espiritualista se apoya en una visión de la conciencia como si esta fuera lo subjetivo que se opone y supera lo objetivo o, también, lo personal que sobrepasa lo material o natural y físico<sup>16</sup>. Pero tal alternativa está falsamente planteada. Pues el cuerpo, no se olvide, es también subjetivo, solo que subjetivo relacional, subjetivo creatural, subjetivo histórico. Lo que está en juego es el contraste entre conciencia desencarnada y persona encarnada. Cuando se ensalza de este modo la conciencia, en realidad se está despreciando el cuerpo y su lenguaje<sup>17</sup>.

Por el contrario, cuando *Humanae vitae* habla de *significados* del cuerpo permite que el razonamiento sobre el mal moral de la anticoncepción

---

related retrieval of virtue theory, and the vigorous renewal of Thomistic action theory in the wake of John Paul II's 1993 encyclical, *Veritatis splendor*" (p. 813).

15 Cfr., por ejemplo, este juicio, de una auxiliar de la Conferencia episcopal francesa: M. BAUJARD, "Perspectives on Birth Rates and Responsible Parenthood in France", in *The Heythrop Journal*, 55 (2014) 1009 – 1020: "We can understand in this sense the words of Paul VI. In forbidding artificial methods of birth control, his purpose was to remind us of this requirement of openness to others. At any moment, even in the most intimate moments of life when the world outside appears not to exist anymore, we must still be able to welcome another person who calls upon us, whether this person is a new child to be born, an immigrant on our shore, or anyone knocking on the door for our help. This very strong message is really needed today" (p. 1017). Y, enseguida, se añade: "It would be better understood if the Church were to say it in this broader perspective and leave the question of methods to the informed conscience of the spouses. That would not be a change in doctrine, but only the application of the principle of subsidiarity. Leaving birth control to the conscience of the spouses would confront them with their responsibility and encourage them to take care one of another and take part in a creative way in a life-caring society. Some will argue that this is against the letter of *Humanae vitae*, but could it be in accordance with its spirit?" (p. 1018).

16 Cfr. P. GALUSZKA, *Karol Wojtyła e Humanae vitae: Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI*, Cantagalli, Siena 2017.

17 Cfr. L. MELINA, "La coscienza morale cristiana e la sua formazione di fronte al Magistero e specialmente all'*Humanae vitae*", en L. MELINA – J. LAFFITTE, *Amore coniugale e vocazione alla santità*, Effatà, Torino 2006, 159 – 174.

se apoye en la intención de los esposos. Y, a la vez, dado que se trata de significados *del cuerpo*, esta intención queda ligada a un modo concreto de relacionarse que resulta inscrito en la carne de la persona, con lo cual se abre siempre más allá de una visión individualista de la acción humana a partir de una conciencia creativa<sup>18</sup>. Ni el “fisicismo”, ni la posición de la conciencia como última instancia, hace justicia al lenguaje del cuerpo en cuanto que este es, a la vez, parte del mundo y perteneciente a lo más hondo de la persona, capaz de superar, desde sí, la oposición de lo objetivo y lo subjetivo.

Tomemos, pues, esta relación de la persona con su cuerpo para profundizar en el mensaje de *Humanae vitae*. Desde el avance de la teología y de la filosofía del cuerpo en estos cincuenta años queda más de relieve la riqueza de la encíclica. Pienso sobre todo en los estudios fenomenológicos que toman su punto de partida en Husserl (Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Julián Marías, Michel Henry, Paul Ricoeur...); y en el redescubrimiento del valor del cuerpo en la gran tradición patristica y teológica (De Lubac, Orbe, Gesché...).

Sobre todo, precisamente en la “teología del cuerpo” se centró san Juan Pablo II en sus *Catequesis sobre el amor humano*, insistiendo en que hacía falta “re-leer el lenguaje del cuerpo en la verdad”<sup>19</sup>. De hecho, según el santo “Papa de la familia”, *Humanae vitae* enseña la inseparabilidad entre el amor, por un lado, y la verdad del lenguaje del cuerpo, por otro<sup>20</sup>.

Se nos abre la tarea de analizar, en primer lugar, cómo se ordena el espacio interpersonal que se abre en el cuerpo (par. 2). El análisis nos llevará a descubrir, en segundo lugar, un aspecto particular de este lenguaje, puesto de relieve por *Humanae vitae* (cfr. HV 12-13.17): el modo en que los significados del cuerpo se anclan en el Creador (par. 3). Veremos que aceptar o negar *Humanae vitae* implica aceptar o negar la coherencia de los significados del cuerpo, lo que conlleva, a su vez, aceptar o negar al Creador del cuerpo, que ha inscrito en él este lenguaje. La pregunta por

18 Esta importancia del cuerpo se recoge, sin un desarrollo detallado, en W. F. MURPHY, “Revisiting Contraception...”, cit., p. 831, n. 47; p. 837, n. 69.

19 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979 – 1984)*, LEV, Roma 2009, cat.118, 6, et passim.

20 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino...*, cit, cat. 132, 6.



la verdad del sexo quedará así ligada a la pregunta por la presencia de Dios en la vida y en la sociedad, que es la pregunta por la evangelización.

## 2. EL ESPACIO ABIERTO POR EL CUERPO SEXUADO GENERATIVO

Nos acercamos a la enseñanza de *Humanae vitae* a partir del lenguaje del cuerpo como lenguaje de la persona. Veremos que está en juego la misma posibilidad de vivir el cuerpo como espacio primordial de presencia al mundo y a los otros, de modo que este espacio pueda ser habitable.

Partimos de la experiencia del cuerpo personal o propio. Este aparece como aquello que, perteneciendo a la propia identidad (“yo soy mi cuerpo”), a la vez nos excede. Esto es así, en primer lugar, porque el cuerpo nos es previo, constituyendo nuestra pasividad o receptividad originaria<sup>21</sup>. En efecto, el cuerpo es la cifra de todo lo que está ya ahí antes de que lo escojamos o decidamos. “Casa y fortuna se heredan”, dice la Biblia (Prov 19,14), y lo primero heredado, sobre lo que se pueden recibir casa y fortuna, es la carne.

En segundo lugar, el cuerpo nos excede por ser testigo de nuestra apertura constitutiva a cuanto nos rodea. Quien dice “yo soy mi cuerpo”, tiene que decir también: “yo soy estas relaciones en las que me encuentro inmerso desde mi origen”. Existir en el cuerpo y existir relacionalmente son una y la misma cosa. Igual que no hubo en nuestra historia un tiempo sin cuerpo, no hubo tampoco un tiempo sin que este cuerpo fuera acogido y sostenido por otro cuerpo, el cuerpo materno.

Pertenece al drama de la vida en el cuerpo el que este, no habiendo sido elegido por el sujeto, pueda aparecer como extraño a la identidad. En esta posibilidad se arraiga toda experiencia gnóstica de alienación del propio cuerpo. Ahora bien, una tal sensación de distancia con respecto al propio cuerpo no es la más originaria que el cuerpo proporciona. El cuerpo comienza por percibirse como cuerpo propio en la medida en que se percibe como propia la relación con la familia de origen, que nos genera, acoge y recibe como miembro. Por eso, toda aceptación del cuerpo va siempre ligada al reconocimiento de la bondad del nexo con nuestros padres, que es nexo que permite recibir de ellos el nombre

21 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, cap.10.

propio. Tal y como uno se relacione con su familia de origen, así será también su relación con el propio cuerpo.

De hecho, evocando el análisis de Karol Wojtyła sobre la palabra “mío”, vemos que decir “mi cuerpo” es símil a decir “mi padre”, “mi hijo”, “mi familia”<sup>22</sup>. Se trata de un “mí” específico que no puede reducirse a la posesión de un objeto, como cuando decimos “mi coche” o “mi reloj”. Es un “mí” que solo puede pronunciarse si aceptamos ser, a nuestra vez, el “tú” de otro que nos llama “mi hijo”, “mi padre”, “mi hermano”... De hecho, en esta relación primaria con el cuerpo se arraiga y se explica todo otro “mío” que el hombre pronuncia en relación con su mundo.

Así ha expresado Vassily Grossmann esta paradoja del cuerpo propio, que es a la vez cuerpo común. La escena se refiere al exterminio de los judíos en una cámara de gas:

Cuando un hombre se desnuda por completo, se acerca a sí mismo. [...] Un hombre desnudo que mira su cuerpo no saca más conclusiones que una: «Soy yo». [...] Pero a Sofía Ósipovna la invadió una extraña sensación. En la desnudez de los cuerpos jóvenes y viejos [...] el cuerpo de un pueblo había salido a la luz. A Sofía Ósipovna le pareció intuir que cuando se había dicho «soy yo», no se refería sólo a mi cuerpo, sino a todo su pueblo. Era el cuerpo desnudo de un pueblo, al mismo tiempo joven y viejo, vivo, en crecimiento, fuerte y marchito, hermoso y feo, con el pelo rizado y el cabello cano<sup>23</sup>.

Notemos enseguida que esta relación con el propio cuerpo, en cuanto abierto más allá del individuo, ya contiene en sí la diferencia sexual, pues el cuerpo apunta a la unión de nuestro padre y madre, que nos han generado. Incluso en las formas de *fecundación in vitro* siempre se pasa por una diferencia sexual hombre – mujer, o se la imita de algún modo. Esta relación del propio cuerpo con un cuerpo marcado por el “bimorfismo sexual” (Carlo Caffarra) es decisiva para evitar una dependencia directa respecto de nuestro padre y madre. De otro modo el cuerpo dejaría de ser “espacio filial” para convertirse en “espacio servil”.

22 Cfr. K. WOJTYŁA, “Consideraciones sobre la paternidad”, en *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Palabra, Madrid 2000, 39 – 48, aquí 41 – 42.

23 Cfr. V. GROSSMANN, *Vida y destino*, Debolsillo, Madrid 2009, cap. 48, n. 162.

Al ser el cuerpo pasividad originaria, solo podemos apropiarnos cabalmente de él, si aceptamos que esta precedencia del cuerpo con respecto a nuestra conciencia tiene ya un sentido previo al que le damos nosotros. Y esto solo es posible en cuanto el cuerpo nos refiere a un origen en nuestro padre y madre. Más aún, solo es posible en cuanto que ambos están unidos en una diferencia que les supera, de modo que este sentido no se agote en el que ellos, a su vez, le dan. Añadamos que la capacidad de experimentar unitariamente el propio cuerpo depende, a esta luz, de la unidad del origen que el cuerpo nos revela, es decir, de la unidad del padre y de la madre en la única carne de la promesa esponsal.

Esta apertura del cuerpo hacia los padres, donde se contiene ya la diferencia sexual, la vivirá la persona después en su propio cuerpo con respecto a su cónyuge. La apertura que se daba en su origen se hará constitutiva de su acción en el mundo y de la edificación de su vida en presente y futuro. De nuevo la diferencia sexual abre el espacio de la persona, pues impide al sujeto constituirse en centro absoluto y puntual de su mundo, al proyectar su identidad más allá de sí, hacia lo irreducible que es la persona del otro sexo<sup>24</sup>.

En la unión corporal de hombre y mujer, la dualidad irreducible puede, a su vez, constituir lo que se ha llamado “una sola carne” (cfr. Gén 2,24), es decir, un modo nuevo, compartido, de instalación radical en el mundo y de participación en él. Solo en la carne (es decir, en el espacio de receptividad originaria de la persona por el que la persona se sitúa en el mundo) puede darse una tal unidad, a saber, una unidad que, sin anular la identidad singular de los esposos, a su vez se sitúe en el nivel más originario del ser de ellos. Es decir, esta unidad, al sellarse en la carne, les determinará desde ahora en su modo mismo de emplazarse en el mundo, que será ya un mundo común, mayor que la suma de los mundos de ambos.

En el cuerpo, por tanto, la persona se halla situada en un entramado relacional que tiene un orden y es, así, significativo, y que se revela clave para descubrir la propia identidad. Se trata del orden de las relaciones familiares, en el cual se entrevera la relación filial con la esponsal y con

24 Sobre la diferencia sexual como constitutiva del espacio, cfr. L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984.

la generativa. La aceptación del propio cuerpo corre pareja con la aceptación de estas relaciones basilares para nuestro propio ser.

En este sentido puede hablarse de un lenguaje del cuerpo, pues el cuerpo proporciona el espacio básico para la comunicación interpersonal, y este espacio tiene un orden que media determinados significados. Notemos: no se trata del lenguaje del cuerpo solo en cuanto que el cuerpo realiza signos, equiparables a palabras, y que podrían sustituirse por otros objetos. Es decir, no es solo que la mano alzada significa “sí”, igual que podría alzar una bandera o apretar un botón para significar lo mismo. Si así fuera el lenguaje del cuerpo sería uno más entre otros, y en todo caso accesorio.

Por el contrario, aquí lenguaje del cuerpo quiere decir que en el cuerpo se da el espacio originario donde puede resonar toda palabra. Decir que hay un lenguaje del cuerpo quiere decir que hay un “cuerpo del lenguaje”, un espacio originario que el lenguaje necesita para ser aprendido y usado. Puede servir a este respecto la frase de MacLuhan, “el mensaje es el medio”, donde ahora el medio es el cuerpo, con su modo concreto de relacionarse. Pensemos, por ejemplo, en el emoticono, y en la diferencia con una sonrisa o con una lágrima. La sonrisa comunica mucho más, porque su lenguaje no nos llega solo desde fuera, sino que, por la unión afectiva con el otro, reverbera también dentro de nosotros. Esto explica que una comunicación solo digital termine empobreciendo el mundo afectivo, por mucho que se multipliquen los emoticonos.

Un ejemplo de esta relación entre lenguaje y modo de instalarse en el mundo lo ha difundido popularmente la película *Arrival* (2016), del director canadiense Denis Villeneuve. En el filme, el contacto con los extraterrestres y el intento de aprender su lenguaje, termina cambiando el mundo relacional y afectivo de la protagonista, experta en lenguas, y en modo particular cambia su manera de vivir el tiempo. En sentido contrario, el modo en que vivimos en el cuerpo, modifica la forma en que nos comunicamos. Esta relación entre cuerpo y lenguaje permite que se pueda hablar del lenguaje, no solo como descripción de nuestro mundo, sino como constitución de este mundo<sup>25</sup>. El lenguaje constituye

---

25 Cfr. CH. TAYLOR, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Belknap Press, Cambridge (MA) – London 2016.

el mundo porque, en su origen más hondo, es decir, en la corporalidad, el mundo tiene ya un lenguaje, el lenguaje del cuerpo.

Pues bien, en este “lenguaje” (es decir, en el modo en que se ordena de este espacio de palabra, que es el cuerpo) el eje de lo paterno-filial y el eje de lo esponsal no son solo como dos términos, sino como dos dimensiones mismas del lenguaje. Eliminada una de ellas, es imposible que el cuerpo comunique nada, como si a un lenguaje se le privara de la distinción entre afirmar y negar.

Lo dicho implica que, para que la persona pueda asimilar este lenguaje que el cuerpo contiene, no basta experimentarlo como un hecho, es decir, como el hecho de haber nacido y de quedar unido, por ello, a esta familia concreta. El lenguaje del cuerpo solo adquiere espesor humano si va unido a la pronunciación de la palabra, en primer lugar, la del nombre impuesto al hijo, que le reconoce como único y le asocia a la familia. De modo similar (y en segundo lugar), la unidad en la carne de los esposos adquiere significado solo si se pronuncia sobre ella la promesa esponsal, que asegura la permanencia mutua de los cónyuges todos los días de la vida.

La palabra, a su vez, para ser acogida como palabra buena, ha de ir unida a la experiencia del amor, entendido como fuerza unitiva que permite participar en el mundo del amado. Solo cuando el amor existe puede percibirse como buena la pertenencia radical al otro que el cuerpo hace posible y que la palabra perfila y orienta. Este trío de carne, palabra y amor es necesario para comprender el lenguaje del cuerpo y permite que se viva y asimile cabalmente durante la vida de la persona.

La negación de este orden originario de significados tiene como efecto que se niegue la relacionalidad constitutiva de la persona, inscrita en su cuerpo. La persona acaba reducida a individuo aislado, y en conflicto con su propia corporalidad, por estar ésta última privada de sentido. La comunicación corporal se tiende a considerar equivalente a la comunicación tecnológica, sin entender cómo la primera funda la segunda. Cuando esto ocurre, el espacio del mundo termina por reducirse a un punto, el de la propia subjetividad autocentrada, o el de la presencia dominadora de otro. De este modo, la relación entre personas se convierte en conflicto constante de puntos de vista irreconciliables.

Por el contrario, si la persona vive armónicamente su presencia en el cuerpo, en el que reconoce un lenguaje significativo, puede también proyectar una historia armónica. En efecto, el cuerpo, en cuanto referencia a un origen, constituye la memoria radical del hombre. A la vez, para que esta memoria esté bien fundada, ha de pasar a través de la promesa estable de los padres, que hará posible luego una vida del hijo en una promesa similar. Además, desde el punto de vista de los padres, el hijo constituye la apertura del horizonte de la vida, ampliando el futuro de ellos en clave de fecundidad.

De aquí deducimos que la inseparabilidad entre los diversos significados del cuerpo, enseñada por *Humanae vitae* (HV 12), equivale a la inseparabilidad entre las distintas dimensiones del tiempo de la vida: la memoria filial, la promesa esponsal y la fecundidad paterna. Tan nocivo es disociar el significado unitivo y procreativo de la sexualidad, como disociar la promesa esponsal con que los esposos asocian sus tiempos, del horizonte de futuro y crecimiento del amor, que el hijo concreta y confirma. Eliminada una cualquiera de estas instancias, se derrumba el tejido narrativo del propio relato, como se derrumba una promesa que no guarda la memoria o que no es capaz de anticipar el futuro.

### 3. ESPACIO CORPORAL Y APERTURA AL CREADOR

El hecho de que el cuerpo tenga un lenguaje que nos precede hace referencia, en último término, a una fuente originaria de sentido del cuerpo<sup>26</sup>. De ahí que, al hablar de los significados del cuerpo sexuado, en *Humanae vitae* 12-13, Pablo VI se refiera al Creador. Se da, dice el Pontífice, una “inseparable conexión que Dios ha querido [...] entre los dos significados del acto conyugal” (HV 12), “según las leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer” (HV 12) y “la disponibilidad a transmitir la vida que Dios Creador, según particulares leyes ha puesto [en el acto de amor conyugal]” (HV 13). Pues, “igual que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, del mismo modo tampoco lo tiene, con más razón, sobre las facultades generadoras en cuanto tales, en virtud de su ordenación intrínseca a originar la vida,

---

26 Cfr. F. HADJADJ, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009.

de la que Dios es principio” (HV 13). Por eso “se deben reconocer necesariamente unos límites infranqueables a la posibilidad de dominio del hombre sobre su cuerpo y sus funciones” (HV 17).

También Juan Pablo II pondrá al centro de sus *Catequesis sobre el amor humano* esta relación del cuerpo con el Creador<sup>27</sup>. Y en su encíclica *Veritatis splendor* escribirá: “La persona, mediante la luz de la razón y la ayuda de la virtud, descubre en su cuerpo los signos precursores, la expresión y la promesa del don de sí misma, según el sabio designio del Creador” (VS 48). ¿Cómo entender este vínculo entre el Creador y el cuerpo?

a. *El cuerpo, testimonio del Creador*

Para explicar este punto recordemos que aceptar el propio cuerpo va asociado a aceptar una receptividad originaria, que nos llega por la unión en la diferencia de nuestros padres, y que suscita la pregunta por un origen radical. Los posos últimos del lenguaje del cuerpo apuntan a un dador primordial de significado, que la fe bíblica reconoce en el Creador.

El rechazo de este origen en el Creador significa rechazo del cuerpo (o de algunas esferas de la corporalidad) como vehículo de sentido. Pues, por mucho que se consiga rediseñar el cuerpo como auto-proyección del sujeto, siempre quedará un reducto del cuerpo que será imposible de asimilar en la propia experiencia y que resultará visto como residuo de capricho o absurdo, no integrable en la propia identidad. Si no se acepta al Creador, el lenguaje del cuerpo queda sin fundamento último, habiéndose de explicar desde los azares de la historia o desde la necesidad ciega de las leyes físicas.

De ahí que la experiencia del cuerpo como cuerpo propio sea posible solo aceptando al Creador. Contra lo que supone un cierto materialismo ateo, solo desde el “sí” al Creador puede afirmarse el “sí” total a la carne. Solo desde el sí al Creador resulta fundado el significado de la corporalidad, de modo que el cuerpo pueda integrarse plenamente en la persona, y no resulte una realidad ajena al sujeto, que terminaría

27 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino...*, cit., 14, 4; cfr. también K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Caparrós, Madrid 2008, 260 – 263: “El concepto de justicia para con el Creador”.

confinándose en sí mismo y sin posibilidad de acceso al mundo. Esto implica también que la fe en la creación toca nuestra experiencia concreta en la aceptación del propio cuerpo.

Desde aquí puede verse que la secularización de la sexualidad supone el primer paso hacia la fragmentación de ella. Separada de Dios, la sexualidad se separa de la persona y también del amor. Es necesario, a esta luz, que la nueva evangelización pase por la evangelización de la intimidad sexual y de todas las relaciones familiares.

La doctrina bíblica de la creación está vinculada singularmente a la creación de la materia. Este es el punto de escándalo de la fe cristiana, la cual se ancla precisamente en el cuerpo y en su vocación. Tienen razón los exegetas al insistir, explicando el Génesis, en la novedad bíblica de la creación por la palabra (*Wortbericht*), pero no deberían olvidar la importancia de la intervención material de Dios (*Tatbericht*), sin la cual todo el relato perdería su concreción<sup>28</sup>.

Se observa, de hecho, en la exégesis cristiana, un retorno a la materialidad del relato bíblico y de la presencia del Dios artesano, privilegiando esta imagen sobre la del Dios que habla. San Teófilo de Antioquía, por ejemplo, subraya que Dios prefiere al hombre porque, mientras los demás seres son creados por su Palabra, el ser humano lo es por las mismas divinas manos. El *Tatbericht* (que incluye ciertamente la palabra) es aquí más noble que el mero *Wortbericht*.

Este interés renovado del cristianismo por la creación de la materia se explica porque la fe en la creación tiene su raíz en la fe en la resurrección de Cristo en su verdadero cuerpo<sup>29</sup>. A partir de esta resurrección, realizada no por mano de hombre (cfr. 2 Cor 5,1), resultaba claro el origen de la carne de las manos de Dios. Los primeros críticos del cristianismo identificaron bien este rasgo al insultar a los cristianos como “amadores del cuerpo”<sup>30</sup>.

La fe en la creación se refiere en modo singular, por tanto, a la creación radical de la carne y de la materia. Como decíamos, la carne es el

---

28 Para esta distinción entre “Wortbericht” y “Tatbericht”, que señala el primero como propio de la Biblia, y el segundo como sustrato compartido con los relatos ambientes (y por tanto de poco interés teológico), cfr. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen, Vluyn 1964.

29 Cfr. E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.

30 Cfr. ORÍGENES, *Contra Celso* VII 36, SCh 150, 94.



lugar originario de aquella dimensión de nuestra humanidad que no es reconducible al propio querer y conocer. Por eso la creación de la carne se asocia a la creación *ex nihilo*, es decir, sin partir de ningún substrato anterior. El Dios que crea la materia – carne, crea el fundamento último sobre el que se desenvuelve todo. Si Dios es creador de la carne, entonces la presencia divina al hombre es radical, constitutiva, por pertenecer a un estrato anterior al querer y conocer libres de la criatura.

Añadamos que, precisamente por este carácter previo de la carne, es fácil al hombre localizar en ella la experiencia del mal, en cuanto este mal se considera ajeno al sujeto. Por eso la pregunta “unde malum” estuvo, desde los orígenes de la teología, unida a la pregunta “unde caro”<sup>31</sup>. Y confesar la creación de la materia *ex nihilo*, significaba confesar que el mal que existe en el mundo no puede achacarse a la carne, sino que se reconduce a la libertad creada. El mal que parece anidar en la carne no es originario de ella, sino consecuencia de un rechazo libre, por parte del hombre, de la dependencia originaria del Creador. Exculpada la carne, solo queda como solución acusar a la propia libertad creada, como acabó haciendo san Agustín en las *Confesiones*, escaldado de su maniqueísmo.

b. *Cuerpo, paternidad (y maternidad), creación*

La relación entre el significado del cuerpo y la creación se confirma al considerar cómo el acto creador se muestra a través de las relaciones familiares, ancladas en el cuerpo. Es interesante notar que la fórmula que mejor ha caracterizado la fe en la creación (*creatio ex nihilo*), aparece por vez primera en la Biblia en boca de una mujer, que es precisamente una madre (2 Mac 7,28). Es como si el cuerpo materno, en su capacidad generativa, fuera la mejor memoria de la creación.

La mujer entiende, en primer lugar, que ella no está en el origen de la generación. Y que, si su carne ha sido capaz de generar al hijo, es porque esa carne señalaba a su vez al origen de todo ser. No es la madre el origen, y ella misma se confiesa en cierto modo como una cierta nada, de la que Dios se ha acordado. El hecho de que la propia nada

31 Cfr. A. ORBE, “Hacia la creación primera: Ireneo y eclesiásticos”, en ÍD., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva – PUG, Madrid – Roma 1994, 131 – 144, p. 132.

sea reconocida, y de que Dios la tenga en cuenta y la haga procreadora, constituye la diferencia esencial entre la generación del hijo y el acto del Creador<sup>32</sup>.

Además, si confesar la creación *ex nihilo* significa una confesión de la potencia de Dios (*ex potentia Creatoris*), la mujer a su vez concreta esta potencia, desde la unión con su marido, como potencia del amor: *creatio ex amore*<sup>33</sup>. Así, la unión del hombre y de la mujer se presenta como experiencia fundamental para comprender el acto creador de Dios. La mujer, a partir de su unión con el hombre, entiende que Dios crea de la nada, que crea desde la palabra, que crea desde el amor.

Hemos señalado antes que la aceptación del lenguaje del cuerpo necesitaba de la mediación de una palabra de acogida y de la experiencia del amor interpersonal. Así, el niño percibe su cuerpo como bueno porque este cuerpo le une a sus padres, de quien ha recibido el nombre y por quienes fue acogido con cariño. Pues bien, este nexo entre el cuerpo, la palabra y el amor, corresponde con la visión del Creador tal como lo confiesa la tradición bíblica. A partir de esta experiencia central para el hombre puede imaginarse la acción de un Dios Padre (origen de toda carne) que actúa por el Hijo (o Palabra) y el Espíritu de amor, sus dos manos (san Ireneo de Lyon) que conforman la vida humana en el tiempo. Ya según el Génesis, el Creador de todas las cosas actúa por su palabra, y tiene siempre en mente la alianza de amor que establecerá con su Pueblo.

Todo lo dicho invita a concluir que la mediación experiencial de la fe en la creación se da en la unión conyugal, sea para el hijo que nace de la unión, sea para los dos esposos que se unen entre sí y con la fuente de la vida. Por eso decía san Juan Pablo II que el hombre y la mujer, en la unión conyugal, “redescubren el misterio de la creación”<sup>34</sup>. Es que se

32 Cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, cit., 264: “Por consiguiente, la disposición para crear es indispensable en las relaciones conyugales, justamente porque el amor en el sentido precedentemente indicado está por encima de la reproducción”.

33 Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *El amor, introducción a un misterio*, BAC, Madrid 2011; T. FRANKE – J. SCHMID – M. KNAPP, *Creatio ex amore: Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Festschrift für Alexandre Ganoczy zum 60. Geburtstag*, Echter, Würzburg 1989; A. ARTEAGA MANIEU, *Creatio ex amore: hacia una consideración teológica del misterio de la creación en el Concilio Vaticano II*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1995.

34 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano...*, cit., cat. 10, 2, p. 132.

unen en ese lugar donde fueron generados, y que asegura la radicalidad de la unión de ellos y la dignidad del hijo que de allí nacerá.

En suma, el lenguaje del cuerpo hunde sus raíces en el Creador y, de este modo, desvela nuestra identidad filial. A esta luz ha podido hablar Benedicto XVI de un significado filial del cuerpo: “el cuerpo, al revelarnos el Origen, lleva consigo un significado filial, porque nos recuerda nuestra generación, que, a través de nuestros padres que nos han dado la vida, nos hace remontarnos a Dios Creador”<sup>35</sup>.

Y el lenguaje del cuerpo desvela también, en cuanto la filiación viene de la unión del padre y de la madre, que la misma diferencia sexual procede de manos de Dios, y es lugar bendecido y habitado por Él. La aceptación del cuerpo sexuado como proveniente de Dios está ligada a la fe en el Creador, como puso de relieve san Pablo al condenar la homosexualidad en *Rom 1*.

Esta conexión entre la generación de un ser humano y el acto creador del principio se confirma cabalmente en el nacimiento de Jesús de María Virgen. Hugo de san Víctor ha explicado el nacimiento virginal a partir de lo que sucede en toda mujer que genera un hijo<sup>36</sup>. Dice el Victorino que la persona procede de un amor, pues es el amor de los esposos el único que explica que puedan unirse y que de ellos proceda un hijo. No hay otra manera en que se transmita dignamente la vida. Pues bien, en María no se rompió este orden de cosas, en cuanto en Ella actuó el amor sumo que es el Espíritu, cubriéndola con su sombra.

Reflexionar sobre el nacimiento de Jesús nos conduce, a su vez, a pensar en la resurrección de Cristo, que el Nuevo Testamento presenta como la generación definitiva para Dios del Hijo encarnado, y que,

35 Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso del 13 Mayo 2011 a los participantes en un encuentro del Instituto Pontificio Juan Pablo II para estudios sobre matrimonio y familia*.

36 Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* II 1, 8, PL 176, 392 – 393; *Corpus Victorinum* I, ed. R. Berndt, 308 – 309: “Sola ergo dilectio est quae naturam persuadere et uolentem quodammodo cogere potest ad seminandum partum. Et quidem in muliere amor uiri. in uiro autem amor mulieris id agere solet. ut quia in altero solum natura sibi sufficiens non est alterutrum sibi per dilectionem subueniat. ut quod in neutra per se potuit in utraque per se cum altera possit. [...] Non itaque hoc solum de uiro concipit quod de uiro accipit. sed hoc etiam de uiro concipit quod ex se de amore uiri accipit. [...] Concepit ergo maria de spiritu sancto non quod de substantia spiritus sancti semen partus acceperit. sed quia per amorem et operationem spiritus sancti. ex carne uirginis diuino partui natura substantiam ministravit. Nam quia in corde eius amor spiritus sancti singulariter ardebat. ideo in carne eius uirtus spiritus sancti mirabilia faciebat”.

según hemos visto antes constituye el fundamento originario de la fe en la creación. La carne resucitada confirma la procedencia de Dios de toda carne y nos abre la comprensión cabal de la creación *ex nihilo*, a partir del amor generativo de Dios.

En fin, la carne resulta testimonio de la paternidad de Dios y, por tanto, clave de la identidad humana en cuanto identidad filial. Dice san Juan Pablo II: “esto es el cuerpo: testimonio de la creación como don fundamental, y por tanto testimonio del amor como fuente desde donde brota este donar”<sup>37</sup>. Es la visión que encontramos en san Ireneo, el cual ve la carne directamente formada por las manos de Dios, como quicio de su economía, en cuanto sustrato de los demás dones divinos al hombre. Según san Teófilo de Antioquía, Dios empezó su creación por el tejado, es decir, por los cielos, para poder culminar en la humilde tierra, y tener causa para exaltarla como cumbre de su cura<sup>38</sup>. No extraña que la confesión de Dios Creador vaya unida a su confesión como Padre bueno, en el primer artículo de la fe.

*c. El lenguaje del cuerpo, la creación, y la apertura narrativa del amor conyugal*

Ya hemos notado que la aceptación del lenguaje del cuerpo concuerda con la acogida de un entramado narrativo que permite dar unidad al propio relato vital. Recorremos nuestro tiempo desde la filiación, en la sponsalidad, hacia la paternidad y maternidad. Así, el espacio que abre el cuerpo es un espacio dinámico, y los significados del cuerpo son los ejes que integran las distintas dimensiones del tiempo, desde la memoria del pasado a la fecundidad del futuro.

Pues bien, también esta apertura narrativa se sostiene en último término sobre la confesión del Creador, autor del lenguaje del cuerpo. Su presencia, que nos hace posible acoger cabalmente nuestro cuerpo, garantiza también la unidad de nuestra identidad narrativa.

La fe en la creación, de hecho, en cuanto entiende el inicio del tiempo a partir de un acto libre de Dios, está en la base de una visión generativa de la historia, que no es mera repetición de ciclos cósmicos.

---

37 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano...*, cit., cat. 14, 4.

38 Cfr. SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.* II 13.

Pues la creación asegura que la novedad pertenece a las raíces mismas de lo creado, una novedad posible en cuanto que todo se re-engacha en aquel primer “fiat” creador, y lo prolonga. Esta visión generativa queda ampliamente testimoniada en la Escritura, historia de Dios con su Pueblo en que el Señor revela su nombre.

Es importante recordar que el “hágase” creador muestra su potencia al hacer surgir la materia. Pues bien, dado que el cuerpo testimonia el acto creador, y dado que este acto es el origen de toda novedad, el mismo cuerpo llevará en sí sembrada la potencia de este acto. “¡Produzca la tierra!” (Gén 1,24) dice Dios en el Génesis. La tierra, lo más ínfimo del Universo, se convierte en el primer lugar fecundo para las creaturas. Es decir, la conexión del Creador con el cuerpo constituye al cuerpo como lugar generativo, según lo muestran la paternidad y maternidad. Es una visión de la creación que se corresponde con la experiencia originaria del nacimiento en la carne a partir de la unión de hombre y mujer.

Un rasgo importante de la primera semana bíblica, donde se fragua el tiempo de la historia, es el hecho de que Dios continuamente separe las regiones del ser, comenzando por el cielo, el agua, la tierra. Estas separaciones van de la mano con la separación de los días, del primero al séptimo. Las diferencias entre los espacios resultan ser diferencias dinámicas, que hacen avanzar los tiempos y ponen en marcha la historia.

A esta luz cobra peso el hecho de que la última separación sea la del hombre y de la mujer, el día sexto, que se relaciona con el resto de la historia, la cual avanzará por generaciones. El lenguaje del cuerpo humano, en su dimensión unitiva y generativa, resulta estar a la raíz de la historia, como confirmará el segundo relato de la creación, en una frase que combina pasado, presente y futuro: “dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne” (Gén 2,24).

Coincide esto con que el gobierno o providencia de Dios en el mundo consiste en su fidelidad a la existencia de las cosas, que es una suerte de promesa esponsal inscrita en el fondo del ser. Igual que la generación de los hijos se apoya y revela la creación de la materia *ex nihilo*, así el tiempo compartido que los esposos forman con la promesa esponsal, se edifica sobre la presencia conservativa de Dios sobre el mundo, quien sigue hablándonos en el lenguaje del cuerpo y de las cosas.

Así, el ritmo generación – promesa esponsal es el reflejo, en el cuerpo, de la unidad que Dios confiere a la historia. Por tanto, la aceptación del lenguaje del cuerpo como lenguaje originario que procede del Creador es un elemento clave para comprender nuestro relato vital. El hombre puede narrar con sentido su historia solo si navega sobre el trasfondo temporal inscrito en su corporalidad, que es un trasfondo de relaciones, y que refleja la presencia operante del Padre. En este trasfondo se entreteje la capacidad humana de prometer por todos los días de su vida, así como la apertura generativa del amor hacia los hijos.

#### 4. LENGUAJE DEL CUERPO, CONTRACEPCIÓN, CASTIDAD

Desde esta visión amplia del lenguaje del cuerpo y de su relación con el Creador nos será posible describir, en primer lugar, cómo daña a la persona y al amor el uso de la anticoncepción, entendida como acción que “o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (HV 14). Acto seguido veremos el contraste con un uso de la sexualidad desde la virtud de la castidad, en el que entra el recurso a los períodos infecundos para regular la natalidad.

##### a. *Lógica anticonceptiva y pérdida del lenguaje del cuerpo*

La acción anticonceptiva supone negar un elemento esencial del lenguaje originario de la carne, lenguaje que la abre a la relación (cfr. *supra*, apdo. 2) y la ancla en el Creador (cfr. *supra*, apdo. 3)<sup>39</sup>. La consecuencia es el estrechamiento del espacio corporal, que tiende a cerrarse, por un lado, sobre cada individuo, y, por otro, sobre la relación de pareja entendida como suma de individuos. Más aún, la práctica de la contracepción supone una ruptura del entramado narrativo de la persona, dañando la promesa esponsal en su raíz. Veamos con detalle estas divisiones.

---

39 Cfr. L. MELINA, “La procreazione responsabile: differenza etica e antropologica tra contraccezione e astinenza periodica”, en L. MELINA – J. LAFFITTE, *Amore coniugale e vocazione alla santità*, Effatà, Torino 2006, 95 – 112.

La primera grieta que se abre tiene que ver con el rechazo de la presencia del Creador en la acción conyugal. No es que se rechace a Dios sin más, sino al Dios confesado como Creador de la carne y del lenguaje de ella. Por eso la práctica de la anticoncepción es compatible con una experiencia del Dios deísta o gnóstico. Lo que tal práctica no admite, por su misma esencia, es un Creador que se hace presente en lo más originario de la persona, es decir, en el cuerpo como esfera fundante anterior al conocer y querer de ella. Lo que no admite es un Dios Creador comparable a un padre.

Ahora bien, separado el cuerpo de su relación con el Creador, se abre una grieta entre la persona y este mismo cuerpo. Pues el cuerpo, desprovisto de un lenguaje anterior a la voluntad y designio humanos, contendrá siempre un reducto de absurdo, que lo hará inaceptable en la identidad personal. Tendrá sentido solo en la medida en que es maleable por el querer humano y, por tanto, no podrá decirse cabalmente “yo soy mi cuerpo”.

Esto conlleva enseguida una división en la relación del hombre y de la mujer, en cuanto está mediada precisamente por el cuerpo. La anticoncepción pretende eliminar una referencia del cuerpo más allá de la pareja, con el fin de evitar que venga un hijo. Pero al hacerlo produce una separación entre el hombre y la mujer, por un lado, y los cuerpos de ellos, por otro, dañando la unión conyugal. Pues, al haber hecho el cuerpo externo a cada uno de ellos, el cuerpo ya no puede mediar la unidad de ambos, sino un doble disfrute solitario. Todo dualismo en relación con uno mismo es dualismo a la hora de vivir el amor.

La grieta entre la persona y su cuerpo, los amantes y sus cuerpos, se refleja también en la grieta que separa a padres de hijos. Notemos que, cuando en un matrimonio se practica habitualmente la anticoncepción, la transmisión de la vida, cuando se da, resulta querida en modo distinto, como si fuese objeto directo del querer de los esposos, y no fruto de su relación de amor. Al no silenciar algo que se creen con derecho a silenciar, toda la acción recae sobre el querer autónomo de ellos. Brota entonces, como señala Marcel Gauchet, la mentalidad del “hijo del deseo”, que es la misma mentalidad de la *fecundación in vitro*<sup>40</sup>. Y así, “ser nacido”

40 Cfr. GAUCHET, *El hijo del deseo...*, cit.

equivale a “ser fabricado”, como sueña, para dominar al hombre, todo totalitarismo<sup>41</sup>.

De este modo, con la práctica contraceptiva, el hijo, por un lado, depende directamente del querer de cada esposo – del padre, de la madre, y no de la unión de los dos. En este sentido, está demasiado cerca de ellos, demasiado determinado por los deseos de ellos. Por otro lado, el hijo está demasiado lejos de los padres, en cuanto que la unión corporal que le ha originado resulta extraña a la persona de los padres, y no puede, por tanto, prolongar la existencia de ellos. Así, el hijo asume una radical dependencia de dos personas extrañas entre sí y extrañas con respecto al mismo hijo. Del mismo modo, para los padres el hijo resulta alguien radicalmente extraño (por no asociarse, en el cuerpo, a sus personas) y del que tienen que asumir radical responsabilidad (por haberlo querido directamente). Se trata de dos radicalizaciones que vulneran la relación de padres e hijos.

A partir de esta separación entre la persona y su cuerpo, entendemos a Elizabeth Anscombe, cuando señalaba que la contracepción conduce a aceptar la licitud de otros ejercicios de la sexualidad, incluidos los actos homosexuales<sup>42</sup>. La *Corte Suprema de los Estados Unidos* ha acudido al paralelo con la anticoncepción al justificar la aprobación del llamado “matrimonio” homosexual<sup>43</sup>. Solo así ha podido definir el matrimonio como “cosa de dos”, eliminando la intrínseca conexión con la transmisión de la vida.

Digamos, por último, que la anticoncepción tiene la tendencia a reducir lo narrativo a un punto, desintegrando la historia. Lo que se quiere eliminar con la anticoncepción es, propiamente, un modo de apertura del futuro. Ahora bien, para ello se procede a cancelar una relación con el origen, es decir, el recuerdo de este origen inscrito en el propio cuerpo. Y, de este modo, se daña la misma promesa esponsal, es decir, la misma capacidad de unión de los tiempos de los cónyuges, que se basa precisamente sobre el origen de ambos. Se entiende desde aquí la disgregación del tiempo familiar que lleva consigo la lógica anticonceptiva. Surge el tiempo aislado del hombre y de la mujer que intentan

---

41 Cfr. HADJADJ, *La mística...*, cit., 146 – 152, que cita a Arendt y a Günther Anders.

42 Cfr. ANSCOMBE, “On *Humanae vitae*”, cit., 197.

43 Cfr. SUPREME COURT OF THE UNITED STATES, “Obergefell et al. v. Hodges, Director, Ohio Department of Health, et al.”, 567 (U.S.) 3 (2015).



aislarse del resto del tiempo del cosmos y, de este modo, empequeñecen su propio pasado y futuro. Los tiempos generativos no se eliminan del todo, pero, al quererse controlar, se reducen al presente, a la voluntad generativa aislada. Termina ocurriendo lo que afirmaba Luhmann: “El futuro no puede comenzar”<sup>44</sup>.

b. *La castidad y la verdad del lenguaje del cuerpo*

Muy distinta es la relación de la persona y su cuerpo cuando el acto conyugal se vive respetando los significados originarios del cuerpo, en armonía con el florecer de la virtud de la castidad.

El respeto de los significados del cuerpo, y de la unidad entre ellos, permite dar unidad a la propia persona a partir de las relaciones básicas familiares. Tanto el cónyuge como el hijo pueden descubrirse como pertenecientes, gracias al cuerpo, a la misma identidad de la persona. Es posible así vivir estas relaciones en modo armónico, como relaciones que pertenecen al propio nombre y edifican la propia historia.

Los métodos naturales fomentan, entonces, un sentido de integridad de la persona con el propio cuerpo, y de integridad de la unión, en el cuerpo, de los dos cónyuges y con sus hijos. Cada cónyuge experimenta cómo la persona amada se puede entregar en su cuerpo y que es posible, por tanto, que exista una “relación sexual”. Es decir, es posible que la unión de los cuerpos sea unión de las personas, y que la corporalidad transparente y medie la belleza propia de cada uno y del amor.

La virtud de la castidad exige y promueve esta integridad de la persona con su propio cuerpo y su lenguaje. Puede recordarse a este respecto la frase de Kierkegaard: “pureza de corazón es querer una sola cosa”. Aceptando los significados del cuerpo la castidad permite unificar, en el amor, los distintos aspectos de la vida de los cónyuges y del relato vital de ellos<sup>45</sup>.

A la vez, la aceptación de los significados del cuerpo supone aceptar una presencia singular del Creador en la carne. Esto se refiere, no solo al propio cuerpo, sino también al cuerpo del cónyuge y a la unidad de

44 Cfr. N. LUHMANN, “The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society”, in *Social Research*, 43 (1976) 130 – 152.

45 Cfr. J. NORIEGA, *El destino del eros: perspectivas de moral sexual*, Palabra, Madrid 2005.

los dos, junto a la relación con el hijo que nace. Se hace posible así una integridad de la persona que se apoya sobre la presencia fontal del Creador en ella, sea en el propio cuerpo, sea en las relaciones que nos unen en la familia. En la lógica “yo-tú” entra la lógica del dador originario, que permite un modo más profundo de unidad. Se habla entonces de métodos naturales, no en cuanto se oponen a lo artificial, sino en cuanto que se refieren al cuerpo de la persona y respetan el lenguaje del cuerpo.

Esta aceptación de la presencia de Dios en el propio cuerpo y en el cuerpo de la persona amada ha sido asociada por san Juan Pablo II a un don del Espíritu Santo, el don de piedad<sup>46</sup>. Se recibe con él una sensibilidad y un respeto para el lenguaje del cuerpo, lenguaje del don de sí, en cuanto se descubre su origen en el Creador. Quien reconoce el lenguaje del cuerpo, es decir, quien lo relee en verdad, aprende por ello mismo a fomentar la justicia con el Creador o la piedad hacia Él, que es una reverencia hacia el propio cuerpo (cfr. 1Tes 4,4) y hacia el cuerpo relacional de los padres, del cónyuge, de los hijos.

Añadamos que el uso de los métodos naturales invita a aceptar un marco del tiempo que va más allá de los tiempos individuales de cada esposo, y de los dos juntos. Escuchando este otro “tiempo del cuerpo”, se es consciente de que la propia historia supera la dirección directa que queremos ejercer sobre ella, pero no de modo que resulte una historia ajena a nosotros. Pues, precisamente porque el tiempo del cuerpo es el tiempo del amor y de la vida, aceptar este tiempo es aceptar el tiempo compartido de la familia, abierto a la mano providente del Creador. Solo este tiempo común permite a la historia personal hacerse historia generativa y sostener el relato, no solo de los esposos, sino también de los hijos. De este tiempo no podemos ser autores, pero sí podemos ser narradores, y podemos narrarlo en común<sup>47</sup>. A la virtud de la castidad compete esta integración de los tiempos de la familia en una unidad narrativa.

---

46 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano...*, cit., cat. 57, 2 – 3; cat. 58, 7; cat. 89, 1 – 3, 6; cat. 95, 1; cat. 126, 4; con referencia a *Humanae vitae*, cfr. cat. 131, 2; cat. 132, 1, 6.

47 Sobre la distinción narrador – autor, cfr. P. RICOEUR, “La vie, un récit un quête de narrateur”, en *Écrits et conférences*, Seuil, Paris 2013, 257 – 276.

## CONCLUSIÓN

*La insoportable levedad del ser* comienza evocando el mito del eterno retorno propuesto por Nietzsche. Este mito, al afirmar que cada instante se repite eternamente, confiere al instante peso infinito. Pero también la levedad de quien piensa, como el protagonista Tomás, que cada instante es único y pasajero, corre el riesgo de hacerse insoportable, si los instantes terminan repitiéndose, en una sucesión monótona de encuentros sexuales del mismo tipo. Por eso Tomás, en la novela, hecho un “donjuán épico”, busca sin cesar lo nuevo de cada mujer, horrorizado por el peso de lo repetitivo.

En realidad, la única forma de escapar a este dilema entre lo demasiado leve y lo demasiado pesado del sexo, es entender el tejido donde la sexualidad nos sitúa. Se trata, por un lado, de un tejido de relaciones, al que la sexualidad nos abre, y que son las relaciones propias de la unión del hombre y de la mujer abiertos a la vida y al origen de ella. Se trata, además, del tejido temporal que la sexualidad enhila, por lo que cada acto cobra su justo peso en la totalidad de un relato, sostenido por la memoria del don de la vida, y acompañado por una promesa fiel y fecunda.

Desde aquí se observa que la anticoncepción, en cuanto que desintegra la relación con el propio cuerpo y con la historia personal, es contraria a la virtud de la castidad. Por otra parte, el recurso a los métodos naturales es concorde con la estructura unitaria de la persona y su cuerpo, y con la unidad del tiempo de la vida, y se pone al servicio de la castidad.

Lo que hemos dicho nos ha permitido entender mejor en qué sentido puede llamarse a *Humanae vitae* una encíclica profética. Esto es verdad, ciertamente, porque se han cumplido aquellas graves consecuencias que Pablo VI predecía, si llegaba a generalizarse, como así ha sido, el empleo de los métodos de regulación artificial de la natalidad (cfr. HV 17). Pero hay otro sentido más hondo del profetismo. La clave nos la da san Juan Pablo II, cuando habla del “profetismo del cuerpo”<sup>48</sup>. El cuerpo es profeta porque habla en nombre de otro. Esto significa, en primer lugar, que habla en nombre de las personas de los cónyuges, capaces de entregarse mutuamente en sus cuerpos. Y, además, que habla según la

48 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano...*, cit., cat. 104, 1; cat. 105, 1 – 2; cat. 106, 1 – 3; cat. 123, 2

verdad de un lenguaje instituido por el Creador, pues participa en el plan eterno del Amor, *sacramentum absconditum in Deo*<sup>49</sup>. *Humanae vitae*, al custodiar los significados del cuerpo, permite a este conservar su profetismo, único desde el que podemos mirar al futuro con esperanza, porque es el profetismo de la fecundidad.

---

49 Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano...*, cit., cat. 123, 2.