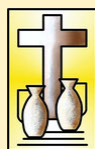


Sit ecclesia domus

REVISTA DEL CENTRO SAN JUAN PABLO II
FUNDACIÓN MOVIMIENTO FAMILIAR CRISTIANO EN LA ARGENTINA



La Sagrada Familia del pajarito es un óleo realizado hacia 1650 por el pintor español Bartolomé Esteban Murillo.



Fundación
Movimiento Familiar
en la Argentina

ISSN 2718-8000

**ILUSTRACIÓN
de tapa**

“La Sagrada Familia del pajarito”
de Bartolomé Esteban Murillo

**DISEÑO
de la revista**

Lucila Cavallero

**DIRECCIÓN POSTAL
de la Fundación**

Cochabamba 2285, C 1252 AAI
Ciudad de Buenos Aires
mfcarg@infovia.com.ar



ÍNDICE

“ANHELO INFINITO DEL CORAZÓN HUMANO: UN VIAJE HACIA LA BÚSQUEDA DEL AMOR AUTÉNTICO, A TRAVÉS DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO DE SAN JUAN PABLO II”.	
Pamela Elizabet ALFONZO	----- Pág. 5
“COMO EL AGUA Y EL VÍNCULO: UNA COMPARACIÓN ENTRE LA NATURALEZA Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO”.	
Marcela BENHAIM	----- Pág. 13
“COME L’UOMO È INVITATO A VIVERE LA FEDELTÀ CONIUGALE? UNA RISPOSTA A PARTIRE DA <i>HOMO VIATOR</i> DI GABRIEL MARCEL”.	
Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA	----- Pág. 19
“AYUNO Y EUCARISTÍA COMO HERMENÉUTICA DE LA INTIMIDAD CONYUGAL”.	
Alejandra MOREIRA	----- Pág. 27
“LÍMITE, PROPORCIÓN, MEDIDA, ORDEN’ EN LA PROPUESTA EDUCATIVA A NIÑOS EN LA <i>CIROPEDIA</i> DE JENOFONTE”.	
Pedro Luis VILLAGRA DIEZ	----- Pág. 39

AUTORIDADES

Director científico

Dr. Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA

Secretaria de redacción

Mg. Magdalena Sofía ESTEVEZ PÍA

Consejo Editorial

Dra. Marcela BENHAIM

Dr. Pablo CAVALLERO

Dra. Patricia SAMBATARO

Pbro. Dr. Carlos A. SCARPONI

Abog. FCP María Cecilia SPOSSITO

Consejo Asesor

Dr. Francisco BASTITTA HARRIETT
(UBA-CONICET)

Pbro. Dr. Juan DE DIOS LARRÚ
(Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid)

Pbro. Dr. Andrés DI CIÓ (UCA)

Dra. Maria Luisa DI PIETRO

(Università Catolica del Sacro Cuore, Roma)

Dr. Stephan KAMPOWSKI

(Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Ciudad del Vaticano)

Pbro. Dr. Przemyslaw KWIATKOWSKI

(Primaziale Seminario Maggiore, Gniezno - Uni-
versità Adam Mickiewicz, Poznan, Polonia)

Pbro. Dr. Jarosław MERECKI

(Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II,
Ciudad del Vaticano)

Pbro. Dr. José NORIEGA BASTOS

(Veritas Amoris project; Seminario St. John Vian-
ney de Denver CO)

Pbro. Dr. José GRANADOS (Superior General de
los Discípulos de los Corazones de Jesús y María;
Veritas Amoris project)

ANHELO INFINITO DEL CORAZÓN HUMANO: UN VIAJE HACIA LA BÚSQUEDA DEL AMOR AUTÉNTICO, A TRAVÉS DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO DE SAN JUAN PABLO II

*INFINITE DESIRE OF THE HUMAN HEART: A JOURNEY TOWARD THE
SEARCH FOR AUTHENTIC LOVE, THROUGH THE THEOLOGY OF THE
BODY OF SAINT JOHN PAUL II*

por Pamela Elizabet ALFONZO

Centro San Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia.

pamelaalfonzo@hotmail.com

ORCID 0009-0009-8177-3817

Fecha de entrega: 05/05/2025 - Fecha de aprobación: 27/05/2025

Resumen:

La búsqueda del amor auténtico es un anhelo profundo inscrito en el corazón humano. La Teología del Cuerpo de san Juan Pablo II ofrece una comprensión integral sobre esta aspiración. Desde una perspectiva antropológica adecuada: la experiencia del amor en el origen, tal como fue concebido desde el principio, el amor vivido en la historia de la humanidad caída y redimida por Cristo y el amor alcanzado en la plenitud del cielo.

Abstract:

The search for authentic love is a deep longing inscribed in the human heart. Saint John Paul II's Theology of the Body offers a comprehensive understanding of this aspiration. From an adequate anthropological perspective: the experience of love in the origin, as it was conceived from the beginning, the love lived in the history of fallen humanity and redeemed by Christ, and the love achieved in the fullness of heaven.

La persona humana, desde que nace hasta que muere, tiene un anhelo infinito en el corazón: amar y ser amada. Sin embargo, este deseo que intenta saciar por medio de otros seres humanos, nunca logra llenarle por completo. Porque el corazón del hombre posee un pozo infinito que "infinitos finitos jamás lo llenaran del todo"¹. Entonces surgen preguntas existenciales: ¿Alguna vez se ha experimentado un Amor auténtico e infinito?; y, en caso contrario, ¿por qué se anhela una experiencia desconocida? ¿O será que esta vivencia ha quedado grabada a fuego en el alma, aunque no se es plenamente consciente de ello?

Este misterio, que ha inquietado al ser humano a lo largo de la historia, encuentra una luz esclarecedora en la Teología del Cuerpo. Pero, ¿de qué trata realmente esta enseñanza? Se trata de un compendio de ciento veintinueve catequesis impartidas por el papa san Juan Pablo II entre 1979 y 1984, en las cuales responde a los cuestionamientos más profundos del ser humano: ¿qué significa ser persona? y ¿cómo se está llamado a amar?

A lo largo de estas páginas, se invita al lector a emprender un viaje de descubrimiento, para explorar la verdad sobre el amor que es el sentido de la existencia y la vocación trascendente del hombre. Comprender el destino del corazón humano es la clave para redescubrir el verdadero significado del amor y alcanzar la plenitud para la que se ha sido creado.

Palabras clave

amor auténtico, anhelo del corazón, comunión, don, antropología adecuada, Juan Pablo II, teología del cuerpo, vocación al amor.

Keywords:

authentic love, longing of the heart, communion, gift, adequate anthropology, John Paul II, theology of the body, vocation to love.

¹ LARRAÑAGA (2005: 6).

El Amor en el Principio

Para comprender el origen del anhelo profundo de amor y “común-
unión” en la persona humana—ya sea consciente o inconscientemente experi-
mentado—es necesario retornar al principio de la creación.

Es Jesús mismo quien interpela a los fariseos y, a su vez, a cada persona en la
actualidad, invitándoles a volver a ese principio para descubrir cómo fue el
Amor en su esencia más pura y auténtica. En las Sagradas Escrituras, cuando los
fariseos le preguntan a Jesús si estaba permitido el divorcio, Él responde:

Se le acercaron unos fariseos, y lo pusieron a prueba con esta pregunta: « ¿Está
permitido a un hombre divorciarse de su mujer por cualquier motivo?» Jesús
respondió: «¿No han leído que el Creador al **principio** los hizo hombre y mujer Y
dijo: El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá con su mujer y serán los
dos una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Pues bien,
lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre». Los fariseos le preguntaron:
«Entonces, ¿por qué Moisés ordenó que se firme un certificado en el caso de divor-
ciarse?» Jesús contestó: «Moisés vio lo tercos que eran ustedes y por eso les permi-
tió despedir a sus mujeres, pero al **principio** no fue así»².

² Mt. 19: 3-8.

Entonces, ¿cómo ha sido el plan de amor desde aquel principio? Desde el
origen, “Dios que ha creado al hombre por amor, lo ha llamado también al amor,
vocación fundamental e innata de todo ser humano. Porque el hombre fue
creado a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1,2), que es Amor (1 Jn. 4, 8.16)”³.

³ CATIC (1992: 1604).

San Juan Pablo II, sostiene que en su acto creador, Dios otorga al ser
humano una experiencia fundamental: la “soledad originaria”. Esta soledad
conlleva un anhelo profundo de comunión y tiene un doble significado. Por un
lado, la “soledad vertical o existencial” que proviene del vínculo con Dios,
puesto que “el hombre está solo: esto quiere decir que él, a través de la propia
humanidad, a través de lo que él es, queda constituido al mismo tiempo en una
relación única, exclusiva e irrepetible con Dios mismo”⁴. Esto significa que solo
Aquél que lo creó por amor y para el amor puede comprenderlo plenamente y
otorgarle su verdadera identidad, siendo que

⁴ Audiencia del miércoles 24 de octubre de 1979,2.

El hombre se encuentra desde el primer momento de su existencia, frente a Dios
como a la búsqueda de la propia entidad; se podría decir: a la búsqueda de la
definición de sí mismo. Un contemporáneo diría: en búsqueda de la propia “iden-
tidad”⁵.

⁵ Audiencia del miércoles 10 de octubre de 1979,5.

Por otra parte, el mismo autor menciona también la “soledad horizontal
o relacional” que se manifiesta cuando Dios observa que no es bueno que Adán
permanezca solo en el Edén y decide crear para él a una compañera de vida:
“Después dijo el Señor Dios: ‘No conviene que el hombre esté solo. Voy a hacerle
una ayuda adecuada’”⁶. Es a partir de aquí que el hombre experimenta otro tipo
de carencia: una necesidad de comunión con alguien de su misma naturaleza. De
esta soledad originaria surge a la vez, la “unidad originaria”, que “cuyo punto
clave parecen ser las palabras del Génesis 2: 24, a las que se remite Cristo en su
conversación con los fariseos: ‘Dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá
a la mujer y serán los dos una sola carne’ (Mt. 19, 5)”⁷. En esta unidad, el amor es
puro, real y recíproco. El hombre y la mujer se contemplan el uno al otro de
manera integral, reconociendo y valorando todas las dimensiones de la persona:
cuerpo, alma y espíritu. Este es el diseño divino del amor desde el principio de la
creación.

⁶ Gen. 2: 18.

⁷ Audiencia del miércoles 7 de noviembre de 1979, 1.

San Juan Pablo II expresa además que toda persona está llamada a
responder a una vocación al amor, expresada a través del “significado nupcial o
esponsal del cuerpo”, en donde cada persona es un *don* para el otro:

El primer sentido del significado esponsal del cuerpo se refiere a la capacidad del cuerpo de expresar amor: ese amor precisamente en el que el hombre persona se convierte en don y mediante este don realiza el sentido mismo de su ser y existir⁸.

Karol Wojtyła –san Juan Pablo II– afirma que en el origen de la creación, Adán y Eva vivían en un estado de “desnudez originaria”, donde no sentían vergüenza, porque poseían una “mirada sacramental”: mirada que es íntegra, de mutua aceptación, afirmación y con un nivel de intimidad profunda. El hombre y la mujer “se ven y se conocen a sí mismos con toda la paz de la mirada interior, que crea precisamente la plenitud de la intimidad de las personas”⁹. Esto era posible porque ambos eran portadores de una “inocencia originaria”, la cual les otorgaba rectitud de corazón y les permitía experimentar el amor en su plenitud: “...inocencia interior (rectitud de intención) consiste en una recíproca ‘aceptación’ del otro. Se trata... de acoger al otro ser humano y de aceptarlo, mediante toda la verdad y la evidencia de su propio cuerpo”¹⁰.

Por otro lado, es importante destacar que, a pesar de que no todas las personas se encuentran llamadas al matrimonio, de igual manera el significado nupcial del cuerpo nunca deja de estar presente:

Naturalmente, no todo el mundo se casa, pero el cuerpo de cualquier ser humano –casado o no– habla de la naturaleza nupcial de la persona humana; es decir, toda persona ha sido creada por Dios para entregarse libremente a los demás a través de actos de amor y servicio generoso. Cuando aceptamos esa invitación, descubrimos que nuestro esfuerzo por lograr la comunión con los demás a través del servicio nos permite descubrirnos a nosotros mismos¹¹.

Con respecto a este llamado particular de ser ‘don’, el autor de la Teología del Cuerpo enfatiza lo siguiente:

Si Cristo ha revelado al hombre 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 verdad misma sobre la persona humana. Si un hombre o una mujer son capaces de darse como don por el reino de los cielos, esto prueba, a su vez (y quizás aún más), que se da la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado “esponsalicio”¹².

Por lo tanto, ambas vocaciones –matrimonio y vida consagrada– son un signo visible de una realidad aún más trascendente. Ya que toda persona humana tiende desde siempre a la unión definitiva con un Otro con mayúsculas: Jesús. “En esta profunda ansia de unión reside el anhelo divino de comunión”¹³.

El Amor en la historia

Existe una brecha entre el amor que se originó en el principio y la distorsión que ha sufrido a lo largo de la historia, como consecuencia del pecado original. A raíz de lo ocurrido, el corazón del hombre quedó herido por la concupiscencia y la vergüenza.

Con la concupiscencia se rompe la confianza en la paternidad amorosa de Dios, lo que desencadena también la desconfianza hacia otros vínculos humanos. La vergüenza, por su parte, genera la incapacidad de vivir la desnudez originaria tal como fue concebida desde el principio y lleva a ver a los demás como objetos de dominio. De este modo, se pierde la pureza en la mirada y desaparece aquel estupor primigenio: “¡Esta sí que es carne de mi carne y huesos de mis huesos!”¹⁴.

Es en el corazón del hombre donde se libra la batalla entre el amor y la concupiscencia¹⁵. Cuando esta triunfa, el otro es reducido como un mero objeto de uso: “la reducción del otro a ‘objeto para mí’ (objeto de concupiscencia, de ‘apropiación indebida’, etc.)”¹⁶. De esta manera, el amor genuino tal como existía en el principio queda erradicado. Porque lo contrario al amor no es el odio, sino el uso¹⁷. En este contexto la vida humana deja de ser valorada como “imagen y semejanza de Dios” y se convierte en una amenaza.

⁸ Audiencia del miércoles 16 de enero de 1980, 1.

⁹ Audiencia del miércoles 2 de enero de 1980, 1.

¹⁰ Audiencia del miércoles 6 de febrero de 1980, 3.

¹¹ POPCAK (2015: 126).

¹² Audiencia del miércoles 16 de enero de 1980, 5.

¹³ POPCAK (2015: 123).

¹⁴ Gen. 2: 23.

¹⁵ Audiencia del miércoles 23 de julio de 1980, 3.

¹⁶ Audiencia del miércoles 6 de febrero de 1980, 3.

¹⁷ WOJTYLA (2013: 19).

Respecto de la primera desobediencia, el *Catecismo de la Iglesia Católica* menciona sus graves consecuencias entre los primeros padres y Dios:

La Escritura muestra las consecuencias dramáticas de esta primera desobediencia. Adán y Eva pierden inmediatamente la gracia de la santidad original (cf. *Rm* 3,23). Tienen miedo del Dios (cf. *Gn* 3,9-10) de quien han concebido una falsa imagen, la de un Dios celoso de sus prerrogativas (cf. *Gn* 3,5)¹⁸.

¹⁸ *CATIC* (1992: 399).

Asimismo, aparecen las tensiones entre el hombre y la mujer, como también la desarmonía con la creación debido a la entrada del pecado original:

La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida; el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cf. *Gn* 3,7); la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cf. *Gn* 3,11-13); sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cf. *Gn* 3,16). La armonía con la creación se rompe; la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cf. *Gn* 3,17.19). A causa del hombre, la creación es sometida "a la servidumbre de la corrupción" (*Rm* 8,21). Por fin, la consecuencia explícitamente anunciada para el caso de desobediencia (cf. *Gn* 2,17), se realizará: el hombre "volverá al polvo del que fue formado" (*Gn* 3,19). La muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (cf. *Rm* 5,12)¹⁹.

¹⁹ *CATIC* (1992: 400).

Por último, se remarca el desorden con respecto a la unión entre el varón y la mujer:

Todo hombre, tanto en su entorno como en su propio corazón, vive la experiencia del mal. Esta experiencia se hace sentir también en las relaciones entre el hombre y la mujer. En todo tiempo, la unión del hombre y la mujer vive amenazada por la discordia, el espíritu de dominio, la infidelidad, los celos y conflictos que pueden conducir hasta el odio y la ruptura. Este desorden puede manifestarse de manera más o menos aguda y puede ser más o menos superado, según las culturas, las épocas, los individuos, pero siempre aparece como algo de carácter universal²⁰.

²⁰ *CATIC* (1992: 1606).

Ahora bien, ¿existe alguna esperanza? ¿Es posible volver a experimentar un amor auténtico como en el origen? Puesto que "El 'corazón' se ha convertido en el lugar de combate entre el amor y la concupiscencia. Cuanto más domina la concupiscencia al corazón, tanto menos éste experimenta el significado esponsal del cuerpo y tanto menos se hace sensible al don de la persona"²¹, entonces ¿está todo perdido? La respuesta a todos estos interrogantes es sólo una: Cristo Redentor. Es Él quien viene a restaurar el corazón herido por los estragos del pecado. Por medio de la fuerza de su Espíritu Santo, la humanidad no queda totalmente perdida sino que recibe una verdadera Esperanza.

²¹ Audiencia del miércoles 23 de julio de 1980,3.

Para mantener vivo aquel eco que resuena desde siempre en el corazón del hombre, es necesario comprender que "el *eros* es la fuerza interior que 'atrae' al hombre hacia la verdad, el bien y la belleza"²². Por su parte, el *ethos*, "puede ser definido por la forma interior, como el alma de la moral humana"²³. Este último, se manifiesta en la exhortación de Jesús en el Sermón de la montaña: "Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios"²⁴.

²² Audiencia del miércoles 5 de noviembre de 1980, 2.

Este *ethos* de la redención del Sermón de la montaña no se contradice con los anhelos más bellos y profundos del corazón humano, más bien, juntos, se potencian;

²³ Audiencia del miércoles 16 de abril de 1980,3.

²⁴ *Mt.* 5: 8.

La llamada a los que es verdadero, bueno y bello significa al mismo tiempo, el *ethos* de la redención, la necesidad de vencer lo que se deriva de la triple concupiscencia. (...) en el ámbito erótico, el "*eros*" y el "*ethos*" no divergen entre sí, no se contraponen mutuamente, sino que están llamados a encontrarse en el corazón humano y a fructificar en ese encuentro²⁵.

²⁵ Audiencia del miércoles 5 de noviembre de 1980, 5.

Es Cristo quien apela al corazón humano para que escuche ese eco interior y recuerde quién es verdaderamente:

Las palabras de Cristo, en el sermón de la montaña apelan al "corazón", inducen, en cierto sentido, al oyente a esta llamada interior. Si el oyente permite que esas palabras actúen en él, podrá oír al mismo tiempo en su interior algo así el eco de ese "principio", de ese buen "principio" al que Cristo se refirió una vez más, para recordar a sus oyentes quién es²⁶.

Ahora bien, es importante tener el conocimiento de que así como el ser humano ha heredado el pecado original, también es partícipe de aquella herencia benevolente del principio. Por lo tanto, debe reconocer y apropiarse de tal patrimonio:

Es importante que él, precisamente en su "corazón", no se sienta sólo e irrevocablemente acusado y abandonado a la concupiscencia de la carne, sino que en el mismo corazón se sienta llamado con energía. Llamado precisamente a ese valor supremo que es el amor. Llamado como persona en la verdad de su humanidad, por lo tanto, también en la verdad de su masculinidad y feminidad, en la verdad de su cuerpo. Llamado en esa verdad, que es patrimonio "del principio", patrimonio de su corazón, más profundo que el estado pecaminoso heredado, más profundo que la triple concupiscencia. Las palabras de Cristo, encuadradas en toda la realidad de la creación y de la redención, actualizan de nuevo esa heredad más profunda y le dan una fuerza real en la vida del hombre²⁷.

La victoria de Jesucristo permite vencer el pecado y responder la verdadera vocación al amor. Para ello es necesario recibir su Gracia santificante que está siempre presente en los sacramentos y en la comunicación diaria con Él. Así, Cristo pelea la batalla concupiscente junto a cada persona que decide vivir el amor auténtico, como se vivió en el principio.

Es Jesús quien hace todo nuevo "Yo hago nuevas todas las cosas"²⁸. Por ello, la persona humana no debe quedarse atrapada en la nostalgia del origen, sino vivir con la certeza de que Jesucristo Salvador redime cada corazón humano que busca amar como Él ama.

¡Cristo nos ha redimido! Esto significa que Él nos ha dado la posibilidad de realizar toda la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad del dominio de la concupiscencia. El mandamiento de Dios ciertamente está proporcionado a las capacidades del hombre: pero a las capacidades del hombre a quien se ha dado el Espíritu Santo; del hombre que, aunque caído en el pecado, puede obtener siempre el perdón y gozar de la presencia del Espíritu²⁹.

La venida del Redentor al mundo trajo un segundo estupor. Tal como se exclama "en la bendición del cirio pascual: ¡Oh feliz la culpa que mereció tal y tan grande Redentor!"³⁰. Jesucristo es la Esperanza continua, ya que Él no condena, sino que enseña cómo imitarlo para vivir la llamada al amor auténtico. Esa es la verdadera vocación que Dios soñó desde el principio.

El Amor en el cielo

Las personas han sido creadas para un destino inimaginable y glorioso: la plena "común-unió" con Dios en el cielo. Este es el fin último de la existencia y el cumplimiento perfecto de todos los anhelos inscritos en el corazón humano. El apóstol Pablo expresa que "lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre llegó a concebir, eso es lo que Dios ha preparado para los que lo aman"³¹. Este pasaje no solo invita a imaginar la grandeza de lo que se espera, sino que confirma la insuficiencia de las experiencias terrenales.

Para comprender la magnitud del Amor divino que se manifestará plenamente en el cielo, Karol Wojtyła explica que el hombre escatológico es aquel que participa de la redención final de su cuerpo y su alma, cuando se consuma la unión definitiva entre Cristo y su esposa, la Iglesia:

²⁶ Audiencia del miércoles 29 de octubre de 1980,5.

²⁷ Audiencia del miércoles 29 de octubre de 1980,6.

²⁸ Ap. 21: 5.

²⁹ V. S., 103.

³⁰ CATIC. 412.

³¹ 1 Cor. 2: 9.

La verdad sobre la resurrección afirma con claridad que la perfección escatológica y la felicidad del hombre no pueden ser entendidas como un estado del alma sola, separada (según Platón: liberada) del cuerpo, sino que es preciso entenderla como el estado del hombre definitiva y perfectamente “integrado”, a través de una unión tal del alma con el cuerpo, que califica y asegura definitivamente esta integridad perfecta³².

“La cena de bodas del Cordero”³³ es la concreción de la unión definitiva entre Dios y la humanidad. Por lo tanto, el matrimonio terrenal es un signo visible de aquella realidad invisible: la vocación al amor conyugal, inscrita en la naturaleza humana desde el principio, es un signo que apunta hacia el Amor perfecto de Dios en el cielo. En consecuencia, la afirmación “no es bueno que el hombre esté solo”³⁴, determina a este “ser relacional” que no solo refleja la necesidad de comunión entre las personas sino que apunta desde siempre a la unión eterna y plena con Él.

Desde la perspectiva de la Teología del Cuerpo, el hombre escatológico ya no estará gobernado por las limitaciones de la carne caída sino que experimentará la plenitud de su cuerpo glorificado, como Cristo tras su resurrección. Esta transformación alcanzará a todas las dimensiones de la persona:

La participación en la naturaleza divina, la participación en la vida interior de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino, alcanzará entonces su vértice, por medio del cual la vida del espíritu humano llegará a una plenitud tal, que antes le era absolutamente inaccesible. Esta nueva espiritualización será fruto de la gracia, esto es de la comunicación de Dios en su misma divinidad, no sólo al alma, sino a toda la subjetividad psicosomática del hombre³⁵.

En este estado de perfección, el amor humano será transformado y consumado por el amor infinito de Dios. La comunión de los santos y la unión perfecta con el Creador serán la verdadera plenitud para los hijos de Dios, donde el anhelo infinito que habita en el corazón humano desde el principio, quedará totalmente saciado por los siglos de los siglos.

Conclusión

La teología del cuerpo de san Juan Pablo II ofrece respuestas a los anhelos más profundos del corazón humano. Desde el amor manifestado en el origen y en la historia, hasta llegar a la plenitud del Amor en el cielo, el ser humano siempre se encuentra llamado a vivir un amor auténtico. Este llamado es un ‘eco’ perenne que resuena en lo más profundo del corazón, invitándole a ser ‘don’ verdadero para Dios y para los demás. Comprender esta perspectiva permite redescubrir el íntimo significado del amor humano y su relación con el Amor divino. A su vez, ilumina el camino hacia una vida plena y trascendente que ya puede ser experimentada en este mundo y que alcanzará la plenitud absoluta en el cielo.

³² Audiencia del miércoles 2 de diciembre de 1981, 6.

³³ POPCAK (2015: 124).

³⁴ Gen. 2: 18.

³⁵ Audiencia 9 de diciembre de 1981, 3.

Bibliografía citada

AUDIENCIAS GENERALES DE SAN JUAN PABLO II. En:
<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es.html>

CATIC = CONCILIO VATICANO II, *Catecismo de la iglesia Católica*, Buenos Aires, Grupo Editorial Lumen, 1992.

LARRAÑAGA, Ignacio (2005): *El sentido de la vida*, Bogotá, Editorial San Pablo.

POPCAK, Gregory (2015): *Dioses rotos: Los siete anhelos del corazón humano*, Madrid, Editorial Palabra.

SAN JUAN PABLO II (1993): *Carta encíclica Veritatis Splendor: sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la iglesia*, Vaticano, 6 de agosto de 1993.

WOJTYLA, Karol (2013): *Amor y responsabilidad*, Madrid, Editorial Palabra.



COMO EL AGUA Y EL VÍNCULO: UNA COMPARACIÓN ENTRE LA NATURALEZA Y EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

LIKE WATER AND THE BOND: A COMPARISON BETWEEN NATURE AND THE SACRAMENT OF MARRIAGE

por Marcela BENHAIM
Fundación MFC en la Argentina/Universidad de Morón.
ORCID: 0000-0002-3299-3778
marcelabdec@hotmail.com
Enviado: 30/4/25 – Aceptado: 15/5/25

Resumen:

El objetivo de este trabajo es, mediante la explicación sucinta y sencilla de las características del agua, proponer una interpretación metafórica de ella como imagen del matrimonio sacramental cristiano.

Abstract:

The objective of this work is, through a succinct and simple explanation of the characteristics of water, to propose a metaphorical interpretation of it as an image of Christian sacramental marriage.

El objetivo de este trabajo es, mediante la explicación sucinta y sencilla de las características del agua, proponer una interpretación metafórica de ella como imagen del matrimonio sacramental cristiano. Se partirá, pues, esa descripción para luego entrar en la analogía y sus consecuencias.

I.

El agua es una sustancia esencial para nuestra subsistencia y podemos afirmar, sin dudar, que sin ella no podríamos concebir la vida, tal como la conocemos en nuestro planeta. Las tres cuartas partes de su superficie están cubiertas por agua. Asimismo, los seres vivos tienen como componente mayoritario esta molécula: un 60% del peso de un hombre es precisamente agua y la mayor parte de la química celular y del metabolismo de un organismo ocurren en el medio acuoso dentro de sus células, conocido como citosol o citoplasma.

Si nos remontamos a la aparición de la vida en nuestro planeta hace aproximadamente 4600 millones de años, aunque haya mucho aún por develar, vemos que fue necesaria la aparición del agua en estado líquido, dando así ciertas condiciones necesarias pero no suficientes para que ello ocurriera. Esa agua esencial, en estado líquido pudo haber provenido como vapor de agua desprendido de volcanes primitivos, como resultado de la desgasificación del manto terrestre. Ese vapor después se condensó y en ese mar primitivo se pudieron así formar las primeras moléculas más complejas, a partir de elementos que existían en esa atmosfera inicial, tales como el gas metano, el amoníaco y el hidrógeno. Hubo muchos experimentos llevados a cabo por importantes investigadores, inclusive tratando de 'reproducir' las condiciones primitivas que senta-

Palabras clave

Matrimonio – Familia – Agua – Metáfora

Keywords:

Marriage- Family- Water - Metaphor

ron las bases bioquímicas para que a partir de ellas pudiera aparecer vida. Entre esos científicos podemos destacar a Luis Pasteur, Alexandr Oparin, John Haldane, Stanley Miller, Harold Urey. Hubo otros científicos posteriores que sostuvieron que el ARN (ácido ribonucleico), también originado en ese caldo inicial, pudo haber sido un eslabón importante para la expresión de la vida, por su poder de reproducir secuencias y permitir la duplicación de moléculas. También se ha sostenido que ciertas formas de vida han provenido de ciertos fósiles llamados estromatolitos, como los encontrados en Australia, provenientes de otros cuerpos celestes.

Más allá de cómo hayan sido el origen y las secuencias ocurridas, la ciencia sostiene que el agua fue esencial para que las distintas formas de vida pudieran surgir.

A esta altura, cabría preguntarse qué es lo que hace tan especial a la molécula de agua. Se trata de una molécula pequeña, cuyo peso molecular es 18, formada por 2 átomos de hidrógeno y un átomo de oxígeno y, como algo exclusivo de ella, esta sustancia puede coexistir en sus tres estados físicos –líquido (en ríos, lagos, mares), sólido (hielo, glaciares, altas cumbres) y gaseoso (vapor de agua, nubes)–, en condiciones naturales.

El átomo de oxígeno O, con su número atómico Z, tiene 8 electrones en sus orbitales, presenta una alta electroafinidad que asciende a -142 kJ/mol. El valor de la **afinidad electrónica** informa sobre la tendencia a formar el anión (ion con carga eléctrica negativa); cuanto más energía se desprenda en su proceso de formación, más fácilmente se constituirá el anión. Explicado sencillamente, el átomo de oxígeno, por su configuración electrónica, tiene una gran tendencia a atraer electrones y quedar cargado negativamente.

El hidrógeno H, descubierto por el físico y químico británico Henry Cavendish en 1766, en cambio, es el elemento más pequeño, con un solo un electrón ($Z=1$), y es el más abundante en el universo, pues constituye el 75 % de su masa bariónica. La configuración electrónica del hidrógeno que es $1s^1$: indica que tiene un solo electrón de valencia. Debido a que el orbital 1 tiene una capacidad máxima de dos electrones, el hidrógeno puede formar compuestos con otros elementos de tres maneras: perdiendo su electrón para formar un protón (H^+) con un orbital $1s$ vacío; aceptando un electrón para formar un ion hidruro (H^-), que tiene un orbital $1s^2$ lleno; o compartiendo su electrón con un electrón en otro átomo para formar un enlace de par de electrones compartidos. Esto último ocurre en la molécula de agua.

En el caso del agua, debido a la gran electroafinidad del elemento oxígeno, tal como ha sido comentado anteriormente, esos electrones compartidos por ambos elementos O e H quedan un poco más cerca del átomo de oxígeno creando sobre éste un diferencial de carga negativa (es como si la nube electrónica que se forma en el enlace quedara más cerca del núcleo del oxígeno) y sobre los hidrógenos, en cambio, habría diferenciales de cargas positivas. Se forman entonces en la molécula pequeños dipolos.

Gracias a esa polaridad que se da en la unión de los H y el O en el agua, las moléculas de esta sustancia, a su vez, se atraen entre sí con gran facilidad. El lado positivo de una, un átomo de hidrógeno, se asocia con el lado negativo de otra, un átomo de oxígeno, y se forma también entre ellas un entramado que les confiere una firmeza especial, la cual explica propiedades especiales del agua con respecto a otras sustancias similares a ella en cuanto a tamaño y a peso molecular.

Estas atracciones son un ejemplo de lo que en química se llama **puentes de hidrógeno**, interacciones débiles que se forman entre un hidrógeno con una carga parcial positiva y un átomo más electronegativo, como el oxígeno. Los átomos de hidrógeno involucrados en enlaces de este tipo deben estar unidos a átomos electronegativos, tales como oxígeno o nitrógeno.

Gracias a esas uniones puente de hidrógeno, que afectan a las interacciones intra e intermoleculares, se desprenden las propiedades especiales del agua en la naturaleza como son: la cohesión (fuerza de unión entre moléculas de agua);

adhesión (la fuerza de atracción que se da entre el agua y otras moléculas que tienen cargas en sus estructuras); alto punto de ebullición (por ello encontramos agua en estado líquido en la Tierra a temperatura ambiente); alto calor específico, que amortigua los cambios bruscos en la temperatura, atempera los climas y permite la supervivencia de especies en climas más inhóspitos; su alta tensión superficial, que hace que se formen gotas y permite el intercambio gaseoso en los pulmones; su alto punto de fusión; la capilaridad; la gran capacidad de disolver sustancias, que permite que por los líquidos biológicos se trasladen nutrientes y desechos (el agua es considerada solvente universal), que el agua en estado sólido sea menos densa que en estado líquido, lo que permite que el hielo flote y que por lo tanto aisle las temperaturas extremas y no se congele toda el agua de los océanos, asegurando la vida de los seres acuáticos.

En fin, es sorprendente que una molécula tan sencilla y con elementos naturales, por su modo de combinarse, dé lugar a propiedades tan importantes para el establecimiento de la vida en el planeta Tierra, que no es más que un punto insignificante en la magnitud del universo creado.

II.

El agua, por otro lado, en todas las Sagradas Escrituras ha tenido una importancia esencial. En la Biblia judeocristiana se refleja el poder simbólico del agua y la intensidad sentimental con que se vivía antaño en relación con ella. La voz 'agua' aparece quinientas ochenta y dos veces sólo en el Antiguo Testamento y es usada tanto para describir la creación como la destrucción, la purificación, la regeneración y el amor. Jesús prometió derramar torrentes de agua viva y dice el Evangelio que se refería al Espíritu Santo (*Juan 7: 37-39*). En la Biblia, el agua no aparece sólo con la función de limpiar o purificar sino, sobre todo, con la misión de dar vida, de regar lo que está seco para que puedan brotar las semillas, crecer las hojas verdes, producir frutos en abundancia:

"A la orilla del río, en los dos lados, crecerá toda clase de frutales; no se marchitarán sus hojas, ni sus frutos se acabarán; darán cosecha cada luna, porque los riegan aguas que manan del santuario" (*Ezequiel 47: 12*).

"Brotará un manantial en el templo del Señor" (*Joel 4: 18; Zacarías 14: 8*).

"Voy a derramar agua sobre la tierra seca, y torrentes en el desierto" (*Isaías 44: 3*).

El agua es un símbolo de vida. La Biblia afirma que el agua es la cuna de la vida, la expresión de la gracia de Dios concedida perpetuamente a toda la creación (*Gén. 2: 55 ss.*). Es la condición básica de toda la vida sobre la tierra (*Gén. 1: 2 ss.*):

"pero el que beba del agua que yo le daré no volverá a tener sed jamás, sino que dentro de él esa agua se convertirá en un manantial del que brotará vida eterna" (*Juan 4: 14*).

"Hacia ti extendiendo las manos; me haces falta, como el agua a la tierra seca" (*Salmos 143: 6*).

"Yo te aseguro que quien no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios —respondió Jesús" (*Juan 3: 5*).

"Adora al Señor tu Dios y él bendecirá tu pan y tu agua. Yo apartaré de ustedes toda enfermedad" (*Éxodo 23: 25*).

"Esposos, amen a sus esposas así como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para hacerla santa. Él la purificó, lavándola con agua mediante la palabra" (*Efesios 5: 25-26*).

"Que caiga mi enseñanza como lluvia y desciendan mis palabras como rocío, como aguacero sobre el pasto nuevo, como lluvia abundante sobre plantas tiernas" (*Deuteronomio 32: 2*).

"Cual ciervo jadeante en busca del agua, así te busca, oh Dios, todo mi ser" (*Salmos 42: 1*).

"Yo los bautizo a ustedes con agua para que se arrepientan. Pero el que viene después de mí es más poderoso que yo y ni siquiera merezco llevarle las sandalias. Él los bautizará con el Espíritu Santo y con fuego" (*Mateo 3: 11*).

“En el infierno, en medio de sus tormentos, el rico levantó los ojos y vio de lejos a Abraham y a Lázaro junto a él. Así que alzó la voz y lo llamó: ‘Padre Abraham, ten compasión de mí y manda a Lázaro que moje la punta del dedo en agua y me refresque la lengua, porque estoy sufriendo mucho en este fuego’” (*Lucas 16: 23-24*).

“Y ahora ¿qué esperas? Levántate, bautízate y lávate de tus pecados, invocando su nombre” (*Hechos 22: 16*).

“En el agua se refleja el rostro y en el corazón se refleja la persona” (*Proverbios 27: 19*).

“De aquel que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán ríos de agua viva” (*Juan 7: 38*).

“Yo mismo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: ‘Aquel sobre quien veas que el Espíritu descende y permanece es el que bautiza con el Espíritu Santo’” (*Juan 1: 33*).

“¿Acaso puede alguien negar el agua para que sean bautizados estos que han recibido el Espíritu Santo lo mismo que nosotros?” (*Hechos 10: 47*).

“Uno de los soldados le abrió el costado con una lanza y, al instante, salió sangre y agua” (*Juan 19: 34*).

III.

En este artículo queremos destacar esta peculiar molécula del agua, que tiene esas propiedades tan singulares, y verla como un elemento que podría ser una imagen que representara al sacramento del matrimonio, un misterio grande que fue referido en las Sagradas Escrituras al amor de Cristo por su Iglesia (cf. *Efesios 5:32*).

Podríamos pensar que esos dos átomos de hidrógeno representan a los dos contrayentes, hombre y mujer, iguales en su naturaleza y en dignidad (“Dios creó al hombre; varón y varona lo creó” *Génesis 1:27*). El oxígeno, en cambio, podría ser un pálido reflejo del Otro que, atrayendo a cada uno de ellos y metido en su relación, les confiere propiedades que jamás podrían tener de no estar presente Él dando fuerza a su unión. En ese oxígeno podemos ver la imagen de ese Cristo Nupcial, el “tercero del matrimonio”, como lo definiría el Padre Pedro Richards, fundador del MFC. Esa presencia divina entre los esposos y sobre una base natural eleva por la gracia esa unión natural a algo completamente distinto y, de alguna manera, fuente de vida.

Es cierto que en la naturaleza existe el hidrógeno molecular H₂, unión de un hidrógeno con otro. Se trata de un gas incoloro, inodoro e inflamable, base del 75% del mundo conocido, bueno y útil, pero que no tiene las propiedades sorprendentes del agua. Se nos ocurre pensar en el H₂ como el matrimonio natural, bueno y base de la sociedad; el H₂ es necesario para formar agua -de ahí en realidad su nombre- pero sólo con el oxígeno presente entre esos dos componentes se permite la vida en plenitud al generar la molécula de agua.

Extenderemos esta “metáfora” para completar algunos aspectos del matrimonio sacramental.

Dijimos que el agua tiene en su seno pequeños dipolos (d⁺ y d⁻) y, por ello, es de esperar que aparezcan fuerzas de unión también entre las distintas moléculas de agua. Esa propiedad se llama cohesión. Esto nos hace reflexionar acerca de que esas fuerzas son la base del entramado social: el matrimonio, base de familia, al ser atraído hacia otros matrimonios, forma con éstos comunidad y, por supuesto, todos dan lugar a la Iglesia como familia de familias.

El agua es también el disolvente universal, la sustancia que más sustancias disuelve, y es el medio por el que las células transportan nutrientes y desechos y transmiten señales que permiten que todo funcione adecuadamente. ¿No son acaso las familias, cuya base es el matrimonio, el lugar por excelencia donde nos comunicamos y gracias a ello nos personalizamos, nos ‘nutrimos’?

Gracias a las fuerzas puente de hidrógeno, se da en el agua el principio de capilaridad, propiedad que le permite ascender contra la gravedad a través de pequeños tubos o capilares, debido a las fuerzas de adhesión y de tensión superficial. ¿Acaso no ascendemos en virtudes en el seno de un matrimonio cristiano? ¿No fue acaso el agua necesaria para que apareciera la vida, lo mismo que ocurre en el matrimonio, donde los cónyuges (= H₂) tienen la gracia de participar en la obra creadora de Dios (= O) al engendrar nuevos seres humanos?

El alto punto de ebullición del agua es análogo al hecho de que el matrimonio se mantiene en “estado líquido” aún en condiciones desfavorables (las altas temperaturas son asimilables a situaciones ‘candentes’ en diversos aspectos); de esta manera esa condición ‘líquida’ le permite al matrimonio adaptarse e insertarse (‘colarse’) en los vericuetos de la vida social y vivificarlos.

El alto calor específico se vincula con la tolerancia interna del matrimonio, sostenida mediante la Gracia (cohesión), la cual evita cambios bruscos hacia el interior de la familia y hacia la sociedad misma, pues atempera las situaciones. Precisamente el divorcio y las nuevas ‘formas de familia’ han generado y acelerado cambios no siempre positivos en el entramado social y en la psiquis y el espíritu de sus componentes.

La alta tensión superficial del agua es análoga al vínculo que el matrimonio sostiene con otras familias, necesariamente, lo cual facilita el intercambio creativo de la sociedad y evita que ‘noxas’ externas contrarias a la familia y sus componentes penetren y dañen a sus miembros: esas familias en tensión solidaria actúan como una muralla de protección para las familias más débiles de la sociedad.

El alto punto de fusión del agua representa que el ‘endurecimiento’ del matrimonio sacramental es lento y poco probable: requiere un ‘congelamiento’ de los vínculos y de los afectos, que las otras características limitan.

IV.

En conclusión, la metáfora que hace una analogía entre las propiedades del agua y el matrimonio cristiano destaca cómo la belleza de la naturaleza creada es un espejo de la belleza del matrimonio sacramental. Estudiar científicamente los rasgos perfectos y equilibrados de la naturaleza puede permitir que vislumbremos realidades más profundas y comprender, al menos por analogía, verdades de la fe.

Bibliografía citada

CARBAJAL AZCONA, A. – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. (2012): “Propiedades y funciones biológicas del agua”, en P. Vaquero y L. Toxqui eds., *Agua para la salud, pasado, presente y futuro*, Madrid, CSIC, 33-45.

DELGADO MARTÍN, Julio. (2012): “Las moléculas de agua, la química y la vida”, *Anales de Química de la RSEQ* 2, 100-105.

PEÓN PERALTA, Jorge. (2007): “El agua, una sustancia tan común como sorprendente”,
<https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/index.php/ediciones-anteriores/ediciones-anteriores/222-vol-58-num-3-julio-septiembre-2007>

RICHARDS, P. (1987): *Cristificando la familia: la presencia de Jesús en la vida cotidiana de la familia*, Montevideo.

RICHARDS P. (2024): *Instrumentando la familia*. Buenos Aires, Fundación Movimiento Familiar en la Argentina, 2ª ed. (original de 1994).

RICHARDS P. (2024 b): *Matrimonios en búsqueda de Dios*, Buenos Aires, Fundación Movimiento Familiar en la Argentina, 2ª ed. (original de 1965).

COME L'UOMO È INVITATO A VIVERE LA FEDELTÀ CONIUGALE?

UNA RISPOSTA A PARTIRE DA *HOMO VIATOR* DI GABRIEL MARCEL

HOW IS MAN INVITED TO LIVE CONJUGAL FIDELITY?

*A RESPONSE STARTING FROM *HOMO VIATOR* BY GABRIEL MARCEL*

por Dr. Guido Alan HAASE ESPÍNDOLA

Centro de Formación san Juan Pablo II para estudios sobre el Matrimonio y la Familia, de la Fundación Movimiento Familiar Cristiano.

Pontificia Universidad Católica Argentina.

director@centrosjp2.com

ORCID 0000-0003-1935-0409

Recibido: 20/03/25 – Aceptado: 15/04/25

Riassunto:

Nel mio articolo, affronto la questione di come l'uomo di oggi sia invitato a vivere la promessa della fedeltà coniugale. Partendo dalla difficoltà che la post-modernità impone alla capacità di promettere, propongo una riflessione basata sul pensiero di Gabriel Marcel e sulla sua opera *Homo viator* come risposta a questa crisi.

Sostengo che la chiave offerta da Marcel sia la speranza, intesa non come un semplice ottimismo, ma come un'esperienza di comunione che si può realizzare soltanto nel «noi». Questa speranza si traduce nella formula «Io spero in te per noi», che esprime un'attesa fiduciosa che nasce dall'amore per l'altro. Da questo punto, sviluppo il concetto marceliano di «fedeltà creatrice». Argomento che non si tratta di una semplice costanza, ma di una partecipazione attiva all'opera di Dio, una fedeltà non alle qualità mutevoli dell'altro, ma alla sua persona unica. In quest'ottica, amare significa dire all'altro «tu non morirai», affermando la sua immortalità attraverso un amore sostenuto da Dio.

Questo legame trova la sua incarnazione concreta nella famiglia, dove i coniugi, attraverso il «voto creatore», diventano co-creatori con Dio. Concludo che la fedeltà è una vocazione a essere co-creatori. Il giuramento nuziale diventa così un'umile preghiera con cui affidiamo a Dio il nostro desiderio di amore eterno, sostenuti dalla speranza che sia Lui a custodire la nostra unione.

Abstract:

In my article, I address the question of how today's man is invited to live the promise of marital fidelity. Starting from the difficulty that postmodernity imposes on the ability to promise, I propose a reflection based on the thought of Gabriel Marcel and his work *Homo viator* as a response to this crisis. I argue that the key offered by Marcel is hope, understood not as simple optimism, but as an experience of communion that can only be realized in the "we". This hope is translated into the formula "I hope in you for us", which expresses a confident expectation that arises from love for the other. From this point, I develop the Marcelian concept of "creative fidelity". I argue that it is not a question of simple constancy, but of an active participation in the work of God, a fidelity not to the changing qualities of the other, but to his unique person. In this perspective, to love means to say to the other "you will not die", affirming his immortality through a love sustained by God.

This bond finds its concrete incarnation in the family, where the spouses, through the "creative vow", become co-creators with God. I conclude that fidelity is a vocation to be co-creators. The wedding vow thus becomes a humble prayer with which we entrust to God our desire for eternal love, sustained by the hope that it is He who guards our union.

Parole Chiave:

Gabriel Marcel, Fedeltà creatrice, Speranza, *Homo viator*, Matrimonio, Famiglia, Intersoggettività, Promessa.

Keywords:

Gabriel Marcel, Creative Fidelity, Hope, *Homo viator*, Marriage, Family, Intersubjectivity, Promise.

1. Introduzione

Come l'uomo odierno è invitato a vivere la promessa della fedeltà coniugale? Questa è la domanda che mi pongo d'innanzi alla lettura di *Homo viator* di Gabriel Marcel, perchè sembra che la post-modernità abbia reso incapace l'uomo di fare la promessa nuziale¹, perchè tutto svanisce da un momento all'altro² e pare che lui soltanto reagisca ai sentimenti³. Attualmente, la maggioranza delle relazioni di copia seguono lo schema della *pure relationship* di A. Giddens⁴ in quanto sono rapporti di convenienza, cioè durano fino a quando si esaurisca ciò di cui ognuno si serve dell'altro, come un semplice contratto.

Se la capacità reale di promettere viene persa nella "modernità liquida" (Z. Bauman) possiamo dire che lo stesso accade con l'identità dell'uomo come aveva intuito R. Spaemann⁵.

Tuttavia G. Marcel negli anni 1940' rifletteva su certi argomenti che possono aiutare le persone a capire il senso profondo della fedeltà che in questa vita può divenire umile preghiera d'innanzi allo stupore di esseri soggetti al voto creatore di Dio. Così l'uomo comprende se stesso attraverso l'amore che implica quella medesima fedeltà sviluppando la sua identità narrativa secondo le diverse comunione che stabilisce con gli altri⁶.

2. La speranza

La speranza viene considerata proprio da Marcel come il concetto cardine di tutto il suo pensiero⁷, ed insieme alla presenza, alla fedeltà e all'amore, è intesa come un'attitudine in cui si rivela il mistero ontologico e dove la persona si trova davanti a Dio come fonte di quelle esperienze⁸. Ciò che è più importante per quest'elaborato è tener conto che queste principali attitudini considerano sempre la comunione come il suo oggetto/soggetto finale, perchè il «tu»⁹, cioè il passo dopo la considerazione dell'altro come «altro»¹⁰ o come «lui»¹¹, è un invito al «noi»¹², giacché la speranza viene unita all'intersoggettività, cioè, è sempre centrata in un «noi»¹³. L'amore fa che l'«io» e l'«altro» diventino il «noi»¹⁴ in cui davvero si può sperare.

Nelle diverse conferenze pubblicate in *Homo viator* possiamo leggere che un argomento, persino un cardine del pensiero di Marcel è la speranza intesa come ciò che rende l'uomo più uomo e, pure, motivato ad agire. Infatti lui afferma che essa "è solo possibile al livello del *noi*", mai avviene in un *io* solitario racchiuso in sé¹⁵. Inoltre, segnala che "c'è posto per la speranza solo quando l'anima trova il mezzo di liberarsi dalle categorie"¹⁶ che la limitano. Tuttavia la speranza non è un ottimismo assurdo¹⁷, ma:

la speranza è essenzialmente la disponibilità di un'anima così intimamente impegnata in un'esperienza di comunione da compiere l'atto trascendente in contrasto con il volere e con il conoscere mediante il quale essa afferma la perennità vivente di cui questa esperienza offre insieme il pegno e le primizie¹⁸.

Peraltro la speranza è un «attendere da colei che amo»¹⁹, ecco il vero oggetto della speranza, che poco prima veniva definito da Marcel come "ciò che si presenta come indipendente dalla mia azione possibile, e particolarmente dalla mia azione su me stesso"²⁰. Infatti: "amare un essere significa attendere da lui qualcosa d'indefinibile, d'imprevedibile"²¹.

In questo modo Marcel arriva all'affermazione più chiara di ciò che significa la speranza e la traduce tramite il corrispondente verbo: "«Io spero in te per noi»". Dopo alcuni anni ancora la considererà la definizione più adeguata²².

Allora la speranza mi spinge verso un'attesa, appunto, perchè spero qualcosa che non ho, qualcosa che mi viene data dalle mani di un «tu». Posso dire piuttosto che ella è motivata da un dono, cioè è "un appello al quale si tratta di rispondere"²³, perchè "alla radice della speranza, c'è qualcosa che ci è letteralmente offerto; ma noi ci possiamo rifiutare alla speranza, come all'amore"²⁴.

¹ Seguendo l'analisi posmoderno che fa Bauman (2011) sull'amore umano.

² La modernità odierna che presenta Bauman è la liquida, diversa alla solita nella quale "existía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva de los problemas, de modo que no serían necesarios más cambios" (Bauman 2009: 42). Le principali caratteristiche della modernità liquida sono: l'emancipazione, l'individualità, il cambio di paradigma dello spazio e tempo, e l'idea diversa di comunità. Cfr. BAUMAN (2010).

³ Simile a una morale dei valori allo stilo di M. Scheler, seguendo la critica di K. Wojtyła nella sua tesi. Cfr. BUTTIGLIONE (1982: 171). Vedere anche: RODRÍGUEZ DUPLÁ - SÁNCHEZ-MIGALLÓN (2012: 11): Las emociones son parte fundamental de la consideración fenomenológica, sin embargo se debe evitar caer en el "emotivismo inconsistente tan del gusto de la postmodernidad. En ello está en juego no solamente una disquisición académica, sino la entera concepción antropológica —intelectual y cultural—, ética, psicológica e incluso psiquiátrica".

⁴ Cf. CASSELL (1993: 31): "In a 'pure relationship' (...), the ties that bind persons are solely the product of the rewards the relationship brings to its participants".

⁵ Che capiva alla persona come una "promessa originaria". Cf. SPAEMANN (2005: 218-219).

⁶ Cf. SPAEMANN (2005: 36): "...l'identificazione di se stessi non può avvenire in modo solipsistico. Essa include necessariamente l'esistenza di altri...".

⁷ Cf. MARCEL (1967: 34).

⁸ Cf. DERISI (1950).

⁹ Cf. MARCEL (1940: 50).

¹⁰ Cf. MARCEL (1927: 145-146).

¹¹ Cf. MARCEL (1968: 153-154).

¹² Cf. MARCEL (1971: 252). L'autore parla di una comunità in cui l'«io» e il «tu» si fondano sempre più perfettamente. Vedere anche: CORETH - NEIDL - PFLIGERSDORFFER (1997: 408): "Il rapporto tra il «tu» e l'«io» e la partecipazione dialettica del «noi»" (traduzione propria). Allo stesso tempo questo «noi» apre all'«io» a una fraternità più grande ed aperta verso tutti gli altri essere incarnati in questo mondo.

3. Promessa e fedeltà

La fedeltà e la speranza sono due concetti che in Marcel vengono sempre insieme e ci spiegano il dramma dell'uomo, chi spera da colui da che ama la sua presenza. La fedeltà nella sua dimensione creatrice essenziale permette all'uomo di oltrepassare i limiti logici della ragione, come ci insegna la speranza, al punto che è totalmente valido per Marcel questo esempio: "una madre che continua a sperare che rivedrà suo figlio, benchè la sua morte sia attestata nel modo più formale da testimoni che ne hanno ritrovato il corpo e l'han sepolto, etc."²⁵. Questo è "il diritto di sperare, cioè di amare contro ogni speranza"²⁶. Marcel scrisse sull'unione che c'è in questo «noi», in cui uno dei due è morto, come di una inspiegabile «simbiosi», nella quale il figlio è ancora presente nella sua realtà personale, continua vivendo nella madre²⁷. È questa presenza l'elemento essenziale della fedeltà e che la distingue dalla costanza²⁸. Così sembra ancora più chiara l'affermazione conosciuta di Marcel: "Amare significa dire all'altro: tu non morirai". Possiamo dire che per il nostro autore la fedeltà e l'amore sono quasi la stessa cosa. Loro non possono essere condizionate per il tempo, per le qualità di una persona e nemmeno per la sua morte²⁹. Questo accade perchè la persona ha trovato il senso della sua vita in un rapporto d'amore, in cui la frase sopracitata non vuole dire che non morirà, ma: "che sei immortale solo quando qualcuno ti aspetta e ti ama"³⁰.

Possiamo dire con Marcel che la fedeltà osservata dal di fuori può sembrare impossibile, ma che dall'interno del «noi» viene vissuta come una continua crescita vitale, una pienezza³¹ nella quale troviamo l'«io» trasfigurato nel «noi». L'«io» è rinnovato per la simbiosi amorosa che subisce dal «tu», anzi dal «noi». In altre parole, l'«io» acquisisce una nuova identità nella quale la fedeltà conforma un suo punto essenziale. Allora se la fedeltà venisse trascurata pure l'«io» verrebbe impoverito perchè si toglierebbe qualcosa di essenziale alla sua identità narrativa e ontologica.

Andando avanti Marcel fa un'affermazione chiave: "In realtà, la fedeltà autentica è una fedeltà creatrice"³². Ella non può essere ridotta a "una disposizione interiore tesa al puro e semplice mantenimento di uno stato di cose esistenti"³³. L'aggettivo «creatrice» chiarisce abbastanza bene ciò che vuole esprimere l'autore: "significa la collaborazione attiva che ad ogni essere libero è dato apportare all'opera universale che si compie nel nostro mondo e infinitamente al di là di esso"³⁴. Cioè una partecipazione alla volontà di chi mi precede, di Dio, e che viene plasmata nell'esperienza della mia vita, che pure mi precede se si accoglie come un dono. Questo ci permette di dire che tra l'uomo e la vita c'è un «vincolo nuziale»³⁵ e una «incarnazione viva o dinamica»³⁶ che avviene da questo vincolo; giacché l'uomo fa della vita donata³⁷ un'occasione di libertà per unirsi alla volontà del Creatore sperimentata come una chiamata, piuttosto come una vocazione, da rispondere con i suoi atti³⁸.

Pure il aggettivo «creatrice» è fortemente connesso con ciò che è proprio dell'altro, che rispettando la tradizione medievale possiamo chiamare *propium*. Nella modernità P. Ricoeur sviluppa una teoria sulle due parti che conformano l'identità del soggetto: l'*idem*, che sarebbe il *propium*, cioè ciò che non cambia, e l'*ipse* che si riferisce agli accidenti metafisici, cioè a tutto ciò che cambia nel soggetto³⁹. Per P. Ricoeur fra loro esiste una forte connessione e articolazione⁴⁰ che permette, appunto, di sviluppare ciò che lui chiama «identità narrativa»⁴¹. Per G. Marcel, allora, l'uomo dev'essere fedele a questo *idem-propium* che si riferisce profondamente alla persona dell'altro. Aggiungo che realmente gli accidenti o l'*ipse* del soggetto sono come un'epifania dell'*idem*, perciò questi non definiscono l'altro, ma lo indicano. Tuttavia non possiamo dire che il soggetto rimane sempre lo stesso, ma è nelle sue azioni che lui si determina come buono o cattivo modificando la sua «identità narrativa», che è la storia della sua vita⁴².

¹³ Cf. MARCEL (1951: 76-77).

¹⁴ Cf. BLÁZQUEZ CARMONA (1988, 113).

¹⁵ Cf. MARCEL (1951: 795). La speranza è uno splendore che si traduce nel rapporto col'altro.

¹⁶ MARCEL (1967: 14-15).

¹⁷ MARCEL (1967: 43).

¹⁸ MARCEL (1967: 80).

¹⁹ Cf. MARCEL (1967: 60).

²⁰ MARCEL (1967: 52).

²¹ MARCEL (1967: 60).

²² Cf. MARCEL (1967 b: 34).

²³ MARCEL (1967: 74).

²⁴ MARCEL (1967: 74-75).

²⁵ MARCEL (1967: 77).

²⁶ MARCEL (1967: 78).

²⁷ Cf. MARCEL (1923). Osservazione pubblicata in MARCEL (1959: 169). Pure in MARCEL (2002: 149) (l'originale francese: Du refus à l'invocation).

²⁸ Cf. BLÁZQUEZ CARMONA (1988: 214).

²⁹ Cf. ROUCO VARELA (2014: 73): Citando la frase di Marcel: "Se l'amore con il quale un'uomo e una donna si donano viene condizionato dal tempo, le circostanze, (...) non è vero amore. Sarà erotismo ma non ágape" (traduzione propria).

³⁰ Cf. NANNIPIERI (2013). Cf. BUTTIGLIONE (1999: 84): spiegando la frase di Marcel scrisse: "Amare significa, quindi, percepire che nell'altro è presente qualcosa che ha un valore assoluto, che merita sopravvivere alla scadenza del tempo e che deve esser portato a pienezza". Questo si può leggere anche in MARCEL (1967: 154).

³¹ Cf. BLÁZQUEZ CARMONA (1988: 217).

³² MARCEL (1967: 106 e 108). Cf. TORRALBA (2009). All'inizio del capitolo 10, spiegando che cosa sia la fedeltà per diversi autori, scrisse brevemente sul concetto di fedeltà creativa di Marcel: "Non è una questione di tempo, ma della qualità dell'unione" (traduzione propria).

Parallelamente M. Nedoncelle prende in considerazione il concetto di «fedeltà creatrice» di G. Marcel aggiungendo qualcosa che a suo parere mancava. Quella fedeltà è pure «liberatrice»⁴³, perchè per lui promettere vale a dire: “rispondere all’impegno primario dell’io, è in effetti, fuggire da ogni schiavitù e da ogni alienazione per poter vivere presso della sua essenza e per essere completamente se stesso”⁴⁴. Questo può sembrare un’aggiunta interessante e valida, ma M. Nedoncelle considera la fedeltà soltanto dal punto di vista della prima persona, perdendo di vista il particolare dell’altro. Per dirla in un altro modo, sembra che il soggetto rimanga chiuso in se stesso perchè si ferma nel carattere riflessivo di tutte le sue azioni. Pure si può discutere sulla possibilità che M. Nedoncelle pensi all’altro come mezzo per amare Dio, e non come fine in se stesso. Nel suo concetto di promessa e fedeltà si può anche dire che la persona rimane fedele a una promessa⁴⁵, ma non a ciò che è proprio l’altro, allora la promessa perde il suo significato di base che è la persona dell’altro. In sintesi M. Nedoncelle suggerisce un amore all’essere della persona perchè dirige lo sguardo a Dio. Tuttavia la «fedeltà creatrice» di G. Marcel dice qualcosa di più interessante che sembra non aver capito M. Nedoncelle: l’amore è vero quando si ama ciò che nell’altro è *proprium*, per essere fedele bisogna amare la persona, non un valore⁴⁶, nella sua integrità partendo da ciò che la definisce di più che è questa unicità. In quest’amore reciproco i due coniugi trovano Dio, nella grandezza di quest’amore umano creato da Lui.

È pure interessante osservare la proposta di M. H. Robins sull’azione di promettere. Per lui promettere è uguale a dire che l’uomo ha creato un obbligo per se stesso⁴⁷ attraverso la volontà che esercita il suo potere causale⁴⁸. Ancora cui l’uomo si trova davanti a se stesso perdendo l’altro. Possiamo dire che il rapporto qui è piuttosto tra la persona e il suo obbligo autoimposto.

In sintesi per G. Marcel nel vivere il «per sempre» delle sue promesse i coniugi sfidano, anzi vincono il passo del tempo⁴⁹ e, pure, alla morte (intesa come la maggiore mancanza dell’altro)⁵⁰, attraverso gli atti e la memoria che vengono convocati in questo bel concetto di «fedeltà creatrice» che li chiama verso l’incarnazione di quel «vincolo nuziale uomo-vita» nella famiglia come vocazione comune.

4. La famiglia

Quel vincolo o patto esistente fra l’uomo e la vita si vede incarnato nella famiglia⁵¹. Qui, i coniugi, rispondono con la loro vita alla chiamata di Dio di diventare co-creatori.

Tuttavia, nell’epoca odierna, si vede spesso che i coniugi cadono nel calcolo freddo e nella propaganda malthusiana⁵². Pure la famiglia viene minacciata da diversi pratiche civili, come il divorzio, la noia (legata a una disgregazione)⁵³, l’aborto⁵⁴, etc. Questi atteggiamenti ci fanno vedere che ormai c’è una difficoltà per capire la vocazione matrimoniale, che non è soltanto diventare coniugi ma essere una famiglia⁵⁵.

La convergenza fra la volontà di Dio e l’agire procreatore permette a Marcel di parlare sul «voto creatore»⁵⁶, che:

non è altro che il *fiat* in virtù del quale io mi decido a metter tutte le mie energie a servizio d’una determinata possibilità, che già s’impone a me, ed a me solo, come una realtà, per trasformarla in una realtà per tutti, cioè in un’opera costituita⁵⁷.

Questo concetto spiega benissimo i due soggetti che partecipano nella procreazione: i coniugi (che sono una sola carne) e Dio. L’uomo onesto può rendersi consapevole del «voto creatore» nella paternità⁵⁸ come in altre cose.

Dentro il «mistero» familiare si trova una “duplice fonte della sua vitalità: la fedeltà e la speranza”⁶⁰. La sua unità viene data dallo spirito d’amore che abita in mezzo alla famiglia⁶¹. In poche parole Dio è l’unico garante della consis-

³³ MARCEL (1967: 106).

³⁴ MARCEL (1967: 104).

³⁵ Cf. MARCEL (1967: 100 ss; 139).

³⁶ Cf. MARCEL (1967: 34 e 36).

³⁷ Cf. MARCEL (1967: 27).

³⁸ Cf. MARCEL (1967: 34). Marcel assicura che soltanto gli atti fanno divenire alla persona veramente tale.

³⁹ Cf. PALAZÓN MAYORAL (2005: 162).

⁴⁰ Cf. BEGUÉ (2003: 253).

⁴¹ Cf. RICOEUR (1991: 35-47).

⁴² La sua life-story come segnala P. Ricoeur al inizio del suo articolo *L’identité narrative*.

⁴³ Cf. NEDONCELLE (1953: 51).

⁴⁴ NEDONCELLE (1953: 50).

⁴⁵ O a un valore. Cf. NEDONCELLE (1953: 10).

⁴⁶ Cf. NEDONCELLE (1953: 25): “la fedeltà è il credere attivo nella costanza di un valore”.

⁴⁷ Cf. ROBINS (1984).

⁴⁸ Cf. ROBINS (1984: 20).

⁴⁹ Cf. BLÁZQUEZ CARMONA (1988: 69).

⁵⁰ Cf. MARCEL (1940: 172). Rispetto alla fedeltà dopo la morte: SPAEMANN (2005: 220); WOJTYŁA, “Amore e responsabilità”, in REALE - STYCZEN (2014: 682); JUAN PABLO II, *Catechesis* 85,3 riferendosi a I Cor. 7,39-40, in MARENGO (2009).

⁵¹ Cf. MARCEL (1967: 100).

⁵² Cf. MARCEL (1967: 123).

⁵³ Cf. MARCEL (1967: 99).

⁵⁴ Cf. MARCEL (1967: 105).

⁵⁵ Cf. MARCEL (1967: 125).

⁵⁶ Cf. MARCEL (1967: 136).

⁵⁷ MARCEL (1967: 138).

⁵⁸ Cf. MARCEL (1967: 138).

⁵⁹ «Mistero» per Marcel è sinonimo di plenità vissuta, tutto diverso a una laguna agnostica. Cf. MARCEL (1940: 198).

tenza di tutte le relazioni umane⁶². La cultura familiare da le basi per individualizzarmi “fino a divenire quell’essere particolare che io sono”⁶³ e il «noi primitivo»⁶⁴, cioè l’archetipo di ogni comunità.

Riprendendo i concetti di speranza e fedeltà è importante considerare la famiglia come una presenza e non solo come valore⁶⁵ perchè, così, ella diventa soggetto/oggetto di quelle due attitudini per ognuno dei suoi integranti.

5. Conclusione

Come l’uomo odierno è invitato a vivere la promessa della fedeltà coniugale? La fedeltà coniugale è il cuore della vocazione matrimoniale. Non è per nulla qualcosa di banale, ma la forma, per dirla in un altro modo, dell’alleanza coniugale (del “per sempre”) e della sua pienezza terrena nella Famiglia.

Marcel, seguendo a M. Buber⁶⁶, scrisse che “«La persona è vocazione»; questo è vero, se si restituisce al termine di vocazione il suo valore effettivo, quello di chiamata, o piuttosto di risposta a una chiamata”⁶⁷. Allora lo sviluppo degli sposi come persone sarà valutato per i loro atti che seguono o no la chiamata alla «fedeltà creatrice». Marcel ci segnala che il modo corretto di vivere la fedeltà è essere co-creatori, una fedeltà che non va solamente verso il coniuge, ma che, nel suo ascolto e incarnazione familiare, ci porta alla comunione con Dio che si fida di noi aspettando di essere ascoltato (il «voto creatore»).

Il nostro autore afferma che la fedeltà ha bisogno di essere vissuta nella consapevolezza del carattere sacro del giuramento del “per sempre”⁶⁸. Come la fedeltà non potrà mai essere assoluta poiché ci sarà sempre quel *proprium* dell’altro che non può essere riducibile e che, allora, si presenta sempre come qualcosa di nuovo, gli sposi possono chiedere a Dio che prenda questo desiderio autentico, facendo del loro giuramento un’umile preghiera⁶⁹.

In conclusione, posso dire che quando io ho giurato davanti a Dio di stare “per sempre” insieme a mia moglie stavo dicendo: “Tu non morirai perchè saremo una sola carne e quest’amore, speranza e fedeltà sono sostenuti dalle mani di Dio”.

⁶⁰ MARCEL (1967: 98; 106).

⁶¹ Cf. MARCEL (1967: 120).

⁶² Cf. MARCEL (1967: 112). Cf. anche MARCEL (1959): Riprendendo l’affermazione di M. Brunschvicg scrisse che solo la considerazione della «paternità divina» permette pensare come possibile la comunità umana autentica.

⁶³ MARCEL (1967: 86). Cf. p. 92: “io vi sono dentro fin dall’origine, vi sono coinvolto, vi ho le radici e il mio essere”.

⁶⁴ Cf. MARCEL (1967: 93).

⁶⁵ Cf. MARCEL (1967: 91). Cf. CORETH - NEIDL - PFLIGERS-DORFFER (1997: 410): la famiglia può essere considerata come la presenza speciale della fedeltà coniugale.

⁶⁶ Cf. MARCEL (1971: 55): considera “all’uomo come vocazione e non, come si è fatto fino adesso, in quanto natura” (traduzione propria).

⁶⁷ MARCEL (1967: 31).

⁶⁸ Cf. MARCEL (1967: 154-155).

⁶⁹ Marcel scrive la sua preghiera: Cf. MARCEL (1967: 155).

Bibliografía citada

Bibliografía Primaria

- MARCEL, G. (1923): *Revue Hebdomadaire*, 27 gennaio 1923.
 ——— (1927): *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard.
 ——— (1940): *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard.
 ——— (1951): *La Structure de l'Espérance*, «Dieu Vivant», 19, 71-80
 ——— (1959): *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente.
 ——— (1967): *Homo viator. Prolegomini ad un metafisica della speranza*, Torino, Borla Editore.
 ——— (1967 B): *Dos discursos y un prólogo autobiográfico*, Barcelona, Herder.
 ——— (1968): *Etre et avoir*, Paris, Aubier.
 ——— (1971): *El misterio del ser*, Barcelona, Edhasa.
 ——— (1971 B), *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadamarra.
 ——— (2002): *Creative fidelity*, Fordham University Press, USA.

Bibliografía Secundaria

- BAUMAN, Z. (2009): Entrevista de Daniel Gamper Sachse a Zygmunt Bauman realizada el 22 de marzo de 2004 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB), citada en el libro *Zygmunt Bauman. Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz Editores y Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Buenos Aires, 2009.
 ——— (2010): *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
 ——— (2011): *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BEGUÉ, M.-F. (2003): *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos.
- BLÁZQUEZ CARMONA, F. (1988): *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- BUTTIGLIONE, R. (1982): *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Milano, Jaca Book.
 ——— (1999): *La persona y la familia*, Madrid, Ediciones Palabra.
- CASELL, P. (1993): *The Giddens reader*, Stanford University Press.
- CORETH, E. – NEIDL, W. – PFLIGERSDORFFER, G. (1997): (a cura di) *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo III: “Corrientes modernas en el siglo XX”, Madrid, Encuentro.
- DERISI, O. (1950): “El existencialismo de Gabriel Marcel I. Exposición de la filosofía de Marcel”, *Sapientia* 5, n° 15, nell'archivio dell'Università Católica Argentina: <http://200.16.86.50/digital/Derisi/Derisi-articulos/derisi50-50.pdf>
- MARENGO, G. (2009): (a cura di) *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticano—Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia.
- NANNIPIERI, L. (2013): *Libertà di cultura. Meno stato e più comunità per arte e ricerca*, Sovveria Mannelli, Rubbettino Editore.
- NEDONCELLE, M. (1953): *De la fidélité*, Paris, Aubier.

PALAZÓN MAYORAL, M. R. (2005): *Paul Ricoeur: Palabra de liberación (Unas calas a Finitud y culpabilidad y a Sí mismo como otro)*, México, UNAM.

REALE, G. – STYCZEN, T. (2014): (a cura di) *Karol Wojtyła. Metafisica della Persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani.

RICOEUR, P. (1991): "L'identité narrative", *Revue des sciences humaines* LXXXV/221, 35-47.

ROBINS, M. (1984): *Promising, Intending and Moral Autonomy*, New York, Cambridge University Press.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. (2012): "Presentación", *Anuario Filosófico* 45/1, 7-11.

ROUCO VARELA, A. (2014): *Ecclesia et Ius. Escritos de derecho canónico y concordatario*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso.

SPAEMANN, R. (2005): *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Roma-Bari, Laterza.

TORRALBA, F (2009): *Cien valores para una vida plena*, Lérida, Milenio.



AYUNO Y EUCARISTÍA COMO HERMENÉUTICA DE LA INTIMIDAD CONYUGAL

FASTING AND EUCHARIST AS A HERMENEUTIC OF MARITAL INTIMACY

por Alejandra MOREIRA

Investigadora - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

ORCID tdc4032.

alejandramoberst@gmail.com

Entregado 19/03/25 – Aceptado 2/04/25

Resumen:

El misterio de la Eucaristía encierra el misterio de la propia donación de Cristo, quien entrega su vida en la cruz por amor a su Iglesia. Sin embargo, hasta llegar a la plenitud de su misión atraviesa la tentación, la desolación y el calvario. El ayuno como parte de su vida orante será, entonces, lo que posibilita su entrega, que se renueva a través del cuerpo como alimento de vida en cada misa. El matrimonio no queda fuera de esta lógica, que supone poseerse para salir de sí. En este ensayo, procuraré abordar esta realidad a la luz de Cristo Esposo.

Abstract:

The mystery of the Eucharist embodies the mystery of Christ's own self-donation, as He offers His life on the cross out of love for His Church. However, before reaching the fullness of His mission, He endures temptation, desolation, and Calvary. Fasting, as part of His prayerful life, thus becomes the means through which His self-giving is renewed in each Mass, with His body serving as food of life. Marriage is not outside this logic, which involves self-possession in order to transcend. In this essay, I will explore its reality in the light of Christ the Bridegroom.

Palabras clave

donación, Eucaristía, ayuno, castidad, matrimonio.

Keywords:

donation, Eucharist, fasting, chastity, marriage.

Introducción: la intimidad conyugal a la luz de Cristo esposo

La analogía nupcial entre Dios y los hombres se halla presente en el corazón del Antiguo Testamento. Sin embargo, tal como se observa en el Libro del Profeta Oseas, el pueblo elegido no podía responder fielmente a Dios y adoraba a Baales, divinidades a quienes se les rendía culto en una lógica de amo-esclavo. Mas el amor del Dios verdadero se revela como el amor del marido fiel, que perdona el adulterio de su pueblo.

La Alianza se mantendrá y renovará: "Aquel día –oráculo del Señor– tú me llamarás «Mi esposo» y ya no me llamarás «Mi Baal». Le apartaré de la boca los nombres de los Baales, y nunca más serán mencionados por su nombre. Yo estableceré para ellos, en aquel día, una alianza con los animales del campo, con las aves del cielo y los reptiles de la tierra; extirparé del país el arco, la espada y la guerra, y haré que descansen seguros. Yo te desposaré para siempre, te desposaré en la justicia y el derecho, en el amor y la misericordia; te desposaré en la fidelidad, y tú conocerás al Señor" (Oseas 2: 18-22).

Cristo será aquel que consagrará este amor nupcial. Es Él quien redime la distancia, la indiferencia y el desprecio al Esposo, Aquel que viene en nuestra búsqueda concreta para santificarnos, dando su propia vida para sellar la entrega definitiva de Dios y responder, al mismo tiempo, al Amor del Padre.

Cristo, de esta manera, afirma totalmente su creación, pues revela en este sacrificio el profundo amor, que de una vez y para siempre, marca el destino del hombre de una manera definitiva e irrevocable, demostrando que no abandona la obra de sus manos (*Salmos* 138: 8).

El Esposo se dona enteramente por su Iglesia. Es decir, por cada persona en concreto que conforma su cuerpo místico, unidos en una sola carne. Él deja a su Padre celestial y su madre, María, para sellar divinamente la Alianza de aquel que no se olvida de su amada.

La intimidad entre los esposos, como vivencia de alianza sacramental, exige interpretarse (y, por supuesto, vivirse) a la luz de Cristo como “el” Esposo. Al mirar al Esposo se contempla el misterio de la creación y se comprende la medida del amor.

“Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos serán una sola carne. Este es un gran misterio: y yo digo que se refiere a Cristo y a la Iglesia” (*Ef.* 5: 31-32).

A la luz de las palabras de san Pablo en la *Carta a los Efesios*, vemos la esencia misma de la relación nupcial entre los esposos cristianos, según san Juan Pablo II, “en el contexto de las exhortaciones de carácter moral, concerniente, precisamente, al *ethos* que debe calificar la vida de los cristianos, es decir, de los hombres conscientes de la elección que se realiza en Cristo y en la Iglesia”¹.

El *ethos*, sin embargo, es tan solo una parte integrante de la vida de los esposos, que están llamados a vivir su matrimonio como sacramento, lo que “significa aquí el misterio mismo de Dios, que está escondido desde la eternidad, sin embargo, no en el ocultamiento eterno, sino sobre todo en su misma revelación y realización (también: en la relación mediante la realización)”².

Al contemplar a Jesús en la cruz, sabemos que Él donó enteramente su vida por nuestra causa, por amor. ¿Acaso no hacen esto mismo los novios cristianos al desposarse y donar la propia vida por el amado? El matrimonio, en este sentido, implica la afirmación total del cónyuge, el acogimiento absoluto de su persona, lo que no depende de ningún atributo externo o físico, revelando el mayor acto de amor. La donación de sí se produce, así, en virtud de la norma personalista, pues “la justicia exige que la persona sea amada”³.

Podríamos preguntarnos, en este contexto, cómo es posible que los esposos puedan amarse de la manera tan profunda en que Cristo ama a su pueblo, sabiendo que san Pablo se dirige con sus palabras “no al hombre de la justicia y la inocencia originaria, sino al hombre gravado por la heredad del pecado original”⁴.

José Granados expresa con especial claridad que “si el amor de Cristo por su Iglesia está llamado a inspirar y modelar las relaciones entre los cónyuges, es que estos participan realmente de este amor; de otro modo el mandamiento de Pablo resultaría excesivo”⁵.

Sin Él, “el” Esposo, la unión en el matrimonio no sería posible. Sólo su amor completo y perfecto redime los corazones heridos. Sólo su entrega posibilita la entrega conyugal.

En definitiva, la entrega donativa de Cristo exhorta, purifica y eleva la entrega entre los esposos, cuya donación fecunda se vuelve imagen del misterio de Dios, que contempla en Él al Padre, al Hijo y al Espíritu de amor. El Dios Trinidad es, así, comunión de amor; la familia, su reflejo viviente⁶.

Hemos de preguntarnos, entonces, qué se esconde detrás de la entrega de Cristo, qué lo hizo posible y cómo se preparó para su ministerio para comprender, desde allí, la hermenéutica de la propia intimidad conyugal.

El don de sí: ayuno y eucaristía en Cristo

La preparación del ministerio de Jesús forma parte de lo relatado en los evangelios de Mateo (*Mt.* 4, 1-11), Marcos (*Marcos* 1:12-13) y Lucas (*Lc.* 4,1-13). Los textos son coincidentes entre sí al indicar que Jesús, previo a dar su vida

¹ JUAN PABLO II, Audiencia general, 20/10/1982, 5.

² JUAN PABLO II, Audiencia general, 20/10/1982, 8.

³ WOJTYLA (1978: 18).

⁴ JUAN PABLO II, Audiencia general, 20/10/1982, 4.

⁵ GRANADOS (2014: 181).

⁶ Cfr. SANTO PADRE FRANCISCO (2016: 11).

libremente por amor, fue dirigido por el Espíritu Santo hacia el desierto, para ser tentado por el demonio. Allí, ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches.

En el desierto sintió hambre: fue entonces cuando el tentador se le acercó para ponerlo a prueba. ¿Cómo comprender la profundidad de esta sensación? ¿De qué sentía hambre?

Esta sensación visceral, independiente de la voluntad, está estrechamente ligada a nuestra humanidad, humanidad compartida con Cristo, quien “se hizo verdaderamente hombre sin dejar de ser verdaderamente Dios”⁷.

Para adentrarnos en la esencia de este deseo, basta remontarnos al principio de la creación y recordar a Adán, quien experimentó en primera persona la soledad originaria, el anhelo del corazón, que no es otra cosa que el “hambre” de infinito, de trascendencia y de amor.

La experiencia originaria de la soledad tiene un sentido horizontal o relacional (el hombre solo frente al resto de la creación no encuentra a quién donarse) y vertical⁸, pues como sujeto de la Alianza, *Partner* de lo Absoluto, descubre el anhelo de Dios y de comunión completa con él, que no puede materializarse de forma perfecta aquí en la tierra: “Nos hiciste, Señor, para Ti. Y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti”⁹.

La soledad, de esta manera, le permite al hombre forjar su identidad de Hijo de Dios ante el mundo creado, por lo que san Juan Pablo II expresa:

El hombre se encuentra solo frente a Dios, sobre todo para expresar, a través de una primera autodefinición, el propio autoconocimiento, como manifestación primitiva y fundamental de humanidad. El autoconocimiento va a la par del conocimiento del mundo, de todas las criaturas visibles, de todos los seres vivientes a los que el hombre ha dado nombre para afirmar frente a ellos la propia diversidad. Así, pues, la conciencia revela al hombre como el que posee la facultad cognoscitiva respecto al mundo visible. Con este conocimiento que lo hace salir, en cierto modo, fuera del propio ser, al mismo tiempo el hombre se revela a sí mismo en toda su peculiaridad de su ser¹⁰.

Sin embargo, el hombre, tentado por el diablo, dejó morir en su corazón la confianza hacia su Creador (cfr. *Gn.* 3,1-11) y, a causa del pecado, su anhelo se desvió. Esto lo llevó a una incompreensión de su estado filial, experimentando el “hambre” de Dios y de comunión como vacío interior que lo llevará a buscar desesperadamente una satisfacción desordenada entre los bienes creados. Ser como dioses, decidir sobre lo que es bueno o malo¹¹, fue nuestra perdición.

Cristo viene a restaurar el corazón humano y muestra el camino, logrando una perfecta integración. Y, para ello, no niega nuestra miseria, nuestro dolor. Él lo experimenta en carne viva: siente hambre. Siente anhelo, siente nuestra necesidad. Siente nuestra tentación. Pero la resiste. Sólo entonces comienza su misión.

En la integración de sí mismo lograda por Cristo es indudable que el ayuno tiene una importancia central, pues a través de la privación logra liberarse de las asechanzas del maligno y reafirmar su condición de Hijo de Dios: “Jesús le respondió: Retírate, Satanás, porque está escrito: ‘Adorarás al Señor, tu Dios, y a Él solo rendirás culto’”.

De esta manera, afirmó su consecuente obediencia perfecta al Padre: “el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación”¹².

Esta privación y abandono, sin embargo, no deben ser interpretados desde una exégesis negativa y reduccionista, que lleve a considerar a Dios como un Padre castigador y juzgador, que nos pide un sacrificio estoico para cumplir su voluntad. Desde esta óptica, el ayuno sería considerado como una autoflagelación y una mera privación.

⁷ *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992: 109).

⁸ Cf. JUAN PABLO II, Audiencia general, 10/10/1979.

⁹ SAN AGUSTÍN (s.f.).

¹⁰ JUAN PABLO II, Audiencia general, 10/10/1979, 6.

¹¹ Cfr. *Gn.* 3,5.

¹² *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992: 112).

Jesús no ayuna para ser “menos de sí” sino para ser “puramente sí”, asumiendo, amén de ser reiterativa, su plena condición y persona. Mediante el ayuno se ordena hacia quien está llamado desde toda la eternidad, se eleva hacia las profundidades de su ser en una completa posesión de sí mismo, pues sólo a partir de entonces podrá entregar voluntariamente la vida por sus amigos (Jn. 15, 13-17).

En este sentido, es dable destacar que el episodio acontecido en el desierto aparece inmediatamente a continuación de su bautismo y previo al inicio de su predicación, que culminará en la Cruz y la Redención. Por ello es, a mi juicio, un punto de inflexión.

Previo a él, encontramos un relato en el *Evangelio según san Lucas* en el que se narra cómo Jesús, durante su vida oculta, es hallado entre los doctores de la ley (Lc. 2, 41-47). Sin embargo, para aquel momento, su actitud era de escucha y de pregunta, quedando todos estupefactos por su inteligencia, “progresando en sabiduría, estatura y gracia” (Lc. 2, 52), mas aún no había comenzado a ejecutarse su misión salvífica.

Sólo al alcanzar su vida adulta, fruto de una sana maduración, comienza el camino de entrega generosa. Todo parece entrever que el ayuno tiende el puente entre el niño, convertido ahora en hombre, que asume enteramente su condición, logrando la plena posesión de su persona para posibilitar, en definitiva, la libertad del don que se consuma en la entrega de su cuerpo.

Todo lo que ocurrirá a partir de entonces tiene su fundamento en este hito. La instauración de la eucaristía (Mateo 26: 17-30, Marcos 14: 12-26, Lucas 22: 7-39 y Juan 13: 1-17: 26), entrega del cuerpo y sangre de Cristo en pan y vino, renovación en cada misa de su sacrificio donativo, no hubiese sido posible sin la privación y el abandono que supuso el ayuno.

Alianza y autodeterminación

Si no se es plenamente sí, si la persona no asume su ser personal, será imposible que pueda salir de sí misma para donarse a otro. Su expresión en el mundo no será otra cosa que una manifestación de la concupiscencia, que torna al hombre esclavo de sus vicios.

Por eso, la Beata Conchita Cabrera advertía:

Miren el funesto campo de los vicios y den el alerta a tantas almas que sólo viven de la materia, sin ni siquiera vislumbrar las riquezas, los tesoros y los infinitos bienes que se encuentran en el vencimiento de las viles pasiones y en la lucha terrible contra sí mismo, la cual alcanza la victoria contra el enemigo¹³.

La comodidad, la búsqueda del placer y el egoísmo no revelan la esencia del hombre. Estos vicios sólo se revelan a sí mismos, sólo revelan carencias. Y, al relucir su miseria, esconden al hombre. Esconden su dignidad. Su unicidad, autenticidad y talentos quedan bajo el velo de una falsa creencia de libertad.

La integración de la persona implica, entonces, su autodeterminación, para que sus acciones se constituyan como una verdadera expresión de su persona. Por eso, Karol Wotyla expresaba:

Gracias a la autodeterminación el hombre se posee y se gobierna a sí mismo. La desintegración significa una incapacidad más o menos profunda para poseerse y dominarse mediante la autodeterminación. Como es evidente, a partir de los capítulos precedentes, la capacidad de dominarse y poseerse a sí mismo, que está estrechamente unida con la autodeterminación, determina el eje trascendente de la persona humana. Desde un cierto punto de vista y en algunos casos,

¹³ CABRERA ARMIDA (1976: 47).

la desintegración parece romper con ese eje. Pero ella no es ante todo negación y clausura de la trascendencia de la persona en la acción. Más bien, de acuerdo con su nombre, constituye un límite a la integración de la persona en la acción¹⁴.

Y aquí surge una cuestión fundamental: ¿Quién soy y cómo asumo mi condición personal? ¿Acaso el abandono, que en Cristo vemos en carne viva, supone la integración de nuestro ser? ¿Qué implica este abandono?

Si escuchamos atentamente los anhelos profundos de *nuestro* tiempo, la pregunta de quién soy yo representa ciertamente un síntoma inconfundible y general de nuestra inseguridad acerca de nosotros mismos. Sin embargo, esa necesidad de identidad no se manifiesta tanto en la variante de si debo ser el que soy, cuanto en la otra de cómo encontrarme a mí mismo y poder llegar a ser lo que soy yo¹⁵.

Con esta precisión evidenciaba Thielicke el gran dilema de nuestros tiempos: la cuestión no está en las actitudes, las características o las actividades que la persona realiza en el tiempo presente, sino en entender la identidad como aquella esencia que ya se halla inscrita en el corazón y que ha de ser descubierta en toda su potencialidad para vivir nuestra originalidad y autenticidad personal.

Siguiendo el ejemplo de Cristo esposo, no hay dudas de que el conocimiento profundo de nuestra identidad supone reconocernos como Hijos de Dios, hechos a imagen y semejanza suya, de manera que ser plenamente nosotros mismos implique la predisposición y el dinamismo interior de vivir para la caridad, con amor y justicia.

La libertad que permite al hombre ser quien es se revela, de esta manera, como aquella que “no es tanto una conquista del hombre como un don gratuito de Dios, un fruto del Espíritu Santo recibido en la medida en que nos ubiquemos en una amorosa dependencia de nuestro Creador y Salvador”¹⁶. La libertad es reconocer nuestro origen y nuestra dignidad intransferible e imborrable. Es la medida del amor que se da como fuente de vida.

Este reconocimiento supone un dinamismo entre la Alianza y la autodeterminación. Alianza pues se nos revela que, para alcanzar la libertad, debemos vivir en Cristo. Y la autodeterminación en Cristo supone, para nosotros, la humildad de volver a Dios y sostenernos en aquella Alianza que su Hijo trazó para nosotros, por nosotros y en nosotros.

En definitiva, la autodeterminación debe estar dirigida a someter a la persona a la vida en Cristo: “vivir únicamente a partir de Dios, esa es la actitud de la conversión, la cual se corresponde con la llegada del reino de Dios. El tiempo se ha cumplido, el ritmo de la simple esperanza desemboca en una nueva e irrevocable presencia de Dios... Esta es una de las paradojas de la religión: el vivir a partir del Otro que se convierte en la más alta intensificación propia”¹⁷.

Por ello, el hombre debe morir a sí para nacer plenamente: “Hijo, no puedes poseer libertad perfecta si no te niegas del todo a ti mismo”¹⁸. De allí, se vislumbra la necesidad del ayuno como puente de maduración y fuente de trascendencia.

Se trata de un abandono confiado en la caridad, que permita al hombre alcanzar la libertad de Hijo de Dios, pues “la autorrealización se cumple en el ser, la verdad y el bien y la experiencia nos muestra la necesidad de buscar y elegir el verdadero bien”¹⁹.

Por ello, la realización de la persona en cuanto tal podría ser expresada en los siguientes términos: “realizarse es realizar aquel bien mediante el que el hombre como persona se hace bueno y es bueno”²⁰.

¹⁴ WOJTYLA (2011: 282).

¹⁵ THIELICKE (1981: 51-52).

¹⁶ PHILIPPE (2002: 11).

¹⁷ HEMMERLE (2005: 43).

¹⁸ DE KEMPIS (2012: 115).

¹⁹ QUILES (1987: 65).

²⁰ WOJTYLA (2011: 256).

Realizar aquello que es bueno supone actuar conforme a nuestra identidad. Se trata de ser verdaderamente libres a partir de la elección y prosecución del verdadero bien. De esta manera, la persona logra poseerse y donarse a otros, trascenderse, siendo consciente de su necesidad de ser sostenido por aquel que es Amor. Sólo el amor logra relucir la esencia misma de la persona.

Victor Frankle expresaba:

El amor es la única vía para llegar a lo más profundo de la personalidad de un hombre. Nadie conoce la esencia de otro ser humano si no lo ama. Por el acto espiritual del amor se contemplan los rasgos esenciales de la persona amada; incluso su potencialidad, lo que aún no ha sido revelado. Aún más: mediante el amor, la persona que ama capacita al amado a actualizar sus posibilidades ocultas. El amor consigue que el otro realice su potencialidad personal²¹.

²¹ FRANKL (2015: 139).

Dios nos llama a la existencia, la vida se revela como don. Es el amor gratuito y creador del Señor quien forja nuestra identidad. Cristo, próximo, cercano, eucaristía, se dona para realizar Su obra en nosotros. Por amor se revela nuestra potencialidad y por amor se gesta nuestra vida comunitaria con otros.

“En efecto, Cristo ha realizado y manifestado la libertad que encuentra la plenitud en la caridad, gracias a la cual estamos ‘los unos al servicio de los otros’; en otras palabras: la libertad que se convierte en fuente de ‘obras’ nuevas y de ‘vida’ según el Espíritu”²².

Esta vida en el Espíritu, fuente de obras, de caridad y de sentido necesariamente requiere que asumamos nuestro ser personal.

²² JUAN PABLO II, Audiencia general, 14/01/1981, 3.

Vencer al demonio: Tobías y Sara

El ayuno en Cristo fue el puente capaz de integrar la propia persona y, al mismo tiempo, transformarse en oración contemplativa para alcanzar la verdadera libertad. ¿Cómo debe interpretarse esto en la hermenéutica de la vida conyugal? El *Libro de Tobías* puede iluminar el camino de los esposos para comprender su profundidad.

En él, vemos que Tobit, hombre recto y humilde, esposo de Ana, tiene por hijo a Tobías, a quien guía en el cumplimiento de lo que es agradable a Dios. Él es ejemplo para su hijo de alianza y autodeterminación.

Tobías, guiado por el ángel Rafael, quiere casarse con Sara. Sabe que había sido dada a siete maridos, pero todos ellos habían sido muertos por un demonio antes de que tuvieran relaciones con ella. Estos acontecimientos generan temor en Tobías, pero confiado en la Providencia divina, la toma por esposa.

En el lecho nupcial, antes de consumar el matrimonio, Tobías cumple las indicaciones del ángel y ora a Dios junto a Sara, exclamando:

«¡Bendito seas, Dios de nuestros padres, y bendito sea tu Nombre por todos los siglos de los siglos! ¡Que te bendigan los cielos y todas tus criaturas por todos los siglos!

Tú creaste a Adán e hiciste a Eva, su mujer, para que le sirviera de ayuda y de apoyo, y de ellos dos nació el género humano. Tú mismo dijiste “No conviene que el hombre esté solo. Hagámosle una ayuda semejante a él”.

Yo ahora tomo por esposa a esta hermana mía, no para satisfacer una pasión desordenada, sino para constituir un verdadero matrimonio. ¡Ten misericordia de ella y de mí y concédenos llegar juntos a la vejez!».

Ambos dijeron: «¡Amén, amén!» (*Tob. 8: 4-8*).

De esta manera, el diablo es expulsado y Tobías logra vencer la muerte

que lo acechaba. Este paso de la muerte segura a la vida deja al descubierto la victoria del bien en el corazón humano, que sólo es posible a través de la gracia y la autodeterminación del hombre, capaz de dirigir su mirada al Señor y confiar en su Providencia.

Por eso, en el *Libro de Tobías*, “la verdad y la fuerza del amor se manifiestan en la capacidad de ponerse entre las fuerzas del bien y del mal, que combaten en el hombre y en torno a él, porque el amor tiene confianza en la victoria del bien y está dispuesto a hacer todo, a fin de que el bien venza”²³.

Tobías no se deja llevar por las pasiones que lo llevarían a la perdición, su voluntad está dirigida hacia la concreción del único bien, que es Dios. Sara, a su vez, logra superar la tristeza y la desolación que sentía frente a la posibilidad de que su esposo fuese nuevamente muerto por aquel diablo: “¡Ánimo, hija mía! ¡Que el Señor del cielo cambie tu pena en alegría!” (*Tob. 7: 16*), levantándose de su cama para orar: “Ella se levantó, y los dos se pusieron a orar para alcanzar la salvación” (*Tob. 8: 5*).

Al respecto, san Juan Pablo II explica que ambos esposos son conscientes de que, a través del lenguaje de sus cuerpos, se convierten en ministros del sacramento que tiene como fuente a Dios mismo. Su pacto conyugal es, así, imagen y sacramento primordial de la Alianza de Dios con el hombre. Conscientes de ello, piden al Señor saber responder al amor, como sucedía en la comunión del principio, cuando hombre y mujer fueron creados²⁴.

Vemos, en el relato, cómo la alianza y la autodeterminación tienen un rol fundamental en la conciencia de los esposos, que se ven con corazón puro siguiendo la voluntad de Dios. Su fortaleza espiritual se erige como virtud no únicamente moral, sino antropológica.

Para ahondar en este concepto de virtud, se destacan las consideraciones de Pieper, quien señalaba:

La virtud no es la «honradez» y «corrección» de un hacer u omitir aislado. Virtud más bien significa que el hombre es verdadero, tanto en el sentido natural como en el sobrenatural. Incluso, dentro de la misma conciencia universal cristiana, hay dos posibilidades peligrosas de confundir el concepto de virtud: primero, la moralista, que aísla la acción, la «realización», la «práctica» y las independiza frente a la existencia vital del hombre. Segundo, la supernaturalista, que desvaloriza el ámbito de la vida bien llevada, de lo vital y de la honradez y decencia natural. Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural²⁵.

Tobías y Sara reconocen su identidad de Hijos de Dios. A partir de ello, ejercen la verdadera libertad que se deriva de ello y que no supone otra cosa que elegir amar. Logran, así, la integración perenne de su persona: la acción virtuosa.

Esto se refleja en las palabras de Tobías: “Yo ahora tomo por esposa a esta hermana mía, no para satisfacer una pasión desordenada, sino para constituir un verdadero matrimonio”. Su acto es libre de uso, de manera que contempla a Sara con pureza de corazón, con la recta intención de amarla y reflejar, mediante el acto conyugal, la entrega y acogida del cuerpo a la luz del amor divino.

Tobías responde a su condición filial con un corazón dispuesto a amar a su esposa de forma personal e incondicional. Este amor libre, total, fiel y fecundo no se da, sin embargo, por mera decisión sino que requiere, sin duda alguna, una disposición personal al cumplimiento del fin, un abandono confiado en la Providencia y una abstención de cualquier vicio para que sus actos puedan ser reflejos

²³ JUAN PABLO II, Audiencia general, 27/06/1984, 3.

²⁴ Cf. JUAN PABLO II, Audiencia general, 27/06/1984, 4 y 5.

²⁵ PIEPER (2010: 12).

de su ser personal en toda su potencialidad, como persona creada a imagen y semejanza de Dios.

Esta autodeterminación por intermedio de la gracia supone la forma concreta de experimentar aquello que Cristo vivió en su propia carne al atravesar el desierto. Tobías, en el lecho nupcial, logra vencer la tentación, logra vivir la plenitud de su anhelo y amar. Aleja, así, la especie de demonios que no se expulsan sino por la oración y el ayuno (Mt. 17, 21).

En definitiva, el relato nos ilumina sobre la profundidad de esta analogía. Se trata de ayunar de uno mismo para tomar consciencia del don de mi vida y del don del amado. El ayuno mira el corazón, purifica la mirada. Por ende, el ayuno – en este trabajo – estará intrínsecamente vinculado a la virtud de la castidad.

El don de sí: desierto y entrega en el matrimonio

Recordemos que el hombre, en el relato del *Génesis* 2, se encuentra solo frente al resto de la creación, experimentando la soledad originaria. Esta soledad deja entrever que el hombre (reflejo de la Trinidad, creado a imagen y semejanza de un Dios que es relación), no puede ser plenamente sí si no tiene a quién donarse. El Creador, entonces, se detiene: “No conviene que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada”.

San Juan Pablo II, al respecto, expresa:

Estas dos expresiones, esto es, el adjetivo ‘solo’ y el sustantivo ‘ayuda’ parecen ser realmente la clave para comprender la esencia misma del don a nivel del hombre, como contenido existencial inscrito en la verdad de la ‘imagen de Dios’. Efectivamente, el don revela, por decirlo así, una característica especial de la existencia personal, más aún, de la misma esencia de la persona. Cuando Dios Yahvé dice que ‘no es bueno que el hombre esté solo’ (*Gén* 2, 18), afirma que el hombre por sí ‘solo’ no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo ‘con alguno’, y aún más profundamente y más completamente: existiendo ‘para alguno’²⁶.

Este existir “para” alguno encuentra su máxima expresión en la reciprocidad que experimentan los esposos en la donación de su propia vida, que se expresa a través del lenguaje de su cuerpo y de forma especial en el acto conyugal.

El varón y la mujer, uniéndose entre sí (en el acto conyugal) tan íntimamente que se convierten en ‘una sola carne’, descubren de nuevo, por decirlo así, cada vez y de modo especial, el misterio de la creación, retornan así a esa unión en la humanidad (‘carne de mi carne y hueso de mis huesos’) que les permite reconocerse recíprocamente y llamarse por su nombre, como la primera vez. Esto significa revivir, en cierto sentido, el valor originario virginal del hombre, que emerge del misterio de su soledad frente a Dios y en medio del mundo²⁷.

El desierto y la entrega, de esta manera, se experimentan como soledad y asombro frente a la revelación de la mujer para el hombre y del hombre para la mujer, quienes descubren el esplendor de su respectiva condición sexuada a partir de su encuentro personal.

El matrimonio es, entonces, un signo personalizante que, como tal, requiere la expresión de toda nuestra humanidad: su esencia es el don de sí mismo, donar el propio “yo”. “Darse” es más que “querer el bien” y simboliza una “prueba sorprendente de la posesión de sí mismo”²⁸.

Sin embargo, para que pueda materializarse esta donación, hemos advertido que es necesario poseerse. No puede entregarse aquello que no se posee y, como esposos, nos donamos de forma integral: ¡es todo nuestro ser quien se entrega! Sólo puedo amar cuando soy capaz de salir de mí mismo, cuando salgo “desde mí” y no “por mí”.

Vimos, de esta manera, que la posesión de sí mismo que hemos contemplado en el ejemplo de Tobías y Sara es la forma concreta en la que los esposos

²⁶ JUAN PABLO II, Audiencia general, 9/01/1980, 1-2.

²⁷ JUAN PABLO II, Audiencia general, 21/11/1979, 2.

²⁸ Cf. WOJTYLA (1978: 46-47).

toman conciencia del don del amado. Así se materializa lo que Wojtyla observa como una pertenencia recíproca en el orden de las personas:

Hemos constatado en el análisis general que la esencia del amor se realiza lo más profundamente en el don de sí mismo que la persona amante hace a la persona amada... hace que la persona quiera darse a otra, a la que ama. Desea cesar de pertenecerse exclusivamente, para pertenecer también a otro. Renuncia a ser independiente e inalienable. El amor pasa por ese renunciamiento, guiado por la convicción profunda de que le lleva no a minoración o empobrecimiento, sino, al contrario, a un enriquecimiento y a una expansión de la existencia de la persona. Es como una ley de "éxtasis": salir de sí mismo para encontrar en otro un acrecimiento de ser. En ninguna otra forma del amor se aplica esta ley con más evidencia que en el amor matrimonial, al que el amor entre el hombre y la mujer habría de venir a parar²⁹.

²⁹ WOJTYLA (1978: 62).

Este deseo de pertenecer al amado y entrar en profunda comunión con él, que se manifiesta en la constitución de toda la dimensión de su intimidad, procura la dirección de la propia vida hacia 'alguien' y no 'algo', de manera que mi mirada contempla no una cosa sino una persona concreta.

Posiblemente por ello Julián Marías expresaba, con tanta delicadeza, que amamos el cuerpo del amado en cuanto suyo, encontrándose el amor dirigido primariamente al rostro, en donde la persona se manifiesta enteramente³⁰.

³⁰ Cfr. MARÍAS (1970).

La castidad que faculta la donación: correlación con el ayuno y la Eucaristía

Si la persona del amado se revela a través de su cuerpo como expresión personal y concreta, es evidente que cualquier reduccionismo que deje de lado toda su dimensión integral perturba su dignidad y atenta contra la única actitud válida hacia él (es decir, el amor).

La sexualidad entendida como genitalidad, el cuerpo como objeto de placer y la búsqueda de la sensualidad marchitan la relación entre el hombre y la mujer, que se torna despersonalizante. Desde ello, no habrá lugar posible para el asombro y la donación que surgen progresivamente como respuesta ante aquel que descubro "hueso de mis huesos y carne de mi carne".

La castidad en el matrimonio custodia, entonces, el amor. San Juan Pablo II, al respecto, explica que "la castidad es la 'transparencia' de la interioridad, sin la cual el amor no es amor y no lo será hasta que el deseo de gozar esté subordinado a la disposición para amar en toda circunstancia"³¹.

La castidad se traduce en la mirada que contempla y ama, sana y acoge, cultiva y penetra en toda la interioridad psíquica, física y espiritual que permanece misterio.

La mirada expresa lo que hay en el corazón. La mirada expresa, diría, a todo el hombre. Si generalmente se considera que el hombre "actúa conforme a lo que es" (*operari sequitur esse*), Cristo en este caso quiere poner en evidencia que el hombre "mira" conforme a lo que es: *intueri sequitur esse*. En cierto sentido, el hombre a través de la mirada se revela al exterior y a los otros; sobre todo revela lo que percibe en el "interior"³².

³¹ WOJTYLA (1978: 85).

Esta mirada es posible entre los esposos gracias a la alianza nupcial de Cristo, que apela a nuestro origen y génesis. Por gracia de Dios, el encuentro "tú-yo" que permite al varón verse reflejado en aquella semejante será fecundo como lo era en el principio.

El varón redimido puede contemplar a su mujer en toda la verdad de su cuerpo, en donde descubre su recíproca cualidad esponsal. Por ello, "la castidad verdadera no puede conducir al menosprecio del cuerpo ni a la depreciación del matrimonio y la vida sexual"³³.

³² JUAN PABLO II, Audiencia general, 10/09/1980, 3.

Su mirada ve toda su realidad personal, no como objeto de uso sino como sujeto de amor. Su cuerpo no queda reducido a la materia ni su genitalidad al simple atributo de cosa. Todo es contemplado en la belleza de su ser, como existencia y misterio donativo.

³³ WOJTYLA (1978: 86).

Sólo la castidad permite que el esposo, a la luz de Cristo Esposo, renueve su sacramento por intermedio del lenguaje de su cuerpo. En el acto sexual, libre de uso, en el deleite del amado que contempla la totalidad de su persona, el esposo vuelve a donar enteramente su vida, siguiendo el ejemplo de Cristo Eucaristía.

La mirada expresará al hombre en la pureza de su corazón amante, como fiel reflejo del amor divino. Sólo así será fiel al sacramento matrimonial, que refleja el amor incondicional de Cristo por la amada.

Conclusión

El corazón redimido por Cristo nos permite descubrir la belleza de nuestra condición sexuada. Su luz nos permite contemplar al esposo en la verdad de su cuerpo, para que el acto conyugal pueda reflejar su misterio sacramental.

Meditar sobre las tentaciones que Cristo vivió en el desierto nos permite atravesar nuestra propia tentación. Su ayuno, nos invita a descubrirnos en nuestra verdadera autenticidad. Nos pone en camino, nos invita a ejercer el poderío necesario para salir al encuentro del amado. La donación de Cristo Esposo en cada eucaristía renueva nuestro propio sacramento esponsal.

Por eso, ayuno y Eucaristía se revelan como parte de la hermenéutica conyugal, invitándonos a adentrarnos en un misterio siempre nuevo e inagotable. Mantengo, así, viva la esperanza de que las consideraciones aquí expuestas motiven la meditación de aquellos esposos que desean, como Tobías y Sara, responder fielmente a su vocación matrimonial.

Bibliografía citada

Audiencias Generales de San Juan Pablo II. Disponibles en <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences.html> (enlace consultado al 19 de marzo 2025).

CABRERA, A. (1976): *De vicios y virtudes*, México, Fiat Voluntas Tua.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992), España, Editores del Catecismo de la Iglesia Católica.

DE KEMPIS, T. (2012): *Imitación de Cristo*, Buenos Aires, Santa María.

FRANKL, V. (2015): *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder.

GRANADOS, J. (2014): *Una sola carne en un solo Espíritu*, Madrid, Palabra.

HEMMERLE, K. (2005): *Tras las huellas de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

El Libro del Pueblo de Dios (1990), disponible en https://www.vatican.va/archi-ve/ESL0506/_INDEX.HTM (enlace consultado al 19 de marzo de 2025).

MARÍAS, J. (1970): *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente.

PHILIPPE, J. (2002): *La libertad interior*, Buenos Aires, Editorial San Pablo.

PIEPER, J. (2010): *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp S.A.

QUILES, I. (1987): *Filosofía de la persona según Karol Wojtyła*, Buenos Aires, Depalma.

SAN AGUSTÍN (S.f): *Confesiones I*. Disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesiones--0/html/> (enlace consultado al 19 de marzo de 2025).

SANTO PADRE FRANCISCO (2016): *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina Oficina del Libro.

THIELICKE, H. (1981): *Esencia del hombre*, Barcelona, Herder.

WOJTYLA, K. (1978): *Amor y Responsabilidad*. Estudio de Moral Sexual, Madrid, Razón y Fe.

WOJTYLA, K. (2011): *Persona y acción*, Madrid, Palabra.



‘LÍMITE, PROPORCIÓN, MEDIDA, ORDEN’ EN LA PROPUESTA EDUCATIVA A NIÑOS EN LA *CIROPEdia* DE JENOFONTE

LIMIT, PROPORTION, MEASURE, ORDER IN THE EDUCATIONAL PROPOSAL FOR CHILDREN IN XENOPHON’S CYROPAEDIA

por Pedro Luis VILLAGRA DIEZ
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
ORCID: 0000-0003-2301-5590
pedrovillagra@gmail.com
Fecha de entrega: 04/06/25 – Aceptado: 13/06/25

Resumen:

Entre los persas (conforme se infiere a partir de la lectura de la *Cirope-dia*), la familia, primera educadora, delega a temprana edad la formación integral de sus hijos a jefes que representan las doce tribus que componen el pueblo persa. El presente artículo tiene la intención de precisar de qué manera están presentes las nociones de *límite, medida, proporción y orden* en esa propuesta educativa.

Abstract:

Among the Persians (as inferred from reading the *Cyropaedia*), the family, as the first educator, delegates the comprehensive education of its children at an early age to leaders who represent the twelve tribes that make up the Persian people. This article aims to specify how the notions of *limit, measure, proportion, and order* are present in that educational proposal.

Palabras clave

Educación, *Cirope-dia*, Jenofonte

Keywords:

Education, *Cyropaedia*, Xenophon

Los griegos que reflexionaron durante siglos sobre lo que es justo no podrían comprender para nada nuestra idea de justicia. La equidad, para ellos, suponía un límite, cuando todo nuestro continente se convulsaba en busca de una justicia que quiere total. En el alba del pensamiento griego, Heráclito ya imaginaba que la justicia pone límites en el mismo universo físico. “El sol no sobrepasará sus límites, si no las Furias sabrán descubrirlo”. Nosotros, que hemos desorbitado el universo y la mente, nos reímos de esta amenaza. Encendemos en un cielo ebrio los soles que queremos. Pero no por ello los límites dejan de existir, y lo sabemos.
A.Camus¹

La vinculación entre educación y adquisición de *aretē*² constituye, desde los comienzos de la civilización griega, el paradigma cultural por excelencia. En efecto, la *paideia* (la formación integral de una persona) debía garantizar el desarrollo pleno de las aptitudes físicas y espirituales ideales (*kalokagathía*)³. Ambas instancias, educación y *aretē*, se determinan, pues, mutuamente generando una dinámica que abre, a través del tiempo, el abanico de un complejo espectro de representaciones.

A pesar de las precisiones semánticas que la noción de *aretē* pudo haber sufrido con el transcurrir de las épocas, el ideal de excelencia permaneció en líneas generales como principio rector de la vida del hombre griego. Las coyunturas históricas y los cambios políticos influyeron fuertemente en las condiciones de transmisión de *aretē* y las líneas paidéuticas.

El escenario político de mediados del siglo V presenta a Atenas como máximo referente de la confederación griega. Sin embargo, la hegemonía ateniense se ve muy pronto amenazada por Esparta y las demás ciudades que en otro tiempo formaran la liga. La *Guerra del Peloponeso* se vuelve, entonces, inminente. Es durante el período de Pericles y en este marco de latente peligro político cuando se plantea el problema de la educación, en tanto y en cuanto se debe educar a los ciudadanos que se ocupan de los asuntos públicos y que conforman la asamblea popular (*ekklesia*). Es así como la primera educación recibida en la familia da paso a una formación a cargo de otros agentes de la sociedad. Se trata de una educación como *paideia* que apunta a la formación integral del hombre. Para una nueva conciencia de *polis* y de *polites* (que incluye al hombre urbano, al campesino y al burgués) nace una conciencia de educación que satisfaga ese ideal de ciudad y ciudadano.

El período comprendido entre finales del siglo V y mediados del IV está signado por un fenómeno recurrente: la guerra. Entre las secuelas de las Guerras Médicas y los conflictos bélicos intestinos la *polis* ateniense se desdibuja y entra en dificultades. Es el tiempo de la decadencia de la democracia en Atenas, de crisis moral y política, y quienes acusan recibo de este embate son los jóvenes principalmente. Están desorientados, pierden el interés por la vida militar y las actividades físicas, no hay obediencia a las autoridades. En este contexto es que Jenofonte (431-354 a.C.) abandona su tierra natal.

Es, sin embargo, un escenario de tintes caóticos y desfavorables respecto de la adquisición de *aretē*, el que dinamiza, paradójicamente, la intención de Jenofonte de contribuir, desde su exilio, con su *corpus*, si no a la restauración del orden tradicional perdido, al menos, a la reflexión y a la toma de conciencia del riesgo que implica su pérdida. Jenofonte tiene la convicción de que el único modo de revertir tan desfavorable situación es la educación, una propuesta *paidéutica* que recupere su ADN original. Seguidor entusiasta de las enseñanzas de Sócrates, de carácter filo-espartano e interesado por el mundo persa, el historiador ateniense ofrece un elenco de escritos en los que transitan con naturalidad consideraciones filosóficas, éticas, pedagógicas, étnicas y, por supuesto, históricas. Entre estos escritos que tematizan explícitamente cuestiones pedagógicas se encuentra una de sus obras más relevantes, la *Ciropedia*.

Hay consenso, entre los estudiosos de Jenofonte, en afirmar que se trata de "... una biografía idealizada como paradigma ético y pedagógico donde el autor utiliza un argumento de temática oriental, cuya verdad histórica está supe-
ditada a otros objetivos. En suma, dicho soberano es el modelo, la figura ideal, el ejemplo de virtud y comportamiento humanos"⁴.

Entre los persas (conforme se infiere a partir de la lectura de la *Ciropedia*), la familia, primera educadora, delega a temprana edad la formación integral de sus hijos a jefes que representan las doce tribus que componen el pueblo persa. El presente artículo tiene la intención de precisar de qué manera están presentes las nociones de *límite*, *medida*, *proporción* y *orden* en esa propuesta educativa.

Si bien el título de la obra anticipa el contenido general del escrito, *Kyrou paideia* "la educación de Ciro", las consideraciones pedagógicas más explícitas

² *Aretē*, término de gran riqueza semántica que se refleja en sus variadas traducciones: 'excelencia, mérito, perfección (de cuerpo o de espíritu), inteligencia, pericia, fuerza, vigor, valor, bravura, virtud', entre otras.

³ Etimológicamente el término *kalokagathía* proviene de la unión de dos adjetivos: *kalós* (bello) *kai* (y) *agathós* (bueno).

⁴ OLIVARES CHÁVEZ (2014: 126).

respecto de la formación del persa y, por extensión, del futuro conductor del gran imperio, aparecen solo en los párrafos iniciales del primer libro⁵. Por tal motivo quizás, Werner Jaeger (1974) sostiene que “Esta obra, en cuyo título figura la palabra *paideia* es decepcionante desde nuestro punto de vista, en el sentido de que sólo en su comienzo trata realmente de la ‘educación de Ciro’”⁶. Sin embargo, un aspecto a tener en cuenta es que el historiador ateniense se propone en estos primeros pasajes describir lo que Whidden (2007) denomina la “educación tradicional” frente a una “educación heterodoxa”. Esta última, conforme con lo que concluye el estudioso, tendría en cuenta el ‘límite’ de las leyes persas en favor del conocimiento del alma humana y privilegia el bien y lo justo antes que lo legal⁷.

Excede a este trabajo (si bien, se presenta como interesante) el intento de precisar la relación entre el liderazgo ideal representado por Ciro el grande, liderazgo que supone hacer pie en la educación recibida, y la estrepitosa e inmediata decadencia del poderío persa luego de su muerte⁸.

La obra comienza con una reflexión acerca de la dificultad que supone gobernar a los seres humanos: “Mientras meditábamos sobre estos asuntos, íbamos comprendiendo, al respecto, que al hombre, por su naturaleza, le es más fácil gobernar a todos los demás seres vivos que a los propios hombres.”⁹.

Sin embargo, Ciro, gracias a su naturaleza y su educación logró lo que parecía casi imposible: “Pero, cuando nos dimos cuenta de que hubo un tal Ciro, persa, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos, a partir de esto nos vimos obligados a cambiar de opinión y considerar que gobernar a los hombres no es una tarea imposible ni difícil si se realiza con conocimiento¹⁰ (*epistamenōs*)”¹¹. Pocas líneas más adelante Jenofonte manifiesta claramente las razones del éxito del persa que despertó la fascinación del historiador: “Nosotros, considerando que este varón es digno de admiración, investigamos cuál fue su linaje, qué dotes naturales tuvo y qué clase de educación recibió¹² para distinguirse tanto en el gobierno de los hombres”¹³.

Luego de pasar revista rápidamente a su linaje¹⁴ Jenofonte reseña, a grandes rasgos pero con trazos bien definidos, las características naturales de Ciro. Cabe señalar que tal descripción aparece presente en los *yasths*¹⁵ que la tradición recupera y de los que Jenofonte se sirve como fuente: “...aún hoy se cuenta (*légetai*) y se canta (*áidetai*) que Ciro era por naturaleza de muy hermosa apariencia (*kállistos*), muy generoso de corazón (*philanthrōpótatos*), muy dedicado al estudio (*philomathéstatos*) y muy ávido de honra (*philotimótatos*) hasta el punto de soportar toda fatiga y afrontar todo peligro con tal de ser alabado”¹⁶.

Sobre esta excelencia física y espiritual de base natural, según lo que expone Jenofonte a continuación, actúa la educación. Sin pretensión de describir en detalle un plan educativo, el historiador ateniense enfoca su mirada, en una primera instancia, en las leyes como agentes formadores de la persona y, por sobre todo, en el momento en el que ellas deben comenzar a aplicarse: “Fue educado en las leyes persas y estas leyes no parecen comenzar a ocuparse del *bien común* en el mismo punto en el que comienzan en la mayoría de las ciudades...”¹⁷.

Es tal vez obvio señalar que las leyes deban atender al ‘bien común’. En ese sentido se podría decir que la *philantropía* natural con la que cuenta Ciro es potenciada por la educación desde el momento en que las leyes empiezan a funcionar. Existe un bien que trasciende al *polites* (ciudadano) particular y que se traduce en un bien para la *polis* (ciudad). Pensar en el ‘bien común’ significa de algún modo un ‘límite’ al bien particular y habla también de una ‘proporción’ en relación del *polites* respecto de la *polis*. Todo ello se ve amenazado si precisamente el ‘límite’ no se pone antes en el marco de la educación de los niños y adolescentes: “...pues la mayoría de las ciudades, permitiendo que cada cual eduque a sus hijos como quiera y que los propios mayores vivan como deseen...”¹⁸ luego los ordenan no robar, ni saquear... y si alguien infringe una de estas normas, le imponen un castigo...”¹⁹.

⁵ La *Ciropedia* consta de ocho libros: I – Proemio. Organización sociopolítica de los persas. Juventud de Ciro. Educación del príncipe. II – Ciro sale en auxilio de los medos al frente de un ejército. III – Guerra contra Asiria. IV – Proyecto de una caballería persa. V – Planes para la campaña de invierno. VI – Discursos previos y salida del ejército. VI – Batalla de Sardes. VII – Marcha hacia Babilonia. Ciro como soberano. Asentamiento en Babilonia. Vuelta a Persia. VIII – Organización del imperio. Muerte de Ciro. Epílogo. Decadencia del imperio.

⁶ JAEGER (1974: 959).

⁷ En su artículo WHIDDEN (2007: 539-567) postula que Ciro recibió dos tipos de educación: una ‘tradicional’, basada en la legalidad, el autocontrol y el bien común, y una ‘heterodoxa’, que él mismo desarrolló al cuestionar las limitaciones del sistema educativo persa. La educación tradicional enfatizaba la obediencia a la ley, la moderación (*sōphrosynē*), la continencia (*enkrateia*) y el compromiso con el bien público. Esta formación forjó en Ciro muchas de las virtudes que lo harían un líder eficaz. Sin embargo, Ciro también experimentó frustración con este modelo educativo, especialmente cuando vio que la obediencia ciega a la ley podía entrar en conflicto con lo que era ‘bueno’ o ‘justo’. Un ejemplo simple es el famoso caso de los dos niños y las dos túnicas: Ciro dictó un fallo que consideraba más justo, aunque violaba la ley. Esta experiencia lo llevó a cuestionar el régimen persa y a desarrollar una visión alternativa del gobierno: una basada no tanto en la ley sino en el liderazgo de un ‘hombre sabio’ que pueda juzgar caso por caso. El verdadero conocimiento político, entonces, debe ir acompañado de un conocimiento profundo del alma humana.

⁸ Para este tema véase WINSOR SAGE (1994: 161-174). El ensayo analiza el final de la obra, centrándose especialmente en los capítulos 8.7 y 8.8 del libro VIII, que presentan un fuerte contraste entre la muerte idealizada de Ciro y la rápida decadencia del Imperio Persa tras su fallecimiento. La autora argumenta que, lejos de ser un añadido apócrifo o incoherente, como han sugerido algunos estudiosos, el capítulo 8.8 es una conclusión deliberada y significativa que permite comprender cabalmente el mensaje del escrito jenofónico: no proponer un modelo político duradero, sino explorar cómo un individuo excepcional pudo haber logrado un dominio tan amplio y obediente. Este cierre enfatiza los límites del liderazgo incluso en su forma más ideal y, en consecuencia, no necesariamente heredable.

El adverbio “luego” contrasta fuertemente con la expresión temporal “desde el principio” con la que continúa Jenofonte el relato: “En cambio, las leyes persas *anticipándose se preocupan* de que, *desde el principio*, los ciudadanos no sean tales que tiendan a una acción ruin o vergonzosa”²⁰. Esta circunstancia de tiempo se halla reforzada por el participio²¹ “anticipándose”. Es así como la acción ‘proléptica’ de las leyes persas define de algún modo su eficacia ‘paidéutica’. Se podría decir que mientras en la mayoría de las ciudades las leyes ‘se ocupan’ del bien común imponiendo un castigo a quien las haya transgredido por haber cometido *ya* un delito, entre los persas las leyes ‘se preocupan’ para que un ciudadano no delinca.

A continuación, el historiador ateniense describe el espacio en el que se educan los persas, el ‘ágora libre’, una plaza donde están los edificios públicos, alejada de puestos y comerciantes, exenta de gritos, insultos y vulgaridades que perturben la compostura de los que se han sido educados: “Existe entre ellos un lugar llamado ‘ágora libre’, en donde están el palacio real y los demás edificios de gobierno. De allí, han sido desplazados a otro lugar las mercancías y los mercaderes con sus voces y groserías para que su tumulto no se mezcle con la compostura (*eukosmía*) de la gente que ha recibido educación”²².

El término griego *eukosmía* (compostura, moderación de la conducta) claramente remite a *eu* (prefijo que significa ‘buen’) y *kosmos* (orden). El empleo de la palabra en este contexto sugiere que la *paideia* entre los persas supondría un buen orden para las personas formadas; esto es, un ambiente tranquilo, ‘armónico’, ‘medido’, sin excesos y sin estímulos nocivos²³.

Esta plaza, continúa la descripción, está dividida en cuatro zonas que corresponden a cuatro grupos etarios:

los niños, los efesos (adolescentes y jóvenes), los adultos y los que ‘*sobrepasan la edad militar*’ (los mayores, los ancianos). Es interesante señalar que la asistencia a los lugares correspondientes está regulada por ley y esta, de algún modo, establece una *proporción y medida*: “Los niños y los adultos (asisten) cada mañana; los ancianos, cuando a cada uno convenga, excepto los días determinados en los que deben acudir. Los efesos duermen incluso cerca de los edificios de gobierno con sus armas ligeras, a excepción de los casados; a estos no se los convoca a nos ser que se les haya advertido con antelación que se presenten, pero tampoco está bien visto que falten con frecuencia”²⁴.

La conducción de cada grupo está a cargo de doce jefes que representan las doce tribus en las que están divididos los persas²⁵. Jenofonte explicita, a continuación, quiénes ocupan ese cargo, cuáles son sus características y qué rol deben cumplir:

Para el cuidado de los niños, se elige entre los ancianos a quienes parecen más aptos para convertirlos en los mejores hombres; para el cuidado de los jóvenes, se elige entre los adultos a quienes parecen más aptos para desarrollarlos mejor; para presidir sobre los hombres maduros, se selecciona a quienes parecen más aptos para ejecutar las órdenes y requisitos de las más altas autoridades; y entre los ancianos también se seleccionan jefes que actúan como supervisores para asegurar que los de esta clase también cumplan con su deber²⁶.

A partir de este testimonio se podría pensar que entre los persas existía una suerte de educación continua, una formación que atravesaba todos los rangos etarios.

En los siguientes párrafos Jenofonte detalla en qué consiste la educación de los niños. En primer lugar dice que frecuentan la escuela y “pasan el tiempo aprendiendo (la virtud de) la ‘justicia’”²⁷. Aquí el autor plantea una diferencia entre lo que les enseñan a los niños persas y los aprendizajes que reciben en Atenas los niños de la misma edad: “dicen que van allí con este propósito como entre nosotros dicen que van para aprender las letras”²⁸. En este punto cabe señalar que Jenofonte está haciendo, quizás, una crítica por ‘ tiro de eleva-

⁹ Cyr. 1.1.3.

¹⁰ Este adverbio refiere a *epistemē*, esto es, a un conocimiento certero, preciso. Conocimiento que se alcanza a través de una esmerada formación. Esto es, se trataría de un conocimiento que se adquiere a partir de una actividad educativa.

¹¹ Cyr. 1.1.3.

¹² ... *paideutheis paideia* literalmente: ... con qué clase de educación fue educado. Nótese la repetición de la raíz de educación (*paid-)

¹³ Cyr. 1.1.6.

¹⁴ Hijo de Cambises, rey persa, y de Mandane cuyo padre, Astiages, era el rey de los medos.

¹⁵ Himnos a dioses, héroes y reyes en el Irán antiguo, que a menudo sirvieron de fuente a los historiadores griegos.

¹⁶ Cyr. 1.2.1.

¹⁷ Cyr. 1.2.2.

¹⁸ En este punto se puede observar cierta coincidencia con lo que Platón formula en un pasaje del *Laques*. “Lisímaco y Melesias se muestran como solicitantes de aquéllos que son capaces de juzgar (178b3). Este interés los diferencia de muchos (otros) que les permiten (a sus hijos) hacer lo que quieran (179a6-7). La falta de límite de los padres respecto de sus hijos adolescentes, esto es, el corrimiento del adulto en la etapa de formación del joven resulta una fuerte dificultad que impacta en la educación de una persona en el ámbito familiar e incluso, quizá también, la causa por la cual ellos no pueden dar cuenta de ningún acto bello para con la ciudad”. Cfr. VILLAGRA DIEZ (2016: 58-59).

¹⁹ Cyr. 1.2.2-3.

²⁰ Cyr. 1.2.3.

²¹ *prolabontes* es el participio aoristo segundo del verbo *prolambanō*, compuesto por el prefijo *pro* (antes) y *lambanō* (tomar, asir); es decir, tomar antes, anticipar.

²² Cyr. 1.2.3-4.

²³ Es llamativo el contraste de esta educación con la de los niños y jóvenes en la actualidad, que generalmente se ve atravesada por las redes sociales, distracciones y demás ‘ruidos’ informáticos.

²⁴ Cyr. 1.2.4.

²⁵ Se puede inferir que la cantidad de jefes al mando de cada grupo responde o está sujeta a una ‘proporción’.

²⁶ Cyr. 1.2.5.

ción' a una propuesta educativa que supone un saber más bien 'teórico' (las letras) frente a un aprendizaje que privilegia su aspecto 'práctico'; esto es, exponer al niño a experiencias concretas en las que entra en juego la 'justicia'. Cabe señalar que esta primera enseñanza entre los persas privilegia el aprender esa *virtud* y que esta virtud se vincula fuertemente con la noción de 'proporción'²⁹.

Los jefes/maestros juzgan todo el tiempo a los niños. Entre ellos, como entre los adultos, hay acusaciones de robo, saqueo, violencia, engaño, calumnia y otros delitos por el estilo, que son esperables que cometan. Aquellos que son hallados culpables reciben su correspondiente castigo, pero también lo reciben aquellos que inculpan a alguien injustamente³⁰.

A partir de este planteo Jenofonte se detiene en un delito que muy pocas veces es objeto de juicio, pero que genera entre los hombres el mayor odio de unos para con otros: la ingratitud (*akharistía*). Quien es desagradecido y es encontrado culpable por ello, ese es penado severamente, "pues piensan que los ingratos son los más negligentes respecto de los dioses, de los padres, de la patria y de los amigos"... y que "a la ingratitud le sigue la desvergüenza, pareciendo que esta, a su vez, es la máxima conductora a todos los actos inmorales"³¹.

En el último de los parágrafos destinados a describir la educación de este primer grupo Jenofonte menciona aprendizajes que, por un lado, forjan el espíritu del niño y, por el otro, los prepara para futuras acciones militares: "...enseñan a los niños también la templanza (*sōphrosynē*),³²... a obedecer (*peitheshai*) a sus jefes,... también la moderación (*enkrateia*) en el comer y beber... y, además de esto, aprenden a disparar flechas (*toxuein*) y a arrojar lanzas (*akontizein*)"³³. Exceptuando las dos últimas actividades, que remiten al desarrollo de aptitudes físicas, el aprendizaje de la templanza, la obediencia y del dominio sobre sí mismo respecto del comer y el beber³⁴ refieren claramente a las nociones de 'límite' y 'medida'.

Interesante se presenta la estrategia didáctica que explicita el historiador ateniense para el logro de estos aprendizajes: "contribuye en gran medida a su aprendizaje el hecho de ver cómo sus mayores viven con 'templanza' cada momento del día... el hecho de ver que sus mayores 'obedecen' a los jefes a rajatabla..."³⁵. Se trata de la pedagogía del ejemplo, que privilegia la dimensión 'práctica/experiencial' sobre la 'teórica' y de la que se hizo mención anteriormente.

A modo de conclusión, cabe señalar que, según reseña Jenofonte en su *Ciropedia*, la educación de la persona entre los persas comienza a temprana edad (alrededor de los diez años), cuando la familia delega la formación de su hijo en los jefes tribales. Se trataría de una educación que aspira, en esta primera etapa, a templar el cuerpo y el espíritu del niño, pero por sobre todo, a promover la incorporación y el ejercicio de virtud y, así, aprender a vivir incardinado a ella. Una virtud, *aretē*, que supone 'medida, proporción, límite, orden'. La propuesta educativa referida aquí por Jenofonte propone aceptar el 'límite' y ejercitarse en él.

Si hay acuerdo en que Jenofonte es un clásico de la literatura griega y si se adhiere a Ítalo Calvino cuando postula que "... clásico es aquel que no puede ser indiferente y que te sirve para definirte a ti mismo en relación y quizás en contraste con él"³⁶, es posible pensar que la presentación de la propuesta educativa jenofónica interpela fuertemente a la educación actual evidenciando profundas diferencias entre ellas. Para dar sólo un ejemplo: mientras la educación presentada en la *Ciropedia* apunta, en líneas generales, a la virtud y al conocimiento de uno mismo en un ambiente de 'orden', en la educación actual los niños están frecuentemente expuestos a estímulos externos (redes sociales, "ruidos" informáticos) que los 'desordenan' y los distraen de sus búsquedas interiores seducidos por un afuera que les promete el acceso 'ilimitado' a un 'saber' operativo, instrumental, material y utilitarista.

²⁷ Cyr. 1.2.6.

²⁸ Cyr. 1.2.6.

²⁹ Cf. VILLAGRA DIEZ (2016: 50-57).

³⁰ Cyr. 1.2.7.

³¹ Cyr. 1.2.7-8.

³² Las nociones de *sōphrosynē* ('templanza, moderación, autocontrol') y su contrario, *hybris* ('desmesura') tienen un impacto no solo en la persona particular sino también en la polis y hasta en la política exterior. Cfr. LENDON (2006: 85-86).

³³ Cyr. 1.2.8.

³⁴ Respecto de la *enkrateia*, llama la atención la austeridad en alimentos y bebidas (pan, berro y agua) y el hecho de que los niños no hagan las comidas junto a su madre, sino con el maestro. Cfr. Cyr. 1.2.8.

³⁵ Cyr. 1.2.8.

³⁶ CALVINO (1995: 17).

Para el griego antiguo el fin, la meta, de la educación es llegar a ser sabio y el mayor grado de sabiduría, entonces, se alcanza con el conocimiento de sí mismo, que incluye la conciencia del propio 'límite'. Jenofonte, ateniense, destaca (aunque en el marco de la educación persa) este propósito y ello está muy acorde con el mandato délfico que pregonaba su maestro Sócrates³⁷.

³⁷ "Conócete a ti mismo" (*gnōthi s'autón*), parte de la inscripción que se podía leer en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos.

Bibliografía

Edición utilizada

Xenophontis opera omnia, en Oxford Classical Texts, ed. E. C. Marchant, Oxford 1900-1904 (con reediciones).

Bibliografía citada

CALVINO, I. (1995): *Por qué leer los clásicos*, Barcelona, Tusquets Editores S.A.

CAMUS, A. (1996): "El Exilio de Helena", *El verano*, Madrid, Alianza.

JAEGER, W. (1978): *Paideia: los ideales de la cultura griega* (3ra. reimpresión), México, Fondo de Cultura Económica.

LENDON, J. (2006): "Xenophon and the Alternative to Realist Foreign Policy: 'Cyropaedia' 3.1.14–31", *The Journal of Hellenic Studies* 126, 82-98.

OLIVARES CHÁVEZ, C. (2014): *Jenofonte: su propuesta de paideia a partir de tres personajes atenienses*, México, UNAM.

VILLAGRA DIEZ, P. (2016): "Las nociones de 'límite', 'medida' y 'proporción' respecto de la propuesta educativa socrática para el *polites* en *Gorgias* y *Laques* de Platón", *Estudios Platónicos* V, 50-77.

WHIDDEN, Chr. (2007): "The Account of Persia and Cyrus's Persian Education in Xenophon's 'Cyropaedia'", *The Review of Politics* 69/4, 539-567.

WINSOR SAGE, P. (1994): "Dying in Style: Xenophon's Ideal Leader and the End of the 'Cyropaedia'", *The Classical Journal* 90/2 (Dec., 1994 - Jan., 1995), 161-174.



NORMAS DE REDACCIÓN PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS

Estimado investigador,

El Comité de Revisión de la Revista Sit ecclesia domus agradece su cooperación intelectual y desea recordarle que el artículo que usted desea enviar debe ser una producción original inédita. Esto debe mantenerse así hasta la publicación del número, si se le notifica su aceptación.

Nos despedimos en el Señor.

TEMAS

El objeto material de los artículos presentados deberá ser el matrimonio, la familia y/o la sexualidad.

DATOS PARA SU PRESENTACIÓN POR MAIL

Título del artículo, Apellido y Nombre del autor, Número de ORCID, Ciudad y País de origen, Institución en la que trabaja o estudia, Fecha de entrega del trabajo.

Se remite a: secretaria@centrosjp2.com

Con copia a: director@centrosjp2.com

FORMATO DE ENTREGA

ESTRUCTURA BÁSICA

Título, subtítulo (si lo hay). Luego el Resumen y las palabras clave.

El *Abstract* se escribe tanto en el idioma del artículo como en español. Si se tratase de un artículo en español, se lo escribe en inglés.

El título también debe ser traducido al inglés debajo del título en la lengua original.

Al final del artículo se coloca:

El nombre y apellido del autor.

Instituto y/o Ciudad.

Nº de ORCID.

Correo electrónico del autor, que se publicará.

Fecha de entrega del artículo.

FORMATO DE PÁGINA

Hoja vertical A4

Margen superior, inferior y laterales: 2,5cm

CUERPO DEL TEXTO

Tamaño de letra: 11

Tipo: Palatino Linotype

Interlineado: 1,5

Sangría de primera línea: 0,5

Sin numeración de página.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

En general

Tamaño de letra: 10

Tipo: Palatino Linotype

Interlineado: Mínimo, 1

En particular

Téngase en cuenta que la Revista **no** sigue las normas APA, por lo que todas las citas se realizan a pie de página, no dentro del cuerpo del texto. Se coloca, luego del superíndice, el apellido (puede agregarse la inicial sólo si en la bibliografía menciona dos autores con el mismo apellido) y un paréntesis que contenga el año de edición y el número de página.

Ejemplo: (a pie de página se leería)¹ GRYGIEL (2015: 90-95).

El número como superíndice, tamaño 10 (en Word: Referencias, Insertar nota al pie).

Ejemplo dentro del cuerpo: Hijo¹

La llamada de las notas se coloca después del paréntesis, comillas o corchetes, si los hay, y antes del punto final, del punto y coma o de la coma, sin espacio entre la nota y el signo de puntuación.

Si se trata de una **CITA TEXTUAL** que no supera las tres líneas (o cuarenta palabras) puede dejarse dentro del texto entre comillas.

Luego de la comilla final se inserta la remisión a nota de pie de página. Si las supera, se cita párrafo aparte, sin comillas, interlineado simple (no 1,5), en tamaño 11 y con sangrado de 1 cm.

Terminada la cita, se deja una línea en blanco y se continúa con el cuerpo del artículo normalmente (Palatino Linotype, tamaño 11, interlineado de 1,5).

Si, en cambio, es una **CITA INDIRECTA** se inserta la nota a pie de página y se comienza la cita con Cf. (*confer*, *confróntese*).

Si se debe hacer citas dentro de citas, el rango de comillas es: " « ' ' » ".

Las itálicas o cursivas sólo se utilizan, en el cuerpo de texto, para términos en otro idioma.

Si se debe destacar una palabra o hacer metalingüística, se emplean las comillas simples.

Ej.: La palabra *ánthropos* en griego significa 'ser humano'. Asimismo, se usan itálicas para los títulos de obras artísticas o científicas; ej. En la *Iliada* de Homero... La orquesta ejecutó *Las cuatro estaciones* de Vivaldi... Se discutió la *Crítica de la razón pura*...

Si hay subtítulos, éstos se colocan alineados a la izquierda, en redondas y con negritas.

Al final del trabajo se inserta una lista bibliográfica por orden alfabético de autor.

Los **LIBROS** se citarán de la siguiente manera en la Bibliografía:

AUTOR (apellido e inicial del nombre en mayúsculas), AÑO DE PUBLICACIÓN (entre paréntesis), DOS PUNTOS, TÍTULO DE LA OBRA (en cursiva o itálicas), LUGAR, EDITORIAL (separados por comas).

Ejemplo: STYCZEN, T. (2005): *Comprendere l'uomo*, Roma, Lateran University Press.

En caso de tratarse de una edición o recopilación se menciona el encargado como autor y se agrega entre paréntesis: (edit.) o (comp.) antes del título.

Los **ARTÍCULOS** siguen la siguiente forma:

AUTOR, AÑO entre paréntesis, DOS PUNTOS, TÍTULO entre comillas, REVISTA NÚMERO Y VOLUMEN (si lo hay), PÁGINAS ENTRE LAS QUE SE ENCUENTRA EL ARTÍCULO con cifras separadas con guion corto.

Ejemplo: ANATRELLA, T. (1997): "Crise de la paternité", *Anthropotes* 12/1, 219-234.

Si desea **TRADUCIR** una cita, se agrega (trad. pr.) (abreviado y entre paréntesis).