

Teología de las relaciones familiares Desde la Antropología Transcendental de Leonardo Polo

Theology of family relationships.
From the Transcendental Anthropology
of Leonardo Polo

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR

*Prof. Ordinaria de Antropología en el Instituto
Teológico Juan Pablo II, Madrid*

Recepción: 2 de mayo de 2023

Aceptación: 16 de marzo 2024

RESUMEN

Este trabajo, ante un tema teológico arduo y de algún modo controvertido –al estar aún “in fieri”, es terreno abierto a distintas perspectivas–, intentará profundizar en algunas de las novedosas aportaciones del magisterio de san Juan Pablo II, con la ayuda de intuiciones de la Patrística y las propuestas filosóficas de la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo. Tras exponer la persona como ser relacional y dual, y la familia como realidad relacional y triádica, entrará en la teología de la *imago Dei* y en la *imago trinitatis* en el dualidad varón-mujer. Finalmente, tras exponer la analogía familiar de la Trinidad, se trazarán algunas prospectivas en torno a la Trinidad como familia y a la familia como imagen de la Trinidad.

Palabras clave: Teología, matrimonio, familia, relación personal, antropología, Trinidad.

ABSTRACT

This work, faced with an arduous theological issue –still “in fieri” and in some way controversial as it is open to different perspectives–, will try to deliver some of the novel contributions of the magisterium of Saint John Paul II, with the help of insights from the Patristics and the philosophical proposals of the transcendental Anthropology of Leonardo Polo. After exposing the person as a relational and dual being, and the family as a relational and triadic reality, he will enter the theology of the *imago Dei* and the *imago trinitatis* in the male-female duality. Finally, after exposing the family analogy of the Trinity, some prospects will be drawn around the Trinity as a family and the family as an image of the Trinity.

Keywords: Theology, marriage, family, personal relationship, anthropology, Trinity.

1. INTRODUCCIÓN

La familia, siendo la realidad más cercana al hombre y de la que depende el futuro de la humanidad (Juan Pablo II, 1981) se ha dado siempre por supuesta. Podríamos decir que ha constituido una de esas realidades humanas que, por indiscutidas, no se han pensado. Tanto a nivel filosófico como teológico, la reflexión sobre la familia es relativamente reciente y aún está sin desarrollar (Paglia, 11-1-2020; Ouellet, 2004, pp. 11-32). Juan Pablo II, uno de sus grandes promotores, que le dedicó gran parte de sus energías intelectuales –antes y después de subir al Pontificado–, al final de su magisterio la considera una tarea necesaria y aún pendiente (Juan Pablo II, 2003, n. 91). Por su parte, Benedicto XVI señala:

Es preciso un nuevo impulso del pensamiento para comprender mejor lo que implica ser una familia. (...) Dicho pensamiento obliga a una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*. Es un compromiso que no puede llevarse a cabo solo con las ciencias sociales, pues requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre. (Benedicto XVI, 2009, n. 53).

La reflexión sobre la familia, por tanto, se encuentra al inicio de su andadura. Se trata –no cabe duda– de una “evidencia olvidada”, actualmente en el punto de mira de las debilidades humanas y de las ideologías, a juzgar por la enorme conflictividad que se cierne sobre ella. Por algo el Papa Francisco ha hecho de la familia una de las principales prioridades de su pontificado, en el marco *de una nueva síntesis antropológica y una cultura “renovada de la identidad”* (Francisco, 5-10-2017).

2. LA FAMILIA, HILO DE ARIADNA QUE ATRAVIESA TODOS LOS MISTERIOS

Pablo VI encuadra la familia en el comienzo y en el centro de los misterios de la Creación y de la Redención con estas palabras:

En el umbral del Nuevo Testamento, como ya al comienzo del Antiguo, hay una pareja. Pero, mientras la de Adán y Eva había sido fuente del mal que ha inundado al mundo, la de José y María constituye el vértice, por medio del cual la santidad se esparce por toda la tierra. El Salvador ha iniciado la obra de la salvación con esta unión virginal y santa, en la que se manifiesta su omnipotente voluntad de

purificar y santificar la familia, santuario de amor y cuna de la vida. (Pablo VI, 4-5-1970, citado por Juan Pablo II, 1989, n. 7)¹.

Juan Pablo II, por su parte, vuelve a considerar que:

La familia tiene su origen en el mismo amor con que el Creador abraza al mundo creado, como está expresado “al principio”, en el libro del Génesis (1, 1). Jesús ofrece una prueba suprema de ello en el evangelio. *El Hijo unigénito, (...) entró en la historia de los hombres a través de una familia.* (...). Si Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (...), lo hace empezando por la familia en la que eligió nacer y crecer. Se sabe que el Redentor pasó gran parte de su vida oculta en Nazaret: “sujeto” (*Lc.*, 2, 51) como “Hijo del hombre” a María, su Madre, y a José, el carpintero. (...) *El misterio divino de la Encarnación del Verbo está, pues, en estrecha relación con la familia humana.* No sólo con una, la de Nazaret, sino, de alguna manera, con cada familia. (Juan Pablo II, 1994, n. 1).

Además, Juan Pablo II añade que la familia está relacionada también con el Misterio de la Trinidad. Ya en 1979 afirmó en México:

Se ha dicho, en forma bella y profunda, que nuestro Dios en su misterio más íntimo no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo. (Juan Pablo II, 28-1-1979).

Este texto ya pertenece al Magisterio oficial, por obra del Papa Francisco, que lo incluye en la *Amoris Laetitia* (Francisco, 2016, n. 11). Juan Pablo II lo concluye rotundamente, 15 años después, diciendo: “La familia misma es el gran misterio de Dios” (Juan Pablo II, 1994, n. 19).

Por otra parte, afirma que:

La familia, que se inicia con el amor del varón y la mujer, surge radicalmente del misterio de Dios (Juan Pablo II, 1994, n. 8).

Y partiendo de *Efesios* (3, 14-15) expone:

A la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que *el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo*, en el misterio trinitario de su vida. El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros humano”; ante todo, de aquel “nosotros” que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. (...) La paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas,

1 Los estudios mariológicos y josefinos están sacando a la luz otra tipología de Adán y Eva, también de origen patristico, constituida por María y José, que complementa la de nueva Eva-nuevo Adán. Cfr. Ferrer Arellano (2007).

de manera esencial y exclusiva, una “semejanza” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*). (Juan Pablo II, 1994, n. 6).

Y, como dando una nueva vuelta de tuerca a lo ya expresado por san Pablo VI, Juan Pablo II mantiene que la realización más excelsa de la comunión de personas, a nivel humano, tuvo lugar en el seno de la Familia de Nazaret, afirmando: Lo que Pablo llamará el “gran misterio” encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta (Juan Pablo II, 1994, n. 29).

Jesús, María y José –a quienes Gerson en el s. XIV, llama por primera vez “trinidad”²–, son ciertamente la mejor imagen y el mejor camino para llegar a la intimidad de la Trinidad divina.

En definitiva, la familia se nos presenta como un hilo de Ariadna que atraviesa los principales misterios de la Revelación y todas las realidades humanas y podría contener una clave importante de la interpretación y conexión de todas ellas³. Ahora bien, ¿sabemos explicar teológicamente estas profundas afirmaciones?

La familia, realidad que procede de Dios, necesita ser pensada, pues el hombre no solo tiene su origen en la familia, también la humanidad entera es una familia, como recordó Benedicto XVI en la Encíclica *Caritas in veritate*. Y lo es la Iglesia, en su conjunto y en sus estructuras intermedias.

3. PREMISAS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA FAMILIA

Para profundizar en las relaciones familiares, es necesario no perder de vista las siguientes premisas, que pasaré a enumerar:

3.1. Interna relación entre filosofía y teología

Además de la piedad, los avances filosóficos son los que permiten penetrar en la inteligencia de la fe y en la teología dogmática. Sin embargo, la filosofía lleva siglos sin descubrir nada nuevo en cuestiones de ontología. Ciertamente en el s.

² Jean Gerson (1363-1429) es conocido como el Canciller de París por haber regido aquella universidad. Teólogo y místico, tuvo máxima influencia en la Iglesia de su tiempo en Francia. Escribió diversos sermones sobre la Encarnación, la Natividad de María o la Navidad. El que pronunció en el Concilio de Constanza el 8.IX.1416 tiene especial relevancia para la Familia de Nazaret a la que se refiere como «esta admirable y venerable trinidad de Jesús, José y María» (Gerson, 1706, v. III, cols. 1355-1357; 1986, v. VII/3).

³ Para algunas conexiones entre distintos misterios cfr. Granados (2014, pp. 15-32).

XX se ha dado un gran paso al recuperar la principal aportación filosófica de Tomás de Aquino: la distinción entre *esse-essentia*, última aportación significativa a la metafísica, que ha pasado inadvertida durante siete siglos. Por tanto, nos encontramos en un momento adecuado para un nuevo recomienzo, que permita seguir progresando.

3.2. Distinción entre naturaleza y persona

Como es sabido en la metafísica aristotélica son centrales las nociones de substancia y de naturaleza (además de la potencia y el acto) para explicar la estructura de los seres. Sin embargo, para expresar los principales misterios de la Fe, como son la Trinidad y la Cristología, hicieron falta nuevas herramientas filosóficas, en concreto la noción de persona, en cuanto distinta de la naturaleza y la distinción entre substancia y subsistencia (que hace referencia al ser distinguiéndolo de la esencia).

En primer lugar, resultó imprescindible la noción filosófica de persona, ajena a la metafísica de los griegos. Zubiri señala que la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona es una de las más fundamentales y gravísimas limitaciones del pensamiento helénico. Hizo falta, afirma:

El esfuerzo titánico de los Capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. (Zubiri, 1984, p. 323).

Hizo falta una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica para entender que lo real puede ser real y, sin embargo, no ser cosa. (...) Una persona es algo distinto de una piedra o de un árbol no solamente por sus propiedades, sino por su modo de realidad. (Zubiri, 1992, pp. 56-57).

Por su acto de ser, podríamos decir.

Los Padres Capadocios, en el s. IV, buenos conocedores tanto de Platón como de Aristóteles descubrieron junto con la noción de persona otro ámbito ontológico más profundo que el de la substancia y de la naturaleza, distinguiendo entre substancia y subsistencia. Interesa destacar un texto de san Basilio:

La *ousía* es lo común a los individuos de la misma especie, que todos poseen igualmente, por lo cual se les designa con un único vocablo, que no expresa ninguno de los caracteres individuantes que la determinan... Si se unen estos

caracteres individuantes a la *ousía* tendremos la *hypóstasis*. La *hypóstasis* es el individuo determinado, existente por sí, que comprende y posee la *ousía*, pero que se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general⁴.

Como se aprecia en esta explicación, la noción de *hypóstasis* es todavía casi sinónima de sustancia individual, por lo que San Gregorio Nacianceno añade para caracterizarla las notas de totalidad, independencia, inteligencia y libertad⁵. Esto permitirá ir perfilando esta noción, distinguiendo la sustancia individual de su subsistencia, hasta llegar a distinguir claramente entre persona y naturaleza, por muy perfecta y acabada que ésta sea⁶, y señalar que mientras la sustancia aristotélica es fundamentalmente forma o esencia, la subsistencia señala el orden del *ser*. Con esa distinción, por tanto, descubrieron que la *hipóstasis* o persona está en el orden del ser. Se trata de una primera aproximación a la distinción tomista entre el ser como acto y la esencia.

Pues bien, los capadocios describen a la persona como *relación subsistente*, pero curiosamente dicha descripción solo se aplicó a Dios. Como es sabido, Boecio elaboró, volviendo al lenguaje aristotélico, una definición de persona humana: “sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio, 1847, PL, 64, 1344 A-B). Era consciente de que no valía para aplicarla a Dios (Boecio, 1847, PL 64, 1343), por lo que perdió la analogía entre Dios y el hombre⁷, al dejar al margen tanto la subsistencia como la relacionalidad. Dichas amputaciones contribuyeron a la desaparición de la noción de persona en el lenguaje antropológico de la modernidad. Es conocido el tortuoso *iter* de la noción de persona (Castilla de Cortázar, 1996a, pp. 29-73) y de cómo, en el tardo medioevo, terminaron desapareciendo del acervo filosófico al uso, tanto la noción de subsistencia como la de persona, reemplazada por la de individuo. En esta línea, todo el humanismo cristiano, que tantos frutos ha dado, se ha desarrollado sobre la naturaleza, y la libertad como libre arbitrio (como acción), nociones que, siendo válidas, no llegan a lo más profundo de la realidad humana ni divina. De aquí que, el camino a seguir es una profundización desde la naturaleza a la persona, anclando la antropología en el ser, más allá de la esencia.

4 San Basilio, Carta 38, 1,4, dirigida a san Gregorio Nazianzeno.

5 Cfr. San Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 21, 16.

6 Para la obra llevada a cabo por los Padres Capadocios cfr. Buda (1956, 243-259); y Gómez Arboleya (1949, pp. 104-116).

7 Como es sabido Tomás de Aquino que parte pacíficamente de Boecio, intenta integrar la relacionalidad, sobre todo para la noción de persona en Dios afirmando que persona significa relación (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4). Más adelante describe a la persona como “subsistente espiritual” (*De Potentia*, 9, a. 4, c), lo que le permite recuperar la analogía y aplicar la misma noción tanto a Dios, a los ángeles o al hombre.

3.3. Importancia de la noción de “relación” en la teología

La categoría de la relación, que inicialmente se describe como uno de los nueve accidentes del orden predicamental, parece que tiene otros sentidos aún más profundos. Eso también lo pusieron de relieve los Padres Capadocios al incluirla, como se ha dicho, en la descripción (no definición) de la persona, identificando lo propio de la Persona en Dios como *la relación que los hace ser y ser distintos*. En palabras del Nacianceno: “Porque “Padre” no es nombre de substancia, ni de energía, sino de relación y de cómo el Padre está frente al Hijo, o el Hijo frente al Padre⁸”.

El Hijo es Hijo conforme a una relación⁹.

La relación en este caso se traslada a otro ámbito distinto del predicamental, para designar una característica intrínseca del ámbito del ser, del acto Puro que es Dios, designando con ella sus diferencias íntimas¹⁰. En efecto, con el término relación se comienza a explicar que en Dios la diferencia es primera, como lo es la unidad. *Uno perché Trino*, reza el título de un libro del Prof. Maspero (2011; 2017). La relación entra, por tanto, en otro ámbito ontológico más profundo: el del ser, que hoy da nombre a los estudios de “ontología relacional”. Sin embargo, como es sabido, las relaciones no han jugado el papel que les corresponde, ni en la descripción de la persona, ni en la doctrina de la imagen de Dios.

3.4. Desarrollo de una meta-antropología

Tras la recuperación de la importante distinción de santo Tomas –entre acto de ser y esencia– con la que culmina la Metafísica, también se abren las puertas para el desarrollo de una ontología peculiar para la Antropología: una Meta-antropología, según la propuesta de Max Scheler. Según ha desarrollado el Prof. Leonardo Polo, en su *Antropología transcendental*, es preciso diferenciar ontológicamente niveles en el ser, en concreto entre el Cosmos y la persona humana, que se distinguen tanto en su esencia como en su acto de ser, porque el acto de ser del hombre es libre y su naturaleza es capaz de hábitos (Polo, 2011a, pp. 62-65). En otras palabras, a diferencia del cosmos, el ser humano es capaz de

8 San Gregorio Nacianceno, *Discurso* 29, 16.4. Cfr. García Guillén (2010, pp. 79-91).

9 San Gregorio Nacianceno, *Discurso* 31, 7.4.

10 El Nacianceno es el más explícito, pero el tema se puede recorrer en los escritos de los tres grandes Capadocios buscando el término “schesis” (σχέσις). Se trata de una descripción, pues solo las esencias se pueden definir y la subsistencia, teniendo que ver con el ser en cuanto distinta de la substancia o esencia, solo se puede describir.

creatividad, crecimiento y progreso. En definitiva, *el acto de ser del Cosmos* (que es uno) *es distinto del acto de ser de cada hombre*. Y, la persona humana, es justamente el acto de ser del hombre, en cuanto distinto de su naturaleza, que es transmitida por sus padres, mientras que el acto de ser, también llamado espíritu, solo lo puede dar Dios.

Este planteamiento permite un desarrollo filosófico de la filiación. Al nacer recibimos un acto de ser personal con una estructura familiar (Castilla de Cortázar, 1992, pp. 199-226), que consiste, en primer lugar, en *la filiación*: ser hijo de Dios, que nos da el ser, y de nuestros padres, que nos transmiten la naturaleza. Ser hijo es una estructura intrínseca de la persona humana, que a su vez constituye también una dimensión importante de la imagen de Dios. Sin embargo, la filiación no agota ni la estructura personal ni la imagen de Dios. En ese caso seríamos imagen solo de una Persona divina: del Hijo Unigénito. Lo cierto es que, como veremos, somos algo más que hijos.

Parafraseando al Prof. Donati, la familia es el genoma de la sociedad (Donati, 2013; 2014), porque es el genoma de la persona. Sin embargo, para seguir tras los elementos señalados hacia una teología de la familia, es preciso seguir profundizando en la persona como ser dual y relacional, que incluye la diferencia varón-mujer, y en la familia como realidad triádica y relacional.

4. LA PERSONA, SER DUAL Y RELACIONAL

La antropología lleva tiempo repensando la noción de persona. Una tarea pendiente es recuperar los dos rasgos que sobre ella descubrieron los padres capadocios al describirla como *relación subsistente*. Tras el renacimiento del personalismo en el s. XX, es importante repensar ontológicamente la noción de persona, cuestión difícil que han acometido algunos filósofos (Castilla de Cortázar, 2018, pp. 53-78). Aquí me referiré a algunas propuestas de Leonardo Polo que afirma: “Cuando se trata de la persona hay que decir que propiamente hablando no es ser, sino que es *ser-con: coexistencia*” (Polo, 2017b, p. 60). Con esta fórmula recupera los dos elementos capadocios, puesto que con ella describe el acto de ser del hombre –otro nombre de la subsistencia–, añadiendo en el *co* inicial la relacionalidad o apertura. Y la primera implicación del *ser-con* es que no puede ser persona única, cuestión que describe con rotundidad. Digámoslo con sus palabras:

La persona fue inicialmente un tema teológico. Respecto del hombre yo creo que no se han aprovechado todas las virtualidades que tiene. Ante todo, ésta: una persona sola es imposible, absolutamente imposible. (Polo, 2017b, p. 60).

La noción de persona humana única es un contrasentido. No es simplemente un hecho de experiencia: que somos muchos; no es eso. Es que una sola persona humana es un *absurdo*; no una *contradicción*: es *imposible*. (...) Esto es lo que yo suelo llamar *coexistencia*. (Polo, 2017b, p. 60).

Coexistencia no significa que uno primero sea uno mismo y después se relacione con otros; coexistencia significa que la persona es de índole dialógica, no monológica. La persona está abierta radicalmente a otras y, en definitiva, está abierta a Dios personal. (Polo, 2017b, pp. 60-61).

El hombre, sin los demás, ¿qué es? Nada. El hombre es un ser personal radicalmente familiar. (...) Si no lo fuera, sería inevitable la idea de degradación ontológica: la persona se encontraría tan sólo con lo inferior a ella. Si no encuentra al "igual" a ella, no es persona (Polo, 2007, p. 253).

No tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles; pero la irreductibilidad de la persona. (...) no es aislante. (Polo, 2016b, p. 356).

Un absurdo, una contradicción, un imposible, no ser persona, ser nada: no se pueden utilizar palabras más claras y radicales, para expresar la importancia de no ser solo para ser persona, pues no tendría con quien comunicarse, ni a quien darse (Polo, 2007, p. 253), a quien destinarse, como a él le gustaba decir. De aquí que la intersubjetividad sea originaria, primordial, indeducible; toda persona es originaria y constitutivamente co-existente, abierta y dual, no puede existir sola. En definitiva, como ya hemos avanzado, así como los capadocios describieron la persona divina como relación subsistente, de alguna manera la persona humana también es una subsistencia abierta y, por tanto, relacional, desde su propio acto de ser, lo que implica que: Las relaciones no se establecen a partir de las personas; o lo que es igual, éstas no pre-existen a las relaciones. Se trata de relaciones personales (subsistentes), no de subsistencias que se relacionen (Polo, 2015, p. 232).

Es lo que Polo describe como *co-existencia*. Desde la persona como coexistencia, Polo hace un desarrollo de gran interés filosófico sobre la filiación (Polo, 2017a, pp. 157-166). Ciertamente se nace hijo. Ahora bien, ¿se nace solo hijo/a? Hay otra característica con la que se nace: ser varón o ser mujer. Realidad poco pensada, pero clave para hablar de la familia, pues ésta se inicia con el amor del varón y la mujer. Polo sigue reconociendo:

Si la persona humana no es única, sino que hay una pluralidad de personas, lo difícil es pensar esa pluralidad en tanto que hondamente radical. (...) Para pensar a fondo al *ser humano*, no hay más remedio que decir, que no puede ser único; y que por lo tanto *sólo es humano si tiene que ver con otros seres humanos*. (Polo, 2017b, p. 60).

En efecto, esta es la verdadera dificultad: pensar a fondo el ser-con, que tiene carácter relacional. El principal obstáculo, es la arraigada tendencia a pensar que solo lo individual –la persona única– es lo transcendental. Sin embargo, pensar la pluralidad como hondamente radical, supone que ese tener que ver con otro/os seres humanos, no sea solo fruto de las relaciones empíricas que cada uno establece en su existencia, sino que tenga un enclave ontológico, impreso por el Creador “desde el principio”.

Lo cierto es que la pluralidad humana nace de la dualidad originaria varón-mujer. Eso requiere pensar en el hombre, y no solo en Dios, la diferencia como primera. Sobre esto volveremos. Pero Polo no pensó dicha dualidad, aunque a veces tiene textos en los que parece intuirlo, por ejemplo, al explicar que “ser-con” implica al menos otra persona, plantea que:

Si bien la persona humana no es trinitaria. Cabe llamarla dual en tanto que coexiste (Polo, 2003, p. 23, nota 40).

La dualidad transcendental es amar-aceptar (...) el tercer miembro de la estructura donal –el don, el amor– no es un transcendental de la persona humana (Polo, 2003, p. 23).

Por otra parte, intuía que de un modo parecido a como en Dios es transcendental el tres, en el hombre lo transcendental es la diferencia dual y proponía la díada como riqueza, *versus* Platón y Plotino, que la consideraban pobreza o degradación ontológica:

A diferencia de lo que pensaba Platón, la díada tiene valor transcendental, y como tal es una ganancia: es superior al *mónon*. El monismo es un lastre de la metafísica que en antropología es preciso controlar. Sólo entonces se puede empezar la antropología transcendental. Coexistencia implica dualidad. Si se admite el prestigio del ser único, desde el monismo, la dualidad es imperfección. Y hay que derivarla del *mónon*. Para Plotino la pluralidad es algo así como la descompresión, o disipación del uno. (Polo, 2016b, p. 348).

En este sentido, advierte una dualidad transcendental humana, al explicar el amor, entre el amar y el aceptar (Polo, 2003, p. 23). Y, aunque veía con claridad

que una relacionalidad unilateral es como una *contradictio in terminis*, en mi opinión, no termina de rematar sus intuiciones. De hecho, es difícil desprenderse de la idea de que lo estrictamente transcendental es lo individual. De hecho, la mayoría de los actuales discípulos de Polo solo admiten la transcendentalidad de la intimidad humana en la apertura a Dios. Y alguno que se ha adentrado en la dualidad transcendental la considera, en mi opinión, como un desdoblarse de uno de los transcendentales personales: la diferencia entre la libertad nativa y la libertad de destinación (Solomiewich, 2019, pp. 99-103).

Respecto al tema que aquí nos ocupa Polo afirma: Se puede decir que hay dos tipos de seres humanos: el hombre-varón y la mujer, porque la diferencia sexual es mucho más acentuada en nuestra especie que en las otras, *pues tiene connotaciones espirituales* (Polo, 1997, p. 75).

Pero no avanza en el desarrollo de dichas connotaciones espirituales hacia el ámbito estrictamente personal o transcendental, pues su noción de tipicidad se restringe al ámbito de la esencia, como una modalización de la especie desde el punto de vista sociológico (Polo, 2011b, pp. 139-148). En resumen, don Leonardo afirma que la unidad transcendental no puede ser monolítica, que la persona es el acto de ser del hombre –que le hace ser hijo de Dios–, que dicho acto de ser es un ser-con, ontológicamente abierto, que no puede ser persona única por lo que cabe llamarla dual y que la diferencia sexual acoge connotaciones espirituales. Se trata de importantes aportaciones que dejan abiertas muchas vías de interés. Y, aunque se podría decir que se queda a las puertas de la siguiente ampliación antropológica que va a proponer Juan Pablo II, cabría decir que ha dejado elaborados los presupuestos que permitirán afortunadamente, a la postre, desarrollarla.

En efecto, entre los pocos autores que han profundizado en la diferencia sexual, las tesis más profundas pertenecen a Karol Wojtyła (Castilla de Cortázar, en prensa), cuyo pensamiento parte y viene a desentrañar un texto del magisterio según el cual la sexualidad humana “determina la identidad propia de la persona” y “esa distinción se ordena no sólo a la generación sino a la comunión de personas” (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1978, p. 53, n. 5). Pues bien, Juan Pablo II no deja de repensar que la persona humana surge radicalmente del misterio de Dios como varón o mujer, lo que está unido a su auténtica dignidad de personas (Juan Pablo II, 1994, n. 8). Llegó a afirmar que “la sexualidad humana es algo más grande de lo que imagináis” (Weigel, 1999, p. 465) y, en diversas ocasiones, expuso que:

Los fundamentos antropológicos y teológicos tienen necesidad de profundos estudios para resolver los problemas relativos al verdadero significado y a la dignidad de los dos sexos (...) para *precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diferencia y de recíproca complementariedad con el varón*, no solo por lo que se refiere a los papeles a asumir y las funciones a desempeñar, sino también, y más profundamente, por lo que se refiere a *su estructura y a su significado personal*. (Juan Pablo II, 30-12-1988, p. 50).

Su propia investigación le llevó a afirmar que se distinguen en lo más profundo de su identidad, al afirmar que:

El sexo *en cierto sentido es ‘constitutivo de la persona’ (no sólo ‘atributo de la persona’)*, (...lo que manifiesta) lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como ‘él’ o ‘ella’. (Juan Pablo II, 21-11-1979; 1995; ⁸2011, p. 78).

En el conjunto de su pensamiento, para Wojtyła la diferencia sexual es una diferencia ontológica de la persona de carácter relacional. Como es sabido, partiendo de que el “*cuerpo es expresión de la persona*” (Wojtyła, 2011, p. 296), afirma que tiene un “*significado esponsal*” –tesis que vertebraba su Teología del cuerpo–, en el sentido de que permite reconocer que su poseedor es una persona (“esta sí ... es carne de mi carne” *Génesis*, 2, 23) y es capaz de expresar el amor, de dos formas distintas:

La conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre (...) indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la “afirmación de la persona”; esto es, literalmente, la capacidad de vivir el hecho de que el otro –la mujer para el varón y el varón para la mujer– es, por medio del cuerpo, alguien a quien ha querido el Creador “por sí mismo”, es decir, único e irrepitible: alguien elegido por el Amor eterno. (Juan Pablo II, 16-1-1980; 1995; ⁸2011, pp. 110-111).

De ahí que es la persona humana misma, en su constitución más íntima, la que tiene una estructura esponsal (Viladrich, Castilla de Cortázar, 2019), planteada como una relación ontológica. El magisterio posterior lo afirma con nitidez: Es necesario reiterar la raíz metafísica de la diferencia sexual: de hecho, varón y mujer son las dos formas en que se expresa y se realiza la realidad ontológica de la persona humana (Congregación para la Educación Católica, 2-2-2019, n. 34).

En definitiva, también la estructura esponsal tiene que ver con la familia, aunque no se identifica con ella y resulta imprescindible también para una comprensión profunda del celibato apostólico y la virginidad por el reino de los cielos.

5. LA FAMILIA: REALIDAD TRIÁDICA Y RELACIONAL

Comencemos enumerando los principales lazos familiares, todos ellos relacionales: paternidad, maternidad, filiación. La filiación es la más pensada y la más evidente, digamos, pues cada persona cuando nace es hija, tanto de Dios como de sus padres, sin embargo, la paternidad y la maternidad humanas, no son relaciones con las que se nace, sino que hay que vivirlas y aprenderlas. “Aunque no existe hijo humano sin generación, los padres lo son por el hijo” (Polo, 2003, p. 14). En este sentido es ilustrativo lo que dice el Papa Francisco al hablar de san José: “Nadie nace padre, sino que se hace” (Francisco, 2020, n. 10). Esto tiene que ver con que el ser humano es don y tarea, un ser estructuralmente dual, llamado a ser triádico. No obstante, ser hijo dice desde sí mismo al padre y a la madre, señalando la relación triádica.

Sigamos constatando que “*padre, madre, hijo son nombres de persona*”, no de naturaleza, como señala Polo¹¹. Un ejemplo claro nos lo aporta la Mariología. María concibe al Hijo de Dios, ya preexistente, que gracias a ella asume una naturaleza humana, pero ella es Madre de la Persona que se ha gestado en su seno: por eso es propiamente Madre de Dios. Pues bien, si las relaciones familiares tienen nombre de persona, para profundizar en ellas, una vez más, es preciso *no perder de vista la diferencia entre naturaleza y persona*. Diferencia no sólo aplicable a Dios en su ser Uno y Trino conjuntamente, sino que es imprescindible también en la Antropología filosófica y teológica, pues como iremos viendo, el Hombre también *es uno porque es dos y está llamado a ser tres*: “*Non c'è due senza tre*”, parafraseando al Prof. Maspero (2018, pp. 167-203).

La familia, por tanto, es una realidad relacional, cuyos protagonistas son personas y al menos son tres. La familia nuclear padre, madre, hijo, tiene una característica para todos evidente: que no hay hijo sin padre ni madre, ni padre sin madre e hijo, ni madre sin padre e hijo. Una primera consecuencia, es que el hijo hace que su padre y su madre sean padre y madre, etc. Es decir, cada una de

11 Polo (2003, p. 14): “‘Padre’, ‘madre’, ‘hijo’ son nombres de persona, y aunque no existe hijo humano sin generación, los padres lo son por el hijo”.

esas tres personas configura intrínsecamente a las otras dos personas de dicha relación triádica.

Sin embargo, para pensar la familia nos encontramos con la dificultad de que las relaciones triádicas apenas han sido pensadas. Las relaciones, tal y como se han desarrollado en la tradición filosófica son de dos términos. Incluso la paternidad-filiación se ha considerado durante siglos una relación bilateral perfecta¹².

Recuerdo que hace unas tres décadas, me quedé perpleja cuando leí a un autor ruso que las relaciones triádicas eran imposibles de pensar. Poco después tuve ocasión de comentárselo al Prof. Polo, preguntándole qué pensaba al respecto, pues –le dije– aparte de que vendrían muy bien para pensar la Trinidad en Dios, sin ir más lejos, la relación triádica es necesaria para hacer la filosofía de la familia humana. No les puedo repetir con exactitud qué me contestó, pero no le extrañó que se dijera que fueran impensables. Fue comentando, a través de complejos ejemplos matemáticos, que era muy importante que un término relacional quedara determinado y cerrado frente a otro término, porque si no la relación quedaba abierta, lo que tenía muchos riesgos.

Es curioso que los más grandes teólogos medievales, que de hecho aún no han sido superados, expliquen la Tríada Perfecta, que es Dios, con relaciones de dos términos, al elaborar las procesiones divinas, por lo que para explicar a tres personas se habla de cuatro relaciones¹³. Este desarrollo ha dado lugar, como efecto colateral no deseado, al llamado “filioquismo teológico”, que compromete la reciprocidad del Espíritu Santo, oscureciendo la comprensión del misterio trinitario¹⁴. Esto ha dificultado las relaciones con nuestros hermanos ortodoxos. Por ello, la Clarificación Romana, solicitada por Juan Pablo II (Pontificio Consejo

12 La razón es porque hasta que a finales del s. XIX que se descubrió la fecundación, nuestros antepasados, siguiendo al viejo Aristóteles, pensaban que el padre era el único poseedor de la semilla completa del hijo. La madre era considerada como tierra fecunda, a modo de incubadora, ajena a la generación del hijo, y por tanto, como pasiva en el proceso.

13 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 4: “Si las relaciones reales en Dios no son más que estas cuatro: la paternidad, la filiación, la espiración y la procesión”.

14 Como es sabido la interpretación clásica que se ha dado corrientemente en la escolástica sobre el *Filioque*, que ha impregnado la visión trinitaria habitual de Occidente, requiere una profundización y una matización a la luz de las fuentes bíblicas y patrísticas. Como señala Garrigues (1998, 809), se trata de una interpretación unilateral, que denomina “filioquismo teológico”, que reduce la Trinidad a dos pares de relaciones “binarias” *consecutivas* entre ellas, en las cuales el segundo par que constituye a la Persona del Espíritu Santo está subordinado *sin reciprocidad*, con respecto al primer par de relaciones que constituye las Personas del Padre y del Hijo. En consecuencia, al desconectar los dos pares de relaciones binarias se pierde la reciprocidad del Espíritu Santo respecto a las Personas del Padre y del Hijo. También en Rodríguez *et al.* (1999, p. 24). Cfr. Garrigues (1996, pp. 189-212).

para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, pp. 632-636; Garrigues, 1997, pp. 321-334), rectifica la cuestión afirmando:

La relación entre el Padre y el Hijo alcanza ella misma su perfección trinitaria en el Espíritu. Del mismo modo que el Padre es caracterizado como Padre del Hijo que Él genera, el Espíritu –que trae su origen en el Padre– lo caracteriza (al Padre) de modo trinitario en su relación al Hijo y caracteriza de modo trinitario al Hijo con relación al Padre: en la plenitud del misterio trinitario, son *Padre e Hijo en el Espíritu Santo*. (Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 1995, p. 635).

Lo cierto es que en las dos últimas décadas hay ya bastantes autores interesados en la ontología relacional, y buscan en toda la realidad las relaciones triádicas, a las que denominan trinitarias (cfr. Coda, 2018). El propio Leonardo Polo, en sus últimas obras recalca en la importancia de pensar realidades humanas triádicas, como es la donación (con la tríada: dar-aceptar-don) o el amor (Polo, 1999, pp. 217-228) (amante-amado-amor), coincidente con la hermenéutica del don que desarrolla K. Wojtyła (Castilla de Cortázar, 2020, pp. 47-60). En definitiva, la familia humana, principal realidad triádica, tiene una solidez ontológica de la que carecen otras instituciones humanas, porque se sustenta en estructuras innatas. Así Polo afirma:

La familia es una unidad suficientemente firme para constituir lo que se llama una *institución* (Polo, 2016a, p. 68).

La familia es un sistema suficientemente consistente (...) porque se basa en unos radicales muy fuertes, innatos. (...) La sociedad familiar es una institución o sistema de relaciones humanas suficientemente fundado. Sería absurdo desconocerlo, porque una gran cantidad de características humanas son inseparables de la familia. (...) Repito que la familia es consistente *a priori*; la sociedad civil no lo es (Polo, 2016a, p. 85).

La familia es de orden ontológico; la sociedad civil es ética (Polo, 2016a, p. 73)¹⁵.

No obstante, a la vista de lo expuesto, para seguir profundizando en los radicales innatos en los que se funda la familia, entre los que se encuentra la esponsalidad humana, parecen necesarias nuevas luces, procedentes de la teología, en una profundización en las fuentes de la Revelación, tanto de la

15 “la familia es ética sin que de ella se desprenda un sistema valorativo; ella misma es intrínsecamente valorante. La valoración del hijo se incluye en el amor que la madre le tiene. ¿Es esto un valor ético? Es algo más, también fundamental respecto de la ética, pero tan inherente al hombre que sólo se pierde si se desnaturaliza. Es natural que la madre ame al hijo; no hace falta una valoración inventada; *la valoración (familiar) es el mismo hilo de la relación*”.

Escritura como de la Tradición: “¡Cuántos temas de investigación teológica – afirma Von Balthasar– se encuentran ya apuntados en los Padres, que luego, con la creciente sistematización, fueron dejados fuera como incómodos, como aparentemente sin importancia, como caminos cerrados!” (1965, p. 268).

6. LA TEOLOGÍA DE LA *IMAGO DEI*

Para adentrarse en la teología de las relaciones familiares es preciso apoyarse en la cuestión de la “imagen de Dios”, en el doble sentido de la analogía: desde el proyecto originario de la Creación, a imagen de Dios, a un mayor conocimiento de la intimidad de Dios, a partir de dicha imagen.

La analogía descendente comienza en Dios, pues es el Creador quien toma la iniciativa de que en el ser humano, varón y mujer, se plasme su imagen y semejanza. En sentido contrario, el movimiento ascendente es posible porque es el mismo Dios quien ha puesto en el hombre la inquietud y el deber descender desde lo creado hasta su origen (cfr. *Rom.* 1, 20). En lo creado se pueden percibir las cualidades invisibles de Dios: su eterno poder y su naturaleza divina y llegar a su conocimiento. De aquí que una mayor conocimiento de la realidad personal humana, en cuanto esta lleva impresa una imagen de Dios, ayudaría a un mayor acercamiento al conocimiento de la intimidad divina. Recordemos el “*Noverim me, noverim Te*”: *conocerme para conocerte*, del gran Agustín¹⁶.

En primer lugar, es preciso constatar que la teología de la imagen de Dios “base inmutable de toda la antropología cristiana” (Juan Pablo II, 1988, n. 7) no ha logrado ocupar en la historia de la teología el lugar central que le corresponde (Ladaria, 1993, pp. 68ss.), siendo como es la primera verdad antropológica señalada en la Biblia. No haría falta recordar que, en dos versículos del primer capítulo del libro del Génesis, se afirma por tres veces que el ser humano fue creado «a imagen de Dios» (*Gén.*, 1, 26-27). Sin embargo, el contenido y el significado de esa imagen, es uno de los temas teológicos que más ha tardado en desarrollarse a lo largo de siglos. Su conceptualización se ha ido abriendo paso lentamente y con dificultad en diversos contextos culturales, envuelta en dificultades hermenéuticas hasta el descubrimiento de los distintos géneros literarios en la Biblia, en este caso entre el *Génesis* 1 y el *Génesis* 2. Por otra parte,

16 San Agustín, *Soliloquios*, 2, 1, 1: “*Noverim me, noverim Te. Oratum est*”. “Que me conozca a mi, que te conozca a Ti. Esta es mi plegaria”.

los déficits de algunos de sus desarrollos teológicos se deben a las lagunas o errores científicos, que se barajaban en el momento en que se formularon dichas teorías.

En ese dilatado *iter* se pueden distinguir cinco pasos:

1. Sólo el varón es imagen de Dios, Eva es derivada.
2. La imagen está en el alma y ésta se considera asexuada.
3. La imagen está en la persona –en cuanto distinta de la naturaleza, a la que pertenece el alma– y consiste en ser hijos de Dios.
4. Tanto el varón como la mujer, cada uno en su igualdad y diferencia, es imagen de Dios¹⁷. También el cuerpo, expresión de la persona, es imagen de Dios.
5. La plenitud de la imagen está en la “unidad de los dos”, que viene a ser una imagen de la “unidad Trinitaria”.

Los desarrollos más profundos sobre la imagen han girado en torno a la filiación que es la primera e indudable *imago Dei*¹⁸. Los dos últimos avances son aún muy recientes y están sin terminar de asimilar y de desarrollar. Es importante señalar, que ha sido Juan Pablo II quien ha contribuido notablemente a repensar y ampliar la teología de la imagen¹⁹, situándola en unas nuevas coordenadas –la persona y la *imago trinitatis*–, de las que se derivan novedosas propuestas y varias tareas pendientes (Castilla de Cortázar, 2016c). En primer lugar, es preciso decir que es quien afirma por primera vez dentro del Magisterio ordinario, en la Carta *Mulieris dignitatem*, que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios²⁰. El argumento principal es que tanto varón como mujer son igualmente personas, donde se funda la igual dignidad de ambos, repetido de distintas maneras una y otra vez, como para contrarrestar un silencio anterior (y también una negación²¹).

17 Børresen (1981, pp. 393-406; 1990, pp. 113-125) ha rastreado la evolución de la *imago Dei*, defendiendo que la mujer en cuanto mujer es imagen de Dios.

18 La filiación divina, donde está implícita la imagen de Dios, se desarrolla, sobre todo, en el marco de la Redención en referencia a Cristo: hijos en el Hijo (cfr. Ocáriz, 1972). También los tratados de Antropología teológica (cfr. O’Callaghan, 2013, pp. 316-352; Lorda, 2009, pp. 389-406).

19 El Concilio Vaticano II, con la Constitución *Gaudium et Spes* (12, 22) supuso un primer viraje en este sentido, que señaló el camino de la recuperación de la teología de la *imago Dei*, relacionando Antropología y Cristología, que enlaza con los primeros desarrollos patrísticos (cfr. Ladaria, 1993, pp. 63-66). Juan Pablo II da un paso más relacionando la Antropología con la Trinidad a través del misterio de la Creación, deslindando ésta del pecado posterior. Esta es la estructura de su principal obra en la que desarrolla de su *Teología del cuerpo*.

20 Hay un precedente en Pío XII (29-9-1957).

21 En efecto, san Agustín tras afirmar que: “Según el Génesis la naturaleza humana en cuanto tal fue creada a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y no permite situar a la mujer aparte, cuando

Afirma taxativamente que “los recursos personales de la feminidad no son menores que los de la masculinidad, son solo diferentes” (Juan Pablo II, 1988, n. 10) y complementarios.

En segundo lugar, es suyo el último paso del *iter* teológico, expuesto también en la Carta *Mulieris dignitatem* (Juan Pablo II, 1988, n. 6-7). A este respecto, no me resisto a repetir aquí una anécdota que relata el cardenal Scola, que trabajaba con Ratzinger en la Congregación para la Fe, en el momento de publicarse ese documento. La primera redacción de la carta, ya traducida del polaco, Juan Pablo II se la dio a Ratzinger para pedirle su opinión. Tras su lectura el cardenal le comunicó al Pontífice que lo que afirmaba respecto a que la “unidad de los dos” era una imagen de la comunión de las personas divinas, no se podía decir. Al preguntarle la razón le contestó que eso había sido explícitamente negado en nuestra tradición, empezando por san Agustín, seguido por santo Tomás. Juan Pablo II le encomendó que estudiaran las razones de dicha negación y el resultado es evidente: la carta apostólica se publicó y la tradición latina fue corregida, superando célebres negaciones del pasado²², aunque de esto último casi nadie ha tomado nota.

Es conocido que en la tradición occidental se ha desarrollado la doctrina sobre la imagen de Dios centrándose en cada persona individual. Son paradigmáticas las siguientes palabras de santo Tomás: El hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras, por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos²³.

Por otra parte, de la mano de San Agustín –cuya influencia ha sido decisiva– incluso la imagen trinitaria se refleja en cada persona, a través de las diferencias de sus potencias: memoria, entendimiento y voluntad: es la conocida “analogía psicológica”, legítima, como las demás analogías, a no ser que excluya las otras,

se trata de comprender lo que es imagen de Dios” (San Agustín, *De Trinitate*, XII, 7, 10, en BAC, t. 5, 667), repensando el pasaje de *I Cor.* 11, 7, se pregunta: por qué dice el Apóstol que el varón y no la mujer es imagen de Dios. Y contesta: “la razón, a mi entender, es porque la mujer juntamente con su marido es imagen de Dios, formando una sola imagen de la naturaleza humana; pero considerada como *ayuda, propiedad suya exclusiva*, no es imagen de Dios. Por lo que al varón se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integran un todo” (667-669).

Llama la atención que un Padre de la Iglesia de la talla de san Agustín, esté tan condicionado por su época que considere adecuado que una persona pueda ser en algún sentido “propiedad exclusiva suya”. Y sobre todo la conclusión a la que llega de dicho presupuesto es:

- el varón solo es imagen de Dios
- la mujer con el varón es imagen de Dios
- la mujer sola no es imagen de Dios.

²² Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, 5, 5. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, Prólogo.

como es el caso. Pues bien, en el progresivo desarrollo de la imagen Juan Pablo II va desde la Persona a la Comunión²⁴, afirmando:

Que el ser humano, creado como varón y mujer, sea imagen de Dios no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el varón y la mujer, creados como «unidad de los dos» en su común humanidad, están llamados a vivir una comunión de amor y, de este modo, *reflejar en el mundo la comunión de amor que se da en Dios*, por la que las tres Personas se aman en el íntimo misterio de la única vida divina. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo –un solo Dios en la unidad de la divinidad– existen como personas por las inescrutables relaciones divinas. (Juan Pablo II, 1988, n. 7).

Este párrafo es justamente el que el cardenal Ratzinger objetó al Papa Wojtyła, y el que juntos resolvieron, dando un paso de gigante respecto de la imagen de Dios. En resumidas cuentas, Juan Pablo II constata que la persona aislada no agota la imagen trinitaria ni constituye su plenitud. La “unidad de los dos”, signo de la comunión interpersonal, es parte y parte importante de la *imago Dei*. Esta idea desarrollada en la *Mulieris Dignitatem* supone un significativo avance teológico. Para Scola significa una tesis clave, no explorada completamente por la Teología, “en la que se puede entrever una de las aportaciones más significativas del Magisterio papal, cuyo alcance abarca todo el campo de la teología dogmática” (Scola, 2005, pp. 134-135).

7. LA “*IMAGO TRINITATIS*” EN LA DUALIDAD ORIGINARIA VARÓN-MUJER

Si la familia tiene unos radicales ontológicos innatos –decíamos–, que le distinguen de la sociedad, cuyo carácter es ético, esa radicalidad ontológica habrá que buscarla en la dualidad varón-mujer, comienzo de la familia²⁵. Si nos preguntáramos cuál es la primera estructura de comunión en el ser humano, la respuesta es distinta si se hace desde la psicología evolutiva o desde el origen. Desde la experiencia humana, la primera persona con la que el niño entra en comunión es con su propia madre. Después conocerá a su padre y a sus hermanos,

24 Idea recogida ya en su *Teología del Cuerpo*: Juan Pablo II (14-11-1979, n. 3): “El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión. Efectivamente, él es ‘desde el principio’ no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y, sobre todo, *imagen de una inescrutable comunión divina de Personas*”.

25 Juan Pablo II (1983, n. 8): “La familia, que se inicia con el amor del varón y la mujer, surge radicalmente del misterio de Dios. Esto corresponde a la constitución más íntima del varón y de la mujer, y a su (...) auténtica dignidad de personas”.

si los tiene. La primera estructura desde esta vertiente es entonces maternidad-filiación, después paternidad-filiación, por último, fraternidad. Ahora bien, contemplada desde la Creación, la primera estructura de comunión es entre el varón y la mujer –dualidad originaria e indeducible– desde la que surge la familia y la pluralidad humana. En palabras de Benedicto XVI:

Hoy se niega a varones y mujeres su exigencia creacional de ser formas de la persona humana que se integran mutuamente. Ahora bien, si no existe la dualidad de varón y mujer como dato de la creación, entonces tampoco existe la familia como realidad preestablecida por la creación. Pero, en este caso, también la prole ha perdido el puesto que hasta ahora le correspondía y la particular dignidad que le es propia. (Benedicto XVI, 21-12-2012).

Sin embargo, según se constata en el libro del Génesis, donde se da la “*imago trinitatis*” es en la dualidad originaria. En el primer relato, el Creador al proponerse: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (*Gén.*, 1, 26) se refiere a la imagen en plural, y en el siguiente versículo se utilizan juntos el singular y el plural: “Y creó Dios un hombre a su imagen y los creó varón y mujer” (*Gén.*, 1, 27). De aquí que ambos verbos: “lo creó y los creó”, son una clave interpretativa fundamental. Se podría decir que Dios está creando una naturaleza y dos personas o, más profundamente aún, la “unidad de los dos”.

Una característica, que no hay que pasar por alto, de esas dos primeras personas se puede observar en la expresión hebrea (*Eser kenegdo*) de *Génesis* (2, 18). *Eser kenegdo*, al pie de la letra, viene a decir: “una ayuda como frente a él”, “alguien frente a frente”, como una mano respecto de la otra (Stein, 1998, pp. 48-49; Ravasi, 2012, p. 95). Se trata, por tanto, no solo de dos personas distintas porque cada una es irrepetible, sino de dos personas distintas porque están situadas “frente a frente”. Anteriormente, se ha recogido cómo los Padres capadocios, al hablar de las Personas divinas, se refieren justamente al “frente a frente” para expresar que son Personas distintas. Esto, en mi opinión, aún no ha sido suficientemente pensado. El “frente a frente” significa coidentidad (Castilla de Cortázar, 2021), pues cada una en su diferencia es lo que es por la otra, como los padres lo son por el hijo, y posibilita la “unidad de los dos”.

La persona no puede ser única, ni ser sola, decíamos desde la antropología filosófica. Pues bien, por eso los crea Dios dos, desde el principio. Esta verdad revelada sobriamente en *Génesis* 1 se explicita más en el segundo pasaje de la Creación que, según la propuesta de Juan Pablo II, es preciso leer a la luz del

primer relato²⁶. *Génesis* 2 está revelando, mediante un lenguaje metafórico o mítico, el contenido de imagen explicando, por qué los hace dos desde el principio. Primero explicita la estructura de la intimidad humana –a la que pertenece el momento de “comuni3n de personas” con el otro humano–, y despu3s ilustra simb3licamente en qu3 consiste la diferencia entre el var3n y la mujer. As3, tras expresar en el vers3culo 18 que han sido creados “frente a frente”, seguidamente, que la mujer proceda, por obra de Dios, del costado de Adam encierra la revelaci3n de una relaci3n ontol3gica que los coimplica. Se trata de un tipo de relaci3n de procedencia en el origen que, en mi opini3n, a3n est3 sin terminar de explicar (Castilla de Cort3zar, 1992; 2005). La Congregaci3n para la doctrina de la Fe interpreta las palabras del Creador: “No es bueno que el hombre est3 solo” (*G3n.*, 2, 18) del modo siguiente:

Es necesario que (Adam) entre en relaci3n con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma “carne” y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del var3n un porvenir. Esto se verifica a nivel ontol3gico, en el sentido de que la creaci3n de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional. (Congregaci3n para la doctrina de la Fe, 2004).

Se trata, por tanto, de profundizar en ese car3cter relacional a nivel ontol3gico que, en primer lugar, hace que cada uno, en su diferencia, sea la afirmaci3n del otro. En este sentido el libro del Eclesi3stico elogia las obras de Dios: “Todas son dobles, una frente a la otra. 3l no ha hecho nada imperfecto. Una confirma la bondad de la otra” (*Eclo*, 42, 24-25).

Pues bien, profundizar en la identidad diferencial entre var3n y mujer requiere descubrir en qu3 consiste y cu3l es el enclave de dicha diferencia relacional. Volviendo al pasaje de *Génesis* 2, en Ad3n se descubre cierta raz3n de principio y en Eva cierta raz3n de fin. En Eva –procediendo del costado de Ad3n–, se est3 revelando una relaci3n de procedencia sin causalidad, an3loga a las existentes en el seno de la Trinidad. Ese podr3a ser el significado m3s profundo de la par3bola yahvista. Como veremos, es el 3nico ejemplo que los Padres del s. IV encontraron en la Escritura de una procedencia diferente a la filiaci3n entre personas consustanciales, de ah3 que vieran en el origen de Eva una imagen de la procesi3n del Esp3ritu Santo²⁷.

26 Juan Pablo II (1988, n. 6): “No existe una contradicci3n esencial entre los dos textos. El texto del *Génesis* 2, 18-25 ayuda a la comprensi3n de lo que encontramos en el fragmento conciso del *Génesis* 1, 27-28 y, al mismo tiempo, si se leen juntos, nos ayudan a comprender de un modo todav3a m3s profundo la verdad fundamental, encerrada en el mismo, sobre el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, como var3n y mujer”.

27 El padre Orbe encontr3 una larga tradici3n en la patr3stica oriental (1964, 103-118).

La categoría con la que Juan Pablo II expresa la diferencia, es la de complementariedad. Con sus nuevas claves comienza hablando de “complementariedad recíproca”, corrigiendo así la interpretación según la cual sólo la mujer era complemento. En su pluma esa noción amplía su significado, adquiriendo una relevancia progresiva. Así, afirma que la complementariedad no sólo es biológica y psicológica, sino también ontológica (Juan Pablo II, 1995, n. 7). Y, refiriéndose a la complementariedad ontológica explica que: “Cuando el Génesis habla de “ayuda” no se refiere solamente al ámbito del *obrar*, sino también al del *ser*” (Juan Pablo II, 1995, n. 7).

Nos encontramos, por tanto, en el nivel ontológico y constitutivo, que precede y da razón del orden operativo. Juan Pablo II explicita, además, que el significado de la «unidad de los dos» consiste en una “unidualidad relacional complementaria” (Juan Pablo II, 1995, n. 8). La relacionalidad complementaria, por tanto, aparece como la llave para explicar la unidad de iguales en la diferencia, de un modo análogo a como en Dios “El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo –un solo Dios en la unidad de la divinidad– existen como personas (distintas) por inescrutables relaciones divinas” (Juan Pablo II, 1988, n. 7).

Esa relacionalidad ontológica Juan Pablo II la denomina sponsalidad²⁸. Sponsalidad que tiene que ver con la identidad personal y con el distintivo modo de dar del varón o de la mujer. Sponsalidad, por tanto, que no se identifica ni con la nupcialidad (que implica compromiso, también en el celibato) ni con la conyugalidad. De aquí que utilice los términos esposo y esposa, como sinónimos de varón y mujer. Describe al esposo –el varón– como «el que ama para ser amado», y a la esposa –la mujer– “la que recibe el amor, para amar a su vez” (Juan Pablo II, 1988, n. 29)²⁹: un modo de constatar que en el varón hay una cierta razón de principio y en la mujer cierta razón de fin. Descripción que, inserta en

28 El término sponsal ha sorprendido a algunos. A él se refiere Børresen (1992, pp. 181-195) como tipología anticuada. La razón es porque, aunque Juan Pablo II la utiliza dentro de unos nuevos parámetros, dicha tipología necesita un desarrollo antropológico, no identificarla con la conyugalidad y ser despojada de los esquemas patriarcales que consideran que ser esposa es sinónimo de ser criatura.

29 Y se extiende al explicar la sponsalidad en el caso de la mujer: “Cuando afirmamos que la mujer es la que recibe amor para amar a su vez, no expresamos sólo o sobre todo la específica relación sponsal (conyugal) del matrimonio. Expresamos algo más universal, basado sobre el hecho mismo de ser mujer en el conjunto de las relaciones interpersonales, que de modo diverso estructuran la convivencia y la colaboración entre las personas, hombres y mujeres. En este contexto amplio y diversificado *la mujer representa un valor particular como persona humana* y, al mismo tiempo, como aquella persona concreta, *por el hecho de su femineidad*. Esto se refiere a todas y cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en el que vive cada una y de sus características espirituales, psíquicas y corporales, como, por ejemplo, la edad, la instrucción, la salud, el trabajo, la condición de casada o soltera” (Juan Pablo II, 1988, n. 29). Poco antes ha dicho que la vocación a la virginidad o al celibato también es sponsal. Es decir, cuando se ama, se ama como el varón o la mujer que cada uno es.

el orden del amor presente también en la vida íntima de Dios, es un orden que ni jerárquico, ni temporal, ni ético (Scheler, ³1986, 1996), sino ontológico. Otro modo de explicar el “frente a frente”, mediante un orden en el dar y el aceptar, como si en el varón –en relación con la mujer– fuera primero el dar y en la mujer el aceptar –aunque si ella no acepta él no puede dar–, lo que parece estar en la línea con la dualidad transcendental que descubre Polo: “La dualidad transcendental es amar-aceptar” (2003, p. 23).

También, se pueden encontrar otras descripciones de la esponsalidad, que describan con más nitidez la diferencia relacional, presentes en literatos y poetas, que se adelantan al desarrollo filosófico. El propio Wojtyła, en su drama *Esplendor de paternidad* pone las siguientes palabras al hijo en boca de la madre:

No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la soledad (...). No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí. (Wojtyła, 1990, pp. 171-172).

Como se advierte la relación de la madre con el hijo se extiende a la relación con todas las demás personas: “todos hallan *en* mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable”, expresando lo propio de la relacionalidad femenina con la preposición “*en*”.

Algo similar se observa en el modo de procrear –que no es ni el único ni el más importante modo de amar–, presenta de una manera plástica la maternidad como relación diferente de la paternidad. El varón al darse sale de sí mismo y saliendo *de él* se entrega a la mujer y su don se queda *en ella*. La mujer se da pero sin salir de ella, acogiendo *en ella*. Sus distintos modos de darse uno al otro son complementarios, pues sin la mujer el varón no tendría donde ir y, a su vez, sin él ella no tendría a quien acoger.

Lo importante es destacar que, su modo de darse es distinto y a la vez complementario. La diferencia consiste en estar orientadas una a la otra, lo que posibilita a la vez la “unidad de los dos”, pues si las dos estuvieran abiertas en la misma dirección correrían paralelas, sin encontrarse. Sin la mujer el varón no tendría dónde ir: estaría perdido. Al decir del poeta de Castilla “amé cuanto ellas puedan tener de hospitalario” (Machado, *Retrato*). Y, sin el varón, la mujer sería como una casa vacía. Pues bien, esas relaciones no se pueden expresar con

substantivos, ni con pronombres, sino con preposiciones. Así, la peculiar acción que distingue al varón y a la mujer, se podría conceptualizar a través de dos preposiciones diferentes: el *desde* y el *en*. Al varón le correspondería la preposición *desde*, pues parte de sí para darse a los demás. Y a la mujer le correspondería la preposición *en*: pues se abre dando acogida en sí misma.

Dicha relacionalidad no pertenece solo al obrar sino al ser, por lo que ha de estar inscrita en la persona misma, en su propio acto de ser, que es un ser-con. La persona varón podría describirse, entonces, como *ser-con-desde*, o *coexistencia-desde* y la persona mujer como *ser-con-en*, o *coexistencia-en*. La persona humana sería, entonces, *disyuntamente* o *ser-con-desde* o *ser-con-en*, de modo que no se puede ser las dos aperturas a la vez. Se trata de una diferencia en el espíritu: en el acto de ser personal. De aquí que la principal diferencia entre varón y mujer consistiría en ser dos tipos de personas distintas, que se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario.

Esto supone advertir que una relación tiene al menos dos términos distintos y disyuntos, por lo que implica dos realidades. En este sentido, no se puede ser varón y mujer a la vez. Y la explicación podría estar en que el *ser-con* que es la persona, acoge en el varón y la mujer, en cada uno, un término de la relación. Esto implicaría que, como he expuesto en otros lugares (Castilla de Cortázar, 2017a, 2017b), la necesidad de una ampliación de la noción de persona, primero para volver a introducir en ella la relacionalidad, y una segunda ampliación para añadir la diferencia relacional, pues ser relación implica a dos diferentes. Dicha ampliación podría llevarnos al estatuto radical de la condición sexuada, distinguiendo en lo más radical entre persona masculina y persona femenina, por su relacionalidad ontológica y disyunta (Castilla de Cortázar, 2016a, pp. 207-228).

La imagen y semejanza se descubre en que tanto Dios como el hombre son realidades relacionales. Y si en el varón y en la mujer describimos su diferencia relacional personal con las preposiciones *desde* y *en*, también la teología y el Magisterio han caracterizado la diferencia entre las Personas divinas con distintas preposiciones. El II Concilio de Constantinopla dice:

Una sola naturaleza o sustancia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y una sola virtud y potestad, Trinidad Consustancial, una sola divinidad, adorada en Tres Hipóstasis o Personas. Porque uno solo es Dios y Padre, *DE* quien todo, y un solo Señor Jesucristo, *por* quien todo; y un solo Espíritu Santo, *en* quien todo³⁰.

30 II Concilio de Constantinopla, a. 553, DZ 213.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos por qué si Dios crea al hombre a su imagen, y a imagen de su trinidad de personas, solo crea dos personas y no tres. Una respuesta podría ser que Alguien Uno y Trino solo puede ser Dios y Dios solo hay Uno. El ser humano es imagen de Dios, no Dios mismo. Lo que llevaría a una segunda pregunta: ¿cómo una diferencia triádica se contrae en una dualidad?

La respuesta se acerca al considerar que la imagen triádica de Dios se refleja en el varón y la mujer, en primer lugar en lo que ambos tienen en común: la filiación respecto a Dios y a sus padres. Ambos son imagen por ser hijos, como el Hijo. Pero la imagen no parece agotarse en la filiación. La imagen incluye también la diferencia relacional esponsal, que madura en la paternidad y en la maternidad, lo que abre la posibilidad de una doble imagen en cada persona humana: que, en el varón, además de una imagen de Hijo, haya también una imagen del Padre – solo el varón puede ser padre– y que, en la mujer, además de una imagen del Hijo, se refleje la imagen de otra persona divina: de aquella que en la intimidad divina no es ni Padre ni Hijo.

8. LA ANALOGÍA FAMILIAR DE LA TRINIDAD

A pesar del tortuoso *iter* de la *imago Dei* en la historia de la teología, encontramos, en la gran tradición cristiana, atisbos que, como doblones de oro, es preciso rescatar de la Patrística, para desarrollar una teología de la familia. Por una parte, se puede rastrear una tradición, que aparece con claridad en san Metodio en el s. IV, que establece un paralelismo entre ‘Adam y Cristo y Eva con el Espíritu Santo. San Metodio, denomina al Espíritu Santo como la *costa Verbi*, pues del costado de la Cruz ve salir al Espíritu Santo que formará la Iglesia:

Imposible empero que alguien participe del Espíritu Santo y sea contado entre los miembros de Cristo, si primero no desciende también a él el Verbo y sale de Sí durante el sueño, a fin de que resucitado [junto El] del sueño de quien se durmió [= del Verbo, muerto en la cruz por él], pueda –una vez replasmado– participar también con él en la renovación e instauración del Espíritu. Porque Éste *merece con propiedad decirse costilla del Verbo, (a saber) el Espíritu septiforme de la Verdad a que alude el profeta* (cfr. *Is.*, 11, 2)³¹.

31 En san Metodio se advierte una continuidad, incluso una identidad tipológica real entre el Espíritu-Iglesia, a quien denomina «costa Verbi», con Eva, con la Esposa: San Metodio de Olimpo, *El Banquete*, III, c. 8, 72-73, SCH, n. 95, 108-109.

Esta comparación había estado presente también entre los gnósticos del s. II, que la desarrollaron fuera de la ortodoxia y, quizá por eso, haya habido reticencias al respecto. Pero el padre Orbe, el mejor estudioso del gnosticismo, sostiene que ese paralelismo no llega a san Metodio por vías gnósticas, sino más bien se remonta hasta la llamada *Secunda Clementis*³², que pone en relación el misterio de la Cruz con el de Creación, en otro plano de la analogía esponsal³³, afirmando:

No creo que vosotros ignoréis que la Iglesia viva (espiritual) es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: *Hizo Dios al hombre, varón y mujer*. El varón es Cristo; la mujer, la Iglesia³⁴.

También es sintomático que para Clemente de Alejandría –sigue afirmando Orbe– el verso *Gén. 1, 26* se aplicara ‘*per se*’ al Cristo³⁵, a lo *Secunda Clementis*. La atmósfera era propia a las categorías manejadas por Metodio. El paralelismo entre la procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva, hay que situarlo –concluyedentro de la exégesis cristológica de *Gén. 1, 26s.* (...) No comenzó en Metodio (Orbe, 1964, p. 117).

Después de san Metodio otros Padres de la Iglesia del s. IV siguen relacionando la procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva. Para contextualizar esta analogía del s. IV, es preciso recordar que lo que les interesaba a los Padres de la Iglesia era demostrar que las tres personas divinas eran igualmente Dios, frente a las herejías arriana y macedoniana. Tras haber argumentado en el Concilio de Éfeso que el Hijo era consubstancial al Padre por ser engendrado, lo semi-arrianos objetaron que lo que nunca se podría mostrar era que el Espíritu Santo también era Dios, puesto que no era engendrado y ellos no conocían otro tipo de procedencia. Los Padres de la Iglesia, rastreando los textos bíblicos, encontraron una argumentación en Eva que, procediendo de Adán, sin embargo, no era su hija. De ahí que, en aquellos tiempos en los que aún no estaba presente la cuestión del *Filioque*, vieron en el origen de Eva una imagen de la procesión del Espíritu Santo y una explicación de que es

32 “Yo no creo que semejante doctrina haya llegado a Metodio por vías gnósticas. Ni de Marción ni de Valentín quiere saber nada en el *Symposion*. Tampoco es creíble que se inspirara en algunas páginas barbelognósticas, de abigarrada mitología, que discurren a base del mismo esquema. Mucho más hacedero es que alguno de los exégetas cristológicos del Hexamenón (Papías, Justino, Ireneo, Panteno, Clemente de Alejandría u otros) le hayan ofrecido ocasión para aplicar a Cristo y su Iglesia las relaciones de Adán y Eva. Y dada la facilidad del tránsito de la Iglesia Esposa al Espíritu Santo (= Sophia), haya apurado más e la cuenta la identidad entre el Espíritu y la Iglesia, sin advertir su acercamiento a las categorías gnósticas”: Orbe (1964, pp. 116-117).

33 Obra de la literatura homilética cristiana del siglo II, encuadrada actualmente entre los escritos de los Padres Apostólicos.

34 Ayán (ed.), (2000, 521-522), sigue relacionando esta doctrina con la gnóstica, separándose de las afirmaciones de Orbe al respecto. Desde luego si Cristo es Esposo de la Iglesia, como afirma san Pablo, no es extraño compararles con Adán y Eva. Por otra parte, cada vez en más frecuente, en base a los textos bíblicos, encontrar un paralelismo entre Eva, María, la Iglesia y el Espíritu Santo. Cfr. Dunwell (1990).

35 Cfr. Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, I, 98, 2s. Vid. I, 92, 2.

posible ser consustancial a pesar de no ser engendrado. Se trata de una analogía ascendente, intentando conocer mejor a Dios, a partir de lo creado, tal y como ha sido revelado en la Escritura.

Desde ahí surge la analogía familiar de la Trinidad pues la comparan con la primera familia humana, viendo en Adán, ingénito, una imagen de Dios Padre, en Eva, procedente de Adán, una imagen del Espíritu Santo y en Seth, una imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos (Castilla de Cortázar, 1996b, pp. 381-416). En este sentido es emblemático el texto san Gregorio Nacianceno que, en opinión de Orbe, tuvo gran influencia en los Padres posteriores. Dice así:

¿Qué era Adán? Un ser formado (πλασμα) por Dios. Y ¿qué Eva? Alguien sacada (τμημα) de ese ser formado. ¿Y Seth? Un ser engendrado (γεννημα) por ellos dos. ¿Te parecen acaso igual formado, sacado y engendrado (πλασμα, τμημα, γεννημα)? No. ¿Son consustanciales? Desde luego. Hay que reconocer que seres venidos a la existencia de diferentes formas pueden ser de la misma substancia. Lo digo no porque quiera atribuir a la divinidad el ser formado, sacado o afectado por algo tocante a los cuerpos ... sino para contemplar en estos [seres sensibles], como en escena, lo inteligible. Nada de cuanto se dice a manera de ejemplo es capaz de alcanzar limpiamente toda la verdad (...) ¿Acaso Eva y Seth no vienen del mismo Adán? ¿De quién otro, van a venir? ¿Son ambos engendrados? De ninguna manera. Entonces, ¿qué? Eva es sacada (τμημα), Sethes engendrado (γεννημα); y sin embargo ambos son idénticos el uno al otro, porque son seres humanos; nadie lo discutirá. Cesa pues de andar luchando contra el Espíritu, como si por fuerza hubiera de ser engendrado, o ni consustancial ni Dios. Las mismas cosas humanas te prueban cómo es posible nuestra doctrina³⁶.

Citemos además, otro texto, particularmente interesante, que aparece como apéndice de las obras del Niseno. Se pregunta el autor por qué en la creación del ser humano se señala un origen concreto de las tres primeras personas de la humanidad: Adán no tuvo padre fuera de Dios. Seth vino en cambio por generación. Y Eva tuvo un origen del cual procede, pero no por generación: Dios la tomó de Adán de manera inefable. La respuesta se inspira en Metodio. Adán, Seth y Eva, las tres raíces e hipóstasis consustanciales de toda la humanidad, representan en su origen a la santa y consustancial Trinidad. Adán al Padre ingénito, sin principio y causa de todas las cosas. Seth, al Verbo Hijo de Dios. Eva, con su procesión, al Espíritu Santo. Las tres primeras personas del género humano son figura de la Trinidad. Dice así:

36 San Gregorio Nazianceno, *Discours Theologiques V, Oratio XXXI*, 11, SCH, 250, 295-297.

Y [veamos] si en efecto estas tres cabezas de los progenitores [Adán, su hijo y Eva], hipóstasis consubstanciales de toda la humanidad, fueron o no hechas, según le parece también a Metodios, de manera típica conforme a una cierta imagen de la santa y consustancial Trinidad. Adán sin autor e ingénito, llevaría el tipo e imagen del omnipotente Dios y Padre, sin principio y principio de todos. El hijo engendrado por él prefiguraría la imagen del engendrado e Hijo de Dios. Eva con su procesión significaría la hipóstasis del Espíritu Santo en su origen. Por eso Dios no inspiró en ella el soplo de la vida; porque ella misma era tipo del soplo y de la vida del Espíritu Santo y porque iba a recibir mediante el Santo Espíritu al Dios que es en realidad el soplo y la vida de todas las cosas. Es de ver asimismo y de admirar cómo el no-engendrado Adán nunca tuvo entre los hombres otro alguno semejante, ingénito y sin causa. Igual que la procedente Eva. Eran figuras verdaderas del ingénito Padre y del Espíritu Santo. Mientras que el hijo génito tuvo por hermanos, a semejanza [propia], a todos los hombres, que son hijos por generación. Existía en efecto a imagen y semejanza figurativa de Cristo, el Hijo génito [de Dios], el cual se hizo hombre, primogénito sin semilla entre muchos hermanos³⁷.

Lo cierto es que, como señala Congar, es un hecho que los griegos comparaban la Trinidad con una familia, padre, madre, hijo. Era algo, afirma, que se respiraba en el ambiente (1991, p. 594).

Dicha analogía pasa a Occidente solo en parte y de modo deformado, pues san Agustín, en vez de comparar la Trinidad a la primera familia humana, la compara a una familia nuclear, en la que ni el varón es ingénito, pues nace de mujer, ni la mujer procede del varón. Desde aquí plantea la dificultad de que para ser imagen de Dios Trino haría falta casarse y tener hijos, por lo que concluye que la imagen trinitaria está solo dentro de cada persona individual y no entre personas. Su ingeniosa analogía psicológica tiene el inconveniente, por tanto, de que al excluir otras analogías, deja fuera de la imagen las relaciones interpersonales³⁸ lo que supone un recorte importante de la realidad humana (Margerie, 1972, pp. 78-80). Los límites agustinianos con respecto a la relación son señalados por Ratzinger, que afirma:

San Agustín llevó a cabo la aplicación explícita de esta afirmación teológica –que la persona en Dios es relación– a la antropología, intentando describir al hombre como un reflejo de la Trinidad y comprenderlo a partir de este concepto de Dios. Pero es una lástima que con ello recortase la realidad en algo decisivo, pues explica procesos internos del hombre a partir de las tres personas, haciendo corresponder determinadas potencias psíquicas a cada una de ellas, y entendiendo al hombre en su totalidad en

37 Apéndice a San Gregorio de Nisa, *¿Qué es lo a imagen y semejanza de Dios?*, PG, 44, 1329 CD-1331 A.

38 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, 7, 9; XII, 8, 13.

correspondencia con la substancia de Dios, de modo que *el concepto trinitario de persona no se aplica a la realidad humana en toda su fuerza inmediata* (1976, p. 173).

De hecho, se han hecho célebres las negaciones de san Agustín, al afirmar que la analogía familiar de Dios es una opinión errónea³⁹, en lo que fue seguido por santo Tomás⁴⁰. Pero, como ha puesto de relieve De Margerie, es difícil comprender por qué la rechazaron ya que está revelada, al menos en parte, y va en la línea de la doctrina acerca de la relación que ellos desarrollaron (Margerie, 1972, p. 80), relación que está imbricada ontológica y operativamente.

9. LA TRINIDAD COMO FAMILIA Y LA FAMILIA IMAGEN DE LA TRINIDAD

Lo que es indudable es que hoy se replantea tanto el conocer mejor a la Trinidad como familia, como descubrir en Dios el arquetipo originario de la familia humana y renacen los planteamientos de la analogía familiar. Meloni (2019) ha trazado un mapa con más de 30 autores que hacen referencia a ella, de los que más de la mitad son contemporáneos (cfr. García Guillén, 2020). Bastará recordar autores con Giuliani, Mühlen, de Marguerie, Von Balthasar, Coda, Greshake, Scola, Mazzati, Ouellet y el propio Magisterio de la Iglesia. A ellos habría que añadir las aportaciones de otros teólogos cristianos, como el ortodoxo Bulgákof, cuyas sugerentes propuestas no son menores, tal y como las desarrolla y expone Evdokimov (1970; 2016) en su Mariología y en su Pneumatología, al acercar a la iglesia católica la doctrina ortodoxa en torno al *Filioque* (Evdokimov, 1961, pp. 71-72, 77-78). Ciertamente en el diálogo ecuménico, sobre todo con oriente, tenemos mucho que aprender⁴¹. Por eso Juan Pablo II alentaba a que la Iglesia respirara con los dos pulmones.

Esta cuestión plantea importantes desafíos para antropología filosófica y teológica –profundizando en la imagen de Dios– y también para los estudios trinitarios, comenzando por el desarrollo de las relaciones triádicas. La familia en Dios está revelada respecto a las dos primeras personas: Padre e hijo pero, de momento, sigue desconectada respecto a la Tercera Persona. Parece necesario recuperar la reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al

39 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, V, 5.

40 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

41 En opinión de Garrigues, el rechazo por parte de los ortodoxos, de la sistematización del *Filioque* generalizada en occidente por la escolástica, que él denomina “filioquismo teológico”, “tiene tanto fundamento en la Revelación, como el propio dogma del *Filioque*”: Garrigues (1999, p. 22).

Hijo en la doctrina sobre las procesiones (cfr. Garrigues, 1982; 1985; 1996; 1997; 1999; 2011) y armonizarla con la doctrina sobre la Perijóresis. En este sentido parece particularmente necesario un avance en la Pneumatología para conocer mejor a la Tercera Persona, a la que no sin razón se le viene llamando el Gran Desconocido. Por ello, es esperanzador el enorme impulso que han tenido lugar en las últimas décadas los estudios trinitarios, con nuevos desarrollos (Greshake, ³1997; 2001, pp. 223-266, 534-545) que, en opinión del cardenal Ladaria, vale la pena recibir e integrar de un modo sistemático en el tratado trinitario (Ladaria, ³2013, pp. 160-165).

Por otra parte, sería deseable que la Teología dogmática vuelva a recuperar su relación con la teología espiritual, tras siglos de andadura independiente. Eso permitiría asumir muchas intuiciones de los místicos, en relación con el Espíritu Santo. De hecho, existe en la historia del cristianismo como una corriente de aguas subterráneas, que aflora en místicos y algunos teólogos y que, aunque no termina de integrarse en el *corpus* teológico sistemático, está presente en muchos autores. Sobre todo, en Oriente tanto católico como ortodoxo, existe una gran tradición que ve en la mujer, y sobre todo en la Virgen, una imagen del Espíritu Santo⁴², tradición que recorre los siglos. A título de ejemplo, se podrían nombrar desde Afrahates el Sirio⁴³ o Mario Victorino⁴⁴, hasta llegar a Aasta Hansteen⁴⁵ en el s. XIX o a Edith Stein⁴⁶ o Francisca Javiera del Valle⁴⁷ en el s. XX. Y si tenemos en cuenta, como lugar teológico, la piedad popular habría que destacar la devoción a

42 Entre los católicos destaca san M. Kolbe (1974). Entre los ortodoxos recoge y prosigue esta tradición Evdokimov (1970; 1979; 42016, pp. 255-296).

43 Uno de los primeros Padres sirios, Afrahates, llamado “el sabio de Persia” que escribe hacia los años 336-345, dice en su *Sermón sobre la Virginitad* que “el hombre que no se casa ama y respeta a Dios su padre y al Espíritu Santo, su madre; y no tiene otro amor”; Afrahates, *Demonstratio*, XVII, 10 citado en *De virginitate et sanctitate* en Graffin (1894, p. 839).

44 Este autor del s. IV, afirma la maternidad del Espíritu Santo en la intimidad trinitaria, que se manifiesta en el carácter también maternal de la acción propia del Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo. Cfr. Mario Victorino, *Adversus Arrium*, I, 58, 11-36, en CSEL 83, pp. 157-158.

45 La noruega Aasta Hansteen escribe en 1878 un libro titulado *La mujer imagen de Dios*, viendo en ella una imagen del Espíritu Santo. Cfr. Hansteen (1878); Nilsen Lein (1980, pp. 200-215).

46 Edith Stein, que pensó mucho en el ser y el papel de la mujer, afirma en varios lugares: “En el Espíritu de Dios (...) podríamos ver el prototipo del ser femenino. Su imagen más perfecta se encuentra en la purísima Virgen” (Stein, 1998, p. 246).

47 En el *Decenario al Espíritu Santo*, escrito hacia 1914 por Francisca Javiera del Valle (71982), ya desde el principio le invoca pidiéndole que nos enseñe “*como Madre cariñosa*” (Valle, 71982, p. 199). Y vuelve a compararla y a llamarle Madre (Valle, 71982, pp. 248-249, 259, 275-276), sobre todo para explicar que el Espíritu Santo enseña al alma a luchar y, sin darse ella cuenta, adquiere madurez interior, comparándolo con el paso de la infancia indefensa a poderse valer en la vida, proceso que en la vida realizan las madres.

la Virgen del Rocío en España, a la que llaman *Blanca Paloma* y la relacionan con el Espíritu Santo⁴⁸.

No es el momento de extenderse en estas cuestiones, por lo que tan solo se señalarán algunos de los pasos ya dados y algunas de las diversas tareas pendientes planteadas desde distintas perspectivas⁴⁹:

- 1) Juan Pablo II ya ha afirmado con claridad que *la familia misma es el gran misterio de Dios, que el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo* y que la “unidad de los dos”, varón y mujer en la creación, es una imagen de la “unidad trinitaria” de Dios. De aquí que quedan superadas las célebres negaciones del pasado, incoadas por san Agustín, de que la familia no es una analogía adecuada para hablar de la Trinidad.
- 2) La analogía familiar de la Trinidad del pasado, pasando sin solución de continuidad de la protofamilia (Adam, Eva y Seth) a la familia nuclear (padre, madre, hijo) ha desembocado en diversas aporías, al tratar de establecer paralelos simétricos, una a una, entre las personas divinas y las personas humanas (Padre = padre, Espíritu = madre, Hijo = hijo)⁵⁰. Pero el ser humano no es simétrico a Dios, es solo –y no es poco– su imagen.
- 3) Aunque la familia es una realidad triádica (padre, madre, hijo), hay que precisar que la familia humana no es una tríada radical o transcendental, porque el padre y la madre preexisten respecto al hijo que conciben, que es posterior en el tiempo, y a la vez el hijo es o varón o mujer. Desde distintas perspectivas, lo humano está marcado por la dualidad y la diferencia transcendental en él (lo diferente en el en el plano del ser) es la dáda, aunque esté llamado a ser triádico en el don y el amor.

48 Se ha estudiado en qué momento comenzó a atribuírsele a la Virgen ese nombre: Blanca Paloma, con el que saludaban al Espíritu Santo, representado en el techo del palio con una paloma blanca, sobre la corona de la Virgen. Así cantan en «La plegaria de Triana a la Virgen del Rocío», escrita por José María Jiménez: Murga Gener (1991, p. 87):

“Es tan sin mancha su alma
y tan clara su belleza
que hasta el Espíritu Santo
se prendó de su pureza
y le ofreció a la Señora
el mejor de los regalos
su nombre: Blanca Paloma”.

49 Para las prospectivas en el ámbito teológico: cfr. Castilla de Cortázar (2017a, pp. 212-214).

50 “Tutte le aporie indicate scaturiscono da... la pretesa corrispondenza simmetrica tra i soggetti della proto-famiglia, i componenti di una famiglia nucleare e le Persone divine” (Meloni, 2019, pp. 400-401). Cfr. Ouellet (2004, pp. 11-31).

- 4) La *imago trinitatis*, desde la creación se encuentra en la díada originaria varón-mujer, donde de alguna manera, se reflejan las tres Personas de la Trinidad. En esta reducción del tres al dos puede ser iluminador no olvidar que tanto el varón como la mujer son igualmente hijos (excepto Adam y Eva que no tuvieron padres humanos), por lo que su diferencia podría estribar en que en cada uno de ellos se reflejara otra de las Personas divinas. En ese sentido, solo el varón puede ser esposo y padre, por lo que no es difícil ver en él una imagen del Padre y del Hijo a la vez.
- 5) Una vez afirmada en el Magisterio que la mujer en cuanto mujer es imagen Dios, está pendiente desarrollar qué peculiar imagen de Dios se refleja en ella, a diferencia del varón. Por eso, es legítimo preguntar, como se hace desde hace décadas, si también en Dios está el arquetipo de lo que es ser esposa y madre, como lo está la de ser esposo y padre. Esto requeriría investigar si su arquetipo pudiera estar en la Persona divina que no es ni Padre ni Hijo. Si esto fuera así, la imagen de Dios Hijo estaría tanto en el varón como en la mujer, mientras que la imagen de Dios Padre estaría solo en el varón y la de Dios Espíritu Santo solo en la mujer.
- 6) En esta cuestión es importante el *nexus mysteriorum*: Creación, Encarnación, Trinidad y también entre Pneumatología y Mariología. Tras el Concilio Vaticano II se impulsó el estudio de la peculiar relación entre María y el Espíritu Santo (Castilla de Cortázar, 2016b), estudios que podrían integrar en la teología sistemática las intuiciones de la teología espiritual.
- 7) Desde hace tiempo está abierta la cuestión de si Dios es, además de Padre, también Madre y si la maternidad en Dios es personal. Se trata de una cuestión abierta, en la que es preciso avanzar con prudencia, como expone Benedicto XVI, al comentar el Padre nuestro en *Jesús de Nazaret* (2007, pp. 173-175), lo que requiere una profundización en la inmanencia de Dios, sin caer en el panteísmo.
- 8) En torno a la posibilidad de que la maternidad en Dios sea personal se reiteran dos dificultades teológicas. Una de ellas es que si en Dios hubiera Padre y Madre, entonces la Trinidad parecería tener dos Principios, cuando toda la Tradición defiende que solo el Padre es Principio en la Trinidad. La segunda hace referencia a que no se puede alterar la taxis de las Personas divinas: la primera el Padre, la Segunda el Hijo y la Tercera el Espíritu Santo, según está revelado. Desde aquí se objeta que si el Espíritu fuera

Madre, entonces habría de ser la Segunda. Por ello, aunque en la procesión del Espíritu Santo tenemos la relación triádica, no parece adecuado introducirla también en la primera procesión: la de la generación.

Ante estas dos dificultades –poner dos principios en la Trinidad o el alterar el orden (taxis) entre las Personas divinas– cabría preguntarse si no se trata más bien de un trasbase inadecuado de la paternidad y la maternidad humanas, propias de personas estructuralmente duales e inserta en el tiempo, a Dios que es transcendentamente trino y sus Personas son coeternas.

En resumidas cuentas, es necesario un uso correcto de la analogía, con sus semejanzas y sus diferencias, sin pretender una simetría exacta, sin tratar de proyectar en Dios los distintos modelos de familia o sociedad humana (Kilby, 2000), empezando por la nuclear. Se trata más bien de hacerlo al revés: descubrir cómo en el hombre y en la familia humana se realiza la imagen de Dios, con la que fue creado.

Para terminar volvamos al principio, cuando se recordaba que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento comienzan con una pareja humana. Tras el fallo del designio originario en la primera pareja, María y José constituyen, podríamos decir, la segunda y definitiva oportunidad que Dios ofrece a la humanidad, para llevar al ser humano, varón y mujer, a la plenitud de una imagen y semejanza con la Trinidad. La llamada trinidad de la tierra viene a ser considerada por autores espirituales, como san Josemaría Escrivá de Balaguer, el mejor camino para llegar a la intimidad con Dios (2019, pp. 210 y 366). De aquí que la “comunión de personas” realizada, a nivel humano, de un modo excelso en la Familia de Nazaret –verdadera tríada, donde una persona, el Hijo, es común a la Trinidad divina y la humana–, le lleva a afirmar a Juan Pablo II: “Lo que Pablo llamará el “gran misterio” encuentra en la Sagrada Familia su expresión más alta” (1994).

REFERENCIAS

- Ayán, J.J. (ed.) (2000). *Secunda Clementis*. En *Padres Apostólicos*. Ciudad Nueva.
- Benedicto XVI (2007). *Jesús de Nazaret I*. La esfera de los libros.
- Benedicto XVI (2009). *Encíclica Caritas in veritate*. Librería Editrice Vaticana.
- Benedicto XVI (21-12-2012). *Discurso a la Curia Romana*. Librería Editrice Vaticana.
- Boecio, M.S. (1847). *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus completus*. Vrayet de Surcy.

- Børresen, K.E. (1981). L'anthropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'Église d'aujourd'hui. *Recherches de science religieuse* 69: 393-406.
- Børresen, K.E. (1990). Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana. En *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*. CISF, ed Paoline.
- Børresen, K.E. (1992). Imagen actualizada, tipología anticuada. En M.A. MACCIOCCHI. *Las mujeres según Wojtyla*. (181-195) Ediciones Paulinas.
- Buda, C. (1956). Evolución del concepto de persona, *Revista de Filosofía* 15: 243-259.
- Castilla de Cortázar, B. (1992; 2005). ¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación. *Annales Theologici* 6, 2: 319-366. Reeditado en Rialp.
- Castilla de Cortázar, B. (1992). La persona y su estructura familiar. En F. FERNÁNDEZ (Ed.), *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus*. Unión Editorial.
- Castilla de Cortázar, B. (1996a). *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Rialp.
- Castilla de Cortázar, B. (1996b). La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas. *Annales Theologici* 10: 381-416.
- Castilla de Cortázar, B. (2016a). La radicalidad de la condición sexuada. *Acta Philosophica* 25, 2: 207-228.
- Castilla de Cortázar, B. (2016b). Maternidad de María y su relación con el Espíritu Santo I. Una cuestión ecuménica a los cincuenta años de la Clausura del Concilio Vaticano II. *Revista Española de Teología* 76, 2: 267-304.
- Castilla de Cortázar, B. (2016c). Mujer y teología. La cuestión de la imagen de Dios. *Revista Arbor*. marzo-abril 192-778 2016; ISSN-L: 0210-1963; doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2005>.
- Castilla de Cortázar, B. (2017a). “Persona humana y diferencia sexual. Perspectivas filosóficas y teológicas”. En: *Ruolo delle donne nella Chiesa*. Libreria Editrice Vaticana.
- Castilla de Cortázar, B. (2017b). *Dignidad Personal y condición sexuada. Un proseguir en antropología*. Tirant Lo Blanch.
- Castilla de Cortázar, B. (2020). “Amor donal y transcendencia”. *Metafísica y Persona* 23,1: 47-70.
- Castilla de Cortázar, B. (2021). *Mujer, ¿Quién eres? Antropología de la coidentidad esponsal*. Ediciones Universidad de Piura, 4 vols.
- Castilla de Cortázar, B. (en prensa). “16 tesis de la antropología esponsal de Karol Wojtyla. Hacia una filosofía y teología de la persona y la familia”. *Miscelánea Poliana*.
- Coda, P. (2018). *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Ágape.
- Congar, Y. (1991). Sobre la maternidad en Dios y la femineidad del Espíritu Santo. En: *El Espíritu Santo*. Herder.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (1978). *Declaración Inter insigniores, sobre la misión de la mujer en la Iglesia*, 15-X-76. Texto bilingüe. BAC.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2004). *Sobre la colaboración del varón y la mujer en la iglesia y el mundo*.
- Congregación para la Educación Católica (2-2-2019). *Varón y mujer los creó*.

- Donati, P.P. (2013). *La famiglia. Il genoma che fa vivere la società*. Rubbertino.
- Donati, P.P. (2014). *La familia. El genoma de la sociedad*. Rialp.
- Durrwell, F.X. (1990). *María, meditación ante el icono*. Ediciones San Pablo.
- Escrivá de Balaguer, J.M. (2019). *En diálogo con el Señor*. Rialp.
- Evdokimov, P. (1961). *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Cerf.
- Evdokimov, P. (1970). Panagion et Panagia. *Bulletin de la Société française d'Études Mariales* 27: 59-71.
- Evdokimov, P. (1979 ⁴2016). *La novità dello Spirito*. Ancora.
- Evdokimov, P. (2016). Cap. 6. Lo Spirito Santo e la Madre di Dio. (269-296). En: *La novità dello Spirito*. Ancora.
- Ferrer Arellano, J. (2007). La Hija de Sion. En: *Actas del Congreso Mariológico de Barcelona*, X.
- Francisco (2016). *Exhortación Apostólica Amoris Laetitia*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco (5-10-2017). *Apostar por una nueva síntesis antropológica y una cultura "renovada de la identidad"*, Discurso a la XXIII Asamblea General de la Pontificia Academia de la Vida.
- Francisco (2020). *Carta Patris Corde*. Librería Editrice Vaticana.
- García Guillén, D. (2010). *Padre es nombre de Relación*. Dios Padre en la Teología de Gregorio Nacianceno. *Analecta Gregoriana* 308: 79-91.
- García Guillén, D. (2020). Recensión Alessio Meloni. *Studia Cordubensia* 13: 327-335.
- Garrigues, J.M. (1972). Procession et ekporèse du Saint-Esprit. *Istina* 17: 345-366.
- Garrigues, J.M. (1982). *L'Esprit qui dit 'Père'*. Téqui.
- Garrigues, J.M. (1985). *El Espíritu que dice 'Padre'. El Espíritu Santo en la vida trinitaria y el problema del Filioque*. Editorial Secretariado Trinitario.
- Garrigues, J.M. (1996). A la suite de la clarification romaine: Le Filioque affranchi du filioquisme. *Irenikon* 69: 189-212.
- Garrigues, J.M. (1997). À la suite de la Clarification romaine sur le «Filioque». Réciprocité et complémentarité du Christ et de l'Esprit dans l'Économie du salut. *Nouvelle Revue Théologique* 119: 321-334.
- Garrigues, J.M. (1998). La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. *Scripta Theologica* 30,3.
- Garrigues, J.M. (1999). La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo. En *El Espíritu Santo y la Iglesia*. Publicaciones Universidad de Navarra.
- Garrigues, J.M. (2011). *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*. Cerf.
- Gerson, J. (1706). *Opera omnia*. Antwerpiae, v. III, cols. 1355-1357.
- Gerson, J. (1986). *Oeuvres complètes*, Desclée & Cie, v. VII/3.
- Gómez Arboleya, E. (1949). Sobre la noción de persona, *Revista de estudios políticos* 47: 104-116.
- Graffin, R. (dir.) (1894). *Patrologia Syriaca*. I. Firmin-Didot.
- Granados, J. (2014). *Una sola carne en un solo espíritu*. Palabra.
- gregorio nacianceno, *Oratio*.
- Greshake, G. (2001). *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*. Herder.

- Greshake, G. (1997). *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*. Verlag Herder Freiburg im Bressgau.
- Hansteen, A. (1878). *Kvinden, skabt i Guds Billede*. Christiania.
- Juan Pablo II (28-1-1979). *Homilía*. Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (14-11-1979). Audiencia general.
- Juan Pablo II (21-11-1979; 1995; 2011). Audiencia General. Editada en: *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*. Palabra.
- Juan Pablo II (16-1-1980; 1995; 2011). Audiencia General. Editada en: *Varón y mujer. Teología del cuerpo I*. Palabra.
- Juan Pablo LO II (1988). *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*. Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (30-12-1988). *Exhortación Apostólica Christifideles laici*. Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1989). *Exhortación Apostólica Redemptoris custos*. Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1994). *Carta a las familias*. Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (1995). *Carta a las mujeres*. Librería Editrice Vaticana.
- Juan Pablo II (2003). *Exhortación Apostólica Ecclesia in Europa*. Librería Editrice Vaticana.
- Kilby, K. (2000). Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity. *New Blackfriars* 81: 432-445.
- Kolbe, M. (1974). *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*. Lethielleux.
- Ladaria, L. F. (1993). *Introducción a la Antropología Teológica*. Verbo Divino.
- Ladaria, L.F. (2013). *La Trinidad misterio de comunión*. Editorial Secretariado Trinitario.
- Lorda, J.L. (2009). *Antropología teológica*. Eunsa.
- Margerie, B. DE (1972). L'analogie familiare de la Trinité. *Science et Esprit* 24: 78-80.
- Maspero, G. (2011). *Uno perché Trino*. Cantagalli.
- Maspero, G. (2017). *La Trinidad explicada hoy*. Rialp.
- Maspero, G. (2018). Non c'è due senza tre: relazione e differenza tra uomo e donna alla luce del Misterio di Dio uno e trino. En P. Donati, A. Malo, I. Vigorelli (eds.), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospettiva relazionale*. Edusc.
- Meloni, A. (2019). *L'analogia familiare della Trinità. Il contesto, la storia, un bilancio*. Cittadella.
- Murga Gener, J.L. (1991). *Rocío. Un camino de canciones*. Universidad de Sevilla.
- Nilsen Lein, B. (1980). Aasta Hansteen som feministisk Teologisk tenter. *Kultur* 85: 200-215.
- O'Callaghan, P. (2013). *Figli di Dei nel mondo*. Edusc.
- Ocáriz, F. (1972). *Hijos de Dios en Cristo*. Eunsa.
- Orbe, A. (1964). "La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva". *Gregorianum* 45: 103-118.
- Ouellet, M. (2004). *Divina Somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*. Università Lateranense.
- Pablo VI (4-5-1970; 1970). *Alocución al Movimiento "Equipos Notre-Dame"*. En AAS 62 (1970).
- Paglia, V. (22-I-2020). *Inauguración Instituto Teológico Juan Pablo II*.
- Pío XII (29-9-1957), *Alocución a la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC)*.

- Polo, L. (1997). *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial.
- Polo, L. (1999). El amar y el aceptar personales. En *Antropología trascendental I*. Eunsa.
- Polo, L. (2003). *Antropología trascendental II, La esencia de la persona humana*. Eunsa.
- Polo, L. (2007). Libertas transcendentalis. En *Persona y libertad*. Eunsa.
- Polo, L. (2011a). La distinción real en el universo material y en el hombre. En *La esencia del hombre*. Eunsa.
- Polo, L. (2011b). *La esencia del hombre*. Eunsa.
- Polo, L. (2015). *El Ser I: la existencia extramental*. En *Obras completas*, III. Eunsa.
- Polo, L. (2016a). *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*. En *Obras completas*, t. X. Eunsa.
- Polo, L. (2016b). *Presente y futuro del hombre*. En *Obras Completas*, t. X. Eunsa.
- Polo, L. (2017a). El hombre como hijo. En *Obras Completas*, XVI: *Escritos menores 1991-2000*. Eunsa.
- Polo, L. (2017b). *Planteamiento de la Antropología trascendental*. En *Escritos menores (2001-2014)*, *Obras Completas*, t. XXVI. Eunsa.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (1995). La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina. *Palabra* 372, 11: 632-636. Publicada originalmente por el *Observatore romano* el 13-9-1995.
- Ratzinger, J. (1976). *Palabra en la Iglesia*. Sígueme.
- Ravasi, G. (2012). La familia tra opera della Creazione e festa de la Salvezza. *Familia et Vita* 17.
- Rodríguez, P. et al. (1999). *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Publicaciones Universidad de Navarra.
- San Agustín, *Soliloquios*.
- San Basilio, Carta 38, 1,4, dirigida a san Gregorio Nazianzeno.
- San Gregorio Nacianceno, Discurso 29.
- San Gregorio Nacianceno, Discurso 31.
- Scola, A. (2005). *La experiencia humana elemental. La veta profunda del magisterio de Juan Pablo II*. Encuentro.
- Scheler, M. (1986). *Ordo Amoris*. Bouvier Verlag.
- Scheler, M. (1996). *Ordo Amoris*. Caparrós.
- Solomiewich, A. (2019). “La dualidad radical de la persona humana. Un intento de proseguir la antropología trascendental de L. Polo. *Cuadernos doctorales* 29,20: 99-103.
- Stein, E. (1998). *La mujer*. Palabra.
- Valle, F. J. del (1982). *Decenario al Espíritu Santo*. Rialp.
- Viladrich, P.J.; Castilla de Cortázar, B. (2019). *Antropología del amor. Estructura esponsal de la persona*. Eunsa.
- Von Balthasar, H.U. (1965). *Ensayos Teológicos I: Verbum caro*. Encuentro.
- Weigel, G. (1999). *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*. Plaza Janes.
- Wojtyła, K. (1990). *Esplendor de paternidad*. BAC.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Palabra.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Alianza editorial.
- Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial.