



MARÍA Y LA FAMILIA

LXV SEMANA DE ESTUDIOS MARIANOS

“EL MISTERIO DE MARÍA, LUGAR DE ENCUENTRO TEOLÓGICO”

Escaldes-Engordany (Andorra) 24-28 de agosto, 2015

ÍNDICE:

1. Incipiente teología sobre la familia
2. A la luz del misterio de María
3. María, mujer
4. El don de la esposa
5. El “genio” femenino
6. María, Virgen desposada con José
7. María, Madre
8. María, imagen de Dios

Ante el deseo de la Sociedad Mariológica de que este año, a medio camino entre dos Sínodos dedicados a la familia, se tratara aquí de María y la Familia, cuando me invitó a hacerlo, vino a mi memoria que san Juan Pablo II había añadido al elenco de las Letanías del santo Rosario la advocación a la Virgen como «*Reina de la familia*». Recordé también que, recientemente, visitando la *National Gallery* en Londres, me topé con un cuadro de Murillo que tenía en el centro a Jesús adolescente, rodeado de sus padres –María y José–, y sobre ellos a Dios Padre y a Dios Espíritu Santo. Al acercarme, el nombre de aquel cuadro rezaba así: *Trinidad de la Tierra y Trinidad del Cielo*, y explicaba que lo que quería recalcar la pintura era la doble naturaleza divina y humana del Mesías. En efecto, la Familia de Nazaret es una trinidad humana que acoge en su seno a una Persona perteneciente a la Trinidad divina: el Hijo es el punto común entre ambas. En el marco de esta representación, nos fijaremos hoy en María, la Madre de Jesús y *Reina de la familia* para, a la luz que emana de su figura, profundizar en el designio divino de esa institución, patrimonio universal de la humanidad, como la denomina Benedicto XVI².

1. Incipiente teología sobre la familia

Comencemos recordando que «en el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Pero, mientras la de Adán y Eva había sido fuente del mal que ha inundado al mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra

¹ Blanca Castilla de Cortázar, doctora en Filosofía y en Teología, es Académica de Numero Real Academia de Doctores de España: blancascor@gmail.com. Trabaja desde hace tres décadas en Antropología filosófica y teológica, participando en proyectos de investigación con Universidades españolas y extranjeras y es autora de 10 libros y más de un centenar de capítulos en obras colectivas y en artículos en revistas especializadas.

² BENEDICTO XVI, *Audiencia general* 6.VI.2012, siguiendo la huella de Juan Pablo II que ya lo afirmó en 1997 en el II encuentro para las familias de Río de Janeiro, en Brasil, el 4 de octubre.

de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se manifiesta su omnipotente voluntad de *purificar y santificar la familia*, santuario de amor y cuna de la vida»³.

Estas palabras de Pablo VI encuadran la familia en el marco de la Creación y de la Redención, situándola en el comienzo y en el centro de ambos misterios. Juan Pablo II en su Carta a las familias vuelve a considerar que «la familia tiene su origen en el mismo amor con que el Creador abraza al mundo creado, como está expresado “al principio”, en el libro del Génesis (1, 1). Jesús ofrece una prueba suprema de ello en el evangelio: “Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único” (Jn 3, 16). *El Hijo unigénito*, consustancial al Padre, (...) *entró en la historia de los hombres a través de una familia*: “El Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre,... amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado” (Vat II, GS, n. 22). Si Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (...), lo hace empezando por la familia en la que eligió nacer y crecer. Se sabe que el Redentor pasó gran parte de su vida oculta en Nazaret: “sujeto” (Lc 2, 51) como “Hijo del hombre” a María, su Madre, y a José, el carpintero. (...) *El misterio divino de la Encarnación del Verbo está, pues, en estrecha relación con la familia humana*. No sólo con una, la de Nazaret, sino, de alguna manera, con cada familia»⁴.

Junto a estas importantes constataciones es preciso reconocer que la teología de la familia es relativamente reciente y está aún poco desarrollada⁵. Juan Pablo II, uno de sus grandes impulsores, dedicó a esta cuestión gran parte de sus energías intelectuales antes y después de subir al Pontificado, sobre ella escribió su obra magna *La teología del Cuerpo*⁶ y el día 13 de Mayo de 1981, el mismo día en el que sufriría el atentado en la Plaza de San Pedro fundaba tanto el Pontificio Consejo para la Familia y el Pontificio Instituto para los estudios sobre matrimonio y familia. Pues bien, veinte

³ PABLO VI, *Alocución al Movimiento “Equipos Notre-Dame”*, 4.V.70, n. 7 en AAS 62 (1970) 431 citado por JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Redemptoris custos*, 1989, n. 7. Los estudios mariológicos y josefinos están sacando a la luz otra tipología de Adán y Eva, también de origen patrístico, constituida por María y José, que complementa la de nueva Eva-nuevo Adán. Cfr. FERRER ARELLANO, Joaquín, *La Hija de Sión*, en Actas del Congreso Mariológico de Barcelona, 2007.

⁴ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 1994, n.1

⁵ LARRÚ, J. de D., *El sello en el corazón. Ensayo de espiritualidad matrimonial y familiar*, ed. Monte Carmelo, Burgos 2014, p 338.

⁶ Karol WOJTYLA, antes de subir al pontificado tenía ya escrito su *Teología del cuerpo*. En la última versión inglesa de esta obra: JOHN PAUL II, *Man and woman He Created Them. A Theology of the Body*, ed. Pauline, Boston, 2006, se da cuenta de haber descubierto el original polaco del texto, anterior a 1978. Este estudio salió a la luz a través de 133 Audiencias, cuya primera versión es la italiana **GIOVANNI PAOLO II**, *Uomo e donna lo creo. Catechesi sull'amore umano*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1992, 3ª ed. Trad. Esp.: en 4 volúmenes, por ed. Palabra: 1. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, 8ª ed. Palabra 2011. 2. *La Redención del corazón*, Madrid 1996. 3. *El celibato apostólico*, 2ª ed. Madrid 1995. 4. *Matrimonio, amor y fecundidad*, Madrid 1998. Ediciones Cristiandad también tiene una traducción, publicada en el 2000, en un solo volumen, en la que se intenta mejorar el texto del Osservatore Romano, pero tiene dos fallos importantes. No distingue entre *hombre* y *varón* -lo cual se aprecia en el mismo título del libro-, sin embargo el término hombre es un genérico -igualmente aplicable al varón y a la mujer-, aunque en lenguaje habitual se designe con él al varón. Pero en el lenguaje técnico es una fuente de confusiones. En un trabajo que trata sobre la igualdad y la diferencia entre ellos no es menor tener en cuenta este asunto. En segundo lugar, cuando habla de varón traduce *mujer por hembra*, lo que denota, además de falta de sensibilidad, un déficit de rigor antropológico.

años después en 2003 señala la teología sobre la familia como una tarea necesaria y aún pendiente⁷.

Entre las nuevas aportaciones que hizo Juan Pablo II señalemos una: la familia no sólo está relacionada con los misterios de la Creación y de la Encarnación redentora, como se acaba de recordar, sino con la misma intimidad divina. Ya en 1979 decía: «Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo»⁸. Y en el 1994, apoyándose en Ef 3, 14-15 expone que «a la luz del Nuevo Testamento –afirma-, es posible descubrir que *el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo*, en el misterio trinitario de su vida. El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros humano”; ante todo, de aquel “nosotros” que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina»⁹. De ahí que «la paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una “semejanza” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*)»¹⁰, comunión de personas realizada, a nivel humano, de un modo excelso en la Familia de Nazaret, lo que le lleva a afirmar: «Lo que Pablo llamará el “gran misterio” encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta»¹¹.

La familia, por tanto, aparece, entonces, como un hilo de Ariadna que atraviesa los principales misterios de la Revelación, donde puede hallarse una clave importante de la conexión entre los mismos y de su interpretación. Y en el centro de la misma la cuestión de la “imagen de Dios” que, a pesar de haber sido reconocida como la base inmutable de toda la antropología cristiana, necesita ser repensada y ampliada.

La reflexión sobre la familia se encuentra, decíamos, al inicio de su andadura. Podríamos decir que hasta ahora ha constituido una de esas evidencias de la humanidad que, por indiscutidas, el pensamiento humano no ha deparado en ellas. Se trata -no cabe duda- de una “evidencia olvidada”, actualmente en el punto de mira de las debilidades humanas y de las ideologías, a juzgar por la enorme conflictividad que cierne sobre ella.

2. A la luz del misterio de María

He leído recientemente que María en los momentos de crisis de la Iglesia la ha librado de todas las herejías¹². Cuando la humanidad atraviesa hoy momentos duros

⁷ JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Ecclesia in Europa*, 2003, n. 91.

⁸ JUAN PABLO II, *Homilía*, 28-I-79.

⁹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 6.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 20.

¹² Cfr. RAHNER, K., *María, Madre del Señor*, ed. Herder, Barcelona 2012, cap. IV. Sobre la inmaculada concepción.

para la familia, poniendo en peligro el futuro de la humanidad, miramos a María –la mujer prometida (Gen 3,15)-, para profundizar en el designio divino que encierra y en los modos para hacerla realidad en el tiempo, mientras encaminamos a la casa del Padre, lugar definitivo de la familia de Dios. Mirando a María y a su luz intentaremos, por tanto, ir buscando respuestas para profundizar teológica y antropológicamente en el querer de Dios sobre esta institución que Él mismo diseñó.

¿Quién es María? preguntamos. La primera respuesta evidente es que María es una mujer. Una mujer de Galilea, hija de Adán y Eva, perteneciente al pueblo de Israel, Hija de Sión, como la denomina el Concilio Vaticano II (LG 55). Mujer discreta que no llama la atención, ni hace alarde de sus dones y que, sin embargo, es saludada por el ángel como llena de gracia, *κεχαριτωμένη*, es decir, “amada” por Dios¹³. Virgen desposada con un varón de la casa de David, llamado José (Lc 1, 27), que junto con él –de quien no conviene separarla-, es una nueva oportunidad que Dios da a la humanidad. Una segunda oportunidad que llega en la plenitud de los tiempos. María es una mujer escogida, a la que Dios solicita su libre colaboración para instaurar la Nueva Alianza, como lo hiciera con Abraham para establecer la Antigua. Una mujer, inteligente y serena, que pondera lo que oye y pregunta lo que no sabe. Una mujer, preocupada por el destino de los hombres, que al tener noticia de los planes redentores de Dios y de su participación en ellos responde con determinación y entusiasmo: “Hágase en mí según tu palabra” (Lc 1,38). Una mujer de fe, que concibe en su corazón antes que en sus entrañas, que es cubierta por la sombra del Espíritu Santo, Persona divina que sin ser el Padre da la vida y por su peculiar acción concibe en su seno y da a luz (Isa 7, 10-14) un Hijo que a la vez es el Hijo del Padre, que nace Santo y llamado Hijo de Dios (Lc 1,35), además de Hijo del Hombre (Dan 7,13), como Jesús gustaba para referirse a sí mismo. Una mujer fuerte, que no se arredra ante las dificultades, que está de pie junto a la Cruz donde expira su Hijo. Una mujer que no sólo es la Madre del Salvador sino también su socia, porque trabaja en los planes de su Hijo y colabora con Él en el nacimiento de la Iglesia, congregando, aunando, fortaleciendo –junto con las otras mujeres amigas de Jesús-, la labor de los apóstoles y de los discípulos. Ella inicia la dimensión “mariana” de la Iglesia como expone Juan Pablo II¹⁴. Ella es tipo de la Iglesia y más, la Madre de la Iglesia, como la proclama Pablo

¹³ «De hecho, el ángel, *entrando en su presencia*, no la llama por su nombre terreno, María, sino por su nombre divino, tal como Dios la ve y la califica para siempre “Llena de gracia” (*gratia plena*), que en el original griego es *κεχαριτωμένη*, “llena de gracia”, y la gracia no es más que el amor de Dios; por eso, en definitiva, podríamos traducir esa palabra así: “amada” por Dios (cf. Lc 1, 28)»: BENEDICTO XVI, *en la solemnidad de la Anunciación del Señor*, en *L’Osservatore Romano* (ed. semanal española) 38 (2006) 153.

¹⁴ Juan Pablo II afirma que la Iglesia es, a la vez, “mariana” y “apostólico petrino” (Carta *Mulieris Dignitatem*, n.27) y en una Alocución a los cardenales y prelados de la Curia les dice: “Este perfil mariano es igualmente -si no lo es mucho más- fundamental y característico para la Iglesia, que el perfil apostólico y petrino, al que está profundamente unido... La dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrino, aunque esté estrechamente unida a ella y sea complementaria. María, la Inmaculada, precede a cualquier otro, y obviamente al mismo Pedro y a los Apóstoles, no sólo porque Pedro y los Apóstoles, proveniendo de la masa del género humano que nace bajo el pecado, forman parte de la Iglesia “*sancta ex peccatoribus*”, sino también porque su triple *munus* no tiende más que a formar a la Iglesia en ese ideal de santidad, en que ya está formado y figurado en María. Como bien ha dicho un teólogo contemporáneo, «María es “Reina de los Apóstoles”, sin pretender para ella los poderes apostólicos. Ella

VI al clausurar la tercera parte del Concilio Vaticano II¹⁵. Si Adán llamó a su mujer, Eva, porque sería madre de todos los vivientes, nos encontramos ahora ante esta mujer, la nueva Eva, llamada a ser Madre, primero del Hijo de Dios y después de todos los hombres, incluso de los que nacieron antes que Ella, porque todos serán redimidos por su Hijo. Una mujer, con corona de doce estrellas sobre su cabeza. Vestida de sol, la luna a sus pies (Apoc 12, 1). Una mujer que entra en el Cielo con tanta majestad que hace preguntar a los ángeles: ¿Quién es Ésta?

3. *María, mujer*

También nosotros preguntamos ¿Quién es Ésta? ¿Quién es María? La primera respuesta es evidente, decíamos, María es una mujer. Cuando Jesús se dirige a Ella, tanto en las bodas de Caná (Jn 2, 4) como al pie de la Cruz (Jn 19,26), no le llama por su nombre, ni le llama Madre, le dice simplemente: Mujer. Ahora bien, si seguimos inquiriendo ¿quién es una mujer? quizá no encontremos fácilmente una respuesta, pues si repasamos los tratados de antropología encontraremos que secularmente esos estudios se enfocan de modo abstracto y general. Ya Ortega y Gasset advirtió a Husserl que su teoría del Otro era asexual y no válida para el conocimiento de las personas concretas, menos cuando el Otro era una mujer¹⁶. Derrida hace la misma observación a Heidegger¹⁷ y Julián Marías confiesa¹⁸ que hasta su libro de *Antropología metafísica* no encontró en ningún otro, un tratamiento de la condición sexual insertado en un contexto sistemático¹⁹. Efectivamente, aunque pueda parecer sorprendente, sobre la diferencia entre varón y mujer apenas encontramos una reflexión rigurosa. Como mucho –y eso dentro de la tradición cristiana–, se reconoce la común dignidad. Su diferencia habitualmente se ha cifrado como una mera diversidad de funciones. Lo cierto es que se trata de una diferencia que se ha dado por supuesta, cercada de prejuicios, que han confundido secularmente diferencia con subordinación, sofisma que no ha sido superado por los modelos igualitaristas radicalizados, razón por la cual han decretado su desaparición²⁰.

No es el momento de detallar las dificultades por las que atraviesa esta realidad, únicamente señalaré que la línea desde la que, a nivel teórico, se han dado los más avances más prometedores y la que me propongo proseguir es la de una antropología centrada en la persona –más allá por tanto de la naturaleza y de la

tiene otra cosa y más» (H. U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, trad. ital., Milano 1980, p. 181): Alocución a los Cardenales y Prelados de la Curia Romana, 22 de diciembre de 1987: L'Osservatore Romano, 23 de diciembre de 1987.

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, Discurso *María, Madre de la Iglesia*, 21.XI.64, nn. 21-27, en BAC, Madrid ²1966, p. 797.

¹⁶ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Alianza, 1ª ed. 1957, Madrid, 1980 págs. 133ss.

¹⁷ Cfr. DERRIDA, J., "Geschlecht. Différence sexuelle, difference ontologique", en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, págs. 395-414.

¹⁸ Cfr. MARÍAS, J., *La mujer y su sombra*, Alianza, Madrid, 1987, pág. 50

¹⁹ Cfr. MARÍAS, J., *Antropología Metafísica*, Rev. de Occ., Madrid, 1970, págs. 159-221; reeditado: Alianza, 1995, págs. 120-171.

²⁰ Para un intento de avance en esta línea Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Dignidad Personal y condición sexual. Un proseguir en antropología*, en Ebook Publicaciones, 2015 (ISBN: 978-84-16039-47-0).

esencia humanas-, que está conceptualizando el carácter relacional como constitutivo del ser humano y como parte de la *imago Dei*. Esta es la antropología que subyace al pensamiento Karol Wojtyła, quien de un modo novedoso plantea que «el sexo –ser varón y ser mujer-, es constitutivo de la persona y no sólo atributo suyo». ¿Cómo explicar, sin embargo, que la diferencia sexuada pueda ser constitutiva de la persona?

En primer lugar, es preciso constatar que el varón y la mujer son ante todo personas. En el s. XX se ha redescubierto que la persona es algo más que *individuo* y que lo que diferencia a las personas de las cosas está no tanto en el nivel esencial sino en el plano del ser. En palabras de Karol Wojtyła: «En la noción de persona se incluye algo más que en la de *individuum*, persona es algo más que naturaleza individualizada. (...) Es una plenitud que no consiste solo en ser concreta (...). El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*. (...) La persona es un sujeto que existe y actúa, pero con esta nota, que su existencia (*esse*) es personal, y no tan sólo individual»²¹.

Ser persona, por tanto, es un alguien –no un algo-, un quién -no simplemente un qué-, lo que nos sitúa en el plano de ser como distinto de la esencia. En esta línea, a diferencia de las cosas, lo peculiar de ser persona es que tiene *su propio acto de ser en propiedad*, siendo auto-propietaria de su propia realidad como ha señalado Zubiri²². La persona, por tanto, se puede describir como *el núcleo interior del que nacen sus acciones, un acto de ser que cada uno ha recibido –no hay autogeneración-, pero del cual pasa a ser propietaria, y sobre el cual nadie más tiene derecho de propiedad. Decir esto, es otro modo de afirmar la libertad como constitutivo personal libre, no sólo de libre arbitrio sino como capacidad de autodeterminación e innata creatividad. En definitiva, la persona es alguien dueña de sí a quien nadie puede poseer a menos que se entregue. Ahí radica su dignidad. Y su principal característica junto con la inteligencia y la libertad es su capacidad de dar y de darse, precisamente porque su ser –aunque recibido-, es suyo.*

La persona, por tanto, es distinta de la estructura psicosomática que nos transmiten los padres, no se identifica ni con el cuerpo, ni con el alma, ni con el conjunto de las dos. La persona más bien tiene que ver con el espíritu, algo que sólo puede dar Dios. Esto se explica con profundidad y verdad desde una estructura triádica de la antropología –con raíz tanto bíblica²³ como platónica²⁴-, según la cual en el ser humano se pueden distinguir tres planos: cuerpo, alma y espíritu. Así, 1 Tes 5,23: «vuestro ser entero –espíritu, alma y cuerpo». Ciertamente en las antropologías duales también se ha dicho que el alma humana es espiritual, pero no se ha clarificado que

²¹ WOJTYŁA, K., *Persona e atto*, Librería Editrice Vaticana, 1982. Trad. cast.: *Persona y acción*, ed. Palabra, Madrid, 2011, pp. 129-130.

²² Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza 1986, p. 111.

²³ También Hb 4,12 -donde se afirma que la Palabra de Dios penetra hasta la división del alma y del espíritu-, Ap 6,9 y Hb 12,23 distinguen las dos dimensiones del alma y espíritu y sus funciones, a pesar de que en ocasiones espíritu y alma parecen significar lo mismo.

²⁴ La tríada vitalidad-alma-espíritu se encuentra ya en PLATÓN, aunque en la República habla del apetito no del cuerpo. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), en *Obras Completas, II*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, pp. 455ss.

espíritu y alma son dos principios distintos, de dos niveles ontológicos diferentes²⁵. Dicho con otras palabras, ese espíritu personal vendría a ser aquel “soplo” del que habla Génesis 2, que Dios inspiró a una materia terrenal (“barro” de la tierra) que hizo que apareciera en el mundo una especie de homínido peculiar, el único que ha perdurado: el homo *sapiens sapiens*. Todos los demás también tuvieron cuerpo y psique, sólo el *sapiens sapiens* tuvo espíritu, es decir, fue persona e imagen de Dios.

El acto de ser personal, por tanto, es un don de Dios que hace subsistir como un ser independiente a la naturaleza psicosomática aportada por los padres. Esto implica una característica peculiar de la persona humana, que le es constitutiva: su relación de origen, su filiación. La persona humana es hija siempre, tanto de Dios como de sus padres. Ahora bien, en cuanto a la filiación no hay diferencia entre varones y mujeres, pues ambos son igualmente hijos. Sin embargo, la persona no termina de explicarse sólo desde la filiación, es algo más que hijo/a. ¿Dónde advertir esa sutil diferencia que constituye a las mujeres como diferentes a los varones? Por una parte, la antropología contemporánea pone de relieve que el cuerpo es la “expresión de la persona”²⁶, siendo lo visible manifestación de lo más interior, hasta tal punto que si se cambiara el cuerpo se dejaría de ser el mismo. En palabras de Habermas: «una persona es varón o mujer, tiene uno u otro sexo y no podría ser del otro sexo sin ser a la vez otra persona»²⁷.

Entrando ya de lleno en la cuestión de la diferencia entre varón y mujer, interesa situarla en el amplio contexto que permite la expresión “condición sexuada” –según la propuesta de Julián Marías²⁸–, más amplia que la estrictamente sexual pues afecta a la integridad de la vida humana, en todo tiempo y en todas sus dimensiones. En este sentido abarca toda la modalización que hace que el varón y la mujer sean iguales y distintos en todas las facetas de su ser. Pues bien, los genetistas han calculado esa diferencia en un 3%, con la característica de que se halla en cada célula de nuestro cuerpo, tratándose entonces de una diferencia transversal que lo tiñe todo: el modo de sentir, de pensar, de querer, de rezar y de aparecer, desde el tono de voz hasta la manera de andar, bailar o cantar²⁹. En ese sentido Juan Pablo II ha afirmado que la condición sexuada es «riqueza de toda la persona -cuerpo, sentimiento y espíritu-, que manifiesta su significado íntimo al llevar a la persona hacia el don de sí misma en el amor»³⁰.

²⁵ En estas diferencias la línea más fina es la que se traza entre lo psíquico y lo espiritual que distinguiría entre el orden natural –al que pertenece la psique–, y el nivel espiritual, que trasciende la dimensión psicosomática. En torno a la diferencia entre alma –psyché–, y espíritu– pneuma–, cfr. DANESE, A., *Unità e pluralità*. Città Nuova, Roma, 1984, p. 69.

²⁶ Convicción filosófica, entre otros, de K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, p. 238.

²⁷ HABERMAS, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp Verlag, Fráncfort 2001. Trad. Cas.: *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós 2002, p.115.

²⁸ MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, ed. Rev. de Occidente, Madrid 1970, p. 160.

²⁹ Muchas de esas diferencias están recogidas en la obra de BUYTENDIJK, Fr. J. J., *La Femme, sa manière d'être, de paraître, d'exister*, Paris, Desclée de Br., 1967. Trad. esp.: *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, (aunque conserva aún prejuicios masculinizantes como la de atribuir al varón la actividad y a la mujer la pasividad).

³⁰ JUAN PABLO II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, 1981, n. 37 y Enc. *Evangelium vitae*, 1995, n. 97.

Esta perspectiva lleva a distinguir entre sexualidad humana y animal³¹. Biológicamente la sexualidad cumple dos objetivos: un modo de reproducción y el intercambio genético. Ahora bien, entre la sexualidad animal y la humana se da una diferencia similar a la que encontramos entre lo que se podría llamar trabajo animal y trabajo humano. Los animales realizan una actividad programada por leyes fijas, de modo que la labor, por ejemplo de las abejas, no cambia con el correr de los siglos. Sin embargo, en la actividad humana, junto a una imprevisibilidad sobrecogedora, trabajo intervienen factores como la inteligencia y la libertad que dotan a su trabajo de una creatividad, un dinamismo y un progreso constantes. En esta línea, en la condición sexuada humana aparece un factor específico que no existe en el mundo animal, **la comunicación**. De ahí que a través de la condición sexuada no sólo se propague la especie sino que se creen relaciones familiares que constituyen lazos estables. Conyugalidad, paternidad, maternidad, filiación, son lazos que aspiran a durar y pueden durar toda la vida, algunas de un modo evidente: por mucho que pasen los años nunca se deja de ser hijo, padre o madre. Esas relaciones, que dan sentido a la existencia humana, engarzadas con la aspiración y la necesidad de amar y ser amado, están imbricadas con la condición sexuada, a la vez que forjan la estructura básica de la consistencia y sostenibilidad social. Quizá por eso, el Magisterio de la Iglesia dijo ya en 1974 que la diversidad sexuada «*determina la identidad propia de la persona y se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas*»⁴⁶.

El significado más profundo de la corporeidad –ya señalada como expresión de la intimidad–, está relacionada, pues, con el don de sí, que Juan Pablo II describe y descubre como el *significado esponsal del cuerpo*, cuyas principales características son el reconocimiento del otro como persona, precisamente a través de su cuerpo –esto es carne de mi carne y hueso de mis huesos (Gn 2,18) y su capacidad de expresar el amor. «El cuerpo humano, orientado interiormente por el “don sincero” de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor y esta belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física de la “sexualidad”*. De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, *este significado indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la “afirmación de la persona”*»³².

Ahora estamos más cerca de abordar la relación que existe entre la condición sexuada humana y la persona, según la anunciada propuesta de Karol Wojtyła según la cual «*el sexo, que en cierto sentido es “constitutivo de la persona” (no sólo “atributo de la persona”)*», demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad

³¹ Para un mayor desarrollo mayor de estas diferencias: CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, ed. Rialp, Madrid 1993, ³2004, pp. 23-26.

⁴⁶ Misión de la mujer en la Iglesia, Declaración *Inter insigniores* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el 15-X-76, texto bilingüe, en BAC Madrid, 1978, n. 5, p. 53.

³² JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer...*, p. 110.

espiritual, con la unicidad e irrepetibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como "él" o "ella"»³³. De ahí que la condición sexuada es presentada como una dimensión intrínseca de la persona, no un mero aspecto accidental o tangencial que nos asemeja a los animales, sino más bien como una «semejanza» con Dios que posibilita la unidad de las personas en el amor (*communio personarum*)³⁴.

La explicación filosófica correspondiente está pidiendo –como también para explicar la filiación-, reincorporar a la noción de persona la dimensión de intrínseca relacionalidad, que los teólogos del s. IV dieron a la noción persona al aplicarla a Dios, y los medievales describiéndola como “subsistencia relacional”³⁵. Esto supone en primer lugar que el acto de ser personal humano no es un acto de ser a secas sino relacionalmente abierto a otros desde sí mismo, lo cual cada vez es más comúnmente aceptado, al menos respecto de la filiación. En esta línea parece que lo que configura a la persona humana como varón o mujer es también otra dimensión constitutiva, la dimensión sponsal –aún no desarrollada suficientemente desde el punto de vista antropológico-, que se traduce en dos modos de amar.

¿En qué sentido, entonces, la condición sexuada puede tener que ver con ese núcleo personal, que es su ser (esse) más íntimo? Los filósofos del s. XX, empezando por Heidegger, describen el ser del hombre no como un ser sin más, sino como un SER-CON³⁶. Zubiri afirma: «Existir es existir 'con' -con cosas, con otros, con nosotros mismos-. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo. En la existencia humana, todo lo demás va envuelto en esta peculiar forma del 'con'»³⁷. Lo que es indudable es que sólo viviendo con otros y para ellos es cuando se llega a ser plenamente humano. No se trata simplemente de que seamos muchos, sino que una persona sola es «un absurdo total»; no una contradicción, sino un imposible –afirma Polo-, porque no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse³⁸, a quien destinarse, razón por la que defiende que la persona es ontológicamente *co-existencia*³⁹. Es decir, el acto de ser del hombre no es meramente ser, sino *ser-con* o “*ser-para*”⁴⁰. La antropología constata en esta línea que una persona siempre requiere pluralidad de personas, al menos otra. Por tanto, nunca, ni siquiera al inicio de la Creación hubo una única persona sola. Según la exégesis actual el ‘Adam solitario de Génesis 2 es un genérico. El hombre concreto siempre y desde el principio fue sexuado y dual: varón y mujer, como se relata en el primer pasaje de la creación (Génesis 1, 26-27). La persona

³³ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*, ed. Palabra, Madrid 1995, p. 78.

³⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 6.

³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, s. Th., I, q. 29 a. 4 y q. 30 a. 1.

³⁶ Como es sabido la expresión proviene de Heidegger, que al elaborar una analítica del «Dasein», trata de superar el aislamiento en que queda el yo en la filosofía occidental. Cfr. HEIDEGGER, M., (1889-1976), *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen 1927. Trad. cast.: *Ser y Tiempo*, FCE, Buenos Aires 1987, cap. IV, pp. 133-142. La cuestión relacional del ser aparece también en BUBER, MARCEL, LÉVINAS, ZUBIRI, POLO, entre otros.

³⁷ ZUBIRI, X., *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1987 (1ª 1944), p. 429.

³⁸ Cfr. POLO, L., *Libertas transcendentalis*, en «Anuario Filosófico» 26 (1993/3) p. 714.

³⁹ Cfr. POLO, L., *La coexistencia del hombre*, en *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas* de la Universidad de Navarra, t. I, Pamplona, 1991, pp. 33-48.

⁴⁰ Cfr. LEVINAS, E., (1906-1995), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961; trad. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, Salamanca 1977.

más que otras realidades pone ante los ojos la evidencia de que no puede ser sola, como se dice en boca del Creador: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gen 2,18). Y cuando añade: «Voy a hacerle una ayuda adecuada», el texto hebreo dice literalmente «voy a hacerle a alguien frente a frente»⁴¹. En otro lugar de la Escritura el libro del Eclesiástico al elogiar las obras de Dios señala: «Todas son dobles, una frente a la otra. Él no ha hecho nada imperfecto. Una confirma la bondad de la otra» (Eclo 42, 24-25).

Pues bien, ese estar uno frente a otro está hablando de relacionalidad. Julián Marías muestra que ser varón o mujer consiste en «una *referencia recíproca intrínseca*: ser varón es estar referido a la mujer, y ser mujer significa estar referida al varón»⁴². Sirviéndose del símil de las manos, describe la sutileza de dicha diferencia a la vez que su interna reciprocidad. Si no hubiera más que manos izquierdas -constata-, no serían izquierdas pues la condición de izquierda, también en lo político, le viene a la izquierda de la derecha. Ser varón y ser mujer es estar uno frente al otro: así de sutil pero he aquí el misterio de la imagen divina, así como a las manos situadas frente a frente pueden anudarse como en un abrazo, la diferencia sexuada permite al varón y a la mujer formar entre los dos un solo ser, una “unidad de dos”, ascendiendo en el nivel ontológico a otro plano superior que trasciende al de un individuo aislado. Sobre esto volveremos.

Para desentrañar ahora, esa diferencia relacional, que configura como se ha señalado dos modos de amar, podríamos decir que el varón se abre a los demás hacia fuera, como saliendo de sí mismo y la mujer se abre hacia dentro, como sin salir de ella. En este sentido, el modo de procrear, aunque indudablemente no es el único ni el más importante modo de amar presenta de una manera plástica lo que se quiere expresar. El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo *de él* se entrega a la mujer y se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo *en ella*. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón, su amor y su don. Sin la mujer el varón no tendría donde ir: estaría perdido. Sin el varón la mujer no tendría a quién acoger: sería como una casa vacía.

Para conceptualizar filosóficamente estas relaciones es preciso utilizar *preposiciones*, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón, entonces, le correspondería la preposición *desde*, pues parte de sí para darse a los demás. A la mujer le correspondería la preposición *en*: pues se abre dando acogida en sí misma. La persona varón se podría describir, entonces, como *ser-con-desde*, o *coexistencia-desde*, y la mujer como *ser-con-en*, o *coexistencia-en*. En la línea apuntada por Wojtyła, entonces, la diferencia sexuada sería constitutiva de la persona misma por hallarse en *co* de la co-existencia, configurando dos modos distintos de ser persona.

Si volviéramos a preguntar de nuevo quién es la mujer, podríamos responder

⁴¹ Cfr. RAVASI, G., *La familia tra opera della Creazione e festa de la Salvezza*, en «*Familia et Vita*» 17 (2012) p. 95.

⁴² MARÍAS, J., *La mujer y su sombra*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 54.

diciendo que es una persona, hija de Dios y de la estirpe humana a través de sus padres, que se abre al mundo y al otro de un modo peculiar, desde dentro, y esa peculiaridad sólo se puede describir con una preposición, la preposición EN, frente al varón que se abre hacia fuera, desde sí hacia el otro y se puede describir con la preposición: DESDE. Aquí tendríamos, por tanto, una primera respuesta a la identidad de María como mujer, que era lo que buscábamos⁴³.

4. La mujer como esposa

Dicha aproximación hecha desde la antropología filosófica -que conceptúa la condición sexuada como una relación ontológica-, como se podrá haber advertido está *in fieri*. Además se pueden aportar otros acercamientos que provienen de una inspiración teológica. Nos vamos a referir aquí a la relación esponsal, que inspirada en la analogía bíblica del amor de Dios hacia su pueblo o de Cristo hacia la Iglesia, tiene un correlato antropológico -presente en el Cantar de los Cantares-, que también se halla *in fieri*, pero respecto al cual Juan Pablo II ha hecho algunas aportaciones de interés. El punto de partida de su argumentación se apoya una vez más en la imagen de Dios presente en la distinción varón-mujer. En ese sentido Von Balthasar señala que: «Si no fuera así, Cristo no podría servirse de la relación de los sexos para representar el misterio de la Iglesia»⁴⁴.

En esta línea Juan Pablo II ofrece un acercamiento a la diferencia entre varón y mujer desde lo que él denomina el orden del amor. Como es sabido, Juan Pablo II, tiene una concepción muy profunda de lo que el amor, pues lo sitúa en el terreno del Ser, en concreto del ser personal. Son conocidas sus afirmaciones de que «sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Esta es ante todo -dice-, una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada ya que sólo el amor corresponde a lo que es la persona»⁴⁵.

Pues bien, en este marco, su argumentación parte desde el misterio trinitario al afirmar que el orden del amor pertenece a la vida íntima de Dios mismo⁴⁶, en la que el Espíritu Santo es la hipóstasis personal del Amor y a través suyo es cómo el Amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5,5). En segundo lugar, sugiere un

⁴³ Algunos aspectos de la identidad de María, en concreto, el de la Virgen como hija, pueden hallarse en FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F.M., La Virgen María y la familia cristiana, en «Toletana» 14 (2006) 391-402.

⁴⁴ VON BALTHASAR, H. U., *Estados de la vida del cristiano*, Encuentro, Madrid 1994, p. 76.

⁴⁵ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, n. 29.

⁴⁶ Ese orden del amor es en cierto modo, paralelo al orden -*taxis*- de las personas en Dios, según el cual, aunque el Padre sea la primera Persona, el Hijo la segunda y el Espíritu la tercera, no se trata de un orden temporal pues se trata de Personas co-eternas y co-iguales. En efecto, la Revelación ha desvelado en el interior de la divinidad una diferencia que no altera la igualdad y, en opinión de Scola, sólo el reconocimiento de una diferencia de esas características posibilita reconocer la originalidad de la diversidad de la condición sexuada del ser humano. Cfr. SCOLA, Ángel, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, 2003. Trad. Cast.: *El hombre-mujer, en La experiencia humana elemental. La veta profunda del magistero de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, Madrid 2005, p. 135.

cierto paralelismo entre la tercera Persona divina y la mujer. La mujer, «llamada a la existencia al lado del varón –afirma-, ofrece condiciones particulares para que el amor de Dios se derrame en los corazones de los seres creados a su imagen»⁴⁷. Y en tercer lugar, extrae de la simbología esponsal bíblica, una luz para explicar la *verdad de la mujer como esposa*.

Como se advierte, en su exposición de la esponsalidad los términos esposa y esposo son sinónimos de ser mujer o varón: en otras palabras, está distinguiendo entre esponsalidad y conyugalidad. Y, desde esta perspectiva, distingue entre dos modos de amar: el del varón o persona masculina es el amor de esposo y el de la mujer o persona femenina es el amor de esposa, que estructuran la “comunidad de personas”. El del varón es el amor del esposo y el de la mujer el amor de la esposa. El esposo es el que ama y la esposa es amada, para terminar describiendo a la mujer como «*la que recibe el amor, para amar a su vez*»⁴⁸. De esta manera, «Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, expresamos algo universal (...) en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, varones y mujeres, en el que *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su feminidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera»⁴⁹.

¿Qué pueden significar estas descripciones de la esposa, respecto al correlato del esposo sino los dos términos de la misma relación? Si el esposo ama primero y luego es amado, mientras que ella es amada en primer lugar para amar después, no parecen referirse a una cuestión temporal, sino a una relación ontológica que permite que, aun siendo iguales –como en el ejemplo de las manos-, están estructurados de tal manera, que situados frente a frente sus diferencias relacionales les permiten compenetrarse y complementarse. En todo caso, nos sitúan frente a la esponsalidad como una relación de corte ontológico, que permite la correspondencia, mediante ese peculiar orden del amor, según el cual cada uno da y recibe el amor. En este sentido, dice en otro lugar: «El texto del Génesis 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunidad» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo “masculino” y de lo “femenino”»⁵⁰.

Ser mujer, por tanto, desde la perspectiva esponsal, es un modo de estar constituida, que la mujer recibe, con el que nace, que le permite estar en el mundo,

⁴⁷ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, n. 29.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, n. 7.

ver las cosas, amar y establecer relaciones de una manera complementaria a como lo hace el varón.

Juan Pablo II, termina dicha exposición considerando ese amor de amar como una especie de profetismo que tiene la mujer en su feminidad, cuya expresión más alta se da precisamente en María. Esta característica «profética» de la mujer en su femineidad halla su más alta expresión en la Virgen Madre de Dios. «Respecto a ella se pone de relieve, de modo pleno y directo, el íntimo unirse del orden del amor —que entra en el ámbito del mundo de las personas humanas a través de una Mujer— con el Espíritu Santo. María escucha en la Anunciación: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti” (Lc. 1,35)»⁵¹.

5. El “genio” femenino

Desde esa constitución profunda la mujer aporta a la humanidad algo específico que sólo ella puede dar: su peculiar modo de ver y hacer las cosas, incluso de descubrir aspectos de la realidad que sólo ella puede ver. Pues lo propio del varón y de la mujer, en cuanto a la acción, no consiste en una diversidad de funciones sino más bien dos *modos* de realizar una misma función, en *los matices* que la condición de cada uno encuentra para la solución de los problemas con los que se enfrenta, e incluso *en el descubrimiento y en el planteamiento* mismo de esos problemas⁵². Quizá por eso el papa Francisco ha señalado que es importante la palabra de la mujer, que hay que escuchar lo que tenga que decir.

Para descubrir la aportación propia de la feminidad —que denominó “el genio de la mujer”—, Juan Pablo II vuelve a mirar a María, desde el Protoevangelio (cf. Gén. 3,15) hasta Apocalipsis (Ap. 12,1): «*una mujer a la medida del cosmos, a la medida de toda la obra de la creación*» en la que se encuadra, desde el inicio hasta el final de la historia, la lucha contra el mal y contra el Maligno, y también, la lucha a favor del hombre, de su verdadero bien, de su salvación, la lucha por su fundamental «sí» o «no» a Dios y a su designio eterno sobre él.

A la luz de María, Juan Pablo II señala que la posición ontológica de la mujer en el orden del amor desvela también que la mujer tiene una misión que cumplir que constituye la vocación de la mujer en cuanto tal. Vocación entendida en su significado fundamental — se podría decir, universal— que se concreta y se expresa después en las múltiples «vocaciones» de la mujer, tanto en la Iglesia como en el mundo. Pues bien esa vocación se traduce en que Dios le confía de un modo especial al ser humano, para que con su peculiar sensibilidad para conocer y tratar a las personas, resguarde lo que es esencialmente humano sin ceder a un progreso unilateral excesivamente materialista que deshumanice el mundo.

⁵¹ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, n. 29.

⁵² Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, San Josemaría, *Conversaciones*, n. 90. Lo afirmado para la mujer se puede aplicar igualmente al varón.

La mujer, debido a su constitución ontológica, vendría a ser como el cañamazo en el que se teje y asienta la comunión interpersonal. Ella es la que aúna, el centro en torno al cual los demás se encuentran. En cierto modo se puede decir que toda la humanidad se asienta sobre la feminidad.

6. *María, Virgen desposada con José*

Acabamos de advertir, al indagar en la familia mirando a María, que la realidad de ser mujer, como la de ser varón es intrínsecamente relacional, aunque anclada en un acto de ser personal, que le otorga a cada uno valor propio. Ciertamente ser mujer es importante, pues sin mujer no hay familia. Además, María es la criatura más perfecta que ha salido de las manos de Dios y la que mejor ha respondido libremente a los planes divinos sobre Ella, sin dejarse enredar o ceder en ningún momento a los enredos de Satanás que, en diversas ocasiones, no dejaría de intentarlo. Pero aun así no basta una mujer para fundar una familia. Y de hecho, Dios que quiso ser concebido por y nacer de una mujer (Gal 4,4) y de una mujer virgen, no escogió a una virgen solitaria, sino a una virgen casada, desposada con un varón de la casa de David.

Se podrían aducir diversos motivos de conveniencia para que Dios situara junto a María ese varón justo, que se llamaba José. Por una parte no era costumbre en aquel tiempo que una mujer permaneciera sin desposar y desde luego hubiera sido un escándalo, que como mínimo la hubiera deshonrado, ser una madre soltera. Estas dos razones hubieran bastado para justificar el hecho, que aumentan si añadimos que en aquella época la mujer no tenía derechos jurídicos, que María y Jesús hubieran requerido la protección de José en situaciones tales como la huida a Egipto y, sobre todo, la tarea paterna de José respecto a Jesús. Sin embargo, no son circunstancias externas o déficits culturales los que aconsejan esa situación, sino que todas las demás razones están fundadas en otra que es la primera.

Esa explicación se encuentra en los nuevos avances en torno a la imagen de Dios en el ser humano. Como es sabido hasta hace poco la imagen de Dios se circunscribía a cada ser humano inteligente y libre, es decir, persona. Sin embargo, Juan Pablo II, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano II medita una y otra vez, procurando llevarla hasta sus últimas consecuencias, la verdad sobre la persona humana recogida en la célebre frase de la *Gaudium et Spes* que no se cansa de repetir: «El hombre es el único ser en el universo al que Dios ha querido por sí mismo y no encuentra su plenitud más que en el don sincero de sí a los demás»⁵³. En esta línea pone de relieve, en sus comentarios a los pasajes de la Creación del libro del Génesis que «*El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es "desde el principio" no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino

⁵³ CONC. VATICANO II, Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 24.

también, y esencialmente, *imagen de una inescrutable comunión divina de Personas*»⁵⁴. Esta ampliación de la imagen de Dios en el ser humano desde «la persona» a «la comunión» supone pasar de la imagen de Dios-Uno a la imagen de Dios-Trino.

Pues bien, esta doctrina forma parte ya del Magisterio. Así, en 1988 en la *Mulieris dignitatem* (n.6-8) «la Trinidad -más allá de las prohibiciones de san Agustín y santo Tomás-, es asumida de modo explícito como fundamental punto de referencia para el ponerse de la persona en cuanto sujeto constitutivamente en comunión»⁵⁵. Y, como dando una nueva vuelta de tuerca, en el año 95, afirmó que «varón y mujer son complementarios no sólo biológica y psicológicamente sino, sobre todo, desde el punto de vista ontológico» y que la “unidad de los dos” es una «unidualidad relacional complementaria»⁵⁶. Importantes afirmaciones que necesitan ser engarzadas en el marco de una antropología que se apoye en una ontología peculiar, más amplia que la metafísica que si bien es adecuada para el estudio del Cosmos se queda corta para explicar la libertad y la dignidad humanas y sobre todo el amor y la unidad en la comunión de personas a la que el amor conduce. Dicho con otras palabras, en el ámbito ontológico de rango personal, la unidad no es monolítica sino que sin dejar de ser unidad acoge en su seno la diferencia personal, como lúcidamente plantea Leonardo Polo en su Antropología trascendental⁵⁷.

En la “Unidad de los dos”, tan importante como difícil de desarrollar filosóficamente, se encuentra la plenitud de la “imago Dei”: cuestión que llega a lo más profundo del misterio humano y del misterio trinitario: el ser uno siendo dos, a imagen del que es Uno siendo Tres. En el divino “una naturaleza y tres personas distintas”, en el humano “una naturaleza y dos personas distintas”. En este sentido se afirma actualmente desde la antropología que «“padre”, “madre”, “hijo” son nombres de persona (...) Si bien la persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual (...) La dualidad trascendental es amar-aceptar (...), mientras que) el tercer miembro de la estructura donal -el don, el amor- no es un trascendental de la persona humana»⁵⁸. En consecuencia, que el acto de ser humano acoja la DÍADA es una señal de perfección en contra de la opinión de Platón y Plotino⁵⁹. El ser unión, por otra parte, no sólo

⁵⁴ JUAN PABLO II, Audiencia General, 14.XI.79, n. 3 (cap. IX), en Varón y mujer. Teología del Cuerpo I, ⁸ed. Palabra, Madrid 2011, pp. 73-74.

⁵⁵ SCOLA, Ángelo, *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*, ed. Encuentro, 2005, ed. Encuentro, 2005, p.37, donde prosigue afirmando que la superación de las célebres prohibiciones del pasado está reclamando una dilatación de la doctrina judeo-cristiana acerca de la imagen de Dios. Respecto a esas negaciones cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12, 5, 5; TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theológica*, I, q. 93, a. 6, que limitando la *imago Dei* al interior de cada persona la niegan respecto a las relaciones interpersonales, excluyendo a la familia como imagen adecuada para hablar de la Trinidad.

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 1995, n. 8. Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Bl., *Lo más radical de la realidad humana*, en San Dámaso «Teología y Catequesis», 116 (2010) 83-103.

⁵⁷ Cfr. POLO, Leonardo, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid ²2012, pp. 142-194; *Antropología trascendental I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona ²2003.

⁵⁸ POLO, Leonardo, *Antropología trascendental II. La esencia de la persona humana*, ed. Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 14 y 23.

⁵⁹ L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 161: «A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor trascendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. El monismo es un lastre de la

afecta al ser de cada uno, ni es simplemente una suma, sino un salto cualitativo, un grado mayor en el *esse*, más imagen del *esse* divino y que en su unidad acoge la trinidad.

Esta unidad de los dos, que vertebra el co-ser de la llamada “comunidad de personas” tiene su más singular cristalización en el matrimonio, aunque no es la única forma. Sin embargo, la clave para entenderla y vivirla –afirma Viladrich hablando del matrimonio– «no está afuera, en los referentes y experiencias de la sociedad, sino hacia dentro del mismo amor, en un adentramiento en la intimidad de lo unitivo. Lo que se ha abierto al conjugarse varón y mujer, mediante el vínculo, es un nuevo más adentro, un inédito “además”»⁶⁰.

Buscábamos el motivo de conveniencia fundamental para que Dios al elegir a su Madre escogiera una virgen desposada. Analizando la naturaleza del matrimonio, tanto san Agustín como santo Tomás la ponen siempre en la «indivisible unión espiritual», en la «unión de los corazones», en definitiva en el «consentimiento»⁶¹, que en aquel matrimonio se manifiesta de modo ejemplar. Veamos algunas de las características del matrimonio entre María y José⁶².

Que el matrimonio de María y José no se consumara, por expresa voluntad de ambos, cuestión que pertenece a su intimidad y a la vocación personal de cada uno⁶³-, no le resta validez. En ese matrimonio virginal se expresa una característica propia del amor humano, según el designio divino de la Creación. Allí varón y mujer, antes del pecado, *son libres de la libertad del don*⁶⁴. En esa expresión se recoge dos veces la palabra libertad. La primera vez la palabra libertad tiene el sentido del autodomínio con el que, en el estado de inocencia originaria, cada uno se poseía plenamente a sí mismo y estaba libre, sin trabas para hacerse don de sí mismo al otro. Y, en segundo lugar la libertad del don⁶⁵ expresa que la donación que supone la unión física de los

metafísica que en antropología es preciso controlar. Sólo entonces se puede empezar la antropología trascendental. Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el monismo la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación, del uno».

⁶⁰ VILADRICH, P.J., *El amor conyugal entre la vida y la muerte*, ed. Eunsá, Pamplona, 2004, cap. 24.

⁶¹ S. AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXIII, 8; PL 42, 470 ss.; *De consensu evangelistarum*, II, I, 3: PL 34, 1072; *Sermo* 51, 13, 21: PL, 38, 344 s.; S. Tomás, *Summa Theol.*, III, q. 29, a. 2 in conclus.

⁶² No faltaron los requisitos necesarios para su constitución: «En los padres de Cristo se han cumplido todos los bienes del matrimonio: la prole, la fidelidad y el sacramento. Conocemos la *prole*, que es el mismo Señor Jesús; la *fidelidad*, porque no existe adulterio; el *sacramento*, porque no hay divorcio»: S. AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 11, 43: PL, 44, 421; cf. *Contra Iulianum*, V, 12, 46: PL, 44, 810, citado por JUAN PABLO II, Exh. Apostólica *Redemptoris custos*, 1989, n. 7.

⁶³ Esta cuestión está muy bien vista en FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F.M., La Virgen María y la familia cristiana, en «Toletana» 14 (2006) 394-397.

⁶⁴ «Creados por el Amor, esto es, dotados en su ser de masculinidad y feminidad, ambos están "desnudos", porque son *libres de la misma libertad del don*. (...) Entendemos aquí la libertad sobre todo como *dominio de sí mismos* (autodomínio). Bajo este aspecto, esa libertad es indispensable *para que el hombre pueda "darse a sí mismo"*, para que pueda convertirse en don, para que (refiriéndonos a las palabras del Concilio) pueda "encontrar su propia plenitud" a través de "un don sincero de sí"»: JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 5, en *Varón y mujer...*, pp. 107.

⁶⁵ «Pero Gen 2, 25 dice todavía más. (...) *Libres de la libertad del don*, varón y mujer *podían gozar de toda la verdad, de toda la evidencia humana*, tal como Dios Yahveh se las había revelado en el misterio de la creación. (...) la libertad interior del don -don desinteresado de sí mismos- permite a ambos, varón y mujer, *encontrarse recíprocamente*, en cuanto el Creador ha querido a cada uno de ellos "por sí mismo" (cfr *Gaudium et spes*, 24). Así el

cuerpos, como expresión de la unión de las personas, es una expresión del amor, que es sobrepasada y, por tanto no es ni la única ni la más importante, por lo que es un don libre, pues la reciprocidad crea la comunión de personas desde el interior⁶⁶ y puede expresarse de otras múltiples maneras⁶⁷. Esa libertad del don, verdadero significado de la pureza y de la castidad, «nace del amor, y, para el amor limpio –en palabras de san Josemaría Escrivá-, no son obstáculos la robustez y la alegría de la juventud. Joven era el corazón y el cuerpo de san José cuando contrajo matrimonio con María, cuando supo del misterio de su Maternidad divina, cuando vivió junto a Ella respetando la integridad que Dios quería legar al mundo, como una señal más de su venida entre las criaturas. Quien no sea capaz de entender un amor así, sabe muy poco lo que es el verdadero amor»⁶⁸.

A ese amor verdadero se refiere Juan Pablo II, denominándolo “amor hermoso”, cuya belleza procede de Dios que es amor. «Para que el amor hermoso sea verdaderamente así –afirma-, es decir, entrega de persona a persona, debe provenir de Aquel que es Don y fuente de todo don»⁶⁹. Se trata de un amor hermoso que habla de la belleza: belleza del amor y belleza del ser humano que, gracias al Espíritu Santo, es capaz de ese amor. Belleza del varón y de la mujer: de su belleza como hermanos y hermanas, como novios, como esposos. Belleza que proviene de Dios. El varón y la mujer, personas llamadas a ser entrega recíproca, provienen de Dios. Del don originario del Espíritu Santo, brota la mutua entrega de ser marido y mujer, así como el don de ser hermano y hermana⁷⁰.

Pues bien, en el momento culminante de la historia de la salvación, cuando Dios revela su amor a la humanidad mediante el don del Verbo, es precisamente

hombre, en el primer encuentro beatificante, encuentra de nuevo a la mujer y ella le encuentra a él. De este modo, él la acoge interiormente; la acoge tal como el Creador la ha querido "por sí misma", como ha sido constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y recíprocamente, ella le acoge del mismo modo, tal como el Creador le ha querido "por sí mismo" y le ha constituido mediante su masculinidad.(...) El cuerpo humano, orientado interiormente por el "don sincero" de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor* y esta *belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física de la "sexualidad"*»: JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 3 y 4, en *Varón y mujer...*, pp. 109-110.

⁶⁶ «De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, este significado indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la "afirmación de la persona"; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro -la mujer para el varón y el varón para la mujer- es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador "por sí mismo", es decir, único e irrepetible: alguien elegido por el Amor eterno. La "afirmación de la persona" no es otra cosa que la acogida del don, la cual, mediante *la reciprocidad, crea la comunión de las personas; ésta se construye desde dentro*, comprendiendo también toda la "exterioridad" del hombre, esto es, todo eso que constituye la desnudez pura y simple del cuerpo en su masculinidad y feminidad» JUAN PABLO II, AG, 16.I.80, n. 4, en *Varón y mujer...*, pp. 110-111.

⁶⁷ «Si Cristo ha revelado al varón y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación -la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos-, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto prueba a su vez (y quizá aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado "esponsal"»: AG, 16.I.80, n. 5, en *Varón y mujer...*, p. 112. Cfr. mi artículo *Antropología del don del celibato* en www.arvo.net.

⁶⁸ San Josemaría ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 40.

⁶⁹ JUAN PABLO II, Carta a las familias, n. 20.

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*.

el *matrimonio de María y José* el que realiza en plena «libertad» el «don esponsal de sí», al acoger y expresar tal amor⁷¹. El amor recíproco de María y José, viviendo cada uno para el otro en “unidad de los dos”, habla de una «entrega sin condiciones: José – una historia de duros sucesos, combinados con la alegría de ser el custodio de Jesús-, pone en juego su honra, la serena continuidad de su trabajo, la tranquilidad del futuro; todo su existencia es una pronta disponibilidad para lo que Dios le pide. María se nos manifiesta como la esclava del Señor (Lc 1,38) que con su *Fiat*, transforma si entera existencia en una sumisión al designio de la salvación (...) En Belén nadie se reserva nada. Allí no se oye hablar de mi honra, ni de mi tiempo, ni de mi trabajo, ni de mis ideas, ni de mis gustos, ni de mi dinero. Allí se coloca todo al servicio del grandioso juego de Dios con la humanidad, que es la Redención»⁷².

María y José, viviendo en “unidad de los dos” un amor recíproco y desinteresado, realizaban la plenitud de la imagen de la intimidad de la Trinidad⁷³, imagen que requiere al menos dos personas, varón y mujer, formando una Unidad a imagen de la unidad trinitaria divina. Así, recrearon en la tierra el ambiente lo más parecido posible a aquel que existe en el seno de la Trinidad divina, a la que el Verbo pertenece. Por eso fue justamente ese ambiente de amor hermoso que se daba entre María y José, el escogido por Dios para venir a esta tierra y ahí encontramos la principal razón más importante por la que Dios dispuso que la mujer elegida para ser su Madre estuviera desposada. En este sentido pueden entenderse las palabras de Juan Pablo II cuando afirma que «María entró la primera en la dimensión del “gran misterio”, e introdujo también a su esposo José. Ellos se convirtieron así en los *primeros modelos* del amor hermoso (...) En el rostro de la Sagrada familia se refleja toda la belleza del amor dado por Dios al hombre (...) Lo que Pablo llamará el “gran misterio” encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta»⁷⁴.

7. La Virgen, Madre

El *hijo de María* es también *hijo de José*, por el vínculo matrimonial y sobre todo, por el amor recíproco con obras que les une: «A raíz de aquel matrimonio fiel *ambos* merecieron ser llamados padres de Cristo; no sólo aquella madre, sino también aquel padre, del mismo modo que era esposo de su madre, *ambos por medio de la mente*, no de la carne»⁷⁵. En palabras de Juan Pablo II, «este amor esponsal recíproco, para que sea plenamente el “amor hermoso”, exige que José acoja a María y a su Hijo bajo el techo de su casa, en Nazaret. José obedece el mensaje divino (“No temas tomar

⁷¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Teología del Cuerpo*, Audiencias 9-I-80; 16-I-80 y 20-II-80, en *Insegnamenti*, III/I (1980), pp. 88-92; 148-152; 428-431. Trad. Cast. *Varón y Mujer*, pp. 101-112; 131-135. A ellas se hace referencia en la *Redemptoris custos*, 1989, n. 7, nota 16.

⁷² SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, Carta 14-II-1974, n. 2.

⁷³ Cfr. G. WEIGER, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza Janés 1999, pp. 451-466.

⁷⁴ JUAN PABLO II, Carta a las familias, n. 20.

⁷⁵ S. AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*, l. 11, 12: *PL* 44, 421; cf. *De consensu evangelistarum*, II, 1, 2: *PL*, 34, 1071; *Contra Faustum*, III, 2: *PL*, 42, 214.

contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo” Mt 1,20) y actúa según lo que se ha sido mandado. Es también gracias a José por lo que el misterio de la Encarnación y, junto a él, el misterio de la Sagrada Familia, se inscribe profundamente en el amor sponsal del varón y de la mujer e indirectamente en la genealogía de cada familia humana»⁷⁶. Por tanto, si Dios quiso ser concebido de un modo inmaculado y nacer de una madre Virgen, algo similar hace falta afirmar sobre José. También en su caso fue precisa su voluntariedad y su entrega libre, cuyo fruto fue precisamente su paternidad, que también cabe denominarla, porque lo es, virginal⁷⁷.

En consecuencia, la sagrada Familia es el prototipo y ejemplo de todas las familias, porque en ella se refleja como en ninguna el amor hermoso. Amor que responde a la plena verdad de la persona y de su dignidad, que hace realidad lo que los esposos se prometen recíprocamente: “ser fieles en las alegrías y en las penas, y amarse y respetarse todos los días de su vida”, que hace que la familia pueda llegar a ser la gran “revelación”, *el primer descubrimiento del otro*: el descubrimiento recíproco de los esposos y, después, de cada hijo o hija que nace de ellos⁷⁸.

Sólo cuando hay amor tiene sentido la fecundidad y los hijos. El amor matrimonial, que es fuente de los lazos más profundos que unen a las personas, en sus inseparables aspectos unitivo y procreador es fuente de vida, que está llamada a surgir, como fruto del amor. Pondré un ejemplo de la literatura actual donde se advierte cómo, a pesar de las sombras del pecado, la principal motivación de la maternidad constituye una experiencia elemental y universal. Susana Tamaro pone en boca de una de sus protagonistas la siguiente declaración: «Cuando se ama a un hombre, cuando se le ama con la totalidad del cuerpo y del alma-, lo más natural es desear un hijo de él. No se trata de un deseo inteligente, de una elección fundada en criterios racionales. Antes de conocer a Ernesto me imaginaba que quería tener un hijo y sabía exactamente por qué lo quería, cuáles eran los pros y los contras de tenerlo. En palabras pobres, era una elección racional, quería tener un hijo porque había llegado a una determinada edad y me sentía sola; porque era una mujer y las mujeres (...) pueden tener hijos. (...) Para comprar un automóvil habría adoptado exactamente el mismo criterio. Pero cuando aquella noche le dije a Ernesto: “Quiero un hijo”, se trataba de algo absolutamente diferente y todo el sentido común estaba en contra de esa decisión; sin embargo esa decisión era más fuerte que todo el sentido común. (...) Quería a Ernesto dentro de mí, conmigo, a mi lado para siempre»⁷⁹.

Sin embargo, la maternidad se ha confundido y se sigue confundiendo a veces con su función social. Y ante esto hay una rebelión inmensa, digamos que con razón. Bastaría citar el último libro de Elisabeth Badinter, filósofa francesa que ha causado

⁷⁶ JUAN PABLO II, Carta a las familias, n. 20.

⁷⁷ Cfr. CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca, *María y José, padres virginales*, en «Estudios Josefinos» 199 (2006) 39-53.

⁷⁸ Cfr. JUAN PABLO II, Carta a las familias, n. 20.

⁷⁹ TAMARO, S., *Donde el corazón te lleve*, Seix Barral, Madrid 1994, p. 147.

gran escándalo: *Mujer y madre en conflicto*⁸⁰. Se trata de un estudio de antropología cultural sobre esta cuestión en el complicado y materialista mundo en el que vivimos. Sin embargo la autora, aun confesando ser discípula de Simone de Beauvoir en la práctica no ha seguido su línea de renunciar al matrimonio y a la maternidad. Lleva muchos años casada y tiene familia numerosa. Una periodista argentina -algo escandalizada por sus declaraciones, de las que no parece que había entendido su razón de fondo-, le pregunto por qué, había tenido hijos. Y le dijo que si eso se lo hubieran preguntado en Francia no hubiera respondido pero que a ella le iba a contestar diciéndole la verdad: que si había tenido hijos y no uno sino tres era porque quería y estaba enamorada de su marido.

Fijándonos de nuevo en María se puede advertir que la maternidad no es principalmente una función social, ni está sobre todo relacionada con la naturaleza humana ni con la propagación de la especie, pues donde realmente aparece claro es mirando a María: en ella el Verbo se hace carne, pero ella no es madre de la naturaleza humana de Cristo, es Madre de Cristo, de la Persona divina que se encarna. La maternidad tiene que ver con la persona y sus relaciones de persona a persona.

Para profundizar en lo peculiar del amor maternal, a falta de reflexión al respecto acudamos a la literatura. El propio Karol Wojtyła, en uno de sus dramas, pone en boca de una madre a su hijo las siguientes palabras: «No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos»⁸¹.

Como puede advertirse, esa relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas, pues la maternidad es, ante todo, un modo de amar que tiene que ver con la peculiar relacionalidad constitutiva que estructura ontológicamente a la persona femenina. Amor que se manifiesta en el cuidado de las personas, muchas veces, como pasa con los niños pequeños, sin que ellos puedan apenas advertirlo. Ese modo de amar tiene muchas manifestaciones. Cuando el Evangelio afirma que, tras la visita de los pastores en Belén, «*María, por su parte, guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón*» (Lc 2,16-1), lo que está describiendo es la peculiar interioridad femenina y su modo de guardar y custodiar los dones recibidos.

Por otra parte, es propio del amor ser efusivo, tiene voluntad de perpetuarse y de compartir su dicha con otros. María Madre, es Madre de todos los hombres, es Madre de la Iglesia, humanamente es la Madre por antonomasia. Y la mujer más amada a lo largo de los siglos, a quien virginalmente, como su esposo san José, han

⁸⁰ BADINTER, E., *Le conflit. La femme et la mère*, ed. Flammarion, Paris 2010. Trad. Cast.: *La mujer y la madre*; ed. Esfera de los libros, Madrid 2011.

⁸¹ WOJTYŁA, K., *Esplendor de paternidad*, ed. BAC, Madrid, 1990 pp. 171-172.

querido y querrán muchos corazones humanos. Ella los introduce a todos en el gran misterio.

Si san Pablo afirma que la mujer se salvará por la maternidad (1 Tim 2, 15) eso hay que entenderlo en el sentido de que se salvará si realmente ama, porque la maternidad es justamente, lo acabamos de subrayar, el modo de amar que tiene la mujer. Algo parecido habría que decir del varón: se salvará si aprende a amar con desinterés, con sinceridad, pensando más en los demás que en sí mismo. Ante los ataques tan despiadados que actualmente sufre la maternidad y ante la falta de fecundidad, el único remedio eficaz es que el varón descubra la paternidad.

La Virgen María, imagen de Dios

Terminemos volviendo a mirar a la Virgen. Si María, mujer, es Madre y no Padre del Verbo Encarnado, teniendo en cuenta el paralelismo evidente entre la Trinidad de la Tierra y la Trinidad del Cielo, sería legítimo preguntar el modo peculiar según el cual la Virgen es imagen de Dios, o dicho con otras palabras, si fue creada especialmente a imagen de alguna persona divina.

Juan Pablo II expresó con claridad que el Nosotros divino es la imagen que se expresa –la plenitud de la misma–, en el “nosotros humano” formado por el varón y la mujer creados a imagen y semejanza divina, por lo que la paternidad y maternidad humanas tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una «semejanza» con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*)⁸².

Se ha visto que ser varón o mujer parece radicar en una relacionalidad ontológica, la sponsal. Por su parte la teología trinitaria reconoce que la intimidad divina está constituida por tres personas distintas que se distinguen entre sí por sus relaciones de origen que son constitutivas y subsistentes. Y parece ser que son precisamente esas relaciones que les sitúan a unos frente a los otros, como un principio, un medio y un fin, vertebrando la Unidad de los Tres, es decir, la perijóresis interpersonal que hace que cada Persona divina sea razón de lo que son las otras dos⁸³.

Ciertamente en toda persona humana hay una imagen de Dios Hijo, pues todos los hombres, sean varones o mujeres son hijos en el Hijo. Ahora bien, y pensando en su diferencia, ¿hay en el misterio de María, preguntamos, una imagen peculiar de alguna de las Personas divinas, que junto con la imagen peculiar y distinta que se plasma en el varón su esposo José, les hace ser en la tierra la imagen más perfecta de la Trinidad del Cielo? La Teología tendrá la palabra.

⁸² Cfr. JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, n. 6.

⁸³ Cfr. LEBLOND, G., *Point de vue sur la procession de Saint-Esprit*, en «Revue Thomiste», 86 (1978) 293-302.