Javier Luzón Peña

AMAR CON EL CUERPO

CLAVES ANTROPOLÓGICAS DE LA MORAL SEXUAL CATÓLICA

"Dios al ser humano a imagen suya,
macho y hembra los creó"
(Gen. 1,27)

Amar con el cuerpo

CLAVES ANTROPOLÓGICAS DE LA
MORAL SEXUAL

Javier Luzón Peña

© Copyright 1998: Javier Luzón Peña
www.lasseispuertas.com

ISBN: 84-605-7881-X
Depósito legal: CO - 1125/98

Nihil obstat: Manuel Pérez Moya, Rector del Seminario de San Pelagio
Imprimatur: Lorenzo López-Cubero Jiménez, Vicario General de la Diócesis de Córdoba

Colabora: NATUR, Centro de planificación natural de la fertilidad, Córdoba
Imprime: COPISTERÍA LITOPRESS, Avda. Repúplica Argentina, 22. 14004 Córdoba

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita del titular del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

A Juan Pablo II y a mis padres:

El magisterio del Papa me ayudó a entender lo que había contemplado en mis padres: la significación amorosa y la entraña divina del cuerpo, que constituyen al amor conyugal en fuente de esa `trinidad creatural' -varón, mujer y prole-, que es destello de la Familia divina.

ÍNDICE

Abreviaturas y siglas de las fuentes citadas 19
Aclaraciones terminológicas 25
Prólogo 31

INTRODUCCIÓN

LA ILUSTRACIÓN ANTROPOLÓGICA DE
LA MORAL SEXUAL CATÓLICA

1. Génesis de la problematización del sexo en la cultura occidental 43
a) Deficiencias ético-antropológicas de la moral sexual de Occidente 45
b) Aceptación de la ética racionalista en Occidente 47
c) Devaluación de la normativa moral entre los católicos 53

2. Demanda social de una `oferta sexual' como la que realiza la
Iglesia católica 60

PRINCIPIOS ANTROPOLÓGICOS DE LA MORAL SEXUAL CATÓLICA

I PARTE

EL SEXO COMO INCLINACIÓN AMOROSA ESENCIAL DEL CUERPO

Introducción: El lenguaje del cuerpo 69
a) Significación esencial del sexo: inclinación amorosa del cuerpo. ... 69
b) Consideración trascendental de la sexualidad: analogado básico del Amor trinitario 70

CAPÍTULO I

CARÁCTER CONSTITUTIVO DE LADIFERENCIACIÓN SEXUAL

1. Cauces de superación de la misoginia. 74
2. Fundamento biológico de las diferencias psicosexuales..... 76
3. Peculiaridades psicosomáticas de la masculinidad y la feminidad..... 80
a) Consecuencias psicosexuales de las aptitudes paternales y maternales 81
b) Derivaciones psicosexuales de las peculiaridades conjuntivas del varón y de la mujer 83
4. Igual dignidad de las diferencias sexuales. 89
5. Fundamento del subordinacionismo femenino 93
6. Error de reivindicar para la mujer el sacerdocio ministerial, y feminismo eclesial auténtico..... 96
a) Clericalismo eclesiológico y machismo antropológico de esta reivindicación 97
b) Soteriología neognóstica de este feminismo 100

CAPÍTULO II

DOBLE SENTIDO AMOROSO DE LA INCLINACIÓN SEXUAL

1. La donación conyugal y procreativa, imprescindibles para que la diversidad sexual no resulte dialéctica..... 113
a) El hedonismo convierte la complementariedad del varón y la mujer en incompatibilidad sexual..... 115
b) Integración amorosa de la diversidad sexual..... 117

2. Indisociabilidad de los aspectos unitivo y procreativo del amor sexual... 120
a) Requisitos para que sean amorosas las expresiones biosexuales del amor psicosexual..... 123
b) La analogía que existe entre el amor sexual y el Amor divino subraya la indisociabilidad natural que existe entre el aspecto esponsal y parental de la inclinación sexual..... 137
3. Usos de la sexualidad contrarios a su significación amorosa 130
a) Desviaciones sexuales fuera del matrimonio..... 134
Usos desviados de la biosexualidad..... 134
Desórdenes psicosexuales extramatrimoniales..... 137
b) Desviaciones sexuales conyugales 138

CAPÍTULO III

TRASCENDENCIA INDIVIDUAL Y SOCIAL DEL EJERCICIO DE LA SEXUALIDAD

1. Efectos familiares y sociales del respeto y de la trivialización de las diferencias sexuales..... 146
a) Feminismo dialéctico y complementariedad dialógica de las diferencias sexuales 149

El igualitarismo sexual del `feminismo débil' 150
Líneas de fuerza del feminismo dialógico 152
b) El reconocimiento de las peculiaridades masculinas y femeninas, imprescindible para su conjunción eficaz 160
En el ámbito familiar 160
En el ámbito social 164
c) La prudencia ante la recíproca atracción entre los sexos, imprescindible para que su complementación laboral resulte socialmente beneficiosa 167
Naturalismo y modestia sexuales en las relaciones interpersonales 168
d) Necesidad de la coeducación afectiva e inconvenientes psicológicos y éticos de su aplicación en el ámbito escolar 172
Cuestionamiento didáctico de los postulados coeducativos 173
Criterios pedagógicos de la antropología cristiana, relativos a la coeducación 175
Inconvenientes psicoafectivos de la coeducación escolar 178
Inconvenientes psicointelectuales de la coeducación escolar 180
2. Trascendencia individual y social del ejercicio generoso o egoísta de la sexualidad 183
a) Trascendencia individual, familiar y social 183
b) Desórdenes personales y sociales del egoísmo sexual 187

II PARTE

CONDICIÓN PERSONAL O ESPONSALICIA DE LA SEXUALIDAD HUMANA

Introducción: Unidad sustancial de espíritu y cuerpo humanos 193
a) Unicidad del alma humana 202
b) Dignidad personal del cuerpo humano 204
c) Despersonalización de la sexualidad humana 209

CAPÍTULO I

LA SEXUALIDAD HUMANA, POR SU CARÁCTER NO INSTINTIVO, REQUIERE SER EDUCADA

1. La sexualidad humana no es instintiva 218
a) Variedad significativa de la sexualidad humana 220
b) Las virtualidades naturales de la sexualidad humana no se hacen efectivas automáticamente, sino libremente 227

2. Contenido de la educación sexual 233
a) Enseñanza del significado nupcial del cuerpo 234
b) Estimulación personalista de la afectividad sexual 238

3. Modo de impartir la educación sexual 241
a) Pedagogía del sentido positivo 242
Presupuestos de la comprensión de la castidad como afirmación gozosa 243
La modestia y el autodominio sexuales, presupuestos de la donación e integración afectivas 246
b) Pedagogía de la sublimación 248
El fomento de la rectitud sexual, potenciando las actitudes solidarias y amistosas psico-espirituales del educando 248

Forma adecuada y manera inoportuna de enseñar la moral revelada, en materia sexual 249
Modo de ayudar en el orden sexual a personas de conducta sexual desordenada y refractarias a lo religioso 251

CAPÍTULO II

CARÁCTER NUPCIAL DE LA TENDENCIA SEXUAL HUMANA

1. Conjunción y comunión sexuales 255
a) La relación meramente conjuntiva 256
La conjunción une externamente 256
Sentido instrumental y pasajero de la relación conjuntiva 258
Conjunción utilitaria y actitudes utilitaristas 260
Formas no sexuales de relación conjuntiva 263
b) La comunión interpersonal 263
Reciprocidad teleológica de la comunión 264
La comunión une interiormente 268
Efectos permanentes de la relación comunional 270
La comunión puede ser momentánea o duradera 271
La complementariedad psicoafectiva no es capaz de satisfacer las exigencias de la comunión sexual 275
Realización sexual y comunión afectiva espiritual 276
Las pasiones requieren ser asumidas volitivamente para hacer efectiva su virtual condición esponsalicia -amorosa y libre- 279
Desnaturalización utilitarista de la relación sexual 276

2. La inclinación sexual humana contiene una tensión de doble totalidad, integral y temporal 285
a) Los aspectos unitivo y procreativo de la conjunción sexual humana son profundos y estables 288

Prolongación instructiva de la paternidad y maternidad humanas 290
La conjunción sexual humana incluye lo psicointelectual 292

b) Límites de la visión meramente conjuntiva o utilitaria de la sexualidad humana 296
Perjuicios afectivos del consorcio sexual no monogámico 297
Perjuicios afectivos del consorcio sexual provisional 298
Perjuicios materiales de la unión sexual meramente utilitaria 302

c) La unidad e indisolubilidad del matrimonio, exigencias de la realización de las necesidades psicoafectivas de los esposos y de la prole 305
La atracción sexual humana se despierta de forma no instrumental 306
El ejercicio de la sexualidad humana la determina en sentido exclusivista 307
Los hábitos sexuales predisponen a la fidelidad comunional 309
Otras exigencias éticas de la subordinación de lo biosexual respecto de lo psicosexual 310
Expresiones utilitarias asexuales del afecto conyugal 316
Carácter comunional de la relación paterno/materno-filial 319
Los humanos no se re-producen, pro-crean: el hijo como don 320
Cada ser humano merece la acogida respetuosa y temporalmente incondicional de sus padres. 324
El carácter unitario e indisoluble de la decisión matrimonial es una exigencia del objeto de ésta 328

3. Importancia de la protección del matrimonio en las leyes civiles y en las relaciones sociales 331
a) El consorcio matrimonial debe ser reconocido y tutelado jurídicamente 332
Discernimiento jurídico entre el matrimonio y otros

consorcios sexuales 334
Protección legal del matrimonio respecto de las conductas que atentan contra sus propiedades esenciales 337
b) Importancia del discernimiento ético-antropológico en el trato con personas que mantienen una convivencia sexual insustancial 341
Modo de tratar a las parejas que no se han comprometido en matrimonio indisoluble 341
No deben contraer matrimonio los conviventes que no quieran o no puedan aceptar las propiedades de éste 347

CAPÍTULO III

PRIMACÍA DE LA AFECTIVIDAD EN LA VIDA SEXUAL DE LAS PERSONAS

1. Importancia de los valores afectivos en la elección de la pareja 355
a) Necesidad de discernir los valores psicosexuales de la posible pareja, antes de emprender un noviazgo 355
b) Criterios para discernir la capacidad nupcial de las personas: `test de conyugalidad' 357
Factores secundarios, aunque imprescindibles: complementariedad temperamental y religiosidad 359
Centralidad de las aptitudes psicosexuales voluntariamente adquiridas: madurez y afinidad psicosexuales 361
2. Trascendencia del crecimiento afectivo en el noviazgo y en el matrimonio 364
a) La integración personalista de la biosexualidad depende de la consistencia afectiva de la pareja 364
b) Importancia de la madurez afectiva para superar las dificultades que se plantean en la vida marital 368

3. Integración afectiva de los esposos y regulación natural de la fertilidad conyugal 372
a) Valoración moral de la continencia periódica 375
b) Repercusión de la continencia periódica en la comunión afectiva de los cónyuges 384

CAPÍTULO IV

PROYECCIÓN ASEXUAL DE LA PSICOAFECTIVIDAD MASCULINA O FEMENINA

1. Doble ámbito de realización de la masculinidad y feminidad 395
a) Realización asexual de lo sexuado 396
b) La orientación homosexual de los intereses sexuales 400
Inhabilidad comunional de la inclinación homofílica 401
Tipos de homosexualidad 403
Terapia de la desviación homofílica 408

2. Superioridad comunional de la proyección asexual de la psicoafectividad masculina o femenina 412
a) Modulación nupcial y metanupcial de la universalidad y libertad de la psicoafectividad humana 415
b) Semejanzas e interconexiones de la psicoafectividad asexual y nupcial 421

3. Consecuencias de la conexión radical de los dos ámbitos de realización psicoafectiva 423
a) La rectitud sexual de la persona requiere su madurez afectiva asexual 425
*La rectitud en las relaciones con los consanguíneos condiciona la integración matrimonial: «Dejará a su padre y a su madre, y serán una sola carne» (*Gen *2, 24)* 425

La madurez afectiva asexual, imprescindible para la continencia sexual, cuando ésta sea necesaria 432
La donación solidaria y la amistad, imprescindibles para que la vida matrimonial no resulte comunionalmente insuficiente 434
b) La sublimación psicoafectiva asexual de la masculinidad y feminidad: el celibato 439
Realización temporal de la psicoafectividad masculina y femenina en el celibato 440
El celibato no supone una merma psicoafectiva 442
La primacía testimonial del celibato por el Reino y su mayor disponibilidad psicoafectiva no suponen la superior realización afectiva psicoespiritual de quienes lo asumen 449
La superioridad testimonial del celibato por el Reino no excluye un planteamiento escatológico y esponsalicio -respecto de Cristo de la vida matrimonial 452
La superior disponibilidad del celibato por el Reino para dedicarse a tareas no biofísicas, no implica una menor eficacia de la vida matrimonial en la extensión del Reino de Cristo 456
La plenitud celestial de la masculinidad y de la feminidad 457

4. La rectitud laboral y cultural, presupuestos de la madurez de la dimensión amorosa de la psicoafectividad masculina y femenina 460
a) Influencia de la rectitud en el trabajo sobre las actitudes sexuales de la persona 464
Efectos sexuales del desorden profesional 465
Incidencia de las actitudes laborales en la afectividad conyugal .. 466
Repercusión del trabajo en lo sexual, a través de su influencia en el aspecto metasexual de la psicoafectividad 468
b) Repercusión sobre la madurez sexual, de las actitudes que se adopten en el descanso 469

El descanso, como presupuesto del equilibrio laboral 470
La austeridad, sobriedad y moderación en el descanso condicionan la rectitud sexual..... 472

CAPÍTULO V

LA MADUREZ SEXUAL DEPENDE DE LA ACTITUD ESPIRITUAL O MORAL-RELIGIOSA

1. Influencia de la rectitud espiritual en la valoración de la complementariedad amorosa a que se ordena el sexo 479
2. Influencia de la rectitud espiritual en la orientación personalista o esponsalicia de la actividad sexual 482
a) Influjo de la disposición espiritual en las actitudes necesarias para el aprendizaje sexual 483
b) Repercusión de la madurez espiritual en el ejercicio de las restantes propiedades personalistas de la sexualidad humana 486
3. Importancia de la vida sobrenatural para la rectitud sexual..... 488
a) El matrimonio cristiano, como vocación sobrenatural 491
b) Libertad religiosa de los cónyuges 496

EPÍLOGO 496
UNICIDAD DEL ALMA Y UNIDAD EXISTENCIAL DE LA PERSONA

ABREVIATURAS Y SIGLAS DE LAS FUENTES CITADAS

Los TEXTOS BÍBLICOS se citan según las abreviaturas usuales.

AH CONGREGACIÓN PARA LA ENSEÑANZA CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 1.XI.1983.

AP CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *De abortu procurato*. Sobre la práctica del aborto, 18.XI.1974.

AR KAROL WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, ed. Razón y Fe, Madrid 1987.

AS CONSEJO PONTIFICIO DE LA PASTORAL PARA LOS AGENTES SANITARIOS, *Carta de los Agentes de la salud*, ed. Palabra, Madrid 1995.

AV COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre algunos aspectos referentes a la sexualidad y a su valoración moral*, 7.I.1987.

CA JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus annus*, 1.V.1991.

CC PÍO XI, Encíclica *Casti connubii*, 31.XII.1930.

CD CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la recepción de la Comunión eucarística por parte de los fieles divorciados y vueltos a casar*, 14.IX.1994.

CEC *Catecismo de la Iglesia católica*, 11.X.1992.

CF JUAN PABLO II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 2.II.1994.

CH CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a todos los obispos sobre la atención pastoral a los homosexuales*, 1.X.86.

CIC Código de Derecho Canónico, 1983.

CJ JUAN PABLO II, *Carta apostólica a los jóvenes*, 31.III.1985.

CL JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30.XII.1988.

CM JUAN PABLO II, Carta apostólica *a las mujeres*, 29.VI.1995.

CN CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communionis notio*, 28.V.1992.

CU JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*, ed. Plaza y Janés, Barcelona 1994.

DD JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini*, sobre la santificación del domingo, 31.V.1998.

DF SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, 22.X.1983.

DH CONCILIO VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae*, 7.XII.1965.

DM PÍO XI, Encíclica *Divini illius Magistri*, 31.XII.1929.

DV CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae. Sobre el respeto de la vida humana naciente*, 22.II.1987.

DZ E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, ed. Herder, Barcelona 1963.

EA COMITÉ EPISCOPAL ESPAÑOL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, 25.III.1991.

EB *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 17ª ed., Madrid 1989.

EC SANTA SEDE, *Nota sobre el proyecto de documento final para la Conferencia Internacional sobre población y desarrollo de El Cairo*, VII.1994.

ER COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, 26.XI.1995, ed. EDICE, Madrid 1995.

ET CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *sobre la eutanasia*, 5.V.1980.

EV JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium vitae*, 25.III.1995.

FC JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 22.XI.1981.

FM CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Declaración sobre la caída de la fecundidad en el mundo*, 25.II.1998.

GE CONCILIO VATICANO II, Declaración *Gravissimun educationis*, 28.X.1965.

GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7.XII.1965.

HA BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios. Homilías*, 19ª ed., Rialp, Madrid 1992.

HC BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa. Homilías*, 29ª ed., Rialp, Madrid 1992.

HG PÍO XII, Encíclica *Humani generis*, 12.VIII.1950.

HV PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, 25.VII.1968.

IF J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985.

IG SANTA SEDE, *Nota de prensa, a la conclusión de la IV Conferencia Internacional sobre la Mujer: Declaración de interpretación sobre el término `género'*, 15.IX.1995.

II CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Inter insigniores. Sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, 15.X.1976.

IP SANTA SEDE, *Informe para la IV Conferencia Mundial de Pekín (4-15. IX.1995)*.

JA JUAN PABLO II, *Ángelus*.

JC BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, 57ª ed., Rialp, Madrid 1992.

JD JUAN PABLO II, *Discurso*.

JG JUAN PABLO II, *Audiencia general*.

JM JUAN PABLO II, *Mensaje*.

LC CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia*, 22.III.1986.

LE COMITÉ EPISCOPAL ESPAÑOL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, 14.II.1993.

LG CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 21.XII.1964.

MD JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Mulieris dignitatem*, 15.VIII.1988.

MF CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Matrimonio y familia*, 6.VII. 1979.

MS SANTO OFICIO, Instrucción *Sobre la moral de situación*, 2.II.1956.

OM L'OSSERVATORE ROMANO (ed. en español), *Observaciones sobre el libro «Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika `Veritatis splendor'»* («La teología moral, ¿en fuera de juego? `Prólogo' a la Encíclica *Veritatis splendor*»), 9.II.1996.

OS JUAN PABLO II, Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, 22.V.1994.

OT CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 28.X.1965.

PA JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*, 25.III.1992.

PC EPISCOPADO TARRACONENSE, *Perspectiva cristiana del amor y de la sexualidad*, `Boletín Oficial del Obispado de Córdoba' CXVIII (1975), pp. 421-451.

PD CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Recomendaciones para la pastoral de los divorciados*, `L'Osservatore Romano', 14.III.1997.

PF OBISPOS DE AMÉRICA LATINA, *Mensaje en la reunión de Santo Domingo sobre la pastoral de la familia*, 23.VI.1994, `Palabra' 356-357 (VIII-IX.1994): *DP-77*, pp. 148-150.

PH CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Persona humana. Acerca de algunas cuestiones de ética sexual*, 29.XI. 1975.

PM CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Preparación al sacramento del matrimonio*, 13.V.1996.

PO CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, 7.XII.1965.

PV CONSEJO PONTIFICIO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Pornografía y violencia en las comunicaciones sociales: una respuesta pastoral*, 7.V.1989.

RD COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Una encíclica profética: La `Humanae vitae'. Reflexiones doctrinales y pastorales*, 20.XI.92.

RF J. FERNÁNDEZ-CREHUET NAVAJAS y E. GÓMEZ GRACIA (ed.), *Avances en regulación natural de la fertilidad* (III Symposium Internacional sobre), Málaga 1994.

RM JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Mater*, 25.II.1987.

RO CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta al `dubium' sobre la doctrina de la Carta Apostólica `Ordinatio sacerdotalis'*, 28.X.1995.

RP JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, 2.XII.1984.

SC PABLO VI, Encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, 24.VI.1967.

SH CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*, 8.XII.1995, ed. Palabra, Madrid 1996.

TM JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 10.XI.1994.

UH COMISIÓN PERMANENTE DEL EPISCOPADO ESPAÑOL, Nota *Matrimonio, familia y `uniones homosexuales'*, 24.VI.1994.

VL CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción pastoral *La verdad os hará libres*, 20.XI.1990.

VC JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Vita consecrata*, 25.III.1996.

VM CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Vademecum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal*, 12.II.1997.

VS JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993.

vt Véase la cuestión en *Aclaraciones terminológicas*.

Aclaraciones terminológicas

TIPOS DE **ACTO**: Siguiendo a Aristóteles, en su *Metafísica*, se puede distinguir entre la *poiésis*: la **acción transitiva** del agente, cuyo efecto queda fuera de éste y que se corresponde con la *kínesis* o *práxis atelés* (el **movimiento** o acto imperfecto del paciente), manteniéndose ambos hasta alcanzar el *péras* o término de la acción transitiva; y la *práxis teleía*: la **operación** o acto final, que es un acto de lo ya perfecto por ser coactual con su *télos* o fin, y que es de índole inmanente-trascendente en cuanto redunda en el que contempla o ama y en el contemplado o amado (cf L. Polo, *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona 1995, 73-82).

DIMENSIONES DE LA **AFECTIVIDAD** HUMANA: La afectividad del varón y de la mujer contienen tres dimensiones que, sin estar separadas, son distintas: una dimensión **espiritual** o volitiva, que es inmaterial y puede *proyectarse* en sentido *trascendente*, mediante la comunión con las Personas divinas, y en sentido *intramundano*, amando a las criaturas como Dios las ama, esto es, desinteresada o gratuitamente. Esta dimensión no está *diferenciada* sexualmente aunque, por su vinculación con lo somático, esté *afectada* por la diferenciación sexual del cuerpo, en cuanto que se expresa según la determinación masculina o femenina de cada individuo. Hay también otras dos *dimensiones* **psíquicas** -la amorosa y la utilitaria-, que son orgánicas y tienen como sustento al sistema nervioso. La dimensión **amorosa o comunional** de la psicoafectividad valora la realidad en sí misma, de forma contemplativa, estética o respetuosa y se realiza, en el orden de las relaciones interpersonales, mediante una *proyección* **parental-esponsal** y/o una *proyección* **asexual** solidario-amistosa, según se trate de personas casadas o célibes, respectivamente. Por su parte, la dimensión **utilitaria o conjuntiva** de la psicoafectividad, que está vinculada a las exigencias biofísicas del cuerpo, se dirige a la realidad de forma instrumental. Esta dimensión se ordena *primariamente*

a la conservación individual, mediante el trabajo y el descanso; y, *secundariamente*, a la propagación y conservación temporal del género humano, mediante el ejercicio de la **biosexualidad**. Por todo ello, no parece adecuado emplear el binomio afectividad/sexualidad para referirse a lo psicosexual/biosexual: puesto que la psicoafectividad está tan sexuada como la biosexualidad, aunque pueda proyectarse al margen de los intereses nupciales; también porque puede inducir a confundir la psicoafectividad, que está sexuada, con la afectividad espiritual, que, de suyo, no lo está; y, finalmente, porque lo biosexual tiene también resonancias afectivas en el psiquismo humano.

AGNOSTICISMO: Doctrina que niega la capacidad del entendimiento humano para conocer la realidad *en sí misma*, y reduce la ciencia al conocimiento de lo **fenoménico** y de las impresiones *subjetivas* que la realidad produzca en el cognoscente. Niega, por tanto, la posibilidad de conocer *intelectualmente* a Dios: que exista o no, es científicamente irrelevante; sólo cabe plantearse esta cuestión por vía emocional.

CINÉTICO: Perteneciente o relativo al movimiento (= *kynesis*). Véase ACTO.

COMUNIONAL: Adjetivo del sustantivo `comunión'. Ha parecido necesario recurrir a este neologismo porque los adjetivos `comunitario' y `comunicativo' no se corresponden con el contenido preciso de esa unión interior o amorosa que es la comunión afectiva. En efecto, **comunitario** se corresponde con comunidad, que es un tipo de unión afectiva que puede no basarse en el amor recíproco, sino en objetivos comunes externos. Por su parte, **comunicativo** se corresponde con comunicación, que es un tipo de transferencia que puede limitarse al orden informativo, dejando al margen la afectividad: «El concepto de `comunicación' en nuestro lenguaje convencional ha sido casi alienado de su más profunda, originaria matriz semántica. Sobre todo, se vincula a la esfera de los medios (informativos); esto es, en su mayor parte a lo que sirve para el entendimiento, el intercambio, el acercamiento. Sin embargo, es lícito suponer que, en su significado originario y más profundo, la `comunicación' estaba y

está directamente unida a sujetos que se `comunican' precisamente a base de la `común unión' existente entre sí tanto para alcanzar como para expresar una realidad que es propia y pertinente sólo a la esfera de sujetos-personas» (*JG*, 19.XII.1979, 4).

CONJUNCIÓN/COMUNIÓN: Son dos tipos de relaciones afectivas que originan, respectivamente, o bien una mera **comunidad de vida o de intereses**, o bien una **comunidad de amor**. En la primera, el interés recíproco, aunque respetuoso, es utilitario o instrumental, en el sentido de que los interesados se conjuntan en orden a un objetivo común. En la segunda, los interesados se aprecian en sí mismos, viendose recíprocamente como un fin. En el apartado 1 del capítulo II de la II parte se desarrolla ampliamente esta cuestión, haciendo notar la diferencia que existe entre el interés sexual meramente conjuntivo (en el que se busca la prole como fin, mientras que el interés por la pareja, aunque respetuoso, es utilitario o instrumental) y el amor sexual comunional (en el cual el cónyuge es entendido como un fin, y la donación procreativa, como una prolongación de la unión-donación conyugal).

NIVELES DE **CONOCIMIENTO** CIENTÍFICO: En la Doctrina Social de la Iglesia sobre la familia están presentes las tres dimensiones del conocimiento humano: 1ª) el conocimiento de lo que son las cosas: es el orden **ontológico** o de los principios fundamentales, que se mueve, a su vez, en dos planos (el *trascendental* -metafísico o sapiencial- y el *predicamental* -antropológico, cosmológico, etc.-); 2ª) el estudio de las leyes que hay que tener en cuenta al relacionarse con las criaturas: es el ámbito **ético** o de los elementos de juicio valorativos de la conducta humana; y 3ª) la consideración de las circunstancias, a fin de aplicar debidamente los criterios morales: es el plano de la **prudencia**, de las orientaciones prácticas o directrices para la acción (cf, p. ej., *LC*, 72-76).

DOCETISMO: La consideración peyorativa de lo material, de raíz gnóstica y maniquea, llevó a los docetas a entender como inadmisible que el Hijo de Dios pudiera haberse encarnado realmente y a afirmar que el aspecto corpóreo de Jesucristo era una mera

apariencia (cf *CEC*, 465). Esta doctrina, totalmente contraria a los datos evangélicos (p. ej., *Lc* 24, 39: «Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo»), fue reprobada en sus cartas, ya a finales del primer siglo, por el apóstol san Juan (cf *1 Jn* 1, 1 y 4, 2; *2 Jn* 7).

ERÓTICO/VENÉREO: Teniendo en cuenta el uso impropio que se suele hacer del primero de estos términos, conviene aclarar que con *erótico* (de Eros) me refiero a las vivencias propias del enamoramiento psicoafectivo; mientras que por *venéreo* (de Venus) entiendo las emociones que se derivan del ejercicio de las facultades generadoras.

ESCATOLÓGICO: De *ésjaton* = último: relativo a la vida después de la muerte.

SIGNIFICADO **ESPONSALICIO** DEL CUERPO HUMANO: Con esta expresión, que alude a la libertad y a la responsabilidad (*spondeo* significa responder), Juan Pablo II subraya el carácter doblemente libre de la psicoafectividad masculina y femenina: de una parte, su ordenación al compromiso, esto es, a ser ejercitada por la persona de forma volitivamente controlada; y, de otra, su condición amorosa, donativa o no utilitariamente interesada.

ÉTICA/MORAL: Aunque por su significación etimológica sean términos equivalentes, que designan la ciencia de los deberes humanos, en el uso actual la ética no incluye los argumentos religioso-confesionales, y la moral sí.

FENOMENOLÓGICO: De *fainómenon* = apariencia o manifestación: que considera descriptivamente un acontecimiento, sin entrar en sus causas ni en su valoración.

GNOSTICISMO: Doctrina filosófico-religiosa de origen oriental y entraña **maniquea**, influyente en los primeros siglos de la Iglesia, que pretendía la salvación mediante un conocimiento (= *gnosis*, en griego) intuitivo, misterioso y esotérico de las cosas divinas y despreciando las realidades materiales y ordinarias.

MANIQUEÍSMO: Doctrina oriental que juzga negativamente la materia por entender que ha sido creada por el *principio del mal*, a diferencia del espíritu, que procedería del *principio del bien*.

NUEVA MORAL: Doctrina moral, importada de la teología protestante por algunos moralistas católicos desde los años cincuenta, que juzga la bondad del acto humano prescindiendo del *objeto* del acto y atendiendo a sus *fines* (teoría de la **opción fundamental**, **moral de actitudes**), a sus *circunstancias* (**moral de situación**) o a sus *efectos y consecuencias* (**consecuencialismo** y **proporcionalismo** morales). Ha sido ampliamente refutada por Juan Pablo II (cf *VS*, 65-70), aunque ya antes el magisterio eclesiástico se había ocupado de esta doctrina en diversas ocasiones (cf, p. ej., *PH*, 3, 4 y 10; *RP*, 17 y *MS*).

RACIONALISMO: Es la expresión teórica del antropocentrismo, la actitud cultural que sitúa al hombre -y no a Dios- en el centro del universo y que configuraría la modernidad. Es un sistema de pensamiento que exalta la voluntad humana hasta erigirla en la instancia suprema que otorga valor a las cosas. Por eso el racionalismo es intelectualmente **agnóstico**, ya que desconoce la realidad en cuanto no se refiere a los intereses del individuo; y, éticamente, es *materialista*, puesto que, con su dualismo **neognóstico y neomaniqueo**, priva a la conducta cotidiana de toda significación moral. Históricamente, el racionalismo es una constante cultural que ha tenido abundantes expresiones en Occidente. Aunque no sea lugar éste para detallarlas todas, se pueden señalar algunas que parecen culturalmente más significativas. El pensamiento griego tuvo en sus inicios diversos exponentes de esta mentalidad, pero su versión más consolidada fue la *sofística*. También la doctrina cristiana tuvo que habérselas en los primeros siglos con los errores *gnósticos y maniqueos* importados de las culturas orientales. Puede decirse que la mentalidad moderna tuvo a *Averroes* como pionero: ese musulmán cordobés, padre de la teoría de la doble verdad, que deslumbrado por la potencia especulativa de Aristóteles, propugnó la independencia de la razón respecto de las todavía oscuras racionalizaciones de las creencias religiosas. No obstante, sería necesario que los cambios conceptuales ocasionados por los logros de la ciencia renacentista abonaran los postulados del *nominalismo*, para que el raciona-

lismo se fuera consolidando progresivamente, y para que encontraran aceptación social sus sucesivas versiones: el *cientifismo cartesiano*, el *agnosticismo kantiano*, el *materialismo positivista, marxista y estructuralista*, y el *escepticismo existencialista* (cf *CU*, 67-75).

SOTERIOLÓGICO: Referente a la salvación (= *sotería*, en griego).

TELEOLÓGICO: Que se refiere al fin (= *télos*, en griego).

TRASCENDENTAL: Propiedad especialmente importante. Para la filosofía clásica los trascendentales son las propiedades que poseen las cosas como impronta que el Ser divino o trascendente ha impreso en ellas al crearlas. Kant realiza un cambio semántico en el término `trascendental': lo trascendental de cada realidad no es ya su relación *a Dios*, sino al `yo trascendental', al sujeto pensante o volente, en relación al cual se constituyen existencialmente los objetos. Ya no tiene sentido hablar de unas leyes de la realidad a las que el hombre deba someterse. El único valor de las cosas será la utilidad que puedan prestar al yo trascendental, esto es, *a mí mismo*. Cualquier otra consideración de la realidad es irrelevante. No se niega ni se afirma que puedan existir otras dimensiones de la realidad. Simplemente se establece que no tiene sentido planteárselo (cf *CU*, pp. 68-69).

TRASCENDENTE: Etimológicamente viene de *trans-scandere* = subir atravesando. Lo que está por encima de otra cosa: por antonomasia, el Ser divino. También se usa para designar lo que traspasa la frontera de la intimidad y abre al entorno, elevando por enriquecimiento al sujeto.

UTILITARIO: Véase AFECTIVIDAD.

UTILITARISTA: Forma irrespetuosa de tratar a las personas como si fueran realidades fungibles u objetos de consumo.

PRÓLOGO

Finaliza el segundo milenio de la era cristiana. Una etapa en que Occidente ha experimentado evidentes avances; pero en la que también ha padecido el desarrollo de una `cultura de la muerte', que en estos momentos ha alcanzado su máxima implantación y que, por consiguiente, está tocando a su fin.

Intelectualmente, este aspecto negativo de nuestra civilización tuvo su origen en lo que Mons. Carlo Caffarra suele definir como *filosofía del alejamiento y de la separación*: distanciamiento de la criatura humana respecto de su Creador, ruptura del obrar respecto del ser, separación entre lo espiritual y lo corpóreo, divorcio entre la fe y la vida cotidiana, alejamiento de la técnica respecto de la ética, atomización de los individuos en la sociedad, etc.: expresiones, todas ellas, de una mentalidad *dualista*, cerrada a la trascendencia, que, habiendo intentado absolutizar el poder de la razón, ha acabado en el desprecio *maniqueo* de las dimensiones corporales de la persona humana.

A título pedagógico, se podría establecer que este cáncer *neognóstico* (vt) de la civilización occidental empezó a desarrollarse un siglo y medio después de comenzar este milenio. En 1126 nacía en la Córdoba islámica Ibn Rushd, Averroes, aquel filósofo musulmán que, con sus amplios comentarios al *corpus* aristotélico, tanto contribuyó a despertar en Europa el interés por conocer

esos principios especulativos que harían posible desarrollar el pensamiento cristiano hasta las cotas que alcanzó en el siglo XIII. Pero Averroes pertenecía a una cultura religiosa que -como viene a decir Juan Pablo II en su libro *Cruzando el umbral de la Esperanza* (p.106)- concibe al Creador como un ser lejano y que, consiguientemente, no entiende la religión como una energía capaz de transformar el corazón humano y de penetrar las distintas dimensiones de la vida secular. Con su doctrina de la `doble verdad' (como creyente, acepto la existencia del Ser supremo, pero no puedo acceder a Él con la razón), Averroes introdujo en Europa una maléfica semilla que, abonada por la euforia antropocentrista de la ciencia del Renacimiento, acabaría implantándose en nuestra civilización mediante el desarrollo especulativo y la configuración religiosa que, respectivamente, le proporcionaron el *racionalismo* (vt) *y la Reforma* protestante.

Los documentos del Concilio Vaticano II delimitan paladinamente las pautas que deben seguirse para proporcionar al mundo occidental -secularizado, pero de raíces cristianas- la terapia que necesita para superar la profunda crisis que le abate, y para poner a los cristianos en condiciones de llevar el Evangelio hasta los últimos confines de la tierra. A Pablo VI le gustaba sintetizar el mensaje de este Concilio, exhortando a construir la *civilización del amor* (cf. *Homilía*, 25.XII.1975). Tal vez se debiera esta preferencia a que esa expresión constituye tanto un diagnóstico de la sociedad contemporánea como un resumen de los objetivos que los creyentes deben proponerse en el mundo actual.

En efecto, la enfermedad que aqueja a la civilización occidental procede de un abandono de la dimensión trascendente del *ethos* evangélico -el amor a Dios-, que ha dado lugar al descuido de su dimensión intramundana: el amor y respeto a lo creado, especialmente a las demás personas humanas, creadas a imagen de Dios. Así lo advierte Juan Pablo II: «`El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más

grande: el misterio de Dios' (*CA*,24). Cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera, o no se toman en cuenta sus mandamientos, se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida» (*EV*,96).

En consecuencia, su remedio requiere, sobre todo, promover una revitalización de la comunión con Dios que haga capaces a los humanos de dirigir todas sus actuaciones profesionales y culturales, familiares y sociales, desde una afectividad recta que impregne de sentido auténticamente amoroso toda su conducta secular (cf. *TM*, 52). Ambas dimensiones del corazón humano -los aspectos espiritual y sensible de la afectividad- se requieren mutuamente para su respectivo desarrollo porque guardan entre sí una indisociabilidad aptitudinal que es consecuencia, en el orden operativo, de la unión sustancial de espíritu y cuerpo humanos. Por eso, ni las emociones, sentimientos o pasiones de la persona pueden encauzarse de forma establemente madura sin la ayuda que prestan, en el plano intencional, las motivaciones espirituales o trascendentes; ni el individuo podría consolidar su rectitud afectiva espiritual si no procurara -como materia y cauce de expresión de ésta- una adecuada rectitud de la dimensión corporal de su afectividad.

La sexualidad es una de las facetas de la afectividad corpórea de la persona. Por eso, la promoción de una cultura de la vida, de la verdad y del amor presupone la educación sexual como uno de sus elementos imprescindibles (cf. *EV*, 97); máxime, cuando la desmoralización afectiva de Occidente ha alcanzado en el plano de la sexualidad una de sus expresiones más alarmantes. De ahí que «solamente si la verdad sobre la libertad y la comunión de las personas en el matrimonio y en la familia recupera su esplendor, empezará verdaderamente la edificación de la civilización del amor y será entonces posible hablar con eficacia -como hace el Concilio (Vaticano II)- de `promover la dignidad del matrimonio y de la familia' (*GS*, 22)» (*CF*, 13).

Ciertamente, en pocas cuestiones como en ésta la mencionada

cultura de la separación ha producido tan abundantes manifestaciones y en órdenes tan distintos: en el ámbito eclesial y civil, en el orden teológico y antropológico, jurídico y ético, psicológico y psiquiátrico, biológico y ginecológico, etc. Sin embargo, en todas ellas subyace una raíz común: haber dejado de entender el sexo como una *parte integrante de la persona*, pasando a considerarlo como algo puramente instrumental: como una suerte de *prótesis añadida* cuya arbitraria manipulación puede preverse que resultará inocua al individuo o que, a lo sumo, no llegará a afectar profundamente a su equilibrio personal. Y así, se presenta como plausible pretender un sexo sin hijos o hijos sin sexo, considerar innecesaria la complementariedad entre la masculinidad y la feminidad, juzgar meramente convencional la distinción funcional -en el ámbito familiar y social- de varones y mujeres, o ejercer una relación sexual que se plantee como pasajera o que se comparta con varias personas a la vez. Es decir, se postula como éticamente aceptable la *separación entre sexualidad y procreación, entre vida y amor*.

Las frustraciones a que conducen estos planteamientos han ocasionado una extendida ansiedad de auténtica realización sexual. Y han producido una creciente demanda social de clarificación antropológica acerca de la sexualidad, que la abundante bibliografía sobre el tema está procurando satisfacer: unos autores, desde una perspectiva teológica y, otros, desde planteamientos filosóficos o meramente fenomenológicos. De esas publicaciones, algunas proponen remediar la patología sexual existente sin desprenderse de aquellos principios *racionalistas* que originaron el actual desequilibrio sexual de nuestra civilización[1]. Otras, en cambio, plantean la cuestión desde una consi-

1 Como explicaba el teólogo laico norteamericano William May, en una entrevista con ocasión de la publicación de la encíclica *Evangelium vitae*, los graves errores de la teología dogmática del último cuarto de siglo, relativos a la concepción virginal de Jesucristo, a la resurrección de su Cuerpo y a su presencia corporal en la Eucaristía, coinciden con los producidos en el ámbito de la teología moral, en proceder de una idéntica raíz neognóstica y neomaniquea: el desconocimiento de «la intrínseca bondad de la *vida corporal humana*, la cual es *vida personal*, y no algo inhumano e impersonal» (`Palabra' 364, IV-1995, 188), como postula la actual cultura racionalista, que siguiendo el `Pienso, luego existo' prima la consciencia en detrimento de lo corpóreo (cf *CF*, 19) y que, derivadamente, considera que la

deración *personalista* de la sexualidad humana, que concuerda con la línea argumental que ha seguido el magisterio auténtico de la Iglesia católica en las numerosas ocasiones en que, durante los últimos treinta años, se ha sentido requerido a intervenir para remediar la confusión. En mi opinión, este segundo tipo de monografías aportan, desde perspectivas muy diversas, abundantes elementos de juicio que constituyen una valiosa contribución al discernimiento ético de los diferentes asuntos que conciernen a la sexualidad humana. No obstante, *se echa en falta una exposición más sistemática y completa de* las abundantes observaciones que el magisterio de la Iglesia ha realizado en los últimos años, con el objeto de explicar *los fundamentos antropológicos de sus criterios morales en materia sexual*.

Entre estas enseñanzas, posee especial relevancia la exhaustiva catequesis de Juan Pablo II sobre *la dignidad personal y el significado amoroso del cuerpo humano*. En efecto, convencido de que «la familia es el centro y el corazón de la civilización del amor» (*CF*, 13), desde el comienzo de su pontificado, ha realizado de modo sistemático y profundo una colosal propedéutica racional, encaminada a facilitar la comprensión de la moral sexual católica y a contrarrestar los efectos negativos que en el plano sexual ha producido la mencionada `cultura de la separación'. A mi juicio, sus explicaciones sobre el significado esponsalicio del cuerpo humano constituyen la respuesta adecuada a las deficiencias de la `cultura' sexual del momento, y ofrecen las claves necesarias para la construcción de una nueva `cultura de la vida' porque poseen las propiedades que, a mi entender, debe tener una exposición de la correspondiente doctrina moral, para resultar verdaderamente eficaz: *rigor conceptual y terminológico*, que se derivan de una visión ordenada y completa de las diferentes dimensiones de la sexualidad humana; una suficiente *fundamentación trascendental y antropológica* de la normativa sexual; y, cuando se trate de estudios teológicos, una adecuada *base escriturística y patrística*. Por eso, considero que constituye una especial Providencia el hecho de que,

actividad corporal ha de medirse con criterios de mera eficiencia, marginales a la rectitud afectiva.

en estos momentos de tremendo descalabro moral, fuera llamado a la Sede de Pedro quien, urgido por su intensa experiencia pastoral matrimonial y juvenil, había publicado *Amor y responsabilidad* y *Persona y acción*, convencido de que «el modo más eficaz de servir a la verdad de la paternidad y maternidad responsables está en mostrar sus bases éticas y antropológicas» (*CU*, 205).

La comprobación cotidiana del común desconocimiento de estas enseñanzas de Juan Pablo II, en el ámbito eclesial y civil, me movió a plantearme reelaborar de forma más sistemática y profunda lo que originariamente fue la expresión escrita de una serie de charlas-coloquio mantenidas con jóvenes y adultos, en las que se procuraba responder, con esa doctrina del Papa, las habituales interrogantes que en esta materia encuentra la práctica pastoral. Ahora bien, intentar esclarecer con hondura cuestiones tan oscurecidas y diversas como las que plantea esta dimensión del cuerpo humano, requería adentrarse en un nivel antropológico que disminuiría la simplicidad y fuerza divulgativa que me permitió el tono coloquial con que inicialmente redacté estas ideas. No obstante, juzgué necesario pagar ese tributo, por entender que *la importancia y complejidad del tema reclaman un planteamiento antropológico* que permita esclarecer adecuadamente los porqués de la normativa sexual revelada por Dios, y extraer oportunamente las conclusiones prácticas acertadas en cada situación[2].

2 Según manifestó Juan Pablo II en el Encuentro Mundial de la Familia, este convencimiento acerca de la necesidad de fundamentar intelectualmente la ética sexual, le indujo a crear diversas estructuras al servicio de la institución familiar, cuya necesidad y utilidad se han puesto particularmente de manifiesto con ocasión de las distintas actividades organizadas durante el Año Internacional de la Familia, especialmente durante la Conferencia de El Cairo (cf *JD en el Encuentro Mundial de la Familia*, 8.X.1994, 3). Concretamente, «el 13 de mayo de 1981, fecha muy significativa (como es sabido, ese día, conmemoración de Nuestra Señora de Fátima, el Papa sufrió el atentado que, en ocasiones posteriores, ha relacionado con la caída del muro de Berlín), se creó el Pontificio Consejo para la Familia, y después el Instituto de Estudios, con carácter académico, sobre el Matrimonio y la Familia. Me ha inducido a promover tales instituciones la experiencia de mi actividad sacerdotal y episcopal en Cracovia, donde siempre reservé una atención privilegiada a los jóvenes y a las familias. Precisamente *en aquellas experiencias descubrí que en este campo es indispensable una profunda formación intelectual y teológica para poder desarrollar de manera adecuada las orientaciones éticas relativas al valor del cuerpo, el significado del matrimonio y de la familia, el problema de la paternidad y maternidad*

En efecto, el modo constitutivo con que la diferenciación sexual configura la personalidad humana, la profundidad con que la orientación práctica de la sexualidad afecta al individuo y a la sociedad, sus peculiaridades diferenciales respecto del sexo animal, la diversidad de dimensiones en la psicoafectividad masculina y femenina, y sus relaciones con la dimensión espiritual de la afectividad humana, exigen una comprensión global del ser humano, que sólo es posible desde una perspectiva antropológica. De lo contrario, la exposición de las exigencias éticas de la condición sexual del ser humano, y la transmisión de las directrices prácticas más oportunas en cada momento, carecerían de la fundamentación racional que hace posible asumir con convencimiento esos criterios y aplicarlos con madurez y acierto (cf. *EV*, 82a). Valga por tanto la advertencia para discernir a los *destinatarios* de estas páginas. Están escritas para *personas que*, disponiendo de una cierta formación intelectual, *desean comprender con profundidad la estructura interna de la sexualidad humana*; o que, por su misión de padres, educadores o asesores matrimoniales, o por su actual o futura función pastoral, *precisan disponer de los resortes intelectuales necesarios para proporcionar una orientación sexual* eficaz.

Para conseguir este objetivo, es decir, para satisfacer inquietudes prácticas desde la necesaria profundidad especulativa, se ha procurado conjugar el nivel antropológico de explicación con la continua referencia a los problemas actuales concernientes a la sexualidad, cuyo conocimiento me viene siendo proporcionado por mi dedicación preferente a la pastoral matrimonial y juvenil. Se ha procurado sintetizar, elaborar creativamente y exponer de forma sistemática los presupuestos antropológicos que subyacen a la moral sexual católica, buscando esa perspectiva común que permite discernir éticamente problemas muy dispares (de índole familiar, política, jurídica, biomédica, etc.) que afectan seriamente a la civilización contemporánea.

No se ha pretendido ser exhaustivo, sino más bien contribuir a establecer las coordenadas antropológicas que enmarcan y funda-

responsables» (*ibidem*).

mentan la doctrina moral sexual que la Iglesia católica enseña como revelada por Dios. Y se ha empleado una terminología que, aunque a veces no sea la más usual y pueda exigir del lector un esfuerzo inicial hasta acostumbrarse a ella, me ha parecido suficientemente clara y directa y, sobre todo, necesaria para expresar con rigor aspectos de la sexualidad y dimensiones de la afectividad del varón y de la mujer que en ocasiones no se distinguen suficientemente: por esta razón, se han incluido al inicio diversas aclaraciones terminológicas, en las que se delimita el sentido de esos términos y se explica el significado de otros que contienen un significado preciso en Filosofía o en Teología.

Para ajustarme al tono expositivo que pretendía, se ha evitado en absoluto entrar en discusión con la bibliografía existente. Esto habría sido imprescindible en un escrito dirigido a especialistas y entendidos, es decir, de índole académica; pero aquí habría distraído respecto de la *finalidad pastoral* que, según he señalado, ha motivado y presidido este trabajo, oscureciendo su comprensión al tipo de personas a quienes se dirige. No obstante, se han tenido en cuenta los argumentos de un signo y de otro, y considero que, de forma más que implícita, se satisface cumplidamente el oportuno diálogo.

Con el objeto de abreviar la exposición de tan abundantes cuestiones como las que requieren ser tratadas en un estudio general de la sexualidad humana, se han trasladado a notas diversos textos de la Escritura y del Magisterio que ilustran las respectivas afirmaciones, prescindiendo así de los comentarios que hubieran debido realizarse si esas referencias se hubieran incluido en el texto. Idéntico procedimiento se ha empleado con las reflexiones colaterales y las consideraciones de interés para públicos más restringidos. Con todo ello, se ha pretendido además compatibilizar dos objetivos: de una parte, facilitar al lector una primera aproximación a lo fundamental del libro -lo que aparece fuera de las notas-, en la que resulte asequible seguir su línea argumental, así como mantener una visión de conjunto de sus contenidos; y, de otra, no tener que sacrificar el tratamiento de otros asuntos que, aun cuando sean de menor importancia, no parecen irrelevantes en orden a una comprensión global de la sexualidad humana.

El escrito consta de dos partes expositivas y de una *introducción de carácter histórico*. En ésta, se procura mostrar, en términos generales, la gestación del proceso cultural que ha conducido a la desmoralización sexual de nuestra civilización. En la *parte sistemática*, se desarrolla el *significado unitivo y donativo* de la recíproca complementariedad de la masculinidad y feminidad, *y las propiedades que distinguen a la sexualidad humana de la sexualidad animal* y que manifiestan su condición personal. Los tres capítulos de la *primera parte* se ordenan a mostrar, respectivamente, el carácter constitutivo de la diferenciación sexual, el sentido amoroso de esa diversidad complementaria y el modo profundo con que la rectitud o el desorden sexual afectan a las restantes dimensiones de la persona y a la sociedad: propiedades, todas ellas, en que la sexualidad humana coincide con el sexo animal. Se dedican los cinco capítulos que integran la *segunda parte* a analizar las notas diferenciales que manifiestan que el ser humano está llamado a vivir su corporeidad sexual de forma *personal*: que la sexualidad humana no es instintiva y debe ser educada e integrada desde la libertad; que trasciende las limitaciones espacio-temporales de la materia, mediante un ejercicio profundo y estable; que la afectividad es un factor más importante que la biosexualidad, para el ejercicio de la sexualidad humana; que la masculinidad y la feminidad no se agotan en su proyección procreativa y conyugal; y que el desarrollo de la inclinación sexual humana está condicionado por la madurez espiritual de la persona.

Es mucho lo que aquí no se ha realizado: precisamente porque se ha pretendido hacer una sola cosa; pero ésta se ha intentado cabalmente. Agradezco las observaciones y sugerencias que me han ofrecido cuantos han leído estas páginas antes de su publicación, así como las orientaciones que me han proporcionado diversos profesionales de la Medicina, tanto respecto de aquellos aspectos de la fisiología sexual humana que contienen una especial significación antropológica, como las relativas a asuntos que conciernen a la Psiquiatría y que parecen requerir algunas aclaraciones desde una perspectiva antropológica. Expreso también mi gratitud a las entidades que han hecho posible la edición del libro. Y encomiendo a la Sagrada Familia que este trabajo, que se publica al comenzar el tercer año litúrgico de preparación al

Gran Jubileo del 2000 -dedicado a la caridad-, facilite a sus lectores ejercitar y enseñar a vivir ese `Amor Hermoso' al que todos los humanos hemos sido convocados para adentrarnos -sea célibe o matrimonialmente- en la Comunión amorosa de la Familia trinitaria.

INTRODUCCIÓN

LA ILUSTRACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA MORAL SEXUAL CATÓLICA

Dad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os lo pidiere» (*1 Pet* 3, 15)

Desde el comienzo de la década de los ochenta, la sexualidad se ha convertido en un tema cultural de interés prioritario en los países de raíces cristianas. La secularización de Occidente, manifiesta de modo particularmente expresivo en su desmoralización sexual, ha conducido, de la euforia libertina de los años setenta, que encontró sus expresiones en el ámbito teológico moral, a un pesimismo individual y a una alarma social verdaderamente preocupantes.

En mayor o menor medida, las ideologías y bastantes posturas pseudo-religiosas habían propuesto el erotismo como una alternativa del amor conyugal, válida para la realización sexual. Y, al escamotear el compromiso excluyente y permanente de la auténtica donación sexual humana, provocaron una desmoralización social generalizada. Pues, en lo que aquella oferta tenía de inmoral, se encerraba también una renuncia a pretender alcanzar esa integración personalista de los impulsos sexuales que permite una realización sexual gratificante y

duradera. Y así, ese conformismo inicial ante unas ofertas de sexualidad *light* -vulgar y pobretona, degradante y neurotizante, epidérmica y vacía, arbitraria y pasajera-, condujo enseguida a una frustración socialmente muy generalizada.

La actual ansiedad patológica de sexualidad verdaderamente gratificante da buena muestra de ello y manifiesta el *fracaso del modelo libertino de la sexualidad humana*[3]. No es frecuente acordarse de la salud más que cuando se está enfermo; ni pensar en la felicidad, sino cuando uno se siente infeliz. Por eso el pansexualismo, esa obsesión por lo sexual tan extendida en nuestra cultura, es un buen exponente de la profunda crisis de sus modelos operativos sexuales, y manifiesta la intensidad con que nuestra sociedad demanda unos criterios sólidos que permitan afrontar una relación sexual que funcione establemente y que resulte satisfactoria.

Además, las repercusiones sociales del consiguiente derrumbamiento de ese pilar fundamental de cualquier sistema de seguridad social, que es la familia, han acabado haciendo sonar la *alarma* en las estructuras estatales occidentales (cf. *FM*). Sus efectos inquietantes están obligando a replantearse los parámetros que habían inspirado el actual estado de cosas y a caer en la cuenta de la trascendencia social del ejercicio de la sexualidad. Pues, como decía Chesterton, el sexo es como la puerta de «cientos de aspectos que no son de ninguna manera sexuales» (cit. por `Atlántida' 4, 1993, p. 129); y, si esa puerta se cierra, las consecuencias no tardan en aparecer.

---

3 Resulta aleccionador que el mismo Sigmund Freud -promotor de una hermenéutica antropológica pansexualista y de una psicoterapia permisiva- reconociera el valor cultural de la ascética cristiana: «La libertad sexual ilimitada no conduce a mejores resultados. Nada cuesta comprobar que el valor psíquico de la necesidad amorosa desciende desde el momento en que la satisfacción resulta fácil. Para que la libido crezca hacen falta obstáculos... En las épocas en que la satisfacción amorosa no ha encontrado dificultades, el amor ha perdido todo valor, la vida se ha vuelto vacía, y han hecho falta fuertes reacciones para restablecer los valores afectivos indispensables. *Desde este punto de vista cabe afirmar que el ascetismo cristiano ha creado para el amor todo un conjunto de valores psíquicos que la antigüedad pagana no había sabido conferirle*» (*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, en *Obras Completas*, I, Madrid 1948, p. 964).

En los capítulos siguientes se intentará responder a esas inquietudes presentando los principios fundamentales que parece preciso tener en cuenta para remediar la actual situación. Pero antes, con el objeto de poner de relieve más claramente la importancia de disponer de esos principios, parece conveniente mostrar que ha sido precisamente una *generalizada falta de formación ético-antropológica en materia sexual* el factor cultural que posiblemente más haya favorecido el actual deterioro moral de nuestra civilización. Veámoslo examinando -aunque, por la limitación de espacio, sólo sea de manera muy sintética- las repercusiones que esa deficiencia cultural ha ido provocando con ocasión de las principales transformaciones sociales que se han producido en Occidente en los últimos siglos.

1. Génesis de la problematización del sexo en la cultura occidental

Se podría afirmar que, durante siglos, la civilización occidental contó con una *ritualización* de la sexualidad que le permitía un funcionamiento relativamente sereno y pacífico. Como consecuencia de la incidencia cultural que el espíritu cristiano venía teniendo en la sabiduría secular, existían unas *directrices prácticas* basadas en unas normas morales, comúnmente aceptadas. Se tenían claras unas pautas de acción sexual: *cómo* emprender y llevar un noviazgo y un matrimonio, y *cómo* repartirse las cargas familiares y organizar la convivencia social atendiendo a las diferencias sexuales, etc. Sin embargo, aún no habían sido suficientemente racionalizados los *elementos de juicio* -los criterios de valoración ética- de los que se derivaban aquellas directrices. Es decir, no estaban tan claros los *principios* antropológicos en que se funda la normativa sexual; esos *porqués* naturales que muestran el carácter universal y permanente de aquellas normas sexuales.

La existencia de una ley natural en materia sexual era más una creencia religiosa -es decir, *una cuestión confesional*- que una convicción ético-antropológica, tal vez porque el espíritu cristiano aún no había conseguido eliminar todos los resabios de la ancestral visión

maniquea del sexo[4]; y, con ello, la reflexión ético-antropológica acerca de las normas morales contenidas en la Revelación, se encontraba todavía poco desarrollada[5].

4 El pensamiento griego, afectado por el dualismo típico de las culturas orientales, explicaba la condición humana por una caída metafísica anterior al tiempo y a la historia: las almas espirituales habrían caído prisioneras del cuerpo material. En cambio, la cosmología y antropología bíblicas se apoyan en la bondad esencial de toda la creación -material y espiritual- y en la unidad de carne y espíritu en el hombre (cf J.M. Casciaro-J.M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, ed. EUNSA, Pamplona 1992, p. 506). Para valorar el contraste entre la visión positiva de la sexualidad presente ininterrumpidamente en la Biblia, y en la Tradición y el Magisterio eclesiales, y el maniqueísmo sexual de las restantes culturas no cristianas, merece la pena ver los tres primeros capítulos de R. Lawler, O.F.M.Cap.- J.M. Boyle - W.E. May, *Ética sexual*, ed. EUNSA, Pamplona 1992, pp. 23-110. Como advierte Juan Pablo II, «se acusa a veces a la Iglesia de que considera el sexo como *tabú*. Pero la verdad es muy diferente. A lo largo de la historia, en contraste con las tendencias maniqueas, el pensamiento cristiano desarrolló una visión armónica y positiva del ser humano, reconociendo el papel significativo y precioso que la masculinidad y la feminidad desempeñan en la vida del hombre. Además el mensaje bíblico es inequívoco: `Creó Dios ... al ser humano a imagen suya ... *varón y mujer los creó*' (*Gen* 1, 27). En esta afirmación está grabada la dignidad de todo hombre y de toda mujer, no sólo en su igualdad de naturaleza sino también en su diversidad sexual. Es un dato que caracteriza profundamente la constitución del ser humano» (*JA*, 26.VI.1994, 1). En consecuencia, los residuos maniqueos que históricamente puedan encontrarse en los ambientes católicos, no pueden atribuirse al espíritu cristiano, sino a que éste no haya sido suficientemente asimilado por miembros de la Iglesia. Concretamente, por lo que se refiere a la deficiencia cultural aludida en el texto, es posible que esa falta de mayor comprensión evangélica de este aspecto de la vida secular -la vida matrimonial- se debiera en parte al protagonismo eclesial que desempeñó la vida consagrada en la conservación existencial del genuino espíritu cristiano y en la progresiva evangelización de los pueblos que se fueron incorporando a la Cristiandad. De hecho, la castidad *perfecta* se entendió durante siglos como patrimonio del estado célibe, no del estado matrimonial.

5 Esto explica que, ante las necesidades pastorales de la Contrarreforma, surgiera una teología moral aquejada de una cierta *propensión a la casuística* (cf S. Pinckaers, *La nature de la moralitè: morale casuistique et morale thomiste*, Apéndice a la edición francesa bilingüe de la Summa Theologiae, I-II, qq. 18-21, Desclée, París 1966, pp. 215 y ss; *La renouveau de la morale*, 2ª ed., Téqui, París 1979, pp. 27 y ss; y *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, ed. EUNSA, Pamplona 1988, pp. 374 y 331-361). De suyo, el recurso a casos prácticos de moral, no tiene que conducir necesariamente a esa deficiencia. Pero como se explicará a continuación, cuando falta una suficiente justificación ético-antropológica de las directrices prácticas que se enseñan, éstas aparecen fundadas sólo en argumentos de autoridad, resultan insuficientes para orientar en supuestos distintos, y su carácter circunstancial puede inducir a relativizar los principios inmutables de los que emanan.

a) Deficiencias ético-antropológicas de la moral sexual de occidente

Esta carencia conceptual, de índole ético-antropológica, acerca de la sexualidad, constituía una grave deficiencia en el proceso de implantación cultural de la moral sexual revelada. Pues la falta de comprensión profunda de las leyes impresas por el Creador en la naturaleza del sexo, impedía contar con la fuerza motivadora de la racionalidad a la hora de practicar la normativa aceptada por motivos religiosos. La acción transformadora del Espíritu perdía así un apoyo natural importante: el de entender que *la rectitud sexual* no sólo es una exigencia moral-religiosa, ni sólo un requerimiento civil necesario para la integración social de la persona; sino que *es también un valor sexual que merece la pena por sí mismo*, algo imprescindible para que la propia conducta sexual resulte satisfactoria[6].

Además, que quedara *restringida al orden religioso la fundamentación de la normativa sexual* socialmente aceptada, tenía también el inconveniente de inducir a descargar sobre las autoridades eclesiásticas la responsabilidad de intervenir en la educación sexual de los individuos. No es que se hubiera llegado aún a considerar la moral sexual como un asunto privado, puesto que lo que constituía su principal fundamento social -la religión- todavía mantenía un estatuto público. Pero, al faltar la necesaria preparación intelectual ético-antropológica, ni los padres eran capaces de transmitir los preceptos sexuales con una suficiente fundamentación racional natural, ni los educadores y gobernantes contaban con la preparación racional que les permitiera ayudar a los padres en el cumplimiento de este derecho-

6 Por esta razón Juan Pablo II insiste tanto en que el respeto al significado nupcial del sexo «*antes que una cuestión de fe es un dato antropológico* que se impone a la simple reflexión racional» (*JA*, 28.VIII.1994). «Es importante que el juicio de *rechazo* moral de ciertos comportamientos, contrarios a la dignidad de la persona y a la castidad, sea *justificado con motivaciones adecuadas, válidas y convincentes* tanto en el plano racional como en el de la fe, y en un cuadro positivo y de alto concepto de la dignidad personal. Muchas amonestaciones de los padres son simples reproches o recomendaciones que los hijos perciben como fruto del *miedo a ciertas consecuencias sociales o de pública reputación, más que de un amor atento a su verdadero bien*» (*SH*, 69).

deber suyo inalienable (cf. *SH*, 1, 23-24, 41-44, 47, 113-120, 129-134, 145); con lo que se hacía grande la tentación de *inhibirse en el plano instructivo de la educación sexual, y de transferir esta responsabilidad a las autoridades religiosas* (cf. *SH*, 47).

A las instancias seculares de la sociedad les quedaba la posibilidad de intervenir en el aspecto *coercitivo* de la promoción de los valores sexuales, tratando de intimar su cumplimiento. Pero esta función, al consistir en corregir desviaciones más que en potenciar las virtualidades de la sexualidad, estaba teñida de un *tono* más bien *negativo* que, lamentablemente, tampoco podía subsanarse con las oscuras ilustraciones de una teología moral todavía insuficientemente desarrollada en el plano ético-antropológico.

La doctrina moral aproximaba a la comprensión del sentido positivo de la sexualidad sólo implícitamente. No lo mostraba de manera clara porque se centraba sobre todo en la exposición de las prohibiciones reveladas, y éstas sólo indirectamente delimitan el significado nupcial del cuerpo humano (cf. *EV*, 75). Por eso, mientras no se explicitaran los distintos perfiles de la inclinación amorosa del cuerpo, resultaba inevitable una cierta visión negativa de la ascesis sexual (cf. *VS*, 90,92,95-96; *CF*, 11 y 19).

Además, como las directrices prácticas contienen un ámbito de aplicación más restringido que los principios de los que se derivan, mientras éstos no se mostraran con nitidez resultaba más difícil que las personas dispusieran de la orientación moral adecuada para aquellos supuestos menos inmediatamente relacionados con las normas ya conocidas. Y por ello, no podía esperarse que los individuos se manejaran con *soltura moral* en los momentos de su biografía sexual en que carecieran de experiencia suficiente; con lo que quedaban fácilmente expuestos al fracaso matrimonial.

Ante la falta de otros remedios, se hacía necesario compensar de forma proteccionista esa insuficiente formación sexual de los particulares para evitar a la sociedad el previsible deterioro de lo que constituye su cimiento más primario: la familia. Pero esa intervención

social redundaba en perjuicio de la actitud personal que deben adoptar los esposos en el matrimonio. Pues, por una parte, constituía un intervencionismo que ocasionaba que la civilización occidental no acabara de superar aquella *excesiva institucionalización tribal del matrimonio*, propia del paganismo[7]. Y por otro lado, inducía a *sobrevalorar la finalidad procreativo-educativa del matrimonio* (más inmediatamente relacionada con la supervivencia del género), *en detrimento de su finalidad conyugal*. Con lo cual además venía a oscurecerse la indisociable vinculación y la recíproca dependencia de ambos fines.

b) Aceptación de la ética racionalista en Occidente

Estos inconvenientes, aunque dificultaran una consideración positiva de la ascesis sexual y que los individuos adoptaran una actitud adulta y madura en el ejercicio de la sexualidad, no convertían el sexo en un asunto socialmente problemático, pues estaban amortiguados en el orden pragmático por la aceptación generalizada de una normativa que, por ser de origen divino, resultaba socialmente funcional. Mientras perdurara la unidad religiosa de Occidente, estaba garantizado un aceptable equilibrio social en materia sexual.

Pero en la medida en que el Occidente cristiano vio resquebrajarse su unidad religiosa, las deficiencias que encerraba el insuficiente desarrollo racional de la doctrina moral vigente hasta entonces, convirtieron el sexo en un serio problema social. Primero, en los ambientes afectados por la Reforma protestante. Y desde el siglo XIX, en que las migraciones provocadas por la revolución industrial derribaron las anteriores barreras culturales, también entre los católicos (cf. *VS*, 46).

7 Todavía no se había asimilado socialmente la advertencia bíblica que, oponiéndose a la tradicional consideración `patriarcal' de la familia, subraya la importancia de la libertad personal a la hora de la decisión matrimonial, al señalar que, para poder hacerse una sola carne, los esposos han de dejar padre y madre (cf *Gen* 2, 24). De ahí que *DF*, señale lo siguiente: «Teniendo en el debido respeto el papel tradicional de las familias en ciertas culturas al guiar la decisión de sus hijos, toda presión que impida la libre elección de una determinada persona como cónyuge debe ser evitada» (art. 2 a; cf también art. 6 c).

La convicción social de la existencia de una ley natural en materia sexual, esto es, del carácter universal y permanente de las respectivas normas morales, había dependido de motivaciones religiosas. No se debía a la comprensión racional de que las leyes morales proceden internamente de la naturaleza humana, puesto que el significado esponsalicio del cuerpo humano no había sido explanado suficientemente[8]. Por eso, en el momento en que se perdió la unidad religiosa de Occidente, no existieron razones en los países afectados por la Reforma, para mantener la anterior normativa sexual.

Las discrepancias morales de las nuevas corrientes religiosas imposibilitaban seguir postulando socialmente el carácter natural y, por tanto, universal e irreformable de unas normas cuyos aspectos menos inmediatamente evidentes no habían sido suficientemente racionalizados. Derivadamente, las nuevas normativas sexuales debían quedar *socialmente relegadas al ámbito religioso o confesional*, dependiendo la conducta sexual de las convicciones personales de los particulares. Y como consecuencia, cualquier intento de sancionar socialmente los preceptos morales de algún sistema religioso habría de considerarse inaceptable, algo equivalente a lo que hoy se denomina fundamentalismo religioso.

La pérdida de la unidad religiosa de Occidente no sólo ocasionó que, según se acaba de señalar, una cuestión estrictamente antropológica como la sexualidad, pasara a convertirse, en los países afectados por la Reforma, en un asunto puramente confesional; sino que provocó también otros dos errores sociales importantes, que condujeron a Occidente -primero, en sus ambientes reformistas y, más

8 Esto explica el esfuerzo realizado por el Magisterio, en las últimas décadas, para ilustrar antropológicamente las normas morales, y su insistencia en la validez de estas normas para todos los humanos, con independencia de sus convicciones religiosas: «El *Evangelio de la vida* no es exclusivamente para los creyentes: *es para todos*. El tema de la vida y de su defensa y promoción no es prerrogativa única de los cristianos. Aunque de la fe recibe luz y fuerza extraordinarias, pertenece a toda conciencia humana que aspira a la verdad y está atenta y preocupada por la suerte de la humanidad. En la vida hay ciertamente un valor sagrado y religioso, pero de ningún modo interpela sólo a los creyentes: en efecto, se trata de un valor que cada ser humano puede comprender también a la luz de la razón y que, por tanto, afecta necesariamente a todos» (*EV*, 101).

adelante, entre los católicos- a la aceptación del *permisivismo sexual*.

Por una parte, la falta de comprensión antropológica del carácter intrínseco y natural de aquellas leyes morales, que tantas veces se experimentan como contrarias a los propios impulsos sexuales, condujo a considerar como *represiva*[9] cualquier pretensión de someter esos impulsos a la anterior normativa, fundada en lo religioso, que comenzó a ser entendida no sólo como extrínseca sino, peor aún, como contraria a la sexualidad.

Por otro lado, la debilidad espiritual a que condujo el resquebrajamiento de la unidad religiosa ocasionó que se oscurecieran las exigencias ético-sociales de la fe; con lo que la sexualidad y la misma religión dejaron de ser entendidas como un asunto de relevancia pública, y fueron *relegadas al ámbito privado*, siendo despojadas de su derecho a ser reconocidas públicamente en sus aspectos que trascienden al ámbito social[10].

---

9 Diversas escuelas psiquiátricas dependientes del racionalismo proponen el permisivismo como terapia de las *neurosis sexuales de origen subjetivamente represivo*, porque ignoran el carácter intrínseco de la normativa sexual revelada y que, por tanto, «la virtud de la castidad... no debe entenderse como una actitud represiva, sino, al contrario, como la transparencia y, al mismo tiempo, la custodia de un don, precioso y rico, como el del amor, en vistas al don de sí que se realiza en la vocación específica de cada uno» (*SH*, 4; cf. *CEC*, 2337). Por eso estas técnicas permisivas de psicoterapia no consiguen curar al paciente sino que, más bien, al fomentar la desviación de sus impulsos, le acaban provocando una *represión objetiva* más profunda: la *de la inclinación natural de la sexualidad a darse, a aceptar y a convivir*. El remedio de las actitudes *subjetivamente represivas* no puede ir sino en la línea de la búsqueda del sentido auténtico que subyace a las propias inclinaciones desordenadas, y de la canalización de esos impulsos en una doble dirección positiva: conseguir el dominio de la propia sexualidad como preparación para su recto ejercicio en el matrimonio, y ejercitar mientras tanto las virtualidades asexuales de la masculinidad o feminidad mediante la donación solidaria y la integración amistosa.

10 *El respeto a la libertad de las conciencias* (cf *DH*, 2) *no equivale a* considerar que la vida religiosa de los ciudadanos deba quedar restringida al ámbito privado y carecer de trascendencia social (cf *ibidem*, 3), como postula erróneamente el *liberalismo laicista*. El Estado debe reconocer la trascendencia social de la dimensión religiosa de los ciudadanos y, simultáneamente, respetar la libertad de sus conciencias (cf *ibidem*, 3, 4 y 6). Y esto excluye tanto que se declare *aconfesional*, pues ello supondría negar el reconocimiento público al que tiene derecho la

El buen sentido y la experiencia de la sociedad, así como la inercia cultural, retardaron la aceptación pública del permisivismo sexual en los ambientes reformistas, ocasionando esa contradicción cultural que es el *puritanismo*: aceptar aquella corrupción social que no trascienda a la vida pública. Pero en cuanto fue posible contar

---

religiosidad de los ciudadanos (se estaría impidiendo que sus opciones religiosas tuvieran, en su dimensión social -educación de los hijos, asuntos matrimoniales y familiares, expresiones públicas de culto, etc.: cf *ibidem*, 4 y 5- un reconocimiento jurídico); como que su confesionalidad sea *fundamentalista*, pues esto violaría la libertad religiosa de quienes profesaran un credo diferente del establecido como oficial (cf *ibidem*, 6).

El reconocimiento de la necesaria *pluriconfesionalidad* de la sociedad se ha visto históricamente perturbado por ambos extremismos (cf *ibidem*, 12; *TM*, 35). Concretamente, por lo que se refiere a la reacción social a que hace referencia el texto, no deja de ser aleccionador que, al perderse el vigor religioso que había sustentado socialmente la normativa sexual natural, los resabios fundamentalistas de una sociedad éticamente poco fundamentada en una antropología sexual suficiente, ocasionaran no sólo que la moral sexual vigente hasta entonces dejara de ser aceptada en los ambientes desgajados de la Iglesia católica -lo que era una consecuencia lógica de las anteriores carencias antropológicas en materia sexual-; sino que además *se incurriera en el extremo opuesto*, perdiendo las normativas sexuales de la Reforma toda relevancia social. Esto último no se explica más que por la debilidad religiosa de las diversas confesiones cristianas que surgieron entonces, en las que, como se verá a continuación, su enfriamiento espiritual convirtió en socialmente insignificantes las motivaciones religiosas que no iban acompañadas de racionalidad: pues cuando la fe no es vivificada por la vibración amorosa de la caridad, se oscurece; y al apagarse su esplendor veritativo, deja de ilustrar la existencia secular y se aleja de la vida.

Que el ejercicio de la sexualidad deba reservarse a la intimidad conyugal no debe inducir a considerarla como un asunto meramente privado del que puedan desentenderse las distintas instancias sociales. Al contrario, la importante trascendencia social de la rectitud o desviación de esta dimensión de la persona reclama la intervención de padres, educadores y gobernantes en una doble dirección: orientadora, respecto de su recto ejercicio; y coercitiva, respecto de las consecuencias sociales negativas de su ejercicio desordenado. En consecuencia, no cabe aducir motivos confesionales ni ideológicos para pretender la aceptación social de determinadas opciones sexuales antinaturales. Pues el hecho de poseer determinadas convicciones religiosas, o ninguna, no puede exonerar a nadie de las exigencias sociales que se derivan de su condición de ser sexuado. *La sexualidad, así como la proyección social de su ejercicio, no son de suyo un asunto confesional*, sino una cuestión natural. Y lo referente a la ley natural «no es algo que se impone a los cristianos solamente; basta la razón para exigirlo» (*AP*, 8).

con una justificación racional del relativismo moral, la modernidad acabaría otorgando carta de ciudadanía al permisivismo.

El racionalismo (vt) habría de ser el sistema filosófico que *casaría* de manera tristemente fecunda *con los postulados teológicos de los reformistas*. La separación entre espíritu y materia, y el consiguiente desprecio del ámbito sensorial, propios del racionalismo cartesiano y kantiano (cf. *CF*, 19), se correspondían perfectamente con la justificación luterana del «divorcio entre la fe y la vida diaria» (*GS*, 43), cuyo pesimismo antropológico -su negación de la libertad moral y, consiguientemente, de la responsabilidad moral- convertía la vida ordinaria en irrelevante desde el punto de vista moral y religioso (cf. *VS*, 65-70). *Sólo el espíritu, la actitud interior de la persona, tendrá a partir de ahora trascendencia religiosa*. Y, por tanto, la ley del amor será la única norma moral universalmente vinculante, porque sólo ella concierne a la dimensión que queda como personal en el racionalismo: *un amor genérico, vago y desencarnado que no comportará ninguna exigencia concreta*, sino que él mismo justificará cualquier conducta por el solo hecho de postularse su presencia[11].

Para este nuevo gnosticismo, el ámbito de *lo corpóreo*, que es precisamente en el que se encuentra la sexualidad, *empieza a ser considerado* como algo espiritualmente impenetrable y, por tanto, *insignificante desde el punto de vista personal*. El sexo aparece como una dimensión que no depende de la propia libertad y, en consecuencia, como algo marginal a la vida moral-religiosa de la persona. La actuación externa del hombre será entendida como un proceso meramente psicosomático, ajeno a los criterios del acto propiamente humano. La existencia cotidiana deberá *atender simplemente a* intereses

11 Cf *JM al cardenal William Wakefield Baum, penitenciario mayor, al final del curso anual sobre el fuero interno*, 22.III.1996, n. 5, así como su análisis sobre la moral trascendental y la así llamada `opción fundamental', en *VS*, 65-70. Estas doctrinas suponen una vuelta a la actitud sofística, que resurge en el racionalismo cargada de la entraña escéptica y cínica que expresa el siguiente epitafio: «Aquí yace Menecles el Pirrónico, a quien todo lo que vió le pareció equivalente». De este modo, el «*esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*» de Lutero conduciría a la justificación calvinista del maquiavelismo ético.

pragmáticos, con el objeto de calibrar *su utilidad meramente material o técnica*. Lo que la persona haga en este terreno podrá ser acertado o equivocado, pero no bueno o malo moralmente. Es considerado como una dimensión *pre-moral* de la persona (cf. *VS*, 65-75).

Con estos presupuestos se comprende que las directrices sexuales que aparecen en la Biblia no se entiendan ya como *normas morales universalmente vinculantes*, sino como *modelos operativos acertados, útiles o adecuados a las circunstancias históricas* en que fueron escritos los libros sagrados, pero *irrelevantes desde el punto de vista moral*[12]. Cada época histórica será conforme al Evangelio con tal de que mantenga la ley `trascendental' (vt) del amor, y busque, en el orden intramundano, las directrices prácticas más útiles para satisfacer las expectativas vigentes en cada momento: las que maximicen los beneficios y minimicen los perjuicios que puedan seguirse de la conducta de los componentes de la sociedad[13].

De este modo, *la sexualidad humana* quedó desprovista de su condición personal, convertida en una cosa. Es decir, *quedó prostituida*, en el sentido etimológico del término (de *pros-tízemi*, que en griego equivale al *ob-iectare* latino, esto es, objetivar, convertir en objeto o cosa, cosificar). Y, como sólo *lo personal es un fin en sí mismo*

12 Este modo de pensar explica que la Reforma rechazara la Tradición viva de la Iglesia como fuente de revelación, y que sometiera la Escritura a un proceso de `descategorización' o interpretación inmanentista: si las normas categoriales concretas han de supeditarse a los intereses históricos, son circunstanciales y resultaría equivocado transferirlas de una época a otra o de un individuo a otro. Según este planteamiento, los tiempos y los individuos no han de adaptarse a los preceptos categoriales bíblicos, sino tan sólo a la ley trascendental del amor: son las categorías bíblicas las que deben ser adaptadas a los tiempos y a las personas.

13 Son evidentes las resonancias del imperativo categórico de Kant en estos planteamientos: lo adecuado en el orden `categorial' es buscar una universalidad estadística, matemática o cuantitativa, ajena a criterios antropológicos y éticos: lo que resulte más útil a mayor número de individuos. Con esto se pone en evidencia la entraña pragmatista y utilitarista del racionalismo, y el reduccionismo materialista y positivista a que somete la conducta de los hombres: actitudes que se resumen en la conocida máxima baconiana, `saber es poder'. Y se entiende que el racionalismo subyacente a la Reforma rechazara el magisterio eclesiástico. En relación a este asunto, pueden confrontarse las observaciones que Juan Pablo II realiza a propósito del `consecuencialismo' y del `proporcionalismo' morales en *VS*, 71-75.

que no debe supeditarse a otros intereses (cf. *GS*, 24), al despojar a la sexualidad de su condición personal, quedó reducida a un objeto que puede manipularse sin ningún reparo moral. Si la sexualidad contiene unas leyes, éstas son de índole meramente biofísica, y puede ser usada del modo que resulte más útil en cada situación[14].

c) Devaluación de la normativa moral entre los católicos

La renovación tridentina preservó en gran medida a los católicos, durante dos siglos y medio, de la influencia de los mencionados planteamientos reformistas. Pero, *al producirse la revolución industrial, los anteriores resortes pastorales se fueron haciendo insuficientes* para afrontar los profundos cambios sociales que se derivaron de esa transformación de la anterior estructura socio-económica, eminentemente agraria y artesanal.

Por un lado, las condiciones laborales inhumanas y el desempleo, así como la masificación y despersonalización urbanas, condicionaron negativamente la vida matrimonial y la educación de los hijos, haciendo *más difícil la práctica de la moral sexual* católica. Y por otro, la cultura sexual de los ambientes católicos carecía de la hondura ético-antropológica necesaria para no dejarse *influir por el inevitable intercambio de ideas y costumbres* provocado por las migraciones masivas y los nuevos medios de comunicación. Con lo que el *relativismo ético* encontró un terreno cultural abonado para

14 Juan Pablo II hace notar que la concepción despersonalizante del cuerpo humano conduce simultáneamente a aceptar desde el punto de vista moral la manipulación del sexo humano y a considerar como biologista o moralista a una moral que exija el respeto de las estructuras internas de esta dimensión de la persona: «Como dimensión inscrita en la totalidad de la persona, la sexualidad constituye un *lenguaje* al servicio del amor y, por consiguiente, no se la puede vivir como pura actividad instintiva. El hombre como ser inteligente y libre, debe gobernarla. Sin embargo, esto no quiere decir que se la pueda manipular a voluntad. En efecto, posee una típica *estructura psicológica y biológica*, cuyo fin es tanto la comunión entre un hombre y una mujer como el nacimiento de nuevas personas. Respetar esa estructura y ese nexo inseparable no es *biologismo o moralismo*, sino atención a la *verdad del ser hombre, del ser persona*» (*JA*, 26.VI.1994, 2; cf. *EV*, 23).

arraigar paulatinamente sin excesivas dificultades[15].

Durante los dos últimos siglos, *la jerarquía católica reaccionó* ante estos problemas siguiendo una doble dirección. De una parte, promovió una *renovación evangélica* entre los católicos. Por otra, a través de su magisterio, que no sólo puso de manifiesto los errores racionalistas que subyacían a los planteamientos de algunos teólogos católicos, sino que también realizó un esfuerzo colosal por *iluminar las nuevas situaciones desde una mejor comprensión de la ley natural*, sobre todo en lo que se refiere a los desórdenes morales que la nueva configuración social, aquejada de secularismo, venía ocasionando en el ámbito económico, laboral y político: problemas todos ellos que, al repercutir en la vida familiar, dificultaban el recto ejercicio de la sexualidad, hasta el extremo de que la moral católica venía resultando a algunos, cada vez más, como un ideal casi inalcanzable[16].

La revolución tecnológica de la segunda mitad del siglo

15 El Concilio Vaticano II se refirió a estas dificultades en los términos siguientes: «El cambio de mentalidad y de estructuras provoca un nuevo planteamiento de los antiguos valores ... y además, las instituciones, las leyes, las maneras de pensar y de sentir heredadas de nuestros mayores no siempre se adaptan al actual estado de cosas: situación que provoca graves perturbaciones en el comportamiento y en las mismas normas que lo regulan» (*GS*, 7). Por eso, «la actual situación económica, socio-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia» (*GS*, 47).

16 Se podría decir que el Concilio Vaticano II ha sido la expresión más completa de toda una serie de actuaciones de la Jerarquía católica, en los dos últimos siglos, dirigidas a promover la renovación espiritual de los cristianos mediante su comunión de vida con Cristo, que es lo específico de la moral evangélica (cf. *VS*, 16): una comunión realizada por el Espíritu, que permite al hombre reconocer la ley natural inscrita por el Creador en su corazón (cf. *ibidem*, 12 y 36) y experimentar como internas las exigencias morales del seguimiento de Cristo (cf. *ibidem*, 24). Por su parte, los trabajos del Concilio Vaticano I y la encíclica *Pascendi*, 8.IX.1907, de S. Pío X combatieron los efectos del racionalismo en la teología católica; *VS* continúa esa línea de clarificación, en el campo de los fundamentos de la teología moral. Las ilustraciones ofrecidas desde el siglo XIX por el magisterio eclesiástico sobre la dimensión moral de la vida secular, constituyen lo que se denomina `Doctrina Social de la Iglesia', que se ha ido desarrollando desde unas explicaciones parciales hasta un cuerpo de doctrina cada vez más sistematizado y elaborado.

XX agravaría esta situación. No sólo por la intensificación de sus efectos despersonalizantes en las nuevas estructuras sociales, que hacían cada vez más difícil la comunión conyugal y la educación de los hijos. Sino también porque las tecnologías descubiertas *posibilitaban una manipulación antes inimaginable de la fisiología sexual*, permitiendo la separación técnica de los dos aspectos aptitudinalmente indisociables de la sexualidad: el unitivo y el procreativo. Es decir, se hacía posible un *sexo sin hijos* y un tener *hijos sin sexo*; con lo que la tentación de solucionar las dificultades que se presentaban para el ejercicio de la sexualidad, con el empleo de las nuevas tecnologías, se hizo demasiado fuerte.

La intensidad con que se desarrolló en los años 60 el debate teológico correspondiente, hizo necesaria la intervención magisterial de la suprema autoridad de la Iglesia, para aclarar la confusión reinante acerca del matrimonio y del celibato que, como se verá en su momento, son los cauces de realización de la masculinidad y feminidad. Un estudio histórico que ignorara la asistencia del Espíritu Santo al magisterio de la Iglesia, encontraría asombroso que, en el contexto cultural de esos años, se hubieran promulgado las encíclicas *Humanae vitae* y *Sacerdotalis caelibatus*, e inexplicable el carácter profético de su contenido.

En todo caso, no parece sorprendente, desde el punto de vista cultural, que los dictámenes morales de estas encíclicas encontraran tanta resistencia y provocaran un disenso doctrinal tan organizado, en un ambiente intelectual que carecía de la profundidad ético-antropológica necesaria para afrontar sin complejos un diálogo sereno con ese mundo cultural de tinte racionalista, que venía avasallando con sus logros científico-técnicos. Por eso, las ilustraciones teológicas con que Pablo VI explicaba la doctrina católica sobre la moral sexual en las mencionadas encíclicas, contuvieron tan abundantes consideraciones de índole antropológica. Era *la medicina que se necesitaba*; y se presentaba de la manera más adecuada para ser asimilada eficazmente una vez que se serenaran los ánimos[17].

17 Como muestran R. Lawler, J. Boyle y W. May, en *Ética sexual*, cit., 51-

El magisterio moral de Juan Pablo II ha continuado ese mismo estilo argumentativo. Primero, en sus catequesis de los miércoles, entre septiembre de 1979 y noviembre de 1984; y, después, en sus exhortaciones apostólicas *Familiaris consortio* y *Mulieris dignitatem*, en sus encíclicas *Veritatis splendor* y *Evangelium vitae* y en sus *Cartas a las familias* y *a las mujeres* -por citar sus documentos amplios que se refieren más directamente a la doctrina cristiana sobre la sexualidad humana-, no sólo ha refutado los errores de planteamiento de la así llamada `nueva moral', sino que ha realizado una *profunda explicación racional* de lo que denomina `lenguaje del cuerpo' humano.

Esta profundización ético-antropológica era necesaria, pues constituía -con una mayor fundamentación escriturística- la asignatura pendiente de la anterior teología moral católica: «Siento el deber de dirigir una acuciante invitación a los teólogos, a fin de que, uniendo sus fuerzas para colaborar con el magisterio jerárquico, se comprometan a iluminar cada vez mejor *los fundamentos bíblicos, las motivaciones éticas y las razones personalistas de esta doctrina*» (*FC*, 31; cf. *VS*, 29, *OT*, 16 y *GS*, 62).

Parece indudable que la dificultad para aceptar intelectualmente la existencia de los así llamados *absolutos morales*[18], procede

110 y 194-220, hasta los años sesenta no ha existido en toda la historia de la Iglesia un disenso doctrinal organizado respecto de la enseñanza constante del magisterio auténtico en materia de moral sexual: un disenso que se alimentó de la falta de formación adecuada, según puso de manifiesto Pablo VI a propósito del celibato sacerdotal: «La dificultad y los problemas que hacen a algunos penosa, o incluso imposible, la observancia del celibato, derivan no raras veces de una *formación* sacerdotal que, *por los profundos cambios de estos últimos tiempos*, ya *no* resulta *del todo adecuada* para formar una personalidad digna de un hombre de Dios» (*SC*, 60). Un completo análisis de las lagunas ético-antropológicas que facilitaron este disenso doctrinal en materia de moral conyugal desde la publicación de la *Humanae vitae*, puede encontrarse en *RD*.

18 «Los *preceptos morales negativos*, es decir los que declaran moralmente inaceptable la elección de una determinada acción, tienen un valor *absoluto* para la libertad humana: obligan siempre y en toda circunstancia, sin excepción. Indican que la elección de determinados comportamientos es radicalmente incompatible con el amor a Dios y la dignidad de la persona, creada a su imagen. Por eso, esta elección no puede justificarse por la bondad de ninguna intención o consecuencia, está en

de *razones existenciales*, es decir, de una falta de confianza en que el ser humano pueda vivir los preceptos morales que el magisterio enseña como revelados (cf. *CU*, 175-177); y que esa desconfianza conduce a rechazar la posibilidad de un magisterio en materia moral, y a interpretar en clave racionalista el significado de esas normas. *Pero* no es menos cierto que *una comprensión natural* -antropológica y trascendental- *de la sexualidad habría desmantelado esos planteamientos*, al poner de manifiesto que los preceptos morales bíblicos están en consonancia con lo que el hombre es por naturaleza[19].

Cuando algunos moralistas elaboraron las teorías de la opción fundamental, del consecuencialismo moral, de la moral de actitudes, o cualesquiera otras versiones de la moral de situación (vt), lo que, en el fondo, se estaba mostrando era el mismo *desconocimiento del significado esponsalicio del cuerpo humano*, que manifestaban los debates sociales del momento acerca de la equivalencia del varón y la mujer, de la validez de la homosexualidad, la anticoncepción y la fecundación *in vitro* (FIVET), del reduccionismo zoológico de las campañas gubernamentales de educación sexual y de planificación familiar, o de la irrelevancia social de la trivialización del sexo[20].

---

contraste insalvable con la comunión entre las personas, contradice la decisión fundamental de orientar la propia vida a Dios» (*EV*, 75; cf. *VS*, 81-82 y *CEC*, 1753-1755). Para un estudio histórico-sistemático de esta cuestión, merece la pena consultar la monografía de J. Finnis, *Absolutos morales*, Eiunsa, Barcelona, 1992.

19 Una insuficiente comprensión de la ley natural dificulta seriamente captar la correspondencia de la ley divino-positiva con aquélla. La teología de la Reforma, al errar en la comprensión de los efectos de la caída original en la naturaleza humana, produjo una dicotomía soteriológica entre Creación y Redención, que condujo, en el orden existencial, al divorcio entre fe y obras, y a la contraposición entre naturaleza y gracia. Saliendo al paso de esa protestantización de la fe católica, que está presente en la así llamada `nueva moral', el *CEC* insiste de modo recurrente en la idea de que toda la economía redentora se inscribe en un plan salvífico de la Santísima Trinidad que tiene como fundamento y comienzo la Acción creadora divina (cf., p. ej., 280, 281, 287-289).

20 Posiblemente, uno de los documentos en que, bajo los eufemismos de expresiones como `derechos reproductivos', `salud reproductiva' y `sexo seguro', aparecen del modo más completo y con mayor descaro las reivindicaciones del modelo libertino de la sexualidad humana, sea el `Proyecto de documento final para la Conferencia Internacional de El Cairo, sobre población y desarrollo'. Inmediatamente después de su presentación, la Santa Sede publicó una amplia *Nota* (cf. `Palabra', 355, VII-1994: *DP-68*.) que, sin pretender ser exhaustiva, comenta, analiza y refuta

Antes que un oscurecimiento moral, estos debates ponían de relieve el profundo desconocimiento social del lenguaje con que el cuerpo expresa los significados internos del ser personal. Esas discusiones mostraban, sobre todo, la ignorancia generalizada acerca de la existencia de unos `mecanismos' interiores en la sexualidad humana, que son insoslayables si se pretende que ésta funcione de modo satisfactorio. Es decir, se estaba poniendo de manifiesto la *necesidad de profundizar ontológicamente -a nivel trascendental y antropológico- y éticamente, en la existencia de unas leyes naturales humanas*.

Cuando se postulaba la imposibilidad de definir dogmas morales, más que subrayar el estatuto epistemológico en que se suelen mover las definiciones dogmáticas, se estaba mostrando el olvido de que las *directrices* morales *prácticas* que se contienen en la Revelación, que, en lo que se refieren a los problemas del momento, son circunstanciales[21], se fundan en unos *criterios éticos* y en unos *principios ontológicos* -antropológicos y trascendentales- que son inmutables[22]. Es decir, se estaba perdiendo de vista que existen *leyes*

sus desviaciones más notables. Otra interesante réplica a los planteamientos de imperialismo anticonceptivo que propugnaba ese documento, puede verse en *PF*.

21 P. ej., ante un embarazo prematrimonial, en otros tiempos parecía acertado recomendar que se contrajera matrimonio, ya que esas situaciones no solían producirse entre personas que no hubieran vivido un noviazgo formal. En cambio, la banalización actual de la sexualidad hace desaconsejable esa praxis. Como se puede ver, un idéntico elemento de juicio ético -la doble finalidad personal del matrimonio: conyugal y educativa- hace aconsejable o desaconsejable contraer matrimonio ante un embarazo prematrimonial, según sea la capacidad de los posibles contrayentes respecto de asumir las obligaciones propias de aquél. Pero de esta realidad, que no constituye más que un reconocimiento de la necesidad de la virtud de la prudencia al aplicar a cada situación concreta los correspondientes principios antropológicos y los criterios éticos pertinentes, no se puede inducir que estos principios y criterios sean transitorios ni que, por tanto, la Iglesia no pueda enseñar con autoridad definitiva ninguna norma moral específica, según han propugnado los protagonistas de la nueva moral. Sobre este particular puede verse la atinada refutación de los planteamientos de algunos de estos autores -como Francis A. Sullivan, S.J., Gerard J. Hughes, S.J., John Mahoney y Josef Fuchs-, que realiza John Finnis en *Absolutos morales*, cit., p. 85, notas 16-18.

22 Como ha recordado el Concilio Vaticano II, la infalibilidad de una enseñanza del magisterio no existe sólo en cuestiones de fe, ni cuando éste se expresa mediante declaraciones *ex cathedra* del Romano Pontífice o a través de definiciones dogmáticas de un Concilio ecuménico legítimo; sino también en materia de cos-

morales inamovibles porque la *naturaleza* humana es permanente, aunque en su realización existencial y en la consiguiente aplicación de las leyes que de la naturaleza se derivan, se especifique -sin ser alterada- de maneras diferentes.

Por todo ello, no resulta nada extraño que, entre los abundantes pronunciamientos del magisterio reciente sobre estas cuestiones, hayan sido precisamente dos tan dispares como la Encíclica *Veritatis splendor* y la Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, los que han encontrado una contestación tan airada y manifiesta como la que han protagonizado algunos de los promotores de la así llamada `nueva moral' (cf. *OM*). Y no resulta sorprendente una reacción así, si se piensa que ambos documentos apuntan letalmente contra los fundamentos mismos de esos planteamientos morales: el primero, por el tono no autoritario, sino *argumentativo*, con que refuta los principios en que se apoyan estas teorías; y, el segundo, por constituir una *confirmación formal*, por parte de la máxima autoridad de la Iglesia, *de la pertenencia al depósito de la fe*, y de su consiguiente carácter irreformable, *de una doctrina que atañe a una cuestión tan práctica* como la imposibilidad de conferir a mujeres el sacerdocio ministerial.

---

tumbres, y cuando los Obispos en comunión con el Papa convienen en que una doctrina ha de ser tenida como definitiva (cf. *LG*, 25). Así lo ha subrayado Juan Pablo II en tres momentos de su pontificado: al confirmar la infalibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la inadmisibilidad del aborto y de la eutanasia, y sobre el carácter absolutamente inviolable de la vida humana inocente (cf. *EV*, 62, 65 y 57, respectivamente); al confirmar el carácter irreformable de la praxis de la Iglesia de no conferir el sacerdocio ministerial a mujeres (*OS*; cf. *RO*, en que se aclara que, con esa afirmación, el Papa ha confirmado que esa doctrina pertenece al depósito de la fe y que, por tanto, esa praxis es irreformable); y al modificar los cánones 750 y 1371 del *CIC* con el objeto de que la legislación canónica vigente tutele el deber, que atañe especialmente a los docentes de la teología y a quienes detentan alguna jurisdicción eclesial, de aceptar las verdades relativas a la fe y a las costumbres, que hayan sido propuestas por la Iglesia de modo definitivo (cf. Carta apostólica *Ad tuendam fidem*, 18.V.1998).

2. Demanda social de una `oferta sexual' como la que realiza la Iglesia Católica

En todo caso, conviene advertir que la experiencia generalizada de los efectos negativos de los mencionados errores, ha provocado también una creciente demanda social de una ética de la sexualidad que posibilite su funcionamiento estable y gratificante. Mucha gente está saturada de las frustraciones sexuales que le ha producido ese erotismo que le aseguraban que resultaría satisfactorio.

Cuando se experimenta la traición y la infidelidad afectivas -o, simplemente, el desengaño y la pérdida de la ilusión-, se descubre la inconsistencia de esos enamoramientos sin compromiso, que se extinguen apenas invade el hastío de una actividad venérea egoísta, cerrada a la fecundidad (cf. *GS*, 49). En cuanto se comprueba que *el sexo, por sí solo, es un gran estafador que promete lo que nunca da*, las personas se sienten desconcertadas y deseosas de averiguar las claves necesarias para que la sexualidad deje de ser una caja de sorpresas que inspira desconfianza.

Provisional y momentáneamente, el ser humano puede conformarse con una sexualidad egoísta. Pero, mientras hay vida, queda una reserva de esperanza. Y por eso *la desmoralización* o renuncia a una auténtica realización *sexual, sólo puede ser una actitud pasajera*. Más pronto o más tarde, aparece la frustración, que es la voz tensa de una inclinación insatisfecha, que reclama el abandono de ese conformismo. Y cuando esa sensación se produce, el corazón se encuentra a la expectativa, abierto a que alguien le muestre el camino verdadero (cf. *VS*, 1).

Esto es lo que está pasando, por desgracia y por suerte, en un número cada vez mayor de hombres y mujeres que, de una manera u otra, han probado las hieles de una sexualidad pervertida. Y, *especialmente, entre quienes se encuentran en su primera juventud*. Pues, por muy estragada que se encuentre desde el punto de vista sexual, la gente joven conserva psíquica y biológicamente un deseo de realización sexual auténticamente humana. Y la experiencia del fracaso del modelo que, en este sentido, le ofrece la sociedad permisiva, les pone en condiciones de llegar a interesarse por la oferta que realiza la

Iglesia católica en nombre de Dios (cf. *CU*, 131-133).

Pues, a pesar de los difundidos prejuicios anticatólicos, a nadie se le oculta que el magisterio auténtico de *la Iglesia católica es*, prácticamente*, la única instancia que queda en el planeta, que ofrezca un modelo sexual que promete una gratificación duradera* (de por vida) *y suficiente* (basta una sola persona como pareja para sentirse plenificado sexualmente); es decir, que no ha devaluado su modelo de sexualidad por considerarlo como un auténtico valor por el que merece la pena pagar un alto precio.

Satisfacer esta demanda social requiere, por parte de los católicos, *no sólo transmitir con fidelidad* el mensaje moral de la Iglesia católica[23], *sin rebajar sus exigencias* -como han pretendido los protagonistas del disenso doctrinal en materia de moral sexual, desde los tiempos de Pablo VI-, puesto que éstas constituyen un atractivo especial en un mercado de productos rebajados (cf. *CF*, 14); *sino también saber hacerlo* con don de lenguas, esto es, mostrando la adecuación de esas normas morales a las exigencias naturales del ser humano[24]: es

23 Según advierte Juan Pablo II, «se debe comenzar por la *renovación de la cultura de la vida dentro de las mismas comunidades cristianas*. Muy a menudo los creyentes, incluso quienes participan activamente en la vida eclesial, caen en una especie de separación entre la fe cristiana y sus exigencias éticas con respecto a la vida, llegando así al subjetivismo moral y a ciertos comportamientos inaceptables. Ante esto debemos preguntarnos, con gran lucidez y valentía, qué cultura de la vida se difunde hoy entre los cristianos, las familias, los grupos y las comunidades de nuestras Diócesis» (*EV*, 95). Y refiriéndose a los *Obispos*, añade: «Debemos poner una atención especial para que en las facultades teológicas, en los seminarios y en las diversas instituciones católicas se difunda, se ilustre y se profundice el conocimiento de la sana doctrina (cf. *VS*, 116). Que la exhortación de Pablo (*2 Tim* 4, 2) resuene para todos los *teólogos*, para los *pastores* y para todos los que desarrollan tareas de *enseñanza, catequesis y formación de las conciencias*: conscientes del papel que les pertenece, no asuman nunca la grave responsabilidad de traicionar la verdad y su misma misión exponiendo ideas personales contrarias al *Evangelio de la vida* como lo propone e interpreta fielmente el Magisterio» (*EV*, 82; cf. *LG*, 25; *HV*, 28-30; *FC*, 31).

24 En el fondo, se trataría de no olvidar la pedagogía moral empleada por Yahweh para preparar a su Pueblo a la Nueva Alianza: cuando establece la Antigua Alianza con Israel, o la renueva, siempre les recuerda que los primeros beneficiados o perjudicados por la obediencia o desobediencia a las normas morales que les propone, serían ellos mismos (cf., p. ej., *Deut* 10, 12-15), ya que esas leyes estaban

decir, *transmitiendo la antropología cristiana de la sexualidad*.

En los últimos 30 años ha avanzado mucho, desde el punto de vista antropológico, la doctrina moral católica sobre la sexualidad. Según manifiesta la relación de documentos relativos a esta cuestión, que aparece en la tabla de abreviaturas (cf. además *GS*, 47-52 y *CEC*, 356-373, 1601-1666, 2331-2400 y 2514-2533), el debate teológico y social ha provocado *abundantes intervenciones del Magisterio*, que han establecido las bases para una elaboración sistemática de una antropología cristiana de la sexualidad.

Además, la *hermeneútica teológica sobre el cuerpo humano realizada por Juan Pablo II* en las audiencias generales de los miércoles de los primeros años de su pontificado, entre septiembre de 1979 y noviembre de 1984[25], en diversos lugares de sus documentos sobre

---

inscritas en la *naturaleza* humana, aunque sólo en el futuro -merced a la transformación que se obraría bajo la Nueva Ley de la gracia o de la libertad de los hijos- llegarían a estarlo en sus *corazones* y, por ende, serían capaces de sentirlas como propias (cf. *Rom* 8, 14-21). No se debe olvidar, por tanto, que la sabiduría moral presupone una actitud ecológica con fundamento trascendental; o, lo que es lo mismo, que el don de temor de Dios es el inicio de la sabiduría (cf. *Prov* 9, 10 y *Eccli* 1, 11-40). No obstante, la importancia de mostrar la racionalidad de las normas morales reveladas no debe inducir a considerar secundario el anuncio explícito del Señor Jesús, cuyo seguimiento es el núcleo de la moral evangélica y su condición de posibilidad (cf. *VS*, 15-16 y 117). Sin esa proclamación *evangélica* (en su sentido etimológico de buena noticia), la propuesta moral no conduciría a la apertura humilde respecto de la Misericordia redentora, sino a la más triste desesperanza y al consiguiente rechazo (cf. *VS*, 23 y 118-119).

25 Ediciones Palabra ha publicado completos cuatro de esos seis ciclos de audiencias en las que Juan Pablo II se refirió a la teología del cuerpo, y ha anunciado la publicación de los dos ciclos restantes que versan sobre el matrimonio cristiano y el amor y la fecundidad: el primer ciclo, está prologado por Blanca Castilla Cortázar y se titula Juan Pablo II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid 1995; el segundo ciclo, prologado por José Luis Illanes, se titula Juan Pablo II, *La redención del corazón. Catequesis sobre la pureza cristiana*, Madrid 1996; los ciclos tercero y cuarto, presentados por Juan José Espinosa, aparecen bajo el título Juan Pablo II, *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, Madrid 1995. Para conocer las ideas más relevantes de esas catequesis, hasta el 13 de mayo de 1981, en que el Papa sufrió el atentado de la Plaza de San Pedro, puede emplearse la recopilación de EDICEP (ed.), *Sexualidad y amor. Catequesis del Papa Wojtyla sobre la teología del cuerpo*, Valencia 1982. Para introducirse en la comprensión de esas ideas, pueden servir los comentarios que a este respecto ofrece J. Ratzinger, *Creación y pecado*, ed. EUNSA, Pamplona 1992, pp. 65-84.

la sexualidad[26] y en su predicación durante el Año Internacional de la Familia y el Año Internacional de la Mujer, ha esclarecido los principios con que realizar una fundamentación trascendental y trinitaria de la comunión sexual.

No obstante, *se echa en falta una presentación* más *sistemática y ordenada* de tantos elementos especulativos como han aparecido en los últimos años, en el ámbito de la teología moral. Pues bien, éste es el objetivo al que apuntan las páginas siguientes. En ellas no se pretende tematizar la sexualidad humana de manera exhaustiva; sino presentar, de modo introductorio, pero orgánica y sistemáticamente, los *presupuestos antropológicos contenidos en la doctrina católica, que fundamentan, enmarcan y explican las exigencias evangélicas en materia de moral sexual*[27]. Aunque de modo sintético, por el carácter

26 Cf, sobre todo, *FC*, 11; *MD*, 6-8; y *CF* 6-8. Para un conocimiento global del magisterio de Juan Pablo II sobre estos temas hasta el año 1989, resulta útil la selección de textos realizada por Paulinas (ed.), *La familia cristiana en la enseñanza de Juan Pablo II*, Madrid 1989. Antes de ser elegido Sumo Pontífice, Karol Wojtyla había tratado por extenso tanto el significado amoroso de la sexualidad como su carácter personal. Puede encontrarse un buen estudio de su pensamiento al respecto en la monografía de Rocco Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyla*, ed. Encuentro, Madrid 1992, sobre todo en los capítulos dedicados a sus libros *Amor y responsabilidad* (ed. Razón y Fe, Madrid 1987) y *Persona y acción* (ed. B.A.C., Madrid 1982).

27 Se pretende, por tanto, exponer de modo sistemático y orgánico los principios fundamentales de la moral sexual católica, a fin de facilitar la realización de esa pastoral familiar efectiva que, según Juan Pablo II, ha de constituir un objetivo central y prioritario de la nueva evangelización: «La pastoral familiar, a nivel parroquial, diocesano y nacional, no debe considerarse una opción entre otras, sino una necesidad apremiante que llegará a ser como un foco que irradie los valores cristianos de la nueva evangelización en el centro mismo de la sociedad donde la familia está enraizada; es ella la que, con el tiempo, dará *estabilidad al esfuerzo evangelizador*. Por tanto hemos de estar convencidos de que las líneas más urgentes de esa pastoral, enunciadas en el *Documento de Santo Domingo*, deberían basarse en el esfuerzo en `la formación de los futuros esposos' (n.222); incentivar la tarea de `capacitar agentes de pastoral' (*ib.*); fomentar la *mentalidad pro-vida*; ofrecer los medios para que se pueda vivir de manera cristiana la *paternidad responsable*, y facilitar siempre `la transmisión clara de la *doctrina de la Iglesia sobre la natalidad*' (cf. nn.226 y 222); `buscar, siguiendo el ejemplo del buen Pastor, caminos y formas para lograr una pastoral orientada a las *parejas en situaciones irregulares*' (n.224); y, especialmente, esforzarse para que la familia sea realmente una verdadera `iglesia doméstica', `santuario donde se edifica la santidad y desde donde la Iglesia y el mundo pueden ser santificados' (n.214, d; cf. *FC*, 55)» (*Al primer grupo de obispos*

introductorio de este trabajo, se ha procurado que la exposición de las distintas cuestiones relativas a la sexualidad, se realice con una suficiente fundamentación escriturística y con una adecuada fundamentación antropológica -predicamental y trascendental-: pues, como ya se ha señalado, ésos son los principales requerimientos que la nueva evangelización plantea a la teología moral.

Por su preponderante carácter antropológico, estas consideraciones pueden servir a todo tipo de personas, cualesquiera que sean sus convicciones religiosas. Sin embargo, para quienes, por ser católicos, aceptan la moral sexual revelada por Dios y transmitida por el magisterio auténtico de la Iglesia, pueden tener un cuádruple interés: por una parte, *facilitar la incorporación* a sus vidas de esas normas sexuales, *así como la delicada tarea de enseñar* esta doctrina moral a otros creyentes, que encuentran en la mentalidad permisiva reinante serios obstáculos para asimilarla; por otra, *capacitarles para la misión* que les compete en cuanto católicos, como parte de su vocación divina, *de sanear éticamente* las estructuras civiles de esta sociedad pluralista; y, finalmente, *contar con un arsenal apologético* de enorme utilidad evangelizadora en relación a las personas que carecen de fe: pues, según se viene a decir en el texto de Juan Pablo II que se recoge a continuación, el hecho de que encuentren en la Iglesia católica los resortes que les permitan satisfacer la intensa ansiedad de realización sexual que aqueja hoy a tantos individuos, puede suponer para muchos la ocasión de disponer su alma a abrirse a la Revelación:

> «A los educadores, profesores, catequistas y teólogos corresponde la tarea de poner de relieve las *razones antropológicas* que fundamentan y sostienen el respeto de cada vida humana. De este modo, haciendo resplandecer la novedad original del *Evangelio de la vida*, podremos ayudar a todos a descubrir, también a la luz de la razón y de la experiencia, cómo el mensaje cristiano ilumina plenamente el hombre y el significado de su ser y de su existencia; hallaremos preciosos puntos de encuentro y de diálogo incluso con los no creyentes, comprometidos todos juntos en hacer surgir una nueva cultura de la vida» (*EV*, 82).

de Brasil en visita `ad limina', 17.II.1995, 3).

PRINCIPIOS ANTROPOLÓGICOS DE LA MORAL SEXUAL CATÓLICA

«Gran misterio es éste» (*Ef.* 5, 32)

Como se ha apuntado ya, la doctrina de la Iglesia sobre la ley natural se mueve en tres niveles. Por una parte, expone los `principios' básicos relativos a la constitución esencial del ser humano: es el plano *antropológico*, en el que se muestra lo que es el hombre. Después, extrae los `elementos de juicio' que hay que tener en cuenta a la hora de discernir el modo como el ser humano debe comportarse: es el orden *ético* o de los valores que deben regir la conducta humana. Por último, teniendo en cuenta las circunstancias culturales de cada civilización, propone unas `directrices prácticas' que faciliten la maduración de cada persona humana: es el ámbito de la *prudencia* o de las aplicaciones concretas.

Por lo tanto, la formación moral -en el plano sexual, o en cualquier otro- no debe reducirse a un mero prontuario de recetas prácticas para aplicar según las cuestiones que se presenten. Aunque la exposición de casos prácticos facilite la comprensión de los criterios de fondo, lo importante es captar esos criterios porque, teniéndolos bien asimilados, se puede afrontar acertadamente cualquier situación; mientras que las recetas no pueden abarcar la multiforme riqueza de la vida.

En las líneas sucesivas se procurará exponer de modo sistemático los principios antropológicos -y las derivaciones éticas de esos principios- que subyacen a la doctrina teológico-moral católica sobre la sexualidad humana; esto es, se procurará sistematizar el conjunto de argumentos racionales con los que la Revelación explica por qué determinadas conductas son acordes a la naturaleza humana y por qué otras la perjudican.

El principio antropológico básico que subyace a la doctrina moral que propone la Iglesia como contenida en la Revelación divina es que la sexualidad constituye una *propiedad esencial de las dos dimensiones corporales del ser humano*, a saber, la dimensión biofísica y la dimensión psíquica de la persona. En el plano espiritual no existe diferenciación sexual (cf. *CEC*, 239 y 370). Lo cual debe ser tenido en cuenta para entender apropiadamente la común afirmación de que la distinción sexual afecta a todos los niveles de la persona: afecta directamente, diferenciándolas, a las dos dimensiones corporales -biofísica y psíquica- de los seres humanos; pero *la dimensión espiritual del varón y de la mujer es afectada por la diversidad sexual* no de suyo y, por tanto, sin que aparezcan diferencias entre la espiritualidad del varón y de la mujer (cf. *JG*, 13.II.1980, 5); sólo está afectada *de manera indirecta*, en cuanto que la corporeidad psicofísica, que está sexualmente diferenciada, es el vehículo que suministra la materia para el ejercicio del espíritu y su cauce de expresión.

Pues bien, esta condición sexuada de la naturaleza humana, que ponen de relieve las primeras páginas de la sagrada Escritura (cf. *Gen* 1, 27; 2, 18-25), será estudiada aquí desde dos puntos de vista: por una parte, mostrando que *la sexualidad es algo constitutivo de la corporeidad humana*; y, por otra, haciendo ver que la sexualidad humana, sin pertenecer a la dimensión espiritual del ser humano, es algo constitutivo de la persona porque, afectada por la índole espiritual del alma humana, *está impregnada de las condiciones propias del ser personal*. Es decir, en las páginas siguientes se hará una aproximación a la sexualidad humana a través de una delimitación primero genérica y, después, diferencial de esa realidad. Concretamente, se dedicará la primera parte al estudio de la condición genérica de la sexualidad

humana, esto es, a aquellas propiedades del sexo en las que la sexualidad humana coincide con la de los demás vivientes corpóreos: propiedades que resumiremos diciendo que *el sexo es la inclinación amorosa esencial del cuerpo*. La segunda parte versará sobre aquellas notas de la sexualidad humana que la diferencian sustancialmente de la sexualidad animal y vegetal. Es decir, se hará referencia al *carácter personal o esponsalicio (vt) de la sexualidad humana*.

Este examen antropológico de la sexualidad no se limitará al orden intramundano, sino que procurará también mostrar la fundamentación trascendental de esta realidad. Pues, como advierte Juan Pablo II, «es necesario que la reflexión ética se funde y radique siempre más profundamente en una antropología verdadera y ésta, en última instancia, sobre aquella metafísica de la creación que se encuentra en el centro de todo pensamiento cristiano. *La crisis actual de la ética es el 'test' más evidente de la crisis de la antropología, crisis debida a su vez al rechazo de un pensar verdaderamente metafísico*» (*JD*, 10.IV,1986, 4).

Por eso, al tratar de las propiedades genéricas y diferenciales de la sexualidad humana, se aprovecharán algunas de las abundantes sugerencias de Juan Pablo II al respecto, para mostrar los destellos trinitarios que aparecen en la sexualidad humana. Es lógico que así se haga, puesto que esa Comunión amorosa trinitaria, por ser el origen de todo lo creado, es la última razón de ser de las mencionadas propiedades de la sexualidad: «El amor conyugal, el amor paterno y materno, el amor filial, inmersos en la gracia del matrimonio, forman un auténtico reflejo de la gloria de Dios, del amor de la Santísima Trinidad» (*JG*, 5.I.1994, 2).

I PARTE

EL SEXO COMO INCLINACIÓN AMOROSA ESENCIAL DEL CUERPO

«El cuerpo no es para la fornicación» (*1 Cor* 6, 13).

INTRODUCCIÓN: EL LENGUAJE DEL CUERPO

Siguiendo la antropología cristiana contenida en la doctrina de la encíclica *Humanae vitae* sobre el significado unitivo y procreador de la sexualidad, Juan Pablo II realizó, en sus catequesis de los miércoles de los primeros años de su pontificado, un análisis teológico de los textos bíblicos en que se expresa el sentido amoroso de la corporeidad, cuyos puntos centrales resumió en su Exhortación apostólica *Mulieris dignitatem*.

a) SIGNIFICACIÓN ESENCIAL DEL SEXO: INCLINACIÓN AMOROSA DEL CUERPO

Estos análisis de antropología bíblica se centran, ante todo, en las tres consecuencias que se derivan del hecho fácilmente comprensible, de que la sexualidad es una inclinación esencial de la dimensión corpórea de la naturaleza humana: en primer lugar, en el carácter constitutivo de las diferencias sexuales; después, en el sentido amoroso de la inclinación al sexo complementario, que se deriva de esa

diferenciación sexual; y, en tercer lugar, en la trascendencia individual y social del respeto o del desprecio de la diferenciación sexual y del sentido amoroso del sexo.

Éstas son las cuestiones que serán tratadas en esta primera parte. Según se puede observar, se refieren al lenguaje del sexo siguiendo una perspectiva genérica o preliminar, esto es, centrándose en aquellas propiedades de la sexualidad humana que también existen -aunque con unas características específicas que serán tenidas en cuenta al estudiarlas- en el sexo de los restantes vivientes corporales. De este modo, cuando se aborden en la segunda parte los aspectos diferenciales de la sexualidad humana, podrá entenderse mejor que el carácter personal de nuestra sexualidad no altera sus propiedades sexuales, sino que las asume y las enriquece con unas virtualidades de índole superior.

b) Consideración trascendental de la sexualidad: analogado básico del amor trinitario

Además, un estudio teológico de la sexualidad no debería prescindir de las ilustraciones que provienen de iluminar esta realidad creatural desde el conocimiento de la Vida divina, puesto que (como insinúan los relatos bíblicos de la creación del hombre, al presentarle como varón y varona, y ordenados a los hijos) el origen divino de la sexualidad ha marcado con su impronta amorosa trinitaria esta inclinación del viviente corpóreo.

De hecho, las enseñanzas de Juan Pablo II sobre la sexualidad están repletas de una continua referencia al orden trinitario (cf., p.ej., *MD*, 7-8, 29-30). Se podría decir que, antes de él, la doctrina teológica, aprovechando la sugerencia paulina de *Efesios* 5, 32, había explicitado la dimensión cristológico-salvífica del `misterio divino' que se encierra en el matrimonio (cf., p.ej., *LG*, 11; *GS*, 48; *OT*, 10). Pero, tanto para la teología trinitaria como para la antropología cristiana del matrimonio, era necesario este estudio trinitario-antropológico que, basándose en los relatos genesíacos de la Creación, ha realizado quien antes de ser llamado a la Sede de Pedro había desarrollado una amplia

pastoral matrimonial (cf. *CU*, pp. 129, 135 y 201-206) y publicado la monografía *Amor y responsabilidad*.

En efecto, sus observaciones acerca de esta analogía trascendental pueden aprovecharse en una doble dirección. Por una parte, en sentido descendente, para ilustrar desde una perspectiva trinitaria la índole ternaria de la comunión sexual. Es decir, empleando el dato revelado para fundamentar trascendentalmente el carácter aptitudinalmente indisociable de la doble condición unitiva y procreativa de la sexualidad[28]. Por otra parte, esta analogía puede también emplearse en sentido ascendente: esto es, para avanzar en la comprensión de la Vida de las Personas divinas, una vez mostrado en la sexualidad que el amor es una relación necesariamente trinitaria[29].

---

28 Por poner un ejemplo, se cita a continuación su predicación en la solemnidad de la Santísima Trinidad del Año Internacional de la familia: «Hoy se celebra la solemnidad litúrgica de la Santísima Trinidad, que propone a nuestra contemplación el *misterio de Dios*, como Cristo nos lo reveló. Misterio grande, que supera nuestra mente, pero que habla profundamente a nuestro corazón, porque en su esencia es una explicitación de la densa expresión de san Juan: *Dios es amor*. Precisamente porque es amor, Dios no es un ser solitario, y, siendo uno y único en su naturaleza, vive en la recíproca inhabitación de tres personas divinas. En efecto, el amor es esencialmente entrega. Dios, siendo amor infinito, es Padre que se entrega completamente en la generación del Hijo, y con él mantiene un diálogo eterno de amor en el Espíritu Santo, vínculo personal de su unidad. ¡Qué gran misterio! Me agrada indicarlo sobre todo a las familias, en este año dedicado especialmente a ellas. En la Trinidad se puede entrever el *modelo originario de la familia humana*. Como he escrito en la *Carta a las familias*, el *Nosotros* divino constituye el modelo eterno del específico *nosotros* humano formado por un hombre y una mujer que se entregan recíprocamente en una comunión indisoluble y abierta a la vida (cf. 6)» (*JA*, 29.V.1994, 2).

29 A mi juicio, el empleo que ha realizado Juan Pablo II de la tríada sexual -varón, varona, hijos de ambos- como primer analogado *pedagógico* de la Vida trinitaria, puede suponer un profundo cambio de perspectiva en la teología trinitaria, que posibilite a ésta superar el parón en que se venía encontrando desde el siglo XV, así como desterrar ciertos resabios modalistas y subordinacionistas presentes, respectivamente, en las doctrinas de las relaciones subsistentes y de las procesiones inmanentes (he tratado ampliamente esta cuestión en mi Tesis doctoral de Teología, *Introducción a la doctrina trinitario-pneumatológica de Santo Tomás en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Universidad de Navarra, Pamplona 1984, *pro manuscripto*).

Desde San Agustín, la teología trinitaria buscó ilustrar las verdades reveladas empleando la actividad mental humana (intelectiva y volitiva) como mejor analogado para entender la Vida trinitaria. Que el ser humano hubiera sido creado

Siguiendo esa pedagogía teológica, serán frecuentes las referencias que aparecerán en las páginas sucesivas, a esa Comunión amorosa que es el origen del amor sexual y que tiene en esta comunión `trinitaria' creatural su expresión más elemental.

---

a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gen* 1, 26) les llevaba, lógicamente, a pensar que en sus dimensiones superiores podrían encontrarse destellos divinos más luminosos que en sus dimensiones biofísicas. En mi opinión, todo esto, *de suyo*, es cierto, puesto que el corazón humano es capaz del amor de benevolencia, que -por su carácter desinteresado y altruista- se aproxima al Amor divino más que el amor sexual, que es un amor erótico o simbiótico (cf. *MD*, 8d-e). Sin embargo, como el pecado ha oscurecido el significado donativo y unitivo de la afectividad humana más que el de la inclinación amorosa de nuestra biosexualidad, *en el actual estado de naturaleza caída* es más fácil descubrir la condición trinitaria de cualquier relación amorosa en el amor sexual que en otros afectos menos dependientes de la dimensión biológica de nuestra naturaleza. Y así, para no equivocarse, el ser humano necesita recorrer el camino analógico procediendo de lo más material a lo más espiritual; esto es, comenzando por lo más básico, que, en este caso, es el amor conyugal: pues el matrimonio es la «expresión primera de la comunión de personas humanas» (*GS*, 12).

De hecho, la Biblia presenta la distinción sexual como primera imagen humana del `Nosotros' divino (cf. *Gen* 1, 27). Como afirma C.S. Lewis, la consideración de nuestra manera de avanzar en la comprensión de las verdades divinas explica que las Escrituras empleen tan poco los amores humanos más elevados como imágenes del Amor supremo: la amistad «es ya, de suyo, demasiado espiritual para ser un buen símbolo de cosas espirituales. Lo más alto no se sostiene sin lo más bajo. Dios puede presentarse a sí mismo ante nosotros, sin riesgo de que le malentendamos, como Padre y como Esposo, porque sólo un loco pensaría que es físicamente nuestro progenitor o que su unión con la Iglesia es otra cosa que mística. Pero si la amistad fuese usada con ese propósito, podríamos tomar el símbolo por lo simbolizado» (*Los cuatro amores*, ed. Rialp, Madrid 1991, p. 99). Curiosamente, a pesar de que San Agustín, poco antes de morir, reconociera en sus *Retractationes* que el suyo no resultaba un camino del todo eficaz («*Distinguere hanc Generationem ab ista Spiratione nescio, non valeo, non sufficio*», «Ni sé, ni tengo fuerzas, ni me siento capaz de distinguir la Generación de la Espiración»: *PL*, 192, 556), la Escuela no prestó atención al modelo especulativo más sencillo y asequible de que dispone la inteligencia humana para entender la condición ternaria de cualquier relación auténticamente amorosa: el amor sexual o procreativo-conyugal. Y tal vez por eso, no consiguió aprovechar nuestra capacidad de amor benevolente para mostrar con claridad la necesidad de que la Vida divina no puede ser vivida más que por tres -ni más, ni menos- Personas correlativas.

CAPÍTULO I

CARÁCTER CONSTITUTIVO DE LA DIFERENCIACIÓN SEXUAL

«Hombre y hembra los creó» (*Gen* 1, 27)

El debate social provocado por el feminismo radical de los años 60 y 70 puso de relieve la importancia de que quede culturalmente más clara la profundidad con que la diferenciación sexual afecta a cada persona humana, por concernir constitutivamente a la corporeidad psíquica y biofísica de cada varón y de cada mujer[30]. Ciertamente, sus discusiones encontraron tan amplia repercusión social porque respondían a un problema real que venía arrastrándose secularmente: la propensión al subordinacionismo femenino, que ya había sido anunciada por el Creador desde la caída original, manifestando indirectamente su carácter antinatural[31].

30 «La *sexualidad* abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. Concierne particularmente a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro» (*CEC*, 2332). Esta diferencia y complementariedad es tan constitutiva y profunda que no sólo la armonía de la pareja sino de la misma «sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos» (*CEC*, 2333). Puede encontrarse un resumen histórico sobre el feminismo en el artículo de J. Seifert, *Defender a la mujer del feminismo. Reflexiones sobre su dignidad y su perversión*, `Atlántida' IV (1993), 17-27.

31 Eso es lo que se puede deducir de la maldición de Yahveh a la mujer después del pecado original: «Multiplicaré los trabajos de tus preñeces y parirás con

Pero aquellos movimientos feministas, aunque atacaran ese error (cf. *CU*, 211), no ofrecieron el remedio adecuado. Pues, afectados por la misma mentalidad cuyos efectos pretendían combatir, propusieron solucionar el problema siguiendo «modelos *machistas*» (*EV*, 99), a saber, impulsando a la mujer a despojarse de su feminidad y a adoptar la condición masculina. Con lo cual, no sólo no remediaron la tradicional discriminación sexista de la feminidad, sino que contribuyeron a agravar aún más la cuestión, ya que, como es obvio, el varón está más dotado que la mujer para ejercer las actitudes masculinas.

1. CAUCES DE SUPERACIÓN DE LA MISOGINIA

Desde los inicios de la década de los 90, se viene fraguando un «nuevo feminismo» (*EV*, 99) que, superando los errores de aquel feminismo igualitarista y dialéctico, reclama la igual dignidad del varón y de la mujer insistiendo en la complementariedad de sus diferencias sexuales[32].

En todo caso, esos debates han contribuido a que se reconozca cada vez más claramente que el sexo es una condición esencial de

---

dolor los hijos; buscarás *con ardor* un marido, y éste *te dominará*» (*Gen* 3, 16). La primera parte de la maldición se refiere a las dificultades que le surgirían en el ejercicio de su inclinación psicobiológica primaria -desde el punto de vista sexual-: la maternidad. En la segunda parte, se manifiesta lo antinatural de la actitud servil y de ansiedad que adoptaría en sus relaciones con el varón la mujer que no superara las secuelas del pecado: una tal dependencia es antinatural porque, al necesitar menos del esposo que de los hijos, es naturalmente más libre que el varón respecto de los requerimientos psicobiológicos de la sexualidad, en sus relaciones con éste.

32 Cf N. Echart Orús y B. González Purroy, *Hacia un nuevo feminismo*, `Nuestro Tiempo' 469-470 (VII-VIII.1993) 35-49. A este respecto, Juan Pablo II enseña que los relatos bíblicos de la creación de la mujer (cf. *Gen* 2, 4-25; 1, 26-28) permiten vislumbrar su igual dignidad con el varón no ya en lo que tiene de común con él, sino en lo que es específico suyo: «Se manifiesta la diferencia de sexos, pero sobre todo su necesaria *complementariedad*. Se podría decir que al autor sagrado, en definitiva, le interesaba afirmar que *la mujer*, al igual que el hombre, *lleva en sí la semejanza con Dios, y que fue creada a imagen de Dios en lo que es específico de su persona de mujer* y no sólo en lo que tiene de común con el hombre. Se trata de una igualdad en la diversidad (cf. *CEC*, 369)» (*JG*, 22.VI.1994, 3; cf. *MD*, 6 y *CU*, 211).

cada individuo y que, por ende, *la diferenciación sexual no puede trivializarse pretendiendo su anulación*. Va calando culturalmente que los sexos son aptitudinalmente complementarios, y que resultan complementarios en la vida personal, familiar y social, en la medida en que se desarrollen según su distinción propia y se ejerciten de modo bien definido; mientras que, si se pretende desdibujar sus diferencias, éstas pierden su eficacia individual y social[33].

Socialmente, se va entendiendo la importancia de aprender el significado familiar y social de la propia masculinidad o feminidad: de entender las peculiaridades fisiológicas y psíquicas de la feminidad como unas virtualidades grandiosas para acoger la vida, para criarla y para rodearla de ternura y delicadeza; y de descubrir en las propiedades psicosomáticas de la masculinidad, su capacidad de iniciativa, fortaleza y energía para servir a la esposa y proteger y sacar adelante a los hijos.

Pues en la medida en que se aprende a discernir las peculia-

33 No obstante, la cultura occidental no parece haber reaccionado aún respecto del otro efecto de la trivialización de las diferencias sexuales, que los colectivos correspondientes pretenden imponer, de forma más abierta y organizada en los últimos años: a saber, la consideración de la homosexualidad como una inclinación `distinta' de la heterosexual pero no desviada, y, consiguientemente, como una opción que sería antropológicamente aceptable y cauce de realización sexual para quienes experimenten esa inclinación. Se viene procurando extender esa opinión, primero refiriéndose a la homosexualidad en tono fatalista, es decir, presentándola como una inclinación con la que se nace y no se puede cambiar; y a continuación, pretendiendo su aceptación social, como si se tratara de una variante normal de la sexualidad humana, que no se debe intentar corregir. En la base de esos errores se encuentra, en parte, la mentalidad racionalista, que niega la condición personal del cuerpo humano y que, derivadamente, atribuye a la libertad un omnímodo poder respecto de manipular lo corpóreo conforme a los propios intereses. Abona esta mentalidad el *desconocimiento común de que las inclinaciones homosexuales, salvo rarísimas excepciones, no proceden de una constitución orgánica patológica*, genéticamente heredada, sino de factores psicológicos, que reclaman la oportuna psicoterapia; que, *cuando existe una causa orgánica, ésta* admite tratamiento y *puede remediarse* fácilmente si se diagnostica a tiempo, esto es, en los primeros años del desarrollo de la persona; y que esas alteraciones de la sexualidad se deben procurar curar porque *son patológicas y perjudicarían* a la persona no sólo *en el orden psicoafectivo* (en cuanto que dificultarían la realización matrimonial o célibe de la vocación amorosa del ser humano a la comunión interpersonal *profunda* y a la donación paternal o maternal), sino también, cuando la etiología es orgánica, *en el equilibrio fisiológico* de su corporeidad (véase el apartado 1.b del capítulo IV de la II parte).

ridades psicosomáticas masculinas y femeninas, se hace posible, primero, potenciar las propias virtualidades y corregir sus defectos más comunes; y, luego, valorar y fomentar, en las personas del sexo complementario, las que deben desarrollar, así como saber interpretar sus reacciones desconcertantes y disculpar sus defectos.

A nadie se le oculta la importancia de estas disposiciones. Ante todo, son importantes en orden a la vida matrimonial, para saber encontrar, entre las personas del sexo complementario, alguna con la que establecer un consorcio sexual estable y gratificante; y para lograr convivir matrimonialmente. Y son también necesarias para aprender a convivir socialmente con las personas del otro sexo, apreciando la importancia de sus aportaciones masculinas o femeninas en todas aquellas actividades en las que están ausentes los intereses procreativo-conyugales.

2. FUNDAMENTO BIOLÓGICO DE LAS DIFERENCIAS PSICOSEXUALES

Son abundantes los estudios descriptivos sobre las virtualidades psico-diferenciales del varón y de la mujer. En ellos se pone de relieve que sus diferencias no constituyen propiedades exclusivas de la masculinidad o de la feminidad, sino aptitudes más acentuadas en cada uno, que les predisponen a afrontar idénticas situaciones de modos distintos y complementarios.

No obstante, en algunos de esos estudios no queda tan clara la correspondencia entre las predisposiciones psicoafectivas de cada sexo y su constitución biofísica; o, lo que es equivalente, la conexión que existe entre las peculiaridades de la fisiología de la psicoafectividad masculina y femenina y las de la respectiva fisiología biosexual. Parece importante mostrar claramente esa correspondencia, si se desea superar ese relativismo cultural que atribuye la distinción entre el varón y la mujer a prejuicios ideológicos o a motivos meramente culturales.

Es evidente que la tradición cultural ha reconocido en cada uno unas aptitudes que les capacitan para ejercitar de manera diferente determinadas funciones familiares y sociales. Pero de ello no puede inducirse que la distinción psicosexual provenga solamente de la educación. Pues, como se procurará mostrar en el siguiente apartado, las diferencias psíquicas de la masculinidad y la feminidad son una prolongación, en el orden cognoscitivo y emocional, de los caracteres primarios y secundarios de la biosexualidad de cada uno.

Esta correspondencia de las diferencias psicosexuales y biosexuales se debe a que *el cuerpo humano está sexuado en la totalidad de sus estructuras y funciones, tanto a nivel psíquico como biofísico*: desde cada célula hasta sus funciones cerebrales, pasando por su programa genético, su sistema endocrino, sus órganos genitales internos y externos y su figura corporal global. De ahí que el *enraizamiento de lo psicosexual en lo biológico* sea una evidencia común, perceptible a simple vista. Basta observar la dependencia de los impulsos y conductas psicosexuales respecto del estado físico general o, más concretamente, de la situación hormonal o de los cambios que se producen en la pubertad y en la menopausia.

No obstante, esta realidad, que se manifiesta también en la dependencia de la diversidad psicosexual respecto de las diferencias biosexuales del varón y la mujer, fue cuestionada en las últimas décadas por distintas corrientes psicológicas que, tratando de presentar como científicos postulados que obedecían más bien a prejuicios ideológicos, sostenían que las diferencias psíquicas que puedan encontrarse entre el varón y la mujer no tienen ninguna base biofísica sino que proceden simplemente de la interiorización individual del *rol* o función social que cada civilización haya asignado a los miembros *del género masculino o del género femenino*[34].

34 El empleo en antropología y psicología de la noción lingüística de `género' (masculino, femenino o neutro) proviene del feminismo francés de los años 60 a raíz de la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. Aunque fue Gayle Rubin quien a partir de 1975 acuñó la distinción sexo-género: el sexo sería lo biológico y el género, una construcción cultural. Esta distinción resulta útil para discernir entre los aspectos biológicos de la sexualidad y los factores culturales. Pero parece inaceptable cuando, como hicieron ciertos sectores radicales del feminismo, con ella se propugna

En el capítulo tercero de esta primera parte, se hará referencia a las repercusiones sociales negativas del experimento occidental que, negando el fundamento biosexual de las diferencias psicológicas del varón y la mujer, pretendió tal equiparación entre los roles de los géneros, que contrariaba toda posible conjunción eficaz de las peculiaridades psicodiferenciales de la masculinidad y de la feminidad.

La progresiva comprobación de los inconvenientes derivados de la aceptación de esos postulados psicológicos han ido poniendo en cuestión la validez pragmática de esas propuestas. Y esto explica el creciente interés social que han suscitado los recientes experimentos de neurofisiología cerebral, que ha hecho posible el PET (tomografía por emisión de positrones).

En efecto, esta nueva tecnología, que permite visualizar el tejido cerebral *en funcionamiento*, al evidenciar que son distintos los modos de funcionar del cerebro masculino y femenino, está echando por tierra aquellos prejuicios ideológicos: el escaneo del cerebro de varones y de mujeres mientras realizaban ejercicios matemáticos, espaciales, lingüísticos, musicales y emocionales, ha llevado a concluir, a los científicos del Instituto de Salud Mental USA y de las universidades de Pennsylvania, Yale, UCLA y Berkeley, que han realizado los susodichos experimentos, que, por ejemplo, el varón tiene mayor capacidad para asuntos espaciales, mientras que la mujer posee mayor sensibilidad para detectar las emociones y es más apta para la melodía y el lenguaje porque *emplean distintas zonas cerebrales al afron-*

---

que la masculinidad y la feminidad son independientes de la condición biosexual del individuo y que, por tanto, no supone disfuncionalidad que un individuo decida comportarse -al margen de su constitución biosexual- como masculino, femenino o andrógino o indiferenciado (cf. M. Elósegui, *Dos sexos, ¿cuántos géneros?* `Aceprensa' 89/95, 28.VI.1995, 3-4). Como es sabido, esta cuestión fue uno de los puntos más controvertidos en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Pekín en septiembre de 1995, y que provocaron que, a pesar de la intensa negociación, 40 países expresaran sus reservas al documento final. La representación vaticana aclaró, a este respecto, lo siguiente: «La Santa Sede entiende el término `género', en cuanto que fundamentado sobre la identidad biológica sexual, como varón o mujer... La Santa Sede excluye así interpretaciones dudosas, basadas en visiones del mundo que reconocen que la identidad sexual puede ser adaptada indefinidamente para ajustarse a nuevas y diferentes decisiones» (*IG*).

tar los mismos asuntos (cf. A.Murr-A.Rogers, *Grays matters*, `Newsweek', 27.III.1995, 42-48).

Esta diversidad funcional, que se vislumbraba por la experiencia común y que ahora se ha verificado científicamente, parece deberse, según Roger Gorski, neuroendocrinólogo de UCLA, a que *el cuerpo calloso* (el conjunto de nervios que comunica el hemisferio cerebral derecho -emocional- con el izquierdo -racional-) en su parte posterior es 23 veces *más grande en la mujer* que en el hombre, aunque no contenga más neuronas en uno que en otro. Y esto ocasiona que *la mujer* sea más intuitiva porque *suma de modo espontáneo la emocionalidad del cerebro derecho a la racionalidad del izquierdo*; y que el varón sea más abstracto, porque pone menos en juego las emociones en los asuntos racionales.

Es decir, como apunta el psicólogo Mac Breedlove, de Berkeley, aunque es indudable la influencia en el cerebro de *las experiencias acumuladas durante la vida*, no se debe obviar que esas experiencias *inciden sobre unas diferentes predisposiciones cerebrales, que se deben a causas biológicas*.

De esta forma, al quedar más patente la raíz orgánica de la distinción psicosexual, se puede entender con mayor facilidad que las diferencias sexuales no son propiedades superficiales que puedan intercambiarse, según las ideologías en boga, sin que se desconcierte el individuo y se tambalee el entramado socio-familiar; sino que la masculinidad y la feminidad son *dos modos de ser persona*, distintos y complementarios, que afectan *constitutiva y esencialmente* a las dos dimensiones -biofísica y psíquica- de su corporeidad (cf. *PC*, 427). Por eso, mientras que puede variar culturalmente -sin que ello comporte desequilibrio alguno para los individuos o para la sociedad- la distribución de roles o funciones familiares y sociales; en cambio, supondría una equivocación perniciosa pretender que los varones y las mujeres realizaran esas tareas de la misma manera, esto es, prescindiendo de su particular estilo de plantearlas y ejecutarlas: actuando en contra de esas peculiaridades psicodiferenciales que afloran inmediatamente en cuanto un varón y una mujer afrontan la misma cuestión.

La masculinidad y la feminidad no son roles culturales. Ciertamente, ser varón o mujer confiere una específica preponderancia en alguno de los distintos aspectos que están presentes en cada tarea humana. Pero esa primacía de cada sexo en su ámbito, lejos de excluir la participación del otro en el mismo, debe llevar a buscar la adecuada complementación en aquello en que sí son distintos: a saber, en su *específico modo masculino o femenino de ser, pensar, sentir y actuar*.

3. PECULIARIDADES PSICOSOMÁTICAS DE LA MASCULINIDAD Y LA FEMINIDAD

Desde una perspectiva fenomenológica u observadora es fácil comprender que las propiedades *psicoafectivas* del varón y de la mujer proceden de la distinta y complementaria constitución *biofísica* de que han sido provistos para su conjunción procreativa y educativa de la prole, que es lo que, en primer término, origina la diversidad sexual. Para mostrarlo, se comenzará señalando las consecuencias que se derivan, en el plano psíquico de la personalidad masculina y femenina, de sus diferentes funciones en la procreación y crianza de la prole. Después se mostrarán las consecuencias psicosexuales de sus diferentes modos de comportarse en las relaciones maritales.

Sin embargo, conviene advertir previamente que estas derivaciones psíquicas de la diversidad biosexual no constituyen el único elemento determinante de la personalidad de cada individuo. Existen otros muchos factores asexuales -genéticos, ambientales, culturales, educativos y, sobre todo, volitivos- que también influyen en la personalidad y que, en ocasiones, pueden resultar más importantes que los sexuales en orden a explicar determinadas reacciones del individuo. Pero, que esto sea así, no resta interés al estudio de las predisposiciones psíquicas que se derivan de la peculiar constitución masculina o femenina, puesto que, cualesquiera que sean los factores asexuales que en cada caso influyan en la conducta, siempre resultan modulados por aquéllas en un sentido u otro.

a) Consecuencias psicosexuales de las aptitudes paternales y maternales

Desde el punto de vista de la capacidad procreativo-educativa de las personas humanas, conviene advertir que, como la mujer desempeña el papel de protagonista *en la gestación y crianza de los hijos*, en el aspecto del cuerpo femenino su dimensión sexual maternal destaca sobre las restantes dimensiones de su persona: su capacidad de amamantar y de gestar y proteger con su ser corpóreo a los hijos resultan llamativas. En cambio, en el aspecto del cuerpo del varón, su capacidad generadora tiene menor relevancia, destacando más bien en su fisonomía su fuerza, agilidad y libertad de movimientos. Y éstas son cualidades relacionadas con el trabajo extradoméstico con que sacar adelante a la familia, más inmediatamente que con la crianza directa de los hijos. Por eso se puede afirmar que, desde este punto de vista, *el aspecto del varón es, sexualmente, más insignificante que el de la mujer*[35].

El varón vive su paternidad psicobiológica mediatizadamente, a través de la ayuda a su mujer: el varón sólo engendra, pero no puede concebir, ni gestar, ni alumbrar, ni amamantar a los hijos. Y esto condiciona que, aunque tienda a protegerlos y defenderlos, tampoco posea la sensibilidad y sentido práctico con que ha sido dotada la mujer para la crianza y educación inmediatas de la prole; que sea, en general, menos detallista y práctico, más abstracto y racionalista en sus motivaciones, más reflexivo y capacitado para dirigir en el plano de los principios generales. En cambio, la mujer suele ser más intuitiva y práctica, más capacitada para la gestión, más tierna y acogedora, más

35 Así lo señala Juan Pablo II: «*Ella está más preparada que el hombre para la función generativa*. En virtud del embarazo y del parto, está unida más íntimamente a su hijo, sigue más de cerca todo su desarrollo, es más inmediatamente responsable de su crecimiento y participa más intensamente en su alegría, en su dolor y en sus riesgos en la vida. Aunque es verdad que la tarea de la madre debe coordinarse con la presencia y la responsabilidad del padre, *la mujer desempeña el papel más importante al comienzo de la vida de todo ser humano*» (*JG*, 20.VII.1994, 2). Un poco más adelante, el Papa subraya esta idea señalando que, en lo que se refiere a *la participación en la actividad creadora de Dios*, «esta participación *es más intensa en la mujer que en el hombre*, en virtud de su papel específico en la procreación» (*ibidem*, 5).

sensible para lo concreto y los trabajos humanitarios[36].

La raíz biológica de estas actitudes psíquicas no sólo aparece, como se ha visto, considerando los *caracteres biosexuales primarios* de la masculinidad y feminidad, sino que se ve reforzada al reparar en sus *caracteres sexuales secundarios*: la configuración esquelética más fuerte del varón, su sistema locomotor y su desarrollo muscular le capacitan para abrirse al exterior, para dominar y manipular su entorno, para la creatividad de la acción. La configuración corporal femenina, de formas menos abruptas, de piel menos pilosa, más suave, sensible y delicada, la proveen de una mayor sensibilidad para lo humano, para lo que repercute de modo inmediato en la persona y para regular mejor sus movimientos. El varón es centrífugo; la mujer, centrípeta. Aquél propende hacia la eficiencia; ésta presta más atención a las formas de realizar las cosas. Él está mejor dotado para la confrontación transformadora de las *cosas*; ella es más apta para la dedicación inmediata a las *personas*.

Estas propiedades se ven subrayadas por el diferente modo como el varón y la mujer vivencian su paternidad y su maternidad. En efecto, el varón propende al eficiencismo y a la actividad porque su servicio inicial al hijo concebido es indirecto: lo presta principalmente

36 Se recogen a continuación diversos textos en que Juan Pablo II desarrolla estas ideas: «El amor a la esposa madre y el amor a los hijos son para el hombre el camino natural para la comprensión y la realización de su paternidad» (*FC*, 25). «La mujer está ante el varón como madre, sujeto de la nueva vida que se concibe y se desarrolla en ella, y de ella nace al mundo. Así se revela también hasta el fondo el misterio de la masculinidad del varón, es decir, el significado generador y `paterno' de su cuerpo» (*JG*, 12.III.1980, 2). «Comúnmente se piensa que *la mujer* es más capaz que el hombre de dirigir su atención *hacia la persona concreta* y que la maternidad desarrolla todavía más esta disposición. El hombre, no obstante toda su participación en el ser padre, se encuentra siempre `fuera' del proceso de gestación y nacimiento del niño y debe, en tantos aspectos, *conocer por la madre* su propia `*paternidad*'» (*MD*, 18). «La maternidad, *bajo el aspecto personal-ético* expresa una creatividad muy importante de la mujer, de la cual depende de manera decisiva la misma humanidad de la nueva criatura» (*MD*, 19). «La educación del hijo -entendida globalmente- debería abarcar en sí la doble aportación de los padres: la paterna y la materna. Sin embargo, *la contribución materna es decisiva y básica para la nueva personalidad humana*» (*MD* 18). «La `mujer', como madre y como primera educadora del hombre ..., tiene una precedencia específica sobre el hombre» (*MD*, 19 a).

a través de su trabajo extradoméstico, buscando recursos para mantenerle. En cambio, la mujer, aunque sea quien geste a la prole, como su maternidad es un proceso que `se obra' en ella, la experimenta inicialmente de forma pasiva y con un sentido de misterio que *la predisponen a la aceptación y al respeto* al hijo; es decir, a considerarlo como persona y no como un producto susceptible de fabricación o de ser considerado como un objeto utilizable: justo lo contrario de lo que originan las actitudes que se derivan del hacer cosas[37].

b) Derivaciones psicosexuales de las peculiaridades conjuntivas del varón y de la mujer

Por otra parte, *respecto de las consecuencias que tienen las peculiaridades conjuntivas del varón y de la mujer en sus relaciones maritales*, parece interesante poner de relieve también algunos detalles que, por obvios, no dejan de tener su importancia a la hora de comprender los diferentes modos psíquicos de reaccionar, que son propios de la condición masculina y femenina. Podrían resumirse diciendo que, *en el orden de la actuación sexual, el varón es efusivo y, la mujer, receptiva*; mientras que, *en el orden de la motivación sexual, el varón es receptivo y la mujer es desencadenante, efusiva*[38].

37 «La maternidad de la mujer, *en sentido biofísico*, manifiesta una aparente pasividad: el proceso de formación de una nueva vida `tiene lugar' en ella, en su organismo, implicándolo profundamente» (*MD*, 19). «En efecto, la madre acoge y lleva consigo a otro ser, le permite crecer en su seno, le ofrece el espacio necesario, respetándolo en su alteridad. Así, la mujer percibe y enseña que las relaciones humanas son auténticas si se abren a la acogida de la otra persona, reconocida y amada por la dignidad que tiene por el hecho de ser persona y no de otros factores, como la utilidad, la fuerza, la inteligencia, la belleza o la salud» (*EV*, 99).

38 Se dice que la mujer es *`receptiva' y no pasiva* en la relación conyugal porque participa activamente en el proceso generador: no sólo cuando ovula, sino porque, de una parte, la reacción de su organismo repercute en el del varón y -por el efecto de succión que produce- facilita la progresión del esperma hacia las trompas de Falopio; y porque, por otro lado, la composición de su eyaculado influye de modo importante en la capacitación de los gametos masculinos para la fecundación. Que pueda producirse una relación conyugal sin reacción femenina no significa que la mujer no sea activa sexualmente sino que lo es de forma distinta que el varón: esto es, como *respuesta* a la entrega afectiva del varón. Por eso, *el tópico de la pasividad conyugal femenina me parece un invento machista con el que, en realidad, se intenta ocultar el fracaso conyugal que provoca el egoísmo varonil*. Pues, salvo excepciones patológicas, cuando el varón se entrega, la mujer *responde activamente*. Además,

De esto se deriva que el varón sea, psicosomáticamente, una persona prevalentemente *energética*, que necesita y busca sensibilidad para sentirse complementado; y que la mujer sea predominantemente *estética* y busque lo energético para sentirse plenificada en el plano psicosomático de su personalidad. De ahí que, en sus intereses sexuales, el varón se dirija hacia la mujer como hacia un *fin*, mientras que ella entienda al varón, en cierto sentido, como un *medio* para su maternidad, como alguien a quien atraer para que le ayude a hacer efectivos sus impulsos donativos maternales; es decir, que él sea psicosomáticamente el *amante*, y ella, la *amada*: «El Esposo es el que ama. La Esposa es amada; es *la que recibe el amor, para amar a su vez*» (*MD*, 29b): una diversidad que se ve subrayada por el hecho de que mientras que *el varón es impulsado a la masculinidad y a la paternidad con una única hormona* -la testosterona: lo cual manifiesta que se inclina igualmente como hacia un fin tanto a la mujer como a la prole-, en cambio esto no se da en la mujer, que dispone de una hormona para la maternidad y otra para la feminidad (la progesterona y la estrogénica, respectivamente: y esto muestra que sus intereses maternales y esponsales son de signo diverso).

No quiere decir esto que la mujer no ame sexualmente al varón, sino que *la forma esponsal del amor femenino*, esto es, de satisfacer psicosomáticamente a su cónyuge, *es dejarse querer por el varón*, aceptar la inclinación amorosa de éste hacia ella, *acoger* sus

---

no se debe olvidar que, como se dice a continuación en el texto, si en el orden de la ejecución ella es más receptiva y el varón, más efusivo; *en el plano de la motivación la mujer es efusiva* -su actitud es determinante del interés del varón-, siendo éste el receptivo en este nivel. Por eso, si parece razonable que, cuando un varón está desmotivado respecto de su mujer, se piense que, muy probablemente, el origen de esta actitud se encuentra en el abandono femenino; no parece lógico en cambio que no se piense que el esposo no está cumpliendo con su específica función masculina, cuando la mujer se muestra remisa respecto de las relaciones maritales. Por lo demás, convendría tener en cuenta el carácter efusivo de la mujer en el orden de la motivación sexual, a la hora de delimitar responsabilidades legales cuando se producen actos de violencia sexual. Ordinariamente, se tiende a descargar sobre el varón toda culpabilidad, olvidando que la provocación sexual femenina también constituye una auténtica agresión sexual. Para obrar con justicia, sería preciso averiguar también si ha existido provocación sexual femenina, puesto que la motivación es el primer detonante del acto.

deseos, convertirse para él en el motivo por el que gastar sus energías masculinas: una actitud *acogedora* que, lejos de dificultar a la mujer el ejercicio de su capacidad amorosa espiritual, la predispone al más auténtico amor de benevolencia, que no consiste en entregar lo que a uno le gusta, sino en dar lo que a uno se le pide. De ahí que Juan Pablo II atribuya a la mujer una especial misión testimonial respecto del contenido del amor verdadero: «Vosotras estáis llamadas *a testimoniar el significado del amor auténtico*, de aquél don de uno mismo y de la acogida del otro que se realizan de modo específico en la relación conyugal, pero que deben ser el alma de cualquier relación interpersonal» (*EV*, 99).

En todo esto influyen también otros factores. Por una parte, el hecho de que la capacidad procreadora del varón sea *simple y estable*, no rítmica: puede actualizarse en cualquier momento en que resulte atraído por la mujer. Por eso, el varón posee un interés sexual permanente y es, desde este punto de vista, más activo sexualmente que la mujer y, a la vez, más estable temperamentalmente y menos extremista que ella; y por eso es también más sencillo. En cambio, como la fertilidad femenina depende de unos ritmos periódicos que van de la ovulación a la menstruación, el interés sexual de la mujer es más cíclico que el del varón. Y, por eso, tiende a ser temperamentalmente más *variable* y extremista, y a buscar seguridad y estabilidad en el varón; y, por ese contraste entre sus estados ginecológicos, posee una *sensibilidad interior más rica y variada, pero también más compleja*.

Por otra parte, el resultado del ejercicio de la biosexualidad del varón es *transitivo*, queda fuera de su cuerpo, resultando menos afectado por aquél que el organismo de la mujer, para quien esta actividad produce un efecto *inmanente*. Por esto, intencionalmente, en la sexualidad masculina juega un papel preponderante el acto conyugal, atendiendo menos a sus resultados y quedando menos afectado por ellos. En cambio, en la sexualidad de la mujer las consecuencias del acto conyugal pesan más que el acto mismo, tendiendo a ser más remisa a éste cuando se ve sobrecargada por el hogar y cuando el varón no se preocupa de rodear el abrazo conyugal de la riqueza afectiva que ella necesita para motivarse. Además, esta condición de *receptora y*

conservadora del fruto de la relación conyugal ocasiona, en el orden emocional, que a ella le cueste olvidar las afrentas más que al varón, que suele ser menos rencoroso y más dispuesto a la reconciliación.

La biosexualidad del varón mira directamente hacia el cónyuge, e indirectamente hacia los hijos. En la morfología de la mujer, en cambio, *son ostensibles sus virtualidades maternales, y están ocultas en su cuerpo sus virtualidades esponsales* (sus órganos conjuntivo-procreadores), porque su biosexualidad se ordena directamente a los hijos, aunque necesite del varón para tenerlos[39].

Esta preponderancia en la feminidad de lo maternal sobre lo esponsal no sólo aparece durante la gestación y crianza de los hijos, en que se producen en el organismo de la mujer una serie de procesos biofísicos que la predisponen psíquicamente a una notable absorción por lo concerniente a su maternidad. *Su aptitud maternal es también predominante en cualquier mujer*, con independencia de que sea madre o no, *a causa de las resonancias que tienen en su psiquismo las alteraciones biofísicas que cíclicamente se producen en su organismo*, desde la menarquia hasta la menopausia: unas variaciones -*las del ciclo menstrual*- que guardan una relación directa con su fertilidad y que sólo indirectamente tienen que ver con sus actitudes esponsales.

Además, a diferencia del varón, la excitación femenina no está vinculada necesariamente con su fertilidad, que es lo que más afecta biofísicamente a la mujer. Por esto, el interés espontáneo de la mujer hacia las relaciones maritales en sus días infértiles es menor que el que habitualmente demuestra el varón, *dependiendo del afecto que*

39 La mujer en «su maternidad, considerada ante todo en sentido biofísico, depende del hombre» (*MD*, 19); necesita recibir «amor, para amar a su vez» (*MD*, 29). Por eso, teniendo en cuenta esta condición de la mujer, se puede determinar la analogía entre la sexualidad y el Amor divino, que se insinúa en el relato creacional de *Génesis 2*, afirmando que en la comunión sexual el varón, la varona y la prole desempeñan, respectivamente, el papel que el Padre, el Hijo y el Espíritu desempeñan en su Comunión espiritual: pues el varón existe *para* la varona y ésta *por* aquél, como Dios Padre *para* el Hijo y Éste *por* Aquél; y ambos existen *para* los hijos y éstos *por* aquéllos, como el Padre y el Hijo viven *para* el Espíritu Santo y Éste *por* ambos.

le exprese el varón, el que se despierte en ella el interés hacia el acto conyugal. Lo cual explica que *el varón sea más sensual, y la mujer, más sensible o afectiva*; que él se enamore por la vista -que percibe lo morfológico-, y ella, por el oído -que capta lo emocional-, como apunta Wilkie Collins: «Las mujeres pueden resistir el amor, la fama, la hermosura y hasta el dinero de un hombre, pero no resisten a su palabra si el hombre sabe cómo hablarles» (*La dama de blanco*, 7ª ed., Barcelona 1986, 176).

Por estas razones, *el varón* necesita intencionalmente de la mujer más que ésta de él. *Es, psíquicamente, más esposo que padre; mientras que ella es más madre que esposa*[40], conyugalmente más

40 «Aunque el hecho de ser padres pertenece a los dos, es una realidad más profunda en la mujer, especialmente en el período prenatal» (*MD*, 18). Por eso, en el orden psíquico, la dimensión esponsal de la feminidad es sentida por la mujer más como algo posibilitante de su maternidad, que como un objetivo intencional -como lo es su dimensión maternal-. Dicho de otro modo, aunque en el plano de la ejecución la mujer no puede ser madre sin haberse comportado antes como esposa, en el plano de sus motivaciones vive la maternidad como un fin, y la esponsalidad, como un medio para aquélla: *en el orden genético la mujer debe ser esposa antes que madre, pero en el plano intencional su actitud maternal es más determinante que su condición esponsal*. Esta condición femenina no plantea problemas en su relación con el varón, mientras se mueva por amor, es decir, mientras sea capaz de pensar en su cónyuge y, entregándose a él como esposa, además le haga padre. Ahora bien, cuando el amor languidece, la tendencia maternal se hipertrofia en perjuicio de su capacidad esponsal, apareciendo ante el varón cada vez más como madre y cada vez menos como esposa. Esto explica la diferencia entre la actitud del varón, que antes y después de casarse se siente más atraído por la mujer que por el ideal de paternidad, y a quien suele costarle la institucionalización matrimonial de su relación con la mujer; y la paradójica actitud de ésta, que tanto desconcierta a los maridos, quien desde la menarquia trata de atraer al varón hacia el matrimonio y, una vez casada, tiende a abandonarse en su condición esponsal, descuidando el adorno de su encanto femenino y mostrándose desinteresada y remisa respecto de las relaciones conyugales. En este sentido, resulta sugerente el contraste entre *Gen* 2, 23 (en que Adán llama *varona* a la mujer *recién creada*, por ver en ella su condición de compañera) y *Gen* 3, 20 (en que, inmediatamente *después del pecado original*, la llamó Eva, esto es, fuente de vida o *madre* de los vivientes). Por estas razones, me parece que demuestra un profundo conocimiento de la psicología femenina, el siguiente consejo del beato Josemaría Escrivá, quien para ayudar a las mujeres a superar esa propensión a relegar al esposo y facilitarles el cariño a su cónyuge, después de hablarles de la particular justicia de las madres, que consiste en querer más al hijo más necesitado y desvalido, les decía: -«El marido es el hijo más pequeño que tenéis» (palabras en una reunión en Lima, 25.VII.1974).

aptitud del varón como compañero, sólo secundariamente le busca como esposo, sino que procura atraerle para ser madre, *viendo en él*, primariamente, *al `marido'* (del latín, *maritus*, que tiene la misma raíz que *matris* o madre: es decir, un varón que `maritalmente' le dé hijos, convirtiéndola en `madre') o padre de sus hijos.

En su interés primario, él depende de ella conyugalmente, y ella depende de él para ser madre. *La satisfacción conyugal es el don que ella le entrega; la maternidad es el don que recibe de él*. En cambio, la paternidad es la consecuencia del don femenino; y la satisfacción conyugal femenina es la consecuencia de la entrega del varón. Por eso, en las relaciones entre los sexos, la mujer primariamente pretende motivar y atraer sexualmente al varón, y sólo secundariamente satisfacerse ella; mientras que el varón busca primariamente satisfacer la inclinación que la mujer le ha desencadenado y, secundariamente, agradar a la mujer.

Todo esto no significa, según se ha dicho ya, *que los varones y las mujeres no puedan presentar las virtudes y limitaciones que aquí se atribuyen, respectivamente, a la feminidad y a la virilidad*: pues su condición masculina o femenina no es más que uno de los factores que integran su personalidad. También influyen el temperamento, las condiciones ambientales, la educación recibida y las decisiones adoptadas.

No obstante, la existencia de esas diferentes y complementarias peculiaridades del varón y de la mujer en su comportamiento sexual espontáneo, explica que *cada persona humana posea unas aptitudes psíquicas, procedentes de su específica condición masculina o femenina, que la predisponen* a adoptar -con más facilidad que las personas del otro sexo- unas determinadas actitudes *en los restantes aspectos de su personalidad*.

Dicho de otro modo, *no existen virtudes ni defectos que sean exclusivos del varón o de la mujer. Lo que existe es un modo masculino y femenino de ejercer las virtudes* y de incurrir en los defectos humanos, *así como unas distintas predisposiciones espontáneas de índole*

sexual que -junto con otros factores temperamentales, ambientales y culturales- *les facilitan o dificultan*, según los casos, *la adquisición de las virtudes humanas*.

4. IGUAL DIGNIDAD DE LAS DIFERENCIAS SEXUALES

En el capítulo siguiente, se hará referencia a los conflictos que se derivan de la diversidad sexual entre el varón y la mujer cuando éstos no enfocan sus relaciones de forma auténticamente amorosa o altruista. Pero antes de pasar a esa cuestión, conviene preguntarse por el origen del subordinacionismo femenino, puesto que después de lo que se ha señalado, parece evidente que el varón no ocupa el papel prioritario en todos los aspectos de la sexualidad, sino tan sólo en algunos que, por cierto, no son los más importantes.

De hecho, el mismo sentido etimológico del término matrimonio (del latín, *matris-munus*, que significa oficio o función de la madre) reconoce a la mujer una función preponderante en la vida familiar. Y no se trata de una atribución gratuita, ya que, como se ha visto, en la gestación y educación de los hijos es la protagonista; y en la vida conyugal, es no sólo el elemento desencadenante o motivador (y el motivo es lo primero en el orden de la intención), sino también el factor más decisivo en el orden de la ejecución, puesto que dispone de mayor libertad y autocontrol respecto del acto conyugal, al considerarlo como un medio para su maternidad más que como un objetivo inmediato, como le sucede al varón.

El relato de la creación de la mujer del segundo capítulo del *Génesis* parece subrayar esa misma preponderancia, desde varios puntos de vista:

-se le atribuye un origen material -el cuerpo del varón (cf. *Gen* 2, 21)- superior al de éste -inanimado e informe (cf. *Gen* 2, 7)-: cuestión que viene subrayada por el contraste entre el primer nombre que recibió la mujer -*Ishshah* o «Varona, porque del varón (*ish*) ha sido sacada» (*Gen* 2, 23)- y el significado del nombre *Adán* (`De

tierra'), que, si bien puede aplicarse colectivamente a la primera pareja humana (cf. *Gen* 5, 2), es el empleado para referirse al hombre;

-posee una posterioridad temporal, lo que, en un proceso genético, comporta un mayor acabamiento[43];

-en las metáforas bíblicas, el varón es comparado con la cabeza (cf. *Ef.* 5, 23), mientras que a ella se la compara con el corazón -al subrayar su función materna- y con el cuerpo (*Ef.* 5, 23.28), los cuales representan dos momentos del proceso operativo humano -la decisión y la ejecución- que constituyen, respecto de la intención, una mayor consumación del acto humano.

Por otra parte, que la mujer fuera tentada directamente por el diablo (cf. *Gen* 3, 1-6), induce a pensar en su papel primordial en la familia, y en su mayor firmeza (*MD*, 15 *in fine*, 19f y 30d): hizo falta que fuera tentada por un ser de naturaleza superior, mientras que el hombre sucumbió ante un semejante.

---

43 Como es sabido, en su exégesis del relato más arcaico de la creación del ser humano, que aparece en *Gen* 2, 21-23, Juan Pablo II apunta la posibilidad de interpretar el sueño de Adán como el «momento antecedente a la creación», de forma que en realidad el ser humano habría surgido desde el principio «por iniciativa creadora de Dios... en su doble unidad de varón y mujer» (*JG*, 7.XI.1979, 3), es decir, tal y como se señala en el relato más reciente, de tradición sacerdotal, que aparece en el primer capítulo (cf. *Gen* 1, 27). Sea de ello lo que fuere, no deja de resultar significativo, en relación a lo que afirmo en el texto, que *Gen* 2, 18 escoja al hombre-varón para protagonizar la soledad originaria del ser humano ante Dios y el mundo sin «compañía semejante a él» y que, en cambio, presente a *la mujer* como un ser que *nunca existió con la deficiencia de carecer de relaciones interhumanas* (cf. *Gen* 2, 22-23). Desde este punto de vista, resulta evidente que sería erróneo interpretar peyorativamente el carácter referencial respecto del varón con que la mujer es presentada en este capítulo del *Génesis*. Además, teniendo en cuenta la *homogeneidad personal* del varón y la mujer -que este relato yahvista expresa mediante la formación de la mujer a partir de una costilla del varón, y que la narración del primer capítulo subraya indicando que ambos fueron creados «a imagen de Dios» (*Gen* 1, 27)- es preciso afirmar que *esa condición referencial es recíproca*: «El hombre y la mujer están hechos el uno para el otro ... Dios los ha creado para una comunión de personas, en la que *cada uno puede ser `ayuda' para el otro porque son a la vez iguales en cuanto personas* (`hueso de mis huesos...') *y complementarios en cuanto masculino y femenino*. Reciprocidad y complementariedad son las dos características fundamentales de la pareja humana» (*JM para el 1.I.1995, Día Mundial de la Paz*, 8.XII.1994, 3).

Asimismo, el texto sagrado del Protoevangelio (cf. *Gen* 3, 15) parece subrayar, esta vez de modo positivo, esa preponderancia de la mujer en la vida familiar y, derivadamente, en toda la vida de la sociedad: si antes la había presentado, en la persona de Eva, como primer cómplice del diablo, ahora aparece, en la `nueva Eva', como su mayor enemiga y como «la primera aliada de Dios» (*MD*, 11).

Además, el hecho de que fuera escogido el varón -y no la mujer- para representar la soledad que cada sexo padece sin su complementario, que fuera el varón quien necesitaba una ayuda («No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él»: *Gen* 2, 18), parece insinuar también un mensaje dirigido a los destinatarios del texto sagrado: que el varón está constitutivamente menos dotado que la mujer para cumplir una de las finalidades naturales de la condición sexuada de todo ser humano, la procreación y la educación de los hijos; y que, por tanto, no sólo necesita de ella para ser padre más que ella de él para ser madre, sino que además, para realizarse como persona en la entrega a otros (cf. *GS*, 24), necesita de la motivación esponsal más que la mujer, puesto que ésta ya está motivada donativamente por su predisposición maternal.

Esta insinuación del segundo capítulo del *Génesis*, según la cual *el subordinacionismo femenino sería antinatural*, se convierte en una afirmación explícita y clara, en el siguiente capítulo de este libro sagrado, al presentarlo como una consecuencia del pecado original -«Buscarás con ardor a tu marido y él te dominará» (*Gen* 3, 16)-, que puede ser vencida con la ayuda de Dios: pues, a pesar de que el egoísmo sexual suele inducir al varón a una actitud autosuficiente respecto de la mujer, y a ésta, a una actitud servil en su relación con aquél; en realidad ella, por ser psicobiológicamente más madre que esposa, es más autosuficiente que el varón tanto en el plano conyugal (la mujer mira más hacia los hijos que hacia el marido, y, por eso, necesita del varón menos que éste de ella), como en el orden procreador y educativo (sólo necesita del varón para concebir; todo lo demás podría hacerlo sin que éste le prestara su ayuda).

Tanto desde un punto de vista fenomenológico, como desde

un punto de vista teológico, el subordinacionismo femenino no tiene, pues, fundamento. Varón y mujer son recíprocamente complementarios: si él es preponderante como principio, ella lo es como término; si él tiene la primacía en los aspectos abstractos y deliberativos de la convivencia, ella la posee en el ámbito afectivo y práctico: «Si el varón es la cabeza, la mujer es el corazón y, como aquél tiene la *primacía del gobierno*, ésta puede y debe reclamar para sí, como cosa propia, la *primacía del amor*» (*CC*). Ambos se necesitan mutuamente, pero de modos diferentes: el varón necesita realizarse como esposo más que como padre, y por eso necesita de la mujer más que de los hijos; y esto confiere a la mujer una cierta prioridad conyugal. Ahora bien, como la mujer necesita ser madre más que el varón ser padre, la anterior subordinación masculina se ve compensada por el hecho de que, en este orden, ella le necesita más que él. Son *dos necesidades distintas y complementarias, que manifiestan en el ámbito corporal de sus naturalezas, la igual dignidad que poseen en el ámbito espiritual*.

Como subrayan los dos relatos bíblicos de la creación del ser humano[44], *el varón y la mujer son iguales e idénticos en dignidad, ante todo* por su mismo origen divino, su espiritualidad indistinta y su idéntico destino eterno; es decir, *porque no se diferencian*

44 El texto sacerdotal afirma esta igual dignidad al señalar que Dios «creó al hombre a imagen suya: hombre y hembra los creó» (*Gen* 1, 27). El texto yahvista, después de presentar a la mujer como no equiparable a los seres inferiores, sino de condición semejante al varón (*Gen* 2, 20), recalca gráficamente esta homogeneidad señalando que fue formada de una costilla del varón (v. 21: para la mentalidad semita esta afirmación es particularmente sugerente en cuanto que las costillas contienen hueso -algo muy íntimo del cuerpo- y están situadas junto al órgano vital que simboliza la afectividad: el corazón), es decir, con idéntica naturaleza a la de él: «En efecto, desde las primeras páginas de la Biblia está expresado admirablemente el proyecto de Dios: Él ha querido que entre el hombre y la mujer se estableciera una relación de profunda comunión, en la perfecta reciprocidad de conocimiento y de don. El hombre encuentra en la mujer una interlocutora con quien dialogar en total igualdad. Esta aspiración, no satisfecha por ningún otro ser viviente, explica el grito de admiración que salió espontáneamente de la boca del hombre cuando la mujer, según el sugestivo simbolismo bíblico, fue formada de una costilla suya. `Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne' (*Gen* 2, 23). ¡Es la primera exclamación de amor que resonó sobre la tierra!» (*JM para el 1.I.1995, Día Mundial de la Paz*, 8.XII.1994, n. 3).

en la dimensión espiritual de sus naturalezas, que es lo que origina que éstas posean una condición personal y los iguala *fraternalmente* por encima de sus diferencias sexuales: «El varón y la mujer, antes de convertirse en marido y esposa..., *surgen del misterio de la creación* ante todo *como hermano y hermana en la misma humanidad*» (*JG*, 13.II.1980, 5). *Pero también porque*, aunque *las dos dimensiones corporales de la naturaleza del varón y de la mujer* -la emocional y la biofísica- *son* distintas, sus diferencias no anulan su igual dignidad, ya que se trata de diferencias correlativas, aptitudinalmente unitarias, *complementarias*.

Es decir, *el varón y la mujer tienen la misma dignidad personal no sólo por su igualdad espiritual, sino por la complementariedad y unidad de sus diferencias sexuales*. Por eso, glosando *Efesios* 5, 21-33 (cf. *MD*, 24), Juan Pablo II afirma que *la ley bíblica de la ayuda y del servicio esponsal no es unilateral sino recíproca*, pues atañe igualmente al varón y a la mujer: de manera idéntica, en el plano espiritual de sus personalidades: «Someteos recíprocamente en el temor de Cristo» (*Ef.* 5, 21); y, en el orden sexual, de formas complementarias, puesto que el deber de «sumisión de la casada a su marido... como la Iglesia se somete a Cristo»[45], se corresponde con el deber de los maridos de «amar a sus mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella» (*Ef.* 5, 25).

5. FUNDAMENTO DEL SUBORDINACIONISMO FEMENINO

Ahora bien, en el momento en que la mentalidad egoísta desvirtúa la relación sexual, convirtiéndola -de una donación de uno al otro y de ambos a los hijos- en una utilización hedonista recíproca

45 *Ef* 5, 22.24. En el v. 23, san Pablo explica la razón de esta sumisión: «Porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo». Es decir, se trata de una obediencia en su sentido etimológico: del deber de *ob-audire*, esto es, de escuchar y atender sus consejos, sin los cuales la mujer, por su preponderante condición afectiva y práctica, podría incurrir fácilmente en el sentimentalismo o dejarse absorber por las preocupaciones inmediatas y perder de vista los aspectos de fondo de cada situación.

cerrada a la fecundidad, las tornas se invierten y «la primera víctima de tal mentalidad es la mujer» (*FC*, 24). En efecto, en el momento en que la relación varón-mujer se deja afectar por las consecuencias del egoísmo, se cumple a la letra la maldición consiguiente al pecado original: «Buscarás con ardor un marido, y éste te dominará» (*Gen* 3, 16). Pues, como el varón necesita menos de los hijos que de la compañera sexual, en la relación sexual anticonceptiva él se siente más satisfecho que ella, que no ha realizado su inclinación sexual primaria: la maternidad.

De ahí surge el «ardor» con que la mujer busca, para realizarse, comprometer a un varón en un consorcio estable que le permita concebir, convirtiéndole en `marido'. Y ésa es también la causa de que, cuando se mueve por ese interés, le resulte difícil rechazar a quien no le ofrezca garantías de ayudarle en su maternidad: con lo que habrá conseguido llegar a ser madre, sí, pero a costa de pagar el alto precio de esclavizarse, puesto que tendrá que desarrollar su maternidad sin contar con la ayuda de ese marido al que poco le interesa la paternidad: «él te dominará»[46].

Y así, las cualidades femeninas, ofrecidas generosa y desin-

46 Como pone de relieve el contenido de la maldición consiguiente al pecado original, el egoísmo perjudicó al varón y a la mujer sobre todo en sus aptitudes primarias y, por tanto, hace sufrir al varón en su relación transformadora con las realidades terrenas más que en su relación afectiva con la mujer: «Comerás el pan con el sudor de tu frente» (*Gen* 3, 19); justo al contrario de lo que le sucede a ésta, a quien Yahveh anunció que habría de sufrir en lo que más le atrae, la maternidad: «Multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces; con dolor parirás los hijos» (*Gen* 3, 16); y que, en su relación con el varón, perdería la primacía que podría tener, según se ha explicado antes, por su protagonismo en el orden motivador y su señorío en el plano de la ejecución: «Buscarás con ardor a tu marido, y él te dominará» (*ibidem*). Todo ello explica que los efectos de la desmoralización sexual de Occidente hayan afectado más a las mujeres que a los varones: «El hombre, incluso el religioso, a pesar de los problemas que todos conocemos, ha podido buscar remedio a la crisis entregándose al trabajo, tratando de encontrar de nuevo su centro en la actividad. Pero ¿qué ha podido hacer la mujer, cuando *las funciones inscritas en su biología misma han sido negadas y hasta ridiculizadas*; cuando su maravillosa capacidad de amor, ayuda, calor, solidaridad, se ha sustituido por la mentalidad economicista y sindical de la `profesión', esa típica preocupación masculina? ¿Qué puede hacer la mujer cuando todo lo que le es más propio es destruido y tenido por irrelevante y desorientador?» (*IF*, 111).

teresadamente al matrimonio y a la vida social, profesional o cultural, realzan su condición personal; pero, afectadas por el egoísmo y la soberbia, conducen a la mujer a la actitud servil a que se ha rebajado en las culturas machistas. Movida por el amor, la mujer es inexpugnable: nada pueden contra ella las pretensiones dominadoras del varón, puesto que apenas le necesita[47]. Pero vacía del espíritu, o bien intentará equipararse al varón en su `libertad' respecto de los hijos, desconociendo la riqueza de sus aptitudes maternales; o bien tratará de afirmarse como madre utilizando -no entregando- su encanto femenino hasta conseguir un marido, prostituyéndose (en el sentido etimológico del término). Y entonces, en la relación erótica o venérea con el varón, lleva las de perder, puesto que o no se realizará en su preponderante condición maternal o, por su condición inmanente respecto del fruto del ejercicio sexual, tendrá que ser quien más cargue con las consecuencias del desorden sexual.

Desde esta perspectiva, se puede entender muy bien el desequilibrio que ha aquejado a las personas que siguieron las propuestas del feminismo dialéctico de los años 60: si imitaron al varón en su despego respecto de los hijos, se vieron frustradas en su feminidad primaria -su aptitud maternal- y convertidas en objeto siempre disponible para el hombre; y si concibieron algún hijo en una relación sexual libertina, ser mujer las hizo esclavas de la obligación de tener que sostenerlo en solitario o, peor aún, de ese remordimiento por haber quitado abortivamente la vida a su propio hijo, del que ella más que el varón, por su natural predisposición a acoger la vida, difícilmente podrá desprenderse alguna vez[48].

47 Parte importante de la educación sexual de las mujeres es que descubran *su libertad y su protagonismo* en todo lo que se refiere a la sexualidad: que necesitan del varón menos que los varones de la mujer y que, por eso, su realización maternal por cauces de solidaridad les resulta menos costosa que a los varones; y, por otra parte, que si deciden contraer matrimonio, deben afrontarlo desinteresadamente, pues sólo superando el egoísmo encontrarán el varón que les ayude a ser madre -sin conformarse con el primero que se interese por ellas, que puede no ser el adecuado-, y podrán conseguir lo que quieran de su esposo, al no abandonarse en su feminidad una vez que le han comprometido matrimonialmente.

48 «Cuántas veces ... *la mujer paga* por el propio pecado (puede suceder que sea ella, en ciertos casos, culpable por el pecado del hombre como `pecado del otro'),

No se debe, pues, actuar varonilmente, si se es mujer: primero, porque no conseguirá liberarse de las limitaciones que se derivan de enfocar egoístamente la inclinación femenina primaria a la maternidad; y, después, porque añadirá a esa servidumbre la debilidad típicamente masculina, esto es, la búsqueda ardorosa del otro sexo[49].

6. ERROR DE REIVINDICAR PARA LA MUJER EL SACERDOCIO MINISTERIAL, Y FEMINISMO ECLESIAL AUTÉNTICO

Estas consideraciones sobre la *determinación constitutiva* que supone ser persona humana masculina o femenina, y las *diferentes aptitudes existenciales* que se derivan para el varón y la mujer de su específico modo de ser, permiten comprender fácilmente que plantear la posibilidad del sacerdocio ministerial femenino como una reivindicación de la dignidad de la mujer, es un camino erróneo. Principalmente porque contradice la significación del sacramento del

---

pero solamente paga ella, y paga *sola*. ¿Cuántas veces queda ella abandonada con su maternidad, cuando el hombre, padre del niño, no quiere aceptar su responsabilidad! Y junto a tantas `madres solteras' en nuestra sociedad, es necesario considerar además todas aquellas que, muy a menudo, sufriendo presiones de dicho tipo, incluidas las del hombre culpable, `se libran' del niño antes de que nazca. `Se libran'; pero, ¡a qué precio! la opinión pública actual intenta de modos diversos `anular' el mal de este pecado; pero normalmente la *conciencia de la mujer no consigue olvidar* el haber quitado la vida a su propio hijo, porque ella no logra cancelar su disponibilidad a acoger la vida, inscrita en su `ethos' desde el principio» (*MD*, 14b).

49 José Luis Olaizola, en su novela biográfica sobre Santa Teresa, pone en boca de una monja de la Encarnación el siguiente comentario acerca de un clérigo que llevaba siete años en tratos con una mujer: «Si no fuera materia de tanto escándalo sería de reír la defensa que Teresa hacía del hombre, como si toda la culpa fuera de la mujer; en esto recuerdo que siempre fue del mismo parecer, por entender que era *mayor la debilidad del varón en lo que a la carne se refiere y que en la mujer estaba no ponerle en ocasión*. Por eso en sus conventos fue muy rigurosa sobre cómo habían de confesarse las monjas y el poco trato que habían de tener con sus confesores fuera del confesonario, que los mandaba construir muy recios para que estuvieran bien separados el ministro y su penitente» (*Los amores de Teresa de Jesús*, Barcelona 1992, 57). La misma monja cuenta que rezaron por el cura más que por la mujer, pues Teresa era muy firme «en lo de que las mujeres son más obligadas que los hombres a tener honestidad» (*ibidem*, 59).

Orden. Pero también porque presupone una minusvaloración del papel fundamental que, por sus específicas cualidades femeninas, corresponde a la mujer en la vida de la Iglesia: tanto en el ámbito primordial de expresión y realización de ésta -en esa «iglesia doméstica» (*FC*, 49) que es la familia-, como en los niveles extrafamiliares de la vida eclesial. Veamos primero esto último.

a) Clericalismo eclesiológico y machismo antropológico de esta reivindicación

En efecto, pensar que la mujer está eclesialmente relegada a un plano secundario porque no desempeña las funciones propias del ministerio ordenado, supone un grave desconocimiento de que «*la Iglesia es esencialmente misterio de comunión*» (*VC*, 41) con Dios y entre los seres humanos (cf. *LG*, 1; *CN*), así como una banalización de la preponderancia eclesial que la mujer posee por sus mayores aptitudes comunionales.

El ministerio ordenado no es una instancia de poder (entendido en clave dominativa), sino un servicio que se ordena a posibilitar la comunión eclesial. El fin de la Iglesia del Señor Jesús, lo importante para ella, es esa doble comunión con el Padre y entre los hombres que obra el Espíritu al identificarnos con Jesucristo. Por eso, el sacerdocio ministerial -la *dimensión petrina* de la Iglesia- se ordena a la comunión, a la vida de la gracia, al ejercicio del sacerdocio real o bautismal de los cristianos; esto es, a la *dimensión carismática o mariana* de la Iglesia (cf. *MD*, 27): y, en ésta -no debe olvidarse-, las mujeres poseen una misión de profetismo y ejemplaridad en la que aventajan a los fieles varones (cf. *MD*, 16d).

En efecto, tanto para las relaciones trascendentes con Dios como para las relaciones interhumanas, la mujer está mejor dotada que el varón por su específica condición femenina[50]. *En el orden*

50 Así destaca Juan Pablo II esta doble aptitud femenina para la piedad y la concordia, por las que la aportación de la mujer a la Iglesia resulta fundamental: «La frase de Lucas (*Act* 1, 14) se refiere a la presencia, en el cenáculo, de algunas mujeres, manifestando así la importancia de la contribución femenina en la vida de la Iglesia, ya desde los primeros tiempos. Esta presencia se pone en relación directa

trascendente de la dimensión espiritual de la personalidad, todos los humanos estamos llamados igualmente a ser esposa de Jesucristo: «Como miembros de la Iglesia, también los hombres están incluidos en el concepto de `Esposa'. Y esto no puede causar asombro ... En la Iglesia cada ser humano -hombre y mujer- es la `Esposa', en cuanto *recibe* el amor de Cristo Redentor como un don y también en cuanto intenta *corresponder* con el don de la propia persona» (*MD*, 25d). Y, por eso, la mujer cuenta con una mayor predisposición psicosomática que el varón, derivada de su corporeidad femenina, para asumir en el plano espiritual-religioso la actitud receptiva y de respuesta que todas las personas debemos adoptar en nuestro trato con Dios[51].

De esta singular sensibilidad de la feminidad para la vida de piedad (cf. *MD*, 3e, 5d y 16a), se deriva la *primacía profética de las mujeres en el orden carismático o de la santidad* (cf. *MD*, 27b), así como la especial importancia que tiene para la Iglesia que ellas ejerciten el *sacerdocio real* que recibieron en el bautismo. Pues, según ha puesto de relieve Juan Pablo II, este sacerdocio, no obstante su universalidad, posee una particular significación que lo vincula con la actitud específica de la esposa (cf. *MD*, 27a y 30h).

---

con la perseverancia de la comunidad *en la oración y* con *la concordia*. Estos rasgos expresan perfectamente dos aspectos fundamentales de la contribución específica de las mujeres a la vida eclesial. Los hombres, más propensos a la actividad externa, necesitan la ayuda de las mujeres para volver a las relaciones personales y progresar en la unión de los corazones» (*JG*, 6.IX.1995, 3).

51 «Si *el varón como tal expresa a Dios que ama*, la mujer como tal expresa `la que recibe el amor para amar a su vez', como ha afirmado Juan Pablo II. De manera que la realidad profunda de la criatura, como término del divino amor, resulta más patente en la mujer que en el varón. De ahí la insistencia de la Revelación en hablar de la humanidad (de todos y cada uno de los hombres, y no de la `humanidad' colectiva o abstracta) como Esposa, como la Amada, de la que se solicita correspondencia, para la unión. Por tanto, *la expresión cumplida de la criatura, en su ser más radical, se manifiesta mejor y más propiamente en la mujer que en el varón*. Y esto, además de ser metafísicamente manifiesto, es un hecho de experiencia común: todos sabemos que la mujer, precisamente como tal, y en la medida en que sabe y quiere serlo, es lo más `amable'. Así se entienden bien muchas características de la feminidad: como ese instinto que mueve a la mujer a procurar ser amable, atractiva (y no me refiero aquí principalmente a lo físico, sino a lo psíquico y a lo espiritual: la simpatía, la ternura, la paciencia, la piedad, por ejemplo)» (C. Cardona, *Presentación* de C. Caffarra, *Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, 18-19; cf *CM*, 12).

Además, esta primacía comunional de la feminidad contiene también una dimensión interhumana que permite reconocer el especial *profetismo personalista* que está presente en la vocación eclesial de la mujer: «En el conjunto de las relaciones interpersonales..., *la mujer representa un valor particular como persona humana ... por el hecho de su femineidad* ... El texto de la *Carta a los Efesios* (5, 21-33) que analizamos nos permite pensar en una especie de `profetismo' particular de la mujer en su femineidad» (*MD*, 29e-f). Por eso, según recordó el Concilio Vaticano II en su *Mensaje a las mujeres*, de ellas depende que la sociedad no se deshumanice en todos los niveles de la existencia personal: la vida del hogar, la protección de la vida que comienza y que termina, la transmisión de los valores humanos, la paz social, el consuelo y la fortaleza en el sufrimiento, dependen especialmente de la feminidad.

Se trata de un aspecto de la vocación cristiana de la mujer, que debe ejercitar no sólo en esos ámbitos de la vida secular, sino también en el seno de la vida de la Iglesia, enriqueciéndola con sus virtualidades específicas. Y la trascendencia de esta misión es tal que se ha llegado a afirmar que la calidad de una comunidad eclesial depende de la calidad de sus mujeres (cf. *Mensaje del Sínodo africano*, 8.V.1994, 68). Y es que, como aseguraba Juan Pablo II, «las mujeres santas son una encarnación del ideal femenino, pero son también un modelo para todos los cristianos, un modelo de la *sequela Christi* -seguimiento de Cristo-, un ejemplo de cómo la esposa ha de responder con amor al amor del esposo» (*MD*, 27).

De todo esto se desprende que *la reivindicación del sacerdocio femenino* no sólo *contiene un planteamiento antropológico de índole machista*[52], en cuanto que minusvalora el papel que corresponde a la

52 Así explica el Cardenal Ratzinger la mentalidad machista que subyace a esa reivindicación eclesial: «El activismo, el querer hacer a toda costa cosas `productivas', `sobresalientes', es la tentación constante del hombre, también del religioso. Y ésta es precisamente la orientación que domina en las eclesiologías ... que presentan a la Iglesia como un `pueblo de Dios' sumergido en la actividad, empeñado en traducir el Evangelio en un programa de acción destinado a conseguir `resultados' sociales, políticos, y culturales. Pero no por simple azar tiene la Iglesia nombre de mujer. En ella vive el misterio de la maternidad, de la gratuidad, de la contemplación,

mujer por sus aptitudes femeninas; sino que, inseparablemente, *refleja una eclesiología aquejada de clericalismo*, en cuanto que ignora que el ministerio ordenado es eso, un ministerio o servicio que se subordina a la dimensión carismática de la Iglesia, y no una instancia de dominio, de privilegios, de poder o de protagonismo (cf. *CM*, 11).

b) SOTERIOLOGÍA NEOGNÓSTICA DE ESTE FEMINISMO

No obstante, según se apuntaba al comienzo de este apartado, el error más grave de estos planteamientos, desde una perspectiva de fe, estriba en que *pretenden para la mujer una misión eclesial que Jesucristo no le confirió*: una pretensión basada en el convencimiento neognóstico de que los aspectos materiales de la personalidad humana no pueden contener una significación religiosa permanente ni, por tanto, una relevancia antropológica que encierre una significación salvífica decisiva.

En efecto, puesto que la diferencia sexual es una propiedad del cuerpo, si lo corpóreo se considera como antropológicamente irrelevante, el hecho de que el Salvador no incluyera a ninguna mujer entre sus Apóstoles no puede considerarse definitivamente vinculante ni que respondiera a una positiva y libérrima voluntad fundacional de Jesucristo; sino que ha de entenderse como una actitud fundacionalmente insignificante y condicionada por las circunstancias culturales del momento[53]. Por consiguiente, si la condición varonil no

de la belleza; en una palabra, de los valores que parecen inútiles a los ojos del mundo profano. La religiosa, sin darse plenamente cuenta de las razones, advierte el malestar profundo que produce vivir en una Iglesia en la que *el cristianismo se reduce a una ideología del hacer, según aquella eclesiología tan crudamente machista, que se presenta sin más -y a menudo se acepta- como la más cercana a las mujeres y a sus exigencias `modernas'*. Pero éste es un proyecto de Iglesia en el que no hay lugar para la experiencia mística, esa veta de la vida religiosa que, entre las glorias y las riquezas ofrecidas a todos, ha sido, a través de los siglos y no por mera casualidad, más plenamente vivida por las mujeres que por los hombres» (*IF*, 112).

53 Como advierte Juan Pablo II, el hecho de que Jesucristo tratara a las mujeres de un modo inusitado subraya la plena libertad con que Cristo llamó al ministerio ordenado *«a los que quiso»* (*Mc* 3, 13), sin dejarse influenciar por los condicionamientos culturales en boga (cf *OS*, 2). Suponer lo contrario contradice

puede contener ningún significado intrínsecamente vinculado al ministerio apostólico, mantenerla actualmente como requisito para recibir este sacramento no sólo supondría una injusta discriminación eclesial de las bautizadas[54], sino una postura anacrónica que desaprovecharía pastoralmente los avances culturales del tiempo presente.

Esta derivación teológica del feminismo dialéctico reclamaba la adecuada clarificación magisterial. Ésta se produjo durante el pontificado de Pablo VI, quien en 1976 mandó publicar la Declaración *Inter insigniores*. No obstante, la persistencia de esas propuestas requirieron, dieciocho años más tarde, una nueva intervención del Magisterio, esta vez directamente a cargo de Juan Pablo II, quien en su Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* confirmó el carácter definitivo -por pertenecer al depósito de la fe- de esta ininterrumpida praxis eclesial, profundizando en las ilustraciones antropológico-soteriológicas que ya se habían ofrecido en el pontificado de Pablo VI[55].

---

el dato revelado, pues «si Jesús se mostró tan fuertemente original organizando así el grupo de la comunidad mesiánica y si el ministerio apostólico reviste tan gran importancia para él, ¿cómo suponer que el Salvador no escogió a sus apóstoles de modo particularmente deliberado?... ¿Escogió... por mero conformismo? Hay un texto evangélico especialmente significativo a este respecto: Jesús escogió `a los que quiso' (*Mc* 3, 13). En conclusión: en vez de ser lo que algunos sentirían la tentación de llamar un *obiter factum*, el hecho de que Jesús no haya elegido más que a hombres como asociados directos revela un designio bastante preciso. El Maestro tuvo suficiente libertad frente a las ideas recibidas para encomendar a las mujeres la predicación del reino, si ésa hubiera sido su voluntad y si hubiese estimado que tal iniciativa formaba parte del plan de Dios» (A. Descamps, *Significado que tienen hoy para nosotros la actitud de Cristo y la práctica de los apóstoles*, en *La misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid 1978, 86).

54 Juan Pablo II sale al paso de esta acusación, explicando que ese modo de proceder del Señor Jesús no supone ninguna discriminación peyorativa respecto de las mujeres, puesto que a ellas les encomendó otras importantes misiones (cf *OS*, 3). Por lo demás, no está de más recordar que «nadie tiene *derecho* a recibir el sacramento del Orden» (cf *CEC*, 1578): ni los hombres ni las mujeres. El derecho es el de Dios a llamar, a través de los sucesores de los Apóstoles, a quienes tiene previsto en sus designios salvíficos (cf *Heb* 5, 4).

55 Un año más tarde la Congregación para la Doctrina de la Fe respondió afirmativamente a la pregunta que se le había formulado acerca de «si se ha de entender como perteneciente al depósito de la fe la doctrina según la cual la Iglesia no tiene la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, que había sido propuesta en la susodicha Carta Apostólica como dictamen que debe considerarse definitivo». El documento, aprobado por Juan Pablo II, quien ordenó su publicación,

En ocasiones anteriores, Juan Pablo II había señalado que la reivindicación para la mujer del ministerio ordenado proviene de una eclesiología errónea que desconoce que «la igualdad de los bautizados, una de las grandes afirmaciones del cristianismo, existe en un cuerpo variado en el que los hombres y las mujeres *no* desempeñan meramente *papeles funcionales, sino arraigados profundamente en la antropología cristiana y en los sacramentos*. La distinción de funciones no implica en absoluto la superioridad de unos sobre otros: el único don superior al que podemos y debemos aspirar es el amor (cf. *1 Cor* 12-13). En el reino de los cielos los más grandes no son los ministros, sino los santos (cf. *II*, 6)» (*Al 6º grupo de obispos USA en visita `ad limina'*, 2.XII.1993, 6; cf. *CU*, 35).

Es decir, el error principal de la postulación del sacerdocio ministerial femenino estriba en ignorar que *el ministerio apostólico no es un mero `rol' eclesial, sino* una función eclesial que no puede ejercerse sin *una especial configuración `sacramental' con Cristo Cabeza y Esposo* de la Iglesia, *que* -para ser expresada válidamente- *requiere* de quien la recibe *una determinada condición ontológica* -la condición masculina del Sacerdote eterno- que sólo poseen los varones. No se trata de que la condición femenina sea menos adecuada que la masculina para ejercer alguno de los roles eclesiales que se derivan del *sacerdocio común que los cristianos reciben por el bautismo*, sino de su inhabilidad ontológica para representar *sacramentalmente* a Jesucristo-varón: esto es, para ser un *signo e instrumento* adecuados de la segunda Persona divina en esa intransferible misión redentora suya que, para ser expresada adecuadamente también, llevó al Hijo de Dios a asumir una naturaleza humana masculina.

Según advierte Juan Pablo II, éste es el punto que no se puede

---

razona así su respuesta: «Esta doctrina exige un asentimiento definitivo puesto que, basada en la Palabra de Dios escrita y constantemente conservada y aplicada en la Tradición de la Iglesia desde el principio, ha sido propuesta infaliblemente por el magisterio ordinario y universal (cf *LG*, 25, 2). Por consiguiente, en las presentes circunstancias, el Sumo Pontífice, al ejercer su ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf *Lc* 22, 32) ha propuesto la misma doctrina con una declaración formal, afirmando explícitamente lo que siempre, en todas partes y por todos los fieles se debe mantener, en cuanto perteneciente al depósito de la fe» (*RO*).

comprender desde los planteamientos antropológicos que subyacen al feminismo dialéctico. Pues, si lo material es considerado como irrelevante desde el punto de vista antropológico, ¿cómo una cuestión tan material como la índole masculina o femenina del cuerpo humano puede contener una significación salvífica tan importante? Veamos por partes su enseñanza al respecto.

En la mencionada Carta Apostólica, el Papa explica que los planteamientos del feminismo teológico dialéctico trivializan el hecho de que Jesucristo no llamara al sacerdocio ministerial a mujeres ni confiriera a sus Apóstoles la facultad de hacerlo (cf. *OS*, 4), porque no admiten que esa conducta del Señor responde a una *expresa voluntad institucional que se deriva de la antropología teológica que quiso asignar a su Iglesia* (cf. *OS*, 2). En la raíz de esta trivialización se encuentra el erróneo dualismo neognóstico que está presente en los planteamientos racionalistas que, según se mostrará más adelante, inspiraron el feminismo dialéctico. Y así, al dar «por supuesto como cosa *evidente* que no necesita demostración ..., que la masculinidad de Jesús pertenece a su biología, pero no a su función de salvador» (A. Bandera, O.P., *Redención, mujer y sacerdocio*, Madrid 1995, 263), ese feminismo no ve inconveniente en que la mujer pueda ser llamada al ministerio ordenado.

De ahí que el Papa advierta también respecto de la trascendencia de *este error* que lleva, en el orden eclesiológico, a prescindir de la distinción de ministerios y funciones establecida por Jesucristo: lo más grave no son las falsas reivindicaciones y expectativas que ha creado, ni las insatisfacciones que ha producido respecto de la postura de la Iglesia, sino que *conduce a socavar, por caminos similares a los que siguó el docetismo gnóstico* (vt) *la misma fe cristiana* (cf. *JD al 6º grupo de obispos USA en visita `ad limina'*, 2.VII.1993, 5).

¿Cómo la trivialización de la materia puede resultar compatible con una fe que afirma la dependencia de la presencia real de la Humanidad de Dios Hijo entre los mortales, de la conservación de las *especies* eucarísticas; o que cifra el inicio de la Redención en algo tan material como la *maternidad biofísica* de la Virgen María; y

que presenta la *resurrección corporal* de Jesús de Nazaret como su máximo argumento de credibilidad; con una fe, en definitiva, que es consciente de que el desorden espiritual de la primera pareja trajo la *enfermedad, el dolor y la muerte*; y que asegura que la reconciliación de los humanos con el Padre no será completa hasta su consumación en la resurrección de la *carne*, aunque se obra ya en el tiempo presente mediante signos *visibles* sacramentales?

Una fe así, tan divinamente materialista, no puede menos que oponerse frontalmente a cualquier deformación gnóstico-espiritualista de la vida cristiana (cf. *EB*, 113-116, 121-122), y afirmar que, si el Hijo de Dios es varón, y el sacerdocio ministerial constituye una configuración con Jesús que permite al presbítero «actuar en la persona de Cristo Cabeza» y Esposo de la Iglesia (*PO*, 2c), la pretensión del sacerdocio femenino, además de contradecir lo que la Iglesia ininterrumpidamente ha entendido que fue la voluntad constitucional de su Fundador, supone considerar como banal el hecho de que la Encarnación se ha realizado en una naturaleza humana varonil: «*Cristo es el Esposo*. De esta manera se expresa la verdad sobre el amor de Dios, `que ha amado primero' (cf. *1 Jn* 4, 19) ... El Esposo -el Hijo consustancial al Padre en cuanto Dios- se ha convertido en el hijo de María, `hijo del hombre', verdadero hombre, varón. *El símbolo del esposo es de género masculino*. En este símbolo masculino está representado el carácter humano del amor con el cual Dios ha expresado su amor divino a Israel, a la Iglesia, a todos los hombres... El amor divino de Cristo es amor de Esposo» (*MD*, 25e).

Por eso, al salir al paso de ese error, Juan Pablo II se ha ocupado de ilustrar antropológicamente la convicción constante de la Iglesia acerca de que existe un significado soteriológico en el hecho de que el Salvador asumiera la condición sexual masculina. Posiblemente, la explicación teológicamente más pormenorizada que haya dado acerca de este punto, sea la siguiente:

> «Si tratamos de comprender el motivo por el que Cristo reservó para los varones la posibilidad de tener acceso al ministerio sacerdotal, podemos descubrirlo en el hecho de que *el sacerdote representa a Cristo mismo en su relación con la Iglesia*. Ahora bien, esta relación es

> *de tipo nupcial*: Cristo es el Esposo (cf. *Mt* 9, 15; *Jn* 3, 29; *2 Co* 11, 2; *Ef.* 5, 25), y la Iglesia es la esposa (cf. *2 Co* 11, 2; *Ef.* 5, 25-27.31-32; *Ap* 19, 7; 21, 9). Así pues, *para que la relación* entre Cristo y la Iglesia *se exprese válidamente* en el orden sacramental, *es indispensable que Cristo esté representado por un varón*. La distinción de los sexos es muy significativa en este caso, y desconocerla equivaldría a menoscabar el sacramento. En efecto, el carácter específico del signo que se utiliza es esencial en los sacramentos. El bautismo se debe realizar con el agua que lava; no se puede realizar con aceite, que unge, aunque el aceite sea más costoso que el agua. Del mismo modo, *el sacramento del orden se celebra con los varones, sin que esto cuestione el valor de las personas*. De esta forma se puede comprender la doctrina conciliar, según la cual los presbíteros, ordenados `de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza de la Iglesia' (*PO*, 2), `ejercen el oficio de Cristo, cabeza y pastor, según su parte de autoridad' (*ib.*, 6). También en la carta apostólica *Mulieris dignitatem* se explica el porqué de la elección de Cristo, conservada fielmente por la Iglesia católica en sus leyes y en su disciplina (cf. 26-27)» (*JG*, 27.VII.1994, 5).

Aunque el texto es sobradamente expresivo, cabe glosarlo subrayando sus dos afirmaciones más ilustrativas, a saber, la pertenencia de la condición masculina a los aspectos imprescindibles -y, por tanto, inmutables- del signo sacramental del Orden ministerial, y las razones de conveniencia por las que el Redentor debía ser varón.

En relación a lo primero, el texto no sostiene que las peculiaridades psicosomáticas de la mujer le impidan ser apta para recibir el sacerdocio ministerial porque sean menos dignas que las correspondientes aptitudes masculinas; sino que afirma que su condición femenina no permite la *peculiar configuración ontológica con Cristo-varón, que se realiza en el sacramento del Orden ministerial* (cf. *MD*, 26). Dicho de otro modo, la mujer no puede ser ministro ordenado porque para recibir válidamente el sacerdocio ministerial hay que poseer la condición masculina de Jesucristo; y no porque carezca de las virtualidades que ensalzan por igual a los hombres y mujeres, y que constituyen la razón por la que Jesucristo se hizo Sacerdote-Servidor de la Humanidad.

Por otra parte, el texto aclara que la razón por la que convenía

pasiva, pero más acogedora, amable y delicada. En cambio, el varón es conyugalmente más activo y conquistador, pero más violento y agresivo[41]. Y, como consecuencia de su función primaria de esposo, el varón posee más *espíritu de iniciativa y aventura* y es más dinámico y emprendedor; pero tiende a encerrarse en sí mismo ante los problemas por sentirse *responsable* de ellos *en solitario*. Por el contrario, ella, por su condición primordial de madre, tiende a ser más *conservadora*, a *buscar* en el varón la *seguridad* y acostumbra a ser más *comunicativa* ante las preocupaciones.

De esto se desprende también que el varón, por su distancia afectiva respecto de la prole, tenga ordinariamente más capacidad para ser *objetivo en los aspectos de fondo* y de futuro de la educación de los hijos, sin dejarse llevar por el sentimentalismo; mientras que la mujer, al mirar más hacia los hijos que hacia el marido, sea más fría y calculadora *a la hora de escoger la pareja* con que formar un hogar, y esté *más capacitada* para tomar esa decisión en función del bien de la prole.

Es decir, primariamente, el varón busca a la mujer como compañera, mientras que ella necesita de él para concebir. Aunque lo que atrae al varón son las virtualidades maternales de la mujer[42], sólo secundariamente la busca para procrear, *viéndola sobre todo como esposa*. Y aunque lo que atrae a la mujer es objetivamente la

41 Esto se ve subrayado por el hecho de que, para la fecundación, el gameto femenino es el que espera y acoge al esperma o a los espermas que hayan de fecundar; mientras que los gametos masculinos están provistos de motilidad propia, viniendo a adoptar, para fecundar, como una actitud competitiva. Estos factores explican el contraste entre el modo exterior, fragmentario y agresivo a que propende el varón en su vida sexual y el carácter intimista, difuso y sensible con que la mujer vivencia la sexualidad.

42 «Toda la constitución exterior del cuerpo de la mujer, su aspecto particular, las cualidades que con la fuerza de un atractivo perenne están al comienzo del `conocimiento' de que habla *Gen* 4, 1-2 (`Adán se unió a Eva, su mujer'), *están en unión estrecha con la maternidad*. La Biblia (y después la liturgia) con la sencillez que le es característica, honra y alaba a lo largo de los siglos `el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron' (*Lc* 11, 27). Estas palabras constituyen un elogio de la maternidad, de la feminidad, del cuerpo femenino en su expresión típica del amor creador. Y son palabras que en el Evangelio se refieren a la Madre de Cristo, María, segunda Eva» (*JG*, 12.III.1980, 5).

que el Salvador se encarnara en una naturaleza masculina, se descubre al considerar que la salvación se realiza como una relación nupcial en la que Cristo desempeña el papel del esposo, al ocupar, como Redentor, el puesto de *Cabeza* de la Iglesia y de *principio* de su salvación. Por eso, como en la correlación sexual la masculinidad desempeña el papel de iniciativa, actividad y principio, convenía que fuera varonil la Humanidad de la Persona divina que había de revelar la *iniciativa* misericordiosa trinitaria -que «Dios nos amó primero» (*1 Jn* 4, 19)- y *obrar* nuestra redención, que es el *principio* en virtud del cual nuestros esfuerzos pueden resultar salvíficos.

A los humanos, en cambio, nos toca *corresponder* a esa iniciativa divina salvífica; *cooperar* con la gracia para que ese principio de salvación llegue a su término; *aceptar* esa oferta: actitudes, todas ellas, que, en la relación nupcial, son propias de la feminidad, y que, como consecuencia, nos constituyen por igual, a los varones y a las mujeres, a través de la comunión eclesial, en la Esposa de Jesucristo[56].

Por eso, como en la correlación sexual la feminidad es término, respuesta y receptividad, *la mujer está psicosomáticamente mejor predispuesta que el varón para adoptar en el orden espiritual la actitud requerida para la santificación*[57]. Y así, posee en la economía

56 «En el ámbito del `gran misterio' de Cristo y de la Iglesia todos están llamados a responder -como una esposa- con el don de la vida al don inefable del amor de Cristo, el cual, como Redentor del mundo, es el único esposo de la Iglesia» (*MD*, 27a). Esta realidad de que, en el orden de las relaciones espirituales de los seres humanos con Jesucristo, toda persona humana -con independencia de su condición psicosomática masculina o femenina- está llamada a adoptar el papel de esposa de Cristo, aparece de forma recurrente en la Sagrada Escritura, tanto en la Antigua como en la Nueva Alianza (cf *MD*, 23), y ha sido muy bien expresada -a veces con una fuerza lírica impresionante (cf san Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*)- por los mejores escritores místicos de nuestra literatura.

57 En *MD*, 30, Juan Pablo II explica conclusivamente esta cuestión. Glosando el texto de *GS*, 24, tan fundamental en sus enseñanzas, en que *el ser humano es* presentado, *en el orden trascendental*, como *un ser amado por Dios para que, correspondiendo a su amor, ame a los demás*, el Papa advierte que *la mujer* asume, en la relación sexual interpersonal, esa misma condición relacional: pues *es, sexualmente, un ser amado por el varón para que, correspondiendo a su amor* y en unión con él, *ame* a su vez *a los hijos*. El varón, en cambio, según se ha subrayado reiteradamente, es sexualmente un ser creado para amar a la mujer y, a través de ella, a los hijos. Y

de la salvación, como ya se ha señalado, un papel de ejemplaridad en la correspondencia al Amor trinitario: de hecho, la persona humana que mejor respondió a la gracia es una mujer, María Santísima.

De ahí la insistencia de Juan Pablo II en que la contemplación de la figura de María es el camino más adecuado para comprender el valor otorgado en el plan divino a la persona y a la misión de la mujer; y, como consecuencia, para promover un *auténtico feminismo* que no sólo enriquezca humanizadoramente todas las estructuras familiares y extrafamiliares de la vida social (cf. *EV*, 99), sino que reconozca su *primacía vocacional `carismática'* -esto es, en el orden de la santidad-, que le corresponde en la Iglesia por las especiales aptitudes personalistas que se derivan de su diferencial constitución psicosomática (cf. *MD*, 29-30).

En efecto, si la consideración de que la «llena de gracia» es una mujer excluye atribuir a la condición femenina cualquier inferioridad, la dignidad de su misión resulta fuera de toda sospecha al percibir que, en la Alianza definitiva entre Dios y la humanidad, no fue un hijo sino una Hija de Sión la persona humana llamada a intervenir del modo más excelso de la historia de los hombres, dependiendo de su consentimiento esa transformación de todo el destino humano que obró el Hijo de Dios; o al comprender que fue una mujer la persona humana que más cooperó -con su actividad y su sacrificio femeninos- en la misión redentora del Salvador, tanto en su vida oculta como en su ministerio público (cf. *JG*, 22.VI.1994, 6):

> «La luz de María -concluye el Papa- puede difundirse también hoy sobre el mundo femenino, e iluminar los antiguos y nuevos proble-

como el espíritu está inmerso en la corporeidad, esta diversidad de actitudes corpóreas sexuales ocasiona la *inferior predisposición psicosomática del varón*, en comparación con la mujer, *para reconocer la dependencia trascendental* (`esse a Deo') que, como criaturas, ambos tienen igualmente respecto de Dios; así como su propensión al activismo y al eficiencismo, en contraste con la mayor capacidad femenina para adoptar una actitud acogedora y para valorar contemplativamente a las personas: es decir, por lo que son y no por la utilidad que puedan reportar.

mas de la mujer, ayudando a todos a comprender su dignidad y a reconocer sus derechos. Las mujeres reciben una gracia especial; la reciben para vivir en la alianza con Dios según su dignidad y su misión. Están llamadas a unirse a su manera -una manera que es excelente- a la obra redentora de Cristo. *A las mujeres les corresponde desempeñar un gran papel en la Iglesia*. Se percibe de modo muy claro a la luz del Evangelio y de la sublime figura de María» (*ibidem*, 7; cf. *CU*, 212).

CAPÍTULO II

DOBLE SENTIDO AMOROSO DE LA INCLINACIÓN SEXUAL

> «Onám derramaba en tierra el semen para que no nacieran hijos con el nombre de su hermano. Por lo cual Dios le hirió de muerte, en castigo de acción tan detestable» (*Gen* 38, 9-10)

Al tratar de las diferencias que existen entre la inclinación sexual del varón y la de la mujer, se ha apuntado que esta diversidad constitutiva se ordena a su recíproca complementación. Pues bien, ahora conviene reparar en el sentido amoroso de esta complementariedad. Y esto se hará mostrando dos cuestiones, hoy especialmente oscurecidas, que resultan fundamentales para entender el sentido de la sexualidad: a saber, que la relación entre los sexos o se enfoca de modo *amoroso*, o resulta conflictiva; y que el carácter aptitudinalmente amoroso de la relación *conyugal* es inseparable de la segunda significación oblativa de la sexualidad: la apertura a la donación *paternal o maternal*. Dicho más brevemente, que *la tendencia sexual es una inclinación amorosa* y *que*, como tal, *no se agota en la pareja*.

Ambas propiedades son predicables de la sexualidad en general, es decir, están presentes en la sexualidad humana y en el sexo de los restantes vivientes corpóreos. No obstante, por tratarse de un estudio antropológico, este doble sentido amoroso de la inclinación sexual será tematizado aquí teniendo en cuenta las peculiaridades

personalistas que le advienen en el nivel humano y que no existen fuera de este orden. Por eso, en las páginas sucesivas aparecerán diversas derivaciones de esta doble propiedad genérica de lo sexual que, según se desprende fácilmente del contexto correspondiente, sólo son aplicables a la sexualidad humana y no tienen sentido en el orden animal y vegetal, donde las relaciones sexuales son meramente conjuntivas y no comunionales (vt).

Estas características de la sexualidad contienen una importante trascendencia pedagógica y ética. En efecto, entender el `idioma de la sexualidad' es indispensable, en el orden pedagógico, para no reducir la *educación sexual* a una mera información fisiológica del sistema reproductor; sino para concebirla como una enseñanza que se ordena a poner al educando en situación de comprender el sentido amoroso que se encierra en la inclinación sexual, así como la imposibilidad de hacer efectiva esa tensión amorosa sin secundar la orientación natural de los sexos a su conjunción profunda aptitudinalmente procreativa (cf. *SH*, 11).

Desde el punto de vista ético, la comprensión de estas propiedades permite entender que los impulsos sexuales, en su despliegue natural, no contienen ninguna significación utilitarista o hedonista porque, tanto en el orden humano como fuera de éste, se dirigen al *placer no como a un fin sino como a una consecuencia* de los fines a que se ordenan. Además, captar que un acto psicosexual o biosexual no puede ser amoroso si es despojado de su aptitudinal estructura interna unitiva y procreativo-educativa, no sólo permite *discernir con soltura* cuándo una actividad sexual es recta o desordenada, sino que hace posible que ese discernimiento sea entendido por el interesado *de una manera positiva*.

En efecto, entender que la licitud o ilicitud de una acción provienen, respectivamente, de la concordancia o discordancia que ella posea respecto de la ordenación natural de la sexualidad, es lo que posibilita adoptar una actitud ética no represiva. Pues permite comprender que la privación arbitraria de uno de los dos aspectos de la sexualidad -el conyugal o el procreativo- afectaría al otro e imposi-

bilitaría la realización sexual de la persona, el ejercicio satisfactorio de su condición masculina o femenina.

Dicho de otro modo, aprender el `lenguaje del cuerpo' es importante porque pone a la persona en condiciones de captar el doble sentido que encierra la célebre exhortación paulina: «No hagamos el mal para que venga el bien» (*Rom* 3, 8), a la que tan ampliamente se refiere Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*: su sentido moral y su sentido pragmático. Es decir, permite entender en esa exhortación del Apóstol no sólo una afirmación de que *no debemos* pretender bienes obrando mal, en cuanto que la bondad de las intenciones nunca puede justificar la inmoralidad de los actos que se realicen para hacerlas efectivas; sino también una advertencia acerca de que *tampoco podemos* obtener el bien obrando mal, puesto que el desorden del acto realizado impediría lograr el bien que se pretende; y que, por tanto, *el obrar inmoral nunca es un camino para algo enteramente satisfactorio*.

En síntesis, ésas son las cuestiones que se desarrollarán en este capítulo. En él se indicará qué actitudes psicosexuales y qué conductas biosexuales son rectas y cuáles no lo son, explicando las razones que justifican cada parecer. Pero antes se habrá mostrado que un afecto o un acto sexual es recto o no según contenga los elementos necesarios para ser amoroso, o carezca de ellos; y que, por ese motivo, sólo puede resultar humanamente gratificante una vida sexual éticamente bien planteada.

1. LA DONACIÓN CONYUGAL Y PROCREATIVA, IMPRESCINDIBLES PARA QUE LA DIVERSIDAD SEXUAL NO RESULTE DIALÉCTICA

Fuera del orden humano, es fácil reconocer que la relación entre los sexos es doblemente donativa: con su complementación mutua se ayudan instintivamente a realizarse como macho y hembra, así como a proteger a la prole. Pero los humanos no contamos con un instinto que dirija nuestras aspiraciones esponsales y parentales de

modo acorde con su natural ordenación donativa o amorosa. Por eso, no sólo es posible desvirtuarlas, buscando el placer venéreo o erótico sin atender amorosamente a la pareja, o pretendiendo satisfacer los deseos de paternidad o maternidad sin tratar respetuosamente a los hijos; sino que cabe intentar justificar esas actitudes postulando que no es antinatural buscar como *fin* el placer venéreo y erótico o la satisfacción paterna o materna, y que, por tanto, el hedonismo sexual es una opción plausible y tan válida como la amorosa para la propia realización masculina o femenina.

Tal vez el modo más sencillo de refutar estos planteamientos y hacer ver que la sexualidad humana no está *programada* hedonistamente sino de forma amorosa, sea mostrar que las relaciones entre el varón y la mujer, así como entre padres e hijos, no *funcionan* cuando se desatiende su dimensión donativa y los interesados sólo se preocupan de su propio beneficio. Ahora bien, si parece fácil reconocer que las relaciones de los padres con los hijos, cuando están presididas por el egoísmo, se vuelven conflictivas porque su diversidad intergeneracional genera una distancia que resulta insalvable sin amor; en cambio, no es tan inmediatamente evidente que suceda lo mismo entre el varón y la mujer.

En efecto, como el varón y la mujer son y se perciben mutuamente como recíprocamente complementarios, cada uno puede pensar que es posible aprovechar hedonistamente las complementarias aptitudes del otro sin necesidad de entregarle las propias ni de integrarse con él para atender a los hijos. Por eso, al mostrar ahora que los impulsos sexuales contienen por naturaleza un sentido amoroso, nos centraremos sobre todo en las relaciones intersexuales, dando por sobrentendido lo concerniente a las relaciones intergeneracionales de padres e hijos.

Doble sentido amoroso de la inclinación sexual

a) El hedonismo convierte la complementariedad del varón y la mujer en incompatibilidad sexual

Se puede comprender fácilmente el carácter aptitudinalmente amoroso -esto, es donativo y no utilitarista- de la relación entre los sexos complementarios, simplemente considerando sus diferentes pretensiones constitutivas. En efecto, como ya se ha mostrado, el contenido potencial de la masculinidad y de la feminidad son distintos: el varón posee una estabilidad y fortaleza que se ordenan primariamente a la esposa y secundariamente a los hijos (*a* la mujer *y*, a través de ella, *a* los hijos); en cambio, la mujer es capacidad de acogida y ternura ordenadas primariamente a los hijos y secundariamente al varón (*a* los hijos, *por* el varón).

Primariamente, el varón es esposo, y ella es madre. En esto divergen, no coinciden. Y *por eso, sólo pueden acoplarse y complementarse si ambos se comportan amorosamente*, es decir, si cada uno pone a disposición del otro aquello en que es requerido. Pues entonces no sólo encuentran lo que les falta a cada uno -al varón, la esposa; a la mujer, el padre o marido-, sino que además descubren una dimensión en que coinciden -su ordenación a los hijos-, encontrando un elemento de unión -la prole- que les funde en un interés común (cf. *JG*, 22.VI.1994, 4).

En cambio, cuando el egoísmo les lleva a descuidar la atención de las preferencias del otro, esta relación entre personas que tratan de utilizarse hedonistamente desde el punto de vista sexual, resulta *conflictiva*. Su diversidad sexual, que podría llevarles a complementarse si respetaran su orientación donativa, les convierte en sexualmente incompatibles. Pues, al pensar sólo en sí mismos, él buscará como compañera sexual a alguien que intencionalmente se siente reductivamente madre. Y ella buscará como padre, pidiéndole una dedicación prioritaria al hogar, a quien intencionalmente se siente reductivamente esposo. Lo cual se agrava cuando el hedonismo les lleva a excluir además su total unión conyugal y la consiguiente apertura a la fecundidad; pues al apagarse en la mujer su primaria condición maternal, que es lo que más la predispone a comportarse como esposa, se encontrará cada vez

menos dispuesta a ser utilizada por el varón: «Cuando la pareja rechaza colaborar con Dios para transmitir el don de la vida muy difícilmente tiene en sí los recursos necesarios para alimentar su entendimiento recíproco» (*JD a las familias en Asti, Italia*, 25.IX.1993, 2).

Es decir, la ausencia de la doble actitud donativa -conyugal y procreativa- ocasiona que los esposos conviertan su convivencia sexual en una *relación discordante* que se resiste a sus recíprocas pretensiones. El varón no encontrará a la esposa, ni la mujer al padre. Se constituyen así en dos *fuerzas divergentes y encontradas* que, además, por su cerrazón a la fecundidad, han renunciado a lo que podría servirles de elemento de unión: los hijos. La relación sexual deja entonces de entenderse como amorosa o dialógica y se transforma en una *confrontación dialéctica*. *Cada sexo deja de aparecer ante el otro como `complementario', y se convierte en su sexo `opuesto'*. Y se origina entre ellos una discordancia que suele conducir a tres derivaciones patológicas: a la *homosexualidad*, puesto que la afinidad es más apta que la diversidad para satisfacer deseos egoístas; y a que la violencia -en forma de *sadismo* o de *masoquismo*- se convierta en elemento imprescindible para la satisfacción venérea.

Estas consideraciones manifiestan que *las paradojas de la sexualidad no se solucionan más que enfocando las relaciones conyugales como una búsqueda de ayuda al cónyuge en sus funciones propias*. Pues cuando el varón procura ayudar a la mujer en su maternidad, se la encuentra como esposa encantadora. Y cuando ella procura agradarle como esposa, se lo encuentra como marido o compañero de su maternidad. Es decir, estas paradojas demuestran que *la masculinidad y feminidad resultan complementarias sólo en una relación amorosa*; pero que, *en una relación egoísta, se convierten progresivamente en incompatibles*; con aquella incompatibilidad que experimentó la primera pareja humana al cometer el pecado original: «La diversidad, o sea, la diferencia de sexo masculino y femenino, fue bruscamente sentida y comprendida como elemento de recíproca contraposición de personas; así viene atestiguado por la concisa expresión de *Gen* 3, 7: `vieron que estaban desnudos', y por su contexto inmediato» (*JG*, 4.VI.1980, 2).

b) integración amorosa de la diversidad sexual

Por esto, para adquirir la madurez sexual, más importante aun que conocer las *peculiaridades psicobiológicas* de la masculinidad y feminidad, es entender su *sentido donativo o amoroso*: que sólo con una actitud generosa la convivencia conyugal enriquece mutuamente, porque sólo entonces se hace posible que cada uno procure poner al servicio del otro los valores propios y corregir los propios excesos, así como valorar y fomentar las virtualidades del sexo complementario y disculpar sus deficiencias, sin sentirse desconcertado ante sus reacciones y sabiendo interpretarlas adecuadamente.

En efecto, con generosidad cada cónyuge se pone en condiciones de esforzarse en tener en cuenta los aspectos *psicológicos* del sexo complementario, que tiende a minusvalorar y que son precisamente los más determinantes de su personalidad sexual; y de disculpar sus defectos más comunes. El varón conseguirá no olvidar que, al buscar una pareja, antes que la futura esposa debe buscar una buena madre. Y, una vez casado, será capaz de valorar su labor maternal y de no quejarse de sus deficiencias como esposa, sino más bien ayudarle a serlo. Por su parte, la mujer tendrá muy presente que, más que un padre o marido, ha de buscar al esposo que le ayude a ser buena madre; en lugar de pretender absorberle exigiéndole una dedicación cuasi-exclusiva al hogar, que, en todo caso, sería propia de la madre y no del padre, sabrá valorar su sacrificio fuera del hogar, consciente de que ésa es la primera manera de ayudarle a ella a ser madre; y procurará motivarle en los asuntos domésticos, atrayéndole hacia éstos con sus recursos esponsales.

En el orden *biosexual*, la generosidad permite también a los esposos tener en cuenta que los ritmos del proceso que conduce a la satisfacción venérea de cada uno son diferentes y contienen unas connotaciones emotivas diversas: que el varón es más sensual y la mujer, más afectiva y sensible; que él tiende a buscarla, y ella, a atraerle; que él es más impulsivo y activo, y ella es más receptiva y prefiere ser conquistada; y que sólo atendiendo a esas diferencias y procurando satisfacerse mutuamente, conseguirán acoplarse debidamente. Pues

cuando el varón rodea su entrega conyugal del afecto que la mujer necesita para motivarse, consigue que la biosexualidad de su esposa se haga receptiva; y, al estar dispuesto a consumar la unión biofísica que puede convertirla en madre, contribuirá a que el organismo de su mujer reaccione adecuadamente, facilitándole a él su satisfacción venérea. Y otro tanto le sucederá a la mujer, no sólo porque, como es obvio, no podría concebir sin comportarse maritalmente como esposa; sino porque conseguirá contar con la ayuda de su esposo atrayéndole precisamente mediante su esmero en el cuidado de sus virtualidades femeninas.

Parece clave, por tanto, aprender a interpretar rectamente los impulsos de la afectividad sexual y de la facultad generadora, encauzándolos hacia la doble finalidad amorosa -esponsal y parental- que constitutiva e intrínsecamente contienen. Cada cónyuge debe aprender a ver en sus *propios impulsos* sexuales una llamada a la paternidad o maternidad y un requerimiento hacia la realización amorosa conyugal del propio ser. Ha de entenderlos como inclinación a darse plenamente al otro cónyuge y a hacerle feliz, y a dar juntos a otros seres lo que él y ella son; y no a buscarse una satisfacción egoísta que prescinda del bien del sexo complementario, o que instrumentalice a los hijos o los busque para disfrutar de ellos. Asimismo, ha de entender las *peculiaridades del otro sexo* como virtualidades que se han de respetar, las complementarias del propio sexo para la propia realización sexual; que no son valores para consumir, sino para compartir, aportando cada uno los suyos en orden a complementarse recíprocamente en una comunión interpersonal que cree el clima adecuado para una procreación y educación de la prole que sean verdaderamente humanas (cf. C. Caffarra, *SIDA: aspectos éticos generales*, `Dolentium hominum' V, 13, 1990, 70).

Al mismo tiempo, cada cónyuge ha de comprender que *desear el propio gozo sexual conyugal* no es malo, siempre y cuando se busque sólo *como una consecuencia de la propia entrega conyugal* y no se convierta en un objetivo que se *antepone a los valores de los que por naturaleza debe derivarse, y se pretende excluyendo éstos*: esto es, no pretendiéndolo al margen de la unión aptitudinalmente procreativa

ni de la satisfacción del otro cónyuge, sino entendiéndolo como *un `don' con el que Dios ha querido premiar, a cada cónyuge a través del otro, su generosidad conyugal* y que, por tanto, sólo es lícito desear como derivación de una entrega esponsal total y efectiva, abierta a la fecundidad.

Así lo manifiesta el hecho, tan significativo, de que el Creador haya vinculado la plenitud del placer venéreo al cumplimiento del aspecto sexual que suscita en cada uno un interés secundario: que, en el caso del varón -para quien su interés esponsal prevalece sobre su interés procreativo-, acompañe a la emisión de sus gametos; y que esto no suceda en el caso de la mujer, cuyo interés maternal es predominante, sino que dependa de su acogida al cónyuge. Y por eso cabe suscribir, aplicándola también a la mujer, la siguiente afirmación de G.K. Chesterton, con la que este autor advierte sabiamente que el éxito matrimonial es algo que cada cónyuge encuentra cuando se trasciende a sí mismo como fin y se entrega al otro: «Muchos hombres han tenido la suerte de casarse con la mujer que aman (que les agrada). Pero tiene mucha más suerte el hombre que ama a la mujer con la que se ha casado» (cit. por `Atlántida' 4, 1993, 147).

Además, cuando se viven así las relaciones sexuales interpersonales, el respeto al cónyuge se prolonga en el respeto a los hijos. Pues, de igual manera que no buscarán la satisfacción sexual como un objetivo que se pretende por sí mismo, tampoco perseguirán la *satisfacción procreativa* como un objetivo hedonista. Pues los esposos comprenderán que no se debe querer tener hijos para disfrutar de ellos, ni valorar el tenerlos en la medida en que interesen, evitándolos a cualquier precio, o pretendiéndolos a toda costa. Habrán entendido que *ser* procreador *-padre o madre- ni es un disvalor ni es un derecho, sino un regalo que -como la satisfacción conyugal psíquica y física- se recibe del Creador a través del cónyuge*.

2. INDISOCIABILIDAD DE LOS ASPECTOS UNITIVO Y PROCREATIVO DEL AMOR SEXUAL

Se acaba de mostrar que la tendencia sexual humana está constitutivamente ordenada a la donación conyugal y parental y que, por ello, es preciso secundar esta orientación natural si se quiere que las diferencias sexuales se complementen en una comunión interpersonal enriquecedora para los esposos y para los hijos. Sin embargo, para completar esta explicación sobre el sentido amoroso de los impulsos sexuales, es preciso mostrar también que estos dos aspectos oblativos de la inclinación sexual -*la donación conyugal y la donación parental- son aptitudinalmente indisociables* (cf. *HV*, 12).

Advertir esta indisociabilidad tiene su importancia en orden a reconocer el hedonismo que se encierra en ciertos planteamientos que postulan la legitimidad de las relaciones sexuales contraceptivas o de la procreación que no es fruto de la unión conyugal, aduciendo que estas conductas pueden ser plausibles, como expresión de afecto al cónyuge, en el primer caso, o como medio para satisfacer un laudable deseo de paternidad o de maternidad, en el segundo. Pues esta justificación presupone que se ignora no sólo el egoísmo que entraña la disociación de lo unitivo y lo procreativo en la sexualidad, sino la necesidad de que los afectos sexuales subjetivamente donativos se expresen con actos biosexuales objetivamente amorosos.

Por eso es preciso mostrar en primer lugar que la verdadera unión amorosa biosexual entre los cónyuges no puede producirse sino a través de actos aptitudinalmente procreativos, y que la procreación no puede ser auténticamente humana si no procede de una unión de gametos que sea la consumación del natural proceso de conjunción biosexual, ejercido por los cónyuges en su integridad. Ambas cuestiones deben ser advertidas tanto por el varón como por la mujer. No obstante, teniendo en cuenta sus diferentes predisposiciones primarias -la esponsal y la maternal, respectivamente-, *él tendrá que esforzarse más para no descuidar la dimensión procreativa o paternal de sus impulsos sexuales, y ella, el aspecto unitivo o esponsal de su feminidad*.

En segundo lugar, es preciso comprender este `lenguaje del cuerpo' para no estropear las buenas relaciones afectivas de una pareja con actos biosexuales egoístas. Pues de poco serviría saber que el sexo no resulta satisfactorio más que ejercitándolo de manera objetivamente amorosa, si se ignorara *qué actos biosexuales pueden expresar objetivamente el verdadero amor psicosexual* y se consideraran objetivamente amorosos actos que, aun cuando se realizasen con una motivación subjetivamente donativa, instrumentalizan hedonistamente a otra persona en el orden objetivo, como sucede en la contracepción, la homosexualidad y la FIVET: «La sexualidad -advierte Juan Pablo II- constituye un *lenguaje* al servicio del amor ...; posee una típica *estructura psicológica y biológica*, cuyo fin es tanto la comunión entre un hombre y una mujer como el nacimiento de nuevas personas ... Gracias a esa verdad, perceptible también a la luz de la razón, son moralmente inaceptables el llamado `amor libre', la homosexualidad y la anticoncepción. En efecto, se trata de comportamientos que falsean el significado profundo de la sexualidad y le impiden ponerse al servicio de la persona, de la comunión y de la vida» (*JA*, 26.VI.1994, 2) y que, por lo tanto, no sólo son inmorales, sino que tampoco pueden resultar humanamente gratificantes.

Sólo discerniendo cuándo un acto biosexual es interna u objetivamente amoroso y cuándo es egoísta se puede entender que, por mucha importancia que se otorgue a las intenciones de la persona, *no cabe obviar el significado interior de los actos mediante los cuales se pretende realizar esas intenciones*: «No se puede prescindir del cuerpo y destacar la psique como criterio y fuente de moralidad: el sentir y el desear subjetivos no pueden dominar y desatender las determinaciones objetivas corpóreas» (*AS*, 41). Al contrario, precisamente porque las intenciones son importantes desde el punto de vista personal, resulta imprescindible que éstas *se expresen con actos que no sean discordantes* respecto de la inclinación amorosa y la dignidad personal del individuo: pues, si lo fueran, afectarían negativamente a la condición amorosa y personal de esas intenciones, desnaturalizándolas progresivamente.

En efecto, el ser humano puede desnaturalizarse en su obrar, es decir, adoptar decisiones contrarias a la ordenación natural impresa por Dios en su naturaleza. Pero no puede conseguir que los actos así desnaturalizados no se conviertan en fuente de problemas. Pues como *el querer humano no tiene poder sobre el ser* de las diferentes dimensiones de su personalidad, está abocado a la frustración cuando no respeta y secunda la ordenación natural de cada una de ellas. Concretamente, el ser humano, por ser imagen del Dios-Amor, está llamado a realizarse amorosamente, a ejercer el amor con todas las dimensiones de su ser. Por eso, para alcanzar su plenitud no bastaría que realizase actos espirituales que sean amorosos. Ni bastaría que sus actos corporales psicoafectivos poseyeran el carácter donativo y unitivo que convierten en amorosa una acción psíquica. Es preciso además que *este amor psicoespiritual se exprese también mediante actos corporales biofísicos que sean internamente unitivos y donativos, es decir, biofísicamente amorosos*.

Cada persona es una unidad en la que existe como una interrelación orgánica entre sus diferentes dimensiones. Esta conexión funcional, que es expresión y consecuencia de la unicidad de su principio vital, da lugar a constantes influencias entre los distintos órdenes de la personalidad (cf. *AS*, 104). Y estas influencias se producen no sólo en el sentido de que las superiores influyan en las inferiores; sino también en el sentido inverso. Por eso no sólo se desordenaría lo biofísico si la afectividad se desviara, sino que *todo desorden en la conducta exterior repercute negativamente en la afectividad, predisponiéndola al egoísmo*.

De ahí la importancia de comprender el `lenguaje del cuerpo' en orden a expresar adecuadamente el afecto, con el convencimiento de que *los actos biosexuales desviados*, *aunque se realicen con una `intención' afectiva amorosa, no son `objetivamente' donativos* y, por ello, desvirtúan -por la correlación existente entre la biosexualidad y la afectividad sexual- el afecto recto con que los novios o esposos puedan realizar esos actos, sofocándolo progresivamente; y como consecuencia, al llevarles a considerar admisible una actividad biosexual no totalmente unitiva ni comprometedora, les predisponen

a mantener ese mismo tipo de relaciones con otras personas en cuanto surjan entre ellos desavenencias afectivas.

a) Requisitos para que sean amorosas las expresiones biosexuales del amor psicosexual

Bastaría la consideración meramente fenomenológica de la sexualidad para percibir como un hecho incontestable que, en todos los niveles de la creación corpórea, la unión de los sexos complementarios es aptitudinalmente fecunda. En efecto, la sexualidad dispone a todos los vivientes diferencialmente sexuados, a una relación, no ya con uno, sino con otros dos individuos de la especie: al padre, respecto de la madre y de la prole; a la madre, respecto del padre y de la prole; y a ésta, respecto del padre y de la madre. Y así sucede también en el orden humano, como lo manifiesta el hecho de que «los actos con los cuales los cónyuges realizan plenamente e intensifican su unión son *los mismos* que generan la vida y viceversa» (*AS*, 16).

Es evidente, por tanto, desde el punto de vista fenomenológico o descriptivo, que *la relación conyugal no es de suyo una relación bilateral, sino constitutivamente ternaria*. Tan evidente es que hasta Sigmund Freud lo reconoce abiertamente: «Es una característica común de toda perversión sexual el hecho de que en ellas la reproducción como fin está excluida. Es éste el criterio mediante el cual juzgamos si *una actividad sexual es perversa*: *si en sus objetivos prescinde de la reproducción y persigue una gratificación independiente de aquélla*» (cit. por C. Caffarra, *SIDA: aspectos...*, 71).

Parece claro, pues, desde esta mera perspectiva fenomenológica, que «en el acto conyugal no es lícito separar artificialmente el significado unitivo del significado procreador, porque uno y otro pertenecen a la verdad íntima del acto conyugal: *uno se realiza juntamente con el otro y, en cierto sentido, el uno a través del otro*» (*JG*, 22.VIII.1984). No obstante, conviene examinar más detenidamente esta indisociabilidad natural de lo esponsal y lo parental, a fin de destacar sus *dos principales consecuencias éticas*: que la cerrazón a la fecundidad impide a los cónyuges unirse plenamente y entregarse sin reservas; y viceversa, que la pretensión de satisfacción parental al mar-

gen de la unión conyugal tampoco es verdadera donación a los hijos.

En el epígrafe anterior, estas exigencias éticas ya han aparecido como intrínsecamente implicadas en el sentido amoroso de la tendencia sexual, al mostrar que *la donación conyugal masculina se continúa en la donación paternal* y que *la donación materna femenina presupone su donación esponsal*. Pues bien, comprender esto último, esto es, que no existe auténtico amor parental si se realiza la procreación prescindiendo de alguno de los elementos integrantes de la unión conyugal, requiere reparar en que esta conducta atenta contra el respeto que, como persona, el hijo merece. Pues entraña un *ensañamiento reproductivo* que le priva «de su derecho a nacer de un acto de amor verdadero y según los procesos biológicos normales, y así queda marcado desde el comienzo por problemas de orden psicológico, jurídico y social que lo acompañarán durante toda su vida» (*JA*, 5.VIII.1994).

Los esposos no tienen, pues, derecho a realizarse parentalmente a costa de los derechos del hijo. Y por eso no deben pretender procrear prescindiendo de su unión marital. Pues sólo ésta, en cuanto constituye *la dimensión biofísica de su amor* conyugal, es el cauce adecuado para el origen de un ser que, por su dignidad personal, debe ser *objeto de amor y nunca tratado como un objeto*. Y porque sólo ella es capaz de reflejar aquella unidad originaria con que fueron creados el varón y la mujer, en la que, según advierte Juan Pablo II, Dios ha establecido que esté enraizado el origen de cada nuevo ser humano, a fin de que, cada vez que los esposos actualicen esa unidad, *recuerden el misterio del amor divino* que creó al ser humano y que a través de esta unidad se renueva (cf. *JG*, 21.XI.1979, 4).

Por lo demás, conviene tener en cuenta también que intentar ser padres por estos caminos es *no sólo una pretensión éticamente inadmisible, sino antropológicamente imposible*. Pues, cuando se procrea un ser humano de forma artificial, aunque los interesados hayan satisfecho sus deseos, sin embargo, no han conseguido llegar a ser padres `humanos', ya que la persona así procreada no procede de un acto de amor biosexual de sus padres `genéticos' ni de una actitud

psicosexual de éstos que sea respetuosa con el `hijo genético' ni, desde luego, con los embriones que hayan muerto en el proceso. Es decir, en este aspecto de la sexualidad sucede algo similar a lo que acontece, en sentido inverso, cuando los esposos pretenden expresarse su amor con actos anticonceptivos: que no consiguen hacer efectivos sus deseos por pretender realizarlos mediante actos objetivamente desnaturalizados.

En efecto, *la conducta anticonceptiva* es éticamente inadmisible porque se opone al doble sentido amoroso de la inclinación biosexual. Pues no sólo *contradice la ordenación natural de la relación conyugal a ser fuente* de la vida humana, como es obvio; sino que también *impide la donación entre los cónyuges*, al sustituir su unión por un contacto meramente hedonista: cuestión ésta, que suele subrayarse menos a menudo y que, sin embargo, parece oportuno destacar porque no es infrecuente que se considere justificada la contracepción *como medio de salvaguardar el amor y la unión de los esposos* cuando éstos piensan que no deben tener más hijos.

Según estos planteamientos, *la contracepción sería una práctica inmoral cuando respondiera a una motivación egoísta; pero no lo sería de suyo* -siempre y en cualquier circunstancia- porque esta conducta, a pesar de carecer del significado donativo parental de la relación biosexual, mantendría la significación amorosa esponsal de ésta en cuanto que permitiría la recíproca satisfacción venérea de los cónyuges: esta relación biosexual *light*, aunque no les compenetraría de forma total, al menos les uniría parcialmente, pues entrarían en contacto físico mutuo y, a través de él, se darían placer; y en consecuencia, habría de ser considerada como una válida expresión biosexual del amor psicosexual.

Este modo de entender la cuestión no parece ajustarse a la realidad, puesto que el contacto biosexual o es total o no es unitivo ni recíprocamente donativo. En efecto, *el contacto sexual no consumado no es verdaderamente donativo* porque el placer que cada uno provoca al otro, con independencia de que sea pretendido o no con una intención utilitarista, al derivarse en este caso de un acto desnaturalizado, *no puede considerarse como un bien* y, por tanto, otorgarlo no sería

un beneficio: como satisfacer un capricho perjudicial ajeno no sería beneficiar a quien lo pide.

Además, *el contacto sexual contraceptivo tampoco es propiamente unitivo* porque quienes lo efectúan están juntos sin que nada de uno quede unido a algo del otro, comprometiéndoles recíprocamente. En efecto, la mera consecución del placer no es una vivencia que, de suyo, pueda resultar unitiva. Pues *el placer* -sea biofísico, psíquico o espiritual- *es un acto inmanente*, esto es, *intransferible, que no puede compartirse. Y por eso el placer no une a las personas más que cuando se procura como derivación de una acción íntimamente donativa y unitiva*. En cambio, si ésta falta, el placer las encierra en su soledad egoísta: incluso cuando, para conseguirlo, hayan tratado de producírselo a la persona mediante la cual se pretendía obtenerlo.

Por eso cuando el acto biosexual -con que los cónyuges pretenden expresarse su afecto recíproco y satisfacerse recíprocamente en el orden venéreo- no es aptitudinalmente procreativo, tampoco puede resultar unitivo ni recíprocamente donativo. Esto no quiere decir que la unión recíproca del hombre y la mujer tenga «como fin solamente el nacimiento de los hijos, (puesto) que es, en sí misma, mutua comunión de amor y de vida. Pero (para que lo sea) siempre debe *garantizarse la íntima verdad de tal entrega*... La persona jamás ha de ser considerada un medio para alcanzar un fin; jamás, sobre todo, un medio de `placer'. La persona es y debe ser sólo el fin de todo acto. Solamente entonces la acción corresponde a la verdadera dignidad de la persona» (*CF*, 12).

Resumiendo, la relación sexual *light* es antinatural no sólo por estar privada del significado procreativo inherente a la inclinación sexual, sino porque carece de significación unitivo-donativa. Y como consecuencia, no es apta para expresar el amor. Con esta afirmación no se prejuzga que no pueda existir amor psicosexual entre las personas que mantienen ese tipo de contactos biosexuales objetivamente egoístas. Lo que se afirma es que *ese tipo de actos*, aunque por ignorancia puedan ser realizados por amor, *no pueden formar parte de las realidades que expresen su afecto recíproco o que les ayuden*

a consolidarlo; sino que, muy al contrario, independientemente de las intenciones con que se realicen, por su entraña objetivamente egoísta *contribuyen a desnaturalizar en sentido hedonista y utilitarista el amor que puedan profesarse* en el orden afectivo.

Es decir, lo que se afirma es que los esposos nunca llegarían a amarse si se cerraran en sí mismos, puesto que su unión afectiva tiende espontáneamente a expresarse en su total unión biosexual, y ésta a su vez se ordena de suyo, interna y naturalmente, a ser fuente de una nueva vida humana; que se equivocarían si consideraran a los hijos como unos *intrusos* que vendrían a disturbar las relaciones afectivas de la pareja. *La prole es parte del don que cada cónyuge hace al otro*, «un don para ambos: un don que brota del don» (*JD*, 17.X.1989, 5) que se hacen mutuamente los esposos; un regalo o bendición divina que viene a sumarse a la que Dios ya hace a cada uno a través del don de su cónyuge (cf. *CF*, 11; *Ps* 127, 3 y 128, 3-4). Por el contrario, es la exclusión de la fecundidad lo que impediría a los esposos consumar su afecto y lo que lo desnaturalizaría progresivamente en sentido hedonista y utilitarista.

b) La analogía que existe entre el amor sexual y el amor divino subraya la indisociabilidad natural que existe entre el aspecto esponsal y parental de la inclinación sexual

Estas consideraciones muestran que la mera comprensión antropológica del significado natural de la sexualidad constituye un fundamento racional suficiente de la necesidad de ajustar su ejercicio a las susodichas exigencias éticas, si se pretende que éste se adecúe a la orientación natural del sexo y, derivadamente, pueda resultar humanamente satisfactorio. No obstante, para entender mejor que el amor al cónyuge no sería real si no se prolongara en la apertura a la fecundidad, parece conveniente subrayar esta indisociabilidad de los aspectos conyugal y parental de la relación sexual *natural*, recurriendo al modelo amoroso perfecto, del que la sexualidad es su analogado más elemental: el Amor trinitario.

Así lo ha hecho Juan Pablo II, siguiendo en su itinerario

teológico el procedimiento pedagógico de la sagrada Escritura, donde se revela que *el ser humano*, como aparece ya en los dos primeros capítulos del *Génesis*, *es imagen y semejanza del Ser trinitario en cuanto varón y varona tomada del varón* (cf. *Gen* 1, 26-27; 2, 23), y por tanto también en cuanto *ordenados a los hijos que proceden de ambos*. En efecto, glosando el texto bíblico: «Y exclamó Adán: Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne: ha de llamarse, pues, varona (*ishsháh*), porque del varón (*ish*) ha sido sacada» (*Gen* 2, 23), el Pontífice explica que esta denominación permite entender que en la relación sexual al varón corresponde un papel paternal respecto de la mujer, que es similar al que ambos adoptan respecto del hijo procreado por ellos: esto es, cuando «dan comienzo a un ser semejante a ellos, del que pueden decir juntos que `es carne de mi carne y hueso de mis huesos' (*Gen* 2, 23)» (*JG*, 26.III.1980, 3), que es lo que el primer varón exclamó ante la primera mujer cuando Yahveh se la puso delante.

De ahí que el hombre, la mujer y la prole, aunque en el orden espiritual son igualmente hijos del Padre y -como consecuencia- hermanos entre sí (cf. *JG*, 14.XI.1979, 1 y 13.II.1980, 5); no obstante, en el plano de la comunión sexual, guarden entre sí -como varón, varona y descendencia de ambos- análogas relaciones a las que en la Comunión trinitaria desempeñan respectivamente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Pues, según se advierte al comparar las propiedades de las Personas divinas con las peculiaridades diferenciales del varón y la mujer, hay una correspondencia entre la condición personal del Padre y del varón (Aquél vive *para* el Hijo y -con Él- *para* el Espíritu Santo, como el hombre *para* la hembra y -con ella- *para* los hijos), entre la del Hijo y la varona (Aquél vive *por* el Padre y -con Él- *para* el Espíritu Santo, como la mujer *por* el varón y -con él- *para* los hijos), y la del Espíritu Santo y la prole (Aquél vive *por* el Padre y el Hijo, como los hijos *por* el varón y la mujer)[58].

58 Algunos autores, habiendo vislumbrado oscuramente en *Génesis 1* y *2* que la familia es una trinidad creatural, pero desatendiendo las correspondientes orientaciones que ha ofrecido Juan Pablo II, sobre todo en *MD*, 25-30, han asimilado -a mi juicio, erróneamente- la feminidad con la condición del Paráclito. Tal vez la raíz de esta asimilación sea un intento de encajar las piezas del puzzle de una manera no exenta de simpleza: el padre => Dios Padre; los hijos => Dios Hijo; y,

Como puede apreciarse, esta consideración de la comunión familiar humana desde la Comunión amorosa que es su modelo y origen, resulta muy útil para comprender que *el amor es un asunto de tres*, pues ilustra trascendentalmente la indisociabilidad aptitudinal que se percibe fenomenológicamente en los sentidos unitivo y procreativo de la sexualidad. Y así, al contemplar la inclinación sexual a la luz de su modelo trascendente, se entiende que el ejercicio de la sexualidad no es amor si no se ordena a la constitución de esa comunión trinitaria que debe existir entre el varón, la varona y la descendencia de ambos (cf. *MD*, 7b y f). Pues el amor o incluye a tres o no es amor, ya que *la esponsalidad no es una relación que consista en la sola referencia al cónyuge, sino que se consuma en el acto aptitudinalmente procreador*.

Asimismo, examinando la convergencia que existe entre el subordinacionismo cristológico de Arrio (cf. *CEC*, 465) y el subordinacionismo femenino, se descubre que tienen en común idéntica raíz: la mentalidad dialéctica del egoísmo materialista, que no concibe una comunión total entre dos personas, ni entiende que puedan distinguirse sin oponerse dialécticamente. Y, por eso, al tiempo que, en el orden de la igualdad, sustrae al Hijo su consustancialidad con el Padre y, a la mujer, la idéntica dignidad personal que comparte con el varón; en el plano de la diversidad, atribuye la distinción entre las Personas divinas a una relación de oposición dialéctica y habla de sexos opuestos.

Este egoísmo hedonista es también lo que incapacita para comprender tanto que la Paternidad y la Filiación divinas serían inconcebibles si no se prolongaran en la Co-espiración de la tercera Persona -lo

---

no sabiendo dónde situar a la mujer, se le asigna el hueco restante => Dios Espíritu Santo, justificando esta última equiparación en atención a su función *mediadora* entre el padre y los hijos. *No se debe confundir la función mediadora con la unificante*: el Hijo es mediador entre el Padre y el Espíritu Santo, como la mujer lo es entre el esposo y los hijos; pero el Espíritu Santo es la Unidad personal del Padre y del Hijo porque se refiere a ambos por una única e idéntica relación, mientras que la mujer se relaciona con el varón y los hijos de modos distintos -no vive *por* estas dos personas, sino *por* el varón y *para* la prole-, siendo los hijos precisamente quienes cumplen entre sus padres, a nivel personal, una función unificadora semejante a la que el Espíritu desempeña entre el Padre y el Hijo.

que ignora el error de Macedonio (cf. *CEC*, 245)-; como que la comunión sexual no existiría si excluyera la apertura a la procreación de los hijos, cuestión que es ignorada por la mentalidad contraceptiva. Así parece insinuarlo el siguiente texto de San Pablo, en que se expresa la correlación que existe entre el desorden de la sensualidad y la incapacidad para entender al Espíritu Santo: «El hombre carnal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente» (*1 Cor* 2, 14).

3. USOS DE LA SEXUALIDAD CONTRARIOS A SU SIGNIFICACIÓN AMOROSA

Después de mostrar la significación antropológica más elemental de la sexualidad -esto es, la natural orientación amorosa de la diferenciación sexual y el carácter indisociable de los sentidos unitivo y procreativo del amor sexual-, se puede discernir fácilmente, desde el punto de vista ético, cuándo una actividad sexual -psíquica o biofísica- es recta o antinatural.

Este discernimiento resulta importante desde distintos puntos de vista. De una parte, para valorar éticamente la mayor o menor gravedad de las diferentes desviaciones sexuales, así como para determinar la especie moral de cada acto sexual desordenado. Esto último contiene un interés práctico para los católicos, en orden a la acusación de los propios pecados en el sacramento de la Penitencia. Pues, al ser *moralmente graves las desviaciones biosexuales y psicosexuales plenamente consentidas con advertencia de su malicia*, su manifestación sacramental debe ser -en este caso, como en las restantes materias graves- formalmente íntegra no sólo desde el punto de vista numérico, sino también desde el punto de vista de su especificación teológico-moral[59].

59 Cf *CEC*, 1456. Véase también *JM al cardenal William Wakefield Baum, penitenciario mayor, al final del curso anual sobre el fuero interno*, 22.III.1996: en el n. 4, se recogen los textos conciliares en que se «explica esta necesidad no como una simple prescripción disciplinar de la Iglesia, sino como exigencia de

Sin embargo, por la perspectiva predominantemente antropológica del presente estudio, en los subapartados de este epígrafe no se hará una exposición exhaustiva de los diversos tipos de desorden sexual. Se hará referencia sólo a aquéllos cuyo carácter antinatural puede entenderse con la sola consideración de los principios ético-antropológicos que se han mostrado hasta ahora. Para captar el carácter desviado de otros desórdenes sexuales -como la poligamia y la poliandria, el incesto, etc.- es preciso considerar más profundamente el modo personalista con que los impulsos sexuales humanos realizan la tensión donativo-unitiva de la sexualidad en general: y esto será objeto de la segunda parte. El lector que desee disponer de una relación sintética y completa de todos ellos, puede encontrarla en los nn. 2350-2391 y 2521-2524 del *Catecismo de la Iglesia católica*.

Por otra parte, esta comprensión del sentido unitivo y procreativo de los impulsos sexuales del cuerpo facilita algo todavía más básico y a todo tipo de personas, con independencia de sus creencias: que puedan rechazar los impulsos desviados de la sexualidad, porque *comprendan su carácter negativo en el orden sexual* y no sólo como una exigencia moral-religiosa; y que el ejercicio de la continencia sexual -afectiva o biofísica-, en las situaciones en que ésta sea necesaria, *no sea entendido subjetivamente como una ascesis represiva*, sino como lo que es en realidad: como libertad y autodominio, como un autocontrol que salvaguarda la auténtica capacidad esponsal y parental de la propia personalidad y que se ejerce desde el

---

derecho divino, porque en la misma institución del sacramento así lo estableció el Señor»; en el n. 5, el Papa lamenta que «por desgracia hoy no pocos fieles, al acercarse al sacramento de la penitencia, *no hacen la acusación completa de los pecados mortales* en el sentido -que acabo de recordar- del concilio de Trento y, en ocasiones, reaccionan ante el sacerdote confesor, que cumpliendo su deber interroga con vistas a la necesaria integridad, como si se permitiera una indebida intromisión en el sagrario de la conciencia»; y cifra sus causas en las tres siguientes: «en parte por la errónea reducción del valor moral a la sola -así llamada- *opción fundamental*; en parte por la reducción, igualmente errónea, de los contenidos de la ley moral al solo mandamiento de la caridad, a menudo entendido vagamente con exclusión de los demás pecados; en parte también -y tal vez ésta es la motivación más difundida de ese comportamiento- por una interpretación arbitraria y reductiva de la *libertad de los hijos de Dios*, querida como pretendida relación de confidencia privada prescindiendo de la mediación de la Iglesia» (n. 5).

convencimiento de que no hay amor ni «libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida; y no hay vida plena sino en la libertad» (*EV*, 96) del don, esto es, del amor desinteresado.

De esta forma, la claridad antropológica acerca de estas cuestiones éticas permite también desenmascarar la falsedad de tantos dilemas que se suelen plantear entre seguir la Voluntad divina y secundar la propia `inclinación' sexual. Pues facilita comprender que, en realidad, no existe tal oposición entre la ley divina y la propia naturaleza porque, en rigor, *una conducta no es inmoral porque Dios lo haya revelado, sino porque se opone a la inclinación natural que Él ha impreso en cada criatura*. Y así, cuando aparece como especialmente dificultoso cumplir el deber moral de no dejarse llevar por determinadas inclinaciones desordenadas, al interesado le resulta más fácil asumirlo porque entiende que consentir esa desviación no resultaría ni siquiera humanamente gratificante; y quien ha de orientar moralmente a otros puede superar más fácilmente el riesgo de proporcionar un parecer permisivo, que, además de apartar del «empeño de vivir correctamente el amor conyugal» (*JD al IV Congreso para la familia de África y de Europa*, 14.III.1988), más pronto o más tarde acabaría acarreando otras «consecuencias graves y disgregadoras» (*ibidem*) a quienes -por el mal consejo recibido- hubieran secundado ese error.

Por eso, como advierte Juan Pablo II a los teólogos y a los pastores de almas, ensombrecer «la percepción de una verdad que no puede ser discutida» (*ibidem*) eclesialmente, «no es un signo de `comprensión pastoral', sino de *incomprensión del verdadero bien de las personas*» (*ibidem*). Pues, aunque «el mal cometido a causa de una ignorancia invencible, o de un error de juicio no culpable, puede no ser imputable a la persona que lo hace; no obstante, tampoco en este caso aquél deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien. Además, el bien no reconocido no contribuye al crecimiento moral de la persona que lo realiza; éste no la perfecciona y no sirve para disponerla al bien supremo» (*VS*, 63).

La sexualidad tiene, en efecto, un contenido objetivo altamente positivo, ya que es uno de los modos de amar que ejercen los seres vivos:

es la inclinación amorosa del viviente corporal, *la vocación amorosa de su corporeidad*. Pero la actividad sexual afectiva o biofísica es positiva y dignificante con tal de que sea natural, es decir, *conforme al doble sentido amoroso de esa inclinación*: de uno al otro, y de ambos a terceros. En consecuencia, si se quiere que la actividad sexual fomente la unión afectiva de la pareja, se ha de respetar la unidad de ambos significados. En cambio, «separar sexo, amor y fecundidad desarticula la naturaleza de la sexualidad humana» (*PF*, 10). Y, por ello, *dar cabida a actos sexuales objetivamente egoístas*[60], esto es, a actos en los que se disocia voluntariamente su sentido unitivo y procreativo, *lejos de ser un modo de evitar que disminuya el afecto* de aquellos novios o cónyuges que no deben procrear, *es el procedimiento más eficaz para destruir el amor que se tengan*:

> «He aquí por qué la Iglesia nunca se cansa de enseñar y de testimoniar esta verdad. Aun manifestando comprensión materna por las no pocas y complejas situaciones de crisis en que se hallan las familias, así como por la fragilidad moral de cada ser humano, la Iglesia está convencida de que debe permanecer absolutamente fiel a la verdad sobre el amor humano; de otro modo se traicionaría a sí misma... La conciencia de la entrega sincera de sí, mediante la cual el hombre `se encuentra plenamente a sí mismo', ha de ser renovada sólidamente y garantizada constantemente, ante muchas formas de oposición que la Iglesia encuentra por parte de los partidarios de una falsa civilización del progreso» (*CF*, 11).

60 Esta actitud `pastoral', en el fondo, parece afectada del pesimismo antropológico de la Reforma, que ha dado lugar a lo que se viene denominando en el ámbito cultural `antropología de la miseria'; esto es, a la justificación del rechazo de las exigencias morales de la Revelación, por considerarlas inasequibles para las energías de la libertad caída. El camino acertado es, en cambio, el acercamiento al misterio pascual, mediante el recurso esperanzado a la omnipotente Misericordia divina (cf VS, 102-105, 118-120). Pues la caridad conduce a desear a la persona afectada por esas tentaciones, que se comporte de manera acorde a su dignidad personal. Por eso, como atinadamente advierte el teólogo estadounidense William May a propósito de los razonamientos que tratan de justificar la posibilidad del aborto o de la eutanasia, la pastoral adecuada es ayudar a la persona que se encuentra en esa tesitura, a que reconozca el valor de ese pequeño o ese anciano necesitados: pues «ninguna persona (nacida o no nacida, joven o anciana, sana o en peligro de muerte) debería ser no deseada, es decir, no amada» (Entrevista sobre las razones y claves de la EV, `Palabra' 364, IV-1995, 189).

Veamos, pues, las consecuencias más directas de los susodichos principios ético-antropológicos.

a) Desviaciones sexuales fuera del matrimonio

Usos desviados de la biosexualidad

De los mencionados principios se desprende fácilmente el carácter *antinatural de toda búsqueda de placer venéreo fuera del matrimonio*. Esto resulta evidente en el caso de la *masturbación* (cf. *PH*, 9; *CEC*, 2352) y de la *sodomía* (cf. *CH*; *PH*, 8; *AH*, 101-105; *UH*, 9; *CEC*, 2357-2359), en cuanto que estas prácticas, con independencia de otras consideraciones reprobatorias que pueden hacerse, contradicen radicalmente tanto el sentido procreativo de la sexualidad, como su ordenación a la relación de complementación entre personas de sexos diferentes[61].

61 Respecto de la conducta homosexual, no me extenderé ahora en ilustrar lo que afirmo en el texto (esto se hará en el apartado 1.b del IV capítulo de la II parte), porque estos actos biosexuales van unidos a una desviación psicosexual -unas veces, antecedente a ellos y, otras, derivada de ellos-, cuyo discernimiento antropológico requiere una adecuada comprensión de la dimensión psicoafectiva de la sexualidad humana: cuestión que será, más específicamente, objeto de la segunda parte de este estudio. En cambio, como no me referiré más a la masturbación (salvo en las notas 94, pár. 3º y 95 *in fine*, en que hago notar, respectivamente, algunos perjuicios psíquicos y somáticos de la masturbación femenina, y las razones económico-sanitarias por las que distintas instancias de poder vienen recomendando últimamente la sustitución de las prácticas contraceptivas por la masturbación recíproca), sí me parece oportuno subrayar el efecto pernicioso de esta práctica respecto de la integración biosexual conyugal.

En efecto, la masturbación dificulta la integración de los cónyuges en sus relaciones maritales, ante todo, porque induce a ignorar el sentido donativo y relacional de los impulsos del propio cuerpo y, por tanto, impide adoptar la actitud necesaria para que se produzca la adecuada respuesta del cónyuge: el varón no sabrá adaptarse al diferente ritmo biosexual de la mujer ni será capaz de atender a las necesidades afectivas que ayudan a ésta a motivarse, con lo que tendrá que renunciar al placer que le produciría la satisfactoria respuesta femenina. Y otro tanto sucede, aunque en sentido inverso, cuando la mujer hace depender su disposición a las relaciones maritales, de su cíclica espontaneidad impulsiva.

Pero hay otra razón, aún más elemental, por la que esta práctica dificulta la integración biosexual de la pareja. Y es que si el varón o la mujer habitúan a su propio cuerpo a reaccionar ante la ruda estimulación masturbatoria, difícilmente

Asimismo, resulta *antinatural cualquier actividad biosexual entre personas de distinto sexo que no estén casadas*: «Los novios están llamados a vivir la castidad en la continencia... Reservarán para el tiempo del matrimonio las manifestaciones de ternura específicas del amor conyugal» (*CEC*, 2350). Y esto no sólo cuando se trata de una actividad fisiológicamente *completa* (cf. *CEC*, 2353, 2355-2356), por cuanto supondría un desorden grave unirse físicamente sin haberse unido volitivamente, entregarse totalmente en el orden biosexual sin haber realizado esa total entrega psicoespiritual que constituye el hábitat afectivo que permite la digna procreación y educación de la prole (cf. *FC*, 11; *SH*, 14). También sería antinatural entre solteros provocarse voluntariamente una conmoción biosexual *incompleta*, por el desorden que supondría realizar unas acciones que -por desencadenar un proceso que se ordena de suyo a la unión plena o aptitudinalmente procreativa- guardan una relación intrínseca y directa con un acto -la unión marital- que no tienen derecho a realizar[62]. Desorden que se

podrán alcanzar la culminación venérea mediante los estímulos naturales, tan distintos de aquélla, que ofrecen, respectivamente, la fisiología biosexual femenina y masculina.

Todo ello permite comprender también el reduccionismo biologicista con que se ha pretendido justificar la masturbación masculina, aduciendo que no puede ser antinatural provocar voluntariamente lo que la naturaleza realiza por sus propios mecanismos. Pues mientras que *la eliminación espontánea del esperma sobrante durante el sueño no afecta hedonistamente a la psicoafectividad del varón y, por lo tanto, puede considerarse natural*; por el contrario, la consciente provocación masturbatoria del placer venéreo no puede entenderse como natural porque contradice intencionadamente el sentido donativo y relacional que ha de informar cualquier actualización voluntaria de la sexualidad humana.

62 *Las manifestaciones afectivas* entre novios han de ser, por tanto, tales *que* no *ocasionen* ninguna *conmoción biosexual* (cf *CEC*, 2350). En efecto, las que excitan biosexualmente han de ser exclusivas de los cónyuges porque, *por ordenarse de suyo a la unión procreativa, constituyen una expresión física de una donación afectiva completa que no existe en el noviazgo*. Por no ser momento de procrear, *el noviazgo no se ordena a conocerse biosexualmente*, sino a conocerse en las restantes dimensiones de la persona, que son, como se verá más adelante en el capítulo III de la II Parte, lo más diferencial y decisivo para la integración interpersonal de los cónyuges, también en el orden biosexual. Para la ulterior convivencia marital entre personas normalmente constituidas, basta que exista atracción física: cosa que, como es obvio, se percibe a simple vista. Pues *si existiera alguna deficiencia orgánica previsiblemente constitutiva de impotencia, bastaría la mutua confianza*

agravaría en caso de *adulterio* porque, a esas desviaciones, se añadiría una grave injusticia para con el cónyuge y la prole con él procreada, así como el grave atentado al propio honor, que comporta incumplir tan importante compromiso (cf. *CEC*, 2380-2381).

De esos principios se deduce también el carácter desordenado de la *pornografía*, por lo que supone de exhibición ante terceros de una actividad que por su natural condición exclusivista debería permanecer en la intimidad de sus protagonistas, y que puede resultar biosexualmente provocativa para quienes la contemplen (*CEC*, 2354). Por motivos análogos, resulta también inaceptable la *inmodestia sexual*, es decir, la falta de comprensión de que la manifestación provocativa de los propios valores corporales debe realizarse exclusivamente en la intimidad conyugal.

Respecto de esto último conviene tener en cuenta que la preocupación por vivir la modestia debe inculcarse más a las mujeres que a los varones, por varias razones: ante todo porque, según se explicó en el capítulo anterior, el cuerpo femenino es sexualmente más significativo que el del varón; después porque, según se indicó también entonces, a la mujer le afectan sexualmente menos que al

---

para plantear el problema a la otra parte y tratar de remediarla médicamente antes de determinar la fecha de la boda. Por eso no tiene sentido postular la conveniencia de comprobar la normalidad fisiológica biosexual de la pareja antes de casarse, pues eso presupondría que se duda de la sinceridad del futuro cónyuge en un asunto tan elemental, que haría inválido el matrimonio y que se descubriría inmediatamente después de la boda. Y entonces, el problema ya no estaría en que *no se sabe* si la pareja es normal en el orden biosexual, sino en que *se sabe ciertamente* que hasta el momento no ha demostrado poseer una condición sin la que sería muy imprudente casarse con ella: la confianza en el otro. Por consiguiente, cuando los novios plantean `hasta dónde pueden llegar' lícitamente en las expresiones físicas de su afecto, más que entrar en consideraciones de índole casuística, lo que hay que explicarles es que *el noviazgo*, al no ordenarse a la procreación, *excluye aquellas expresiones de afecto que puedan excitar biosexualmente, esto es, producir un placer venéreo*, ya que éste es recto únicamente entre esposos y como consecuencia de actos abiertos a la procreación. *Fuera del matrimonio*, por no deber existir esa unión profunda abierta a la procreación, que constituye en amorosa a la actividad biosexual, *este tipo de expresiones* carecerían de sentido amoroso, *serían `objetivamente' egoístas* y, por ende, además de ser gravemente inmorales, repercutirían negativamente en el afecto que los novios se tuvieran.

varón los estímulos visuales; y finalmente porque, según advierte Juan Pablo II, como consecuencia de lo anterior le resulta más difícil que a los varones ser espontáneamente consciente del efecto, más venéreo que erótico, que su inmodestia puede causar en éstos: «*El varón fue el primero que* -después del pecado- *sintió la vergüenza de su desnudez* y el primero que dijo: `He sentido miedo, porque estaba desnudo, y me escondí' (*Gen* 3, 10)» (*JG*, 12.III.1980, 2)[63].

Desórdenes psicosexuales extramatrimoniales

Por otra parte, conviene tener en cuenta que, de igual forma que son desordenados los actos biosexuales privados de su natural aptitud unitivo-procreativa, los afectos psicosexuales no serían amorosos sino egoístas y, por tanto, antinaturales, si no se plantearan en orden al compromiso esponsal y se mantuvieran simplemente por el *placer erótico* que producen.

De diversas maneras eso es lo que sucede en los afectos homofílicos, en que no existe la posibilidad conyugal ni procreativa (cf. *CEC*, 2357); en los llamados `ligues' o noviazgos *light*, en que se busca la satisfacción momentánea y ni se plantea la estabilidad; en las denominadas `uniones libres', en que se pretende una comunión

63 De ahí la importancia de educar a la mujer en el sentido de la modestia sexual, también para ahorrarle el desengaño que sufriría al comprobar que había sido pretendida como *hembra* y no como *mujer*, que es a lo que -por su condición más afectiva que sensual- más aspiran las mujeres sexualmente equilibradas. Y esto no se lograría si desconocieran que, según afirma el escritor rumano Constant Virgil Gheorgiu, para la sensibilidad masculina, «ninguna mujer es hermosa si es impúdica. La falta de pudor constituye una forma de fealdad» (*Dios sólo recibe los domingos*, Barcelona 1976, 105.); es decir, que *la inmodestia femenina*, aunque momentáneamente atraiga a los varones desde el punto de vista venéreo, no es capaz de despertar el interés estético-afectivo masculino (éste, por su natural aspiración esponsalicia, rehúye espontáneamente toda manifestación extramatrimonial de cuanto pertenece exclusivamente a la donación conyugal) y, por ello, inhabilita a la mujer para atraer nupcialmente a algún varón mínimamente maduro en el orden psicosexual. Así lo recalca también Cervantes, en su narración del encuentro de don Gregorio con su amada Ana Félix, al ser rescatado éste de su cautiverio en tierra de moros: «Ricote y su hija salieron a recebirle, el padre con lágrimas y la hija con honestidad. No se abrazaron unos a otros, porque *donde hay mucho amor no suele haber demasiada desenvoltura*» (*El Quijote. II parte*, Madrid 1978, 539).

afectiva sin compromiso de fidelidad (cf. *CEC*, 2390); en las `uniones a prueba', en que se hace depender -ilusoriamente- la futura decisión de casarse, del buen funcionamiento de una convivencia actual basada en un afecto egoístamente interesado (cf. *CEC*, 2391; y en los flirteos o amoríos adulterinos, tanto de personas que quieren seguir conviviendo con sus cónyuges (cf. *CEC*, 2380), como de aquéllas que están separadas o divorciadas: pues, en este segundo caso, por el vínculo anterior, no es posible la esponsalidad, es decir, la donación de una totalidad ya entregada (cf. *CEC*, 2382); y, en el primero, ésta, además de no ser posible, ni siquiera se pretende.

Independientemente de las intenciones y pretensiones de quienes consienten este tipo de afectos, esas actitudes están *objetivamente* cargadas de egoísmo, puesto que no buscan un cónyuge a quien ayudar y con quien complementarse para dar vida, sino solamente alguien que agrada. Por eso, esto es, por oponerse al natural sentido donativo de la sexualidad, esas relaciones resultan insustanciales desde el punto de vista afectivo; además suelen inducir, de ordinario, al desorden biosexual; y como consecuencia, por más que se intente evitarlo, están abocadas al fracaso.

b) DESVIACIONES SEXUALES CONYUGALES

En el análisis que se ha hecho hasta ahora de las consecuencias éticas que se derivan del principio de indisociabilidad entre el sentido conyugal y parental de la inclinación sexual, han aparecido ya las que atañen a las personas casadas. No obstante, para completar esta exposición, parece conveniente, por motivos pedagógicos, recordarlas resumidamente a continuación: tanto porque algunas de aquellas exigencias éticas no conciernen a los casados, como porque no parece superfluo recordar que el compromiso matrimonial no justifica cualquier conducta entre los cónyuges.

La primera consecuencia de los susodichos principios es la reprobación del *adulterio*, sea ocasional, sea institucionalizado en forma de *divorcio*. Pues, además de lesionar la justicia y deshonrar a quien lo comete, es *desordenado, por inauténtico*: es decir, porque

después de haberse entregado nupcialmente el corazón y el cuerpo, se ejercitan sexualmente con alguien con quien no existe un compromiso afectivo total (cf. *CEC*, 2380-2386).

También son *desordenados* -aunque por la razón inversa, esto es, *por carecer de sentido amoroso objetivo*- los actos biosexuales que, aun procediendo de un afecto recto, estuvieran privados en el orden biofísico de su significación unitiva o de su sentido procreativo. En efecto, si los esposos pretendieran la procreación prescindiendo de alguno de los momentos del proceso unitivo marital (como sucede en la inseminación artificial y en la FIVET), cosificarían sus respectivas virtualidades generadoras y su paternidad/maternidad resultaría mermada e incompleta[64]: cuestión que debe trasladarse al plano de la educación de los hijos para que ninguno de los esposos la pretenda al margen de la aportación de su cónyuge.

Asimismo, la actividad biosexual de los esposos resulta intrínsecamente desordenada -esto es, no justificable por ningún motivo y circunstancia (cf. *HV*, 11 y 14)- cuando es privada *intencionadamente* de su *natural* virtualidad procreativa (cf. *CEC*, 2366 y 2370). Pues esta conducta, además de excluir artificialmente el natural sentido donativo parental de la sexualidad, impide la unión donativa biosexual de estos cónyuges que, para evitar los hijos, no permiten la unión de sus gametos; y, como consecuencia, al poner una barrera entre ellos en el orden biofísico, contribuyen a su distanciamiento afectivo.

64 En *DV*, I,6, se califica como intrínsecamente inmoral este grave desorden (cf, también, *CEC*, 2375-2379). María Antonieta Macciochi ha subrayado la despersonalización conyugal que comporta la fecundación artificial, poniendo de relieve la *especial cosificación del varón* a que conduce esta práctica: «Hasta ahora la mujer ha sido muchas veces utilizada como un objeto. El feminismo inicial del que hemos hablado le decía a la mujer `el útero es tuyo' y la convertía en una fábrica. De hecho, en torno al cuerpo de la mujer hay todo un mercado, un tráfico de sexo. Pero los hombres no se dan cuenta de que esa reducción que se hacía de la mujer se empieza a hacer ahora del hombre. Gracias a la inseminación artificial, la abuela o la cuñada pueden parir al hijo de la hija, o incluso de la nuera ya muerte. Es la viril gloria del `hombre-esperma': el hombre ha quedado reducido a semen congelado. Le basta a la mujer comprarlo en un banco» (M.-J. Canel, *Nuevo feminismo para todos*, `Nuestro Tiempo' 493-494, VII-VIII.1995, 66).

Se ha subrayado `intencionadamente', porque la infertilidad involuntaria no dificulta el amor, ya que la entrega de los cónyuges es plena e, intencionalmente, fecunda. De ahí también, que no entrañe desorden alguno mantener relaciones maritales en los días del ciclo femenino que son previsiblemente infecundos; y, según se desarrollará ampliamente más adelante, aun limitarlas a esos días cuando los esposos, por motivos serios, deciden espaciar los nacimientos: pues, en este supuesto, además de respetarse el funcionamiento natural de la biosexualidad, *no se excluye la fertilidad, sino que se admite que pueda producirse, aunque se prevea que no se dará* (cf. *CEC*, 2368-2371): por eso se subrayó también la palabra `natural'.

De estos principios se desprende también que *las expresiones biosexuales no consumadas del afecto conyugal son rectas si* no son desprovistas voluntariamente de su condición de *preparación más o menos próxima del acto* aptitudinalmente procreativo: es decir, tanto si los esposos están dispuestos a consumarlas en la unión marital, como si -no deseando realizar ésta en ese momento- están dispuestos a suspender esas expresiones de afecto en cuanto previeran que, de proseguirlas, provocarían la consumación venérea al margen de su producción natural en la unión biosexual completa: aunque *no perderían su rectitud si la unión no llegara a consumarse por falta de respuesta de la naturaleza*, esto es, por causas ajenas a su voluntad, como sucede, p. ej., al producirse el declive del varón. Por lo demás, estos principios ilustran una cuestión ya mencionada: que los novios no pueden lícitamente expresarse biosexualmente su afecto, ni siquiera mediante actos que les produzcan una conmoción venérea incompleta, puesto que también *ésta guarda una relación intrínseca y directa, aunque remota, con ese acto* -la unión marital- que, por no haber unido aún sus vidas matrimonialmente, no tienen derecho a realizar.

Resumiendo, se puede decir que la mentalidad antipaternal altera esencialmente la capacidad relacional de los amantes, porque les impide su unión plena. Pues como afirma gráficamente Saint-Éxupery, amar no es mirarse uno al otro en un aislamiento egoísta, sino mirar los dos en la misma dirección (cf. *Tierra de hombres*, en *Obras completas*, Barcelona 1967, 324). Y viceversa, la actitud anticonyugal

atenta sustancialmente contra la aptitud parental de los esposos: pues, o anula la procreación, o les convierte, de servidores de la vida, en usufructuarios de la vida de esos hijos a los que habrán prostituido -en sentido etimológico- al procrearlos fuera de su unión amorosa marital.

Esto explica varias cuestiones. De una parte, que las diversas derivaciones de ambas actitudes constituyan desviaciones personales *graves*, según se mostrará en el siguiente capítulo. Por otra parte, que éstas, por contradecir el más alto valor de la corporeidad -su ordenación amorosa-, sean *experimentadas de un modo especialmente vergonzante*, que induce al sorprendente fenómeno de que «en todos los otros campos de la vida moral, la mayor parte de los cristianos aceptan sin demasiado esfuerzo que, a veces, son pecadores y, a veces, no se inquietan por ello desmedidamente. Saben que faltan cotidianamente al ideal de la caridad y de la justicia, y no piden que se les disculpe por el simple hecho de que el ideal se oponga a sus tendencias espontáneas. En cambio, en materia sexual, muchos católicos querrían ser blanqueados *a priori*. Desearían que la Iglesia les declarase que la masturbación no es un pecado, que las relaciones prematrimoniales están permitidas, que la contracepción es un bien, etc.» (A. Léonard, *La moral sexual explicada a los jóvenes*, Madrid 1994, 114). Y, finalmente, que ese espontáneo sentido de rechazo ético-estético de estas desviaciones sea tan intenso que ni siquiera los argumentos que se aducen para justificarlas consiguen acallar las conciencias ni ocultar su fealdad, como demuestra la profusión de *eufemismos* que se emplean para referirse a tantos tipos de desórdenes biosexuales o psicosexuales.

Asimismo, el carácter antinatural de esas actividades sexuales ocasiona que resulten progresivamente frustrantes e insatisfactorias, y que sea preciso *un esfuerzo cada vez mayor para conseguir placeres venéreos y eróticos cada vez menos intensos*: piénsese en la ansiedad y anestesia sexuales que produce el ejercicio desordenado de la biosexualidad, y en las desnaturalizaciones sádicas, masoquistas, sodomíticas, etc. que aquéllas suelen inducir; o en la desmotivación derivada de los desórdenes afectivos, que conduce a la necesidad de cambiar de pareja, de multiplicar simultáneamente las parejas, y a

acabar en el rechazo del sexo complementario.

Todo ello muestra la importancia de aprender el `lenguaje del cuerpo', esto es, de captar la *doble significación amorosa* -conyugal y parental- de los impulsos sexuales, así como la natural *indisociabilidad* de ambas finalidades de la sexualidad. Pues de este modo no sólo se hace posible *respetar* el sentido natural de la sexualidad humana, sino que se facilita la *asunción gozosa* de sus exigencias éticas, aun cuando éstas puedan suponer mayor esfuerzo, porque se habrá comprendido que ese camino es el único que puede conducir a una vida sexual humanamente gratificante.

CAPÍTULO III

TRASCENDENCIA INDIVIDUAL Y SOCIAL DEL EJERCICIO DE LA SEXUALIDAD

> «Has tomado a la mujer de Urías, heteo, para mujer tuya, matándole con la espada de los hijos de Ammón» (*2 Sam* 12, 9)

Después de haber mostrado que la distinción sexual es una condición *esencial* de la corporeidad de los vivientes sexuados, así como su doble significación amorosa -unitiva y generativa-, pueden deducirse fácilmente las graves consecuencias que acarrearía a la pervivencia de las especies sexuadas su comportamiento contrario a esas propiedades. No obstante, teniendo en cuenta las peculiaridades con que esas propiedades sexuales aparecen en el orden humano, parece conveniente detenerse ahora en mostrar la singular importancia con que el reconocimiento de la distinción sexual y el respeto de su significado amoroso afectan al ser humano y, derivadamente, a la comunidad familiar y social.

Esta trascendencia del ejercicio de la sexualidad es subrayada en la Biblia de manera recurrente al recalcar la *gravedad moral* tanto del ejercicio egoísta de la sexualidad, como de la trivialización de la distinción existente entre la masculinidad y la feminidad. De ahí que esta doctrina haya sido reconocida constantemente en la tradición viva

de la Iglesia católica y enseñada de modo unánime por su magisterio auténtico[65].

En efecto, por lo que se refiere al respeto de la diversidad sexual, indispensable para «reflejar en la complementariedad de los sexos, la unidad interna del Creador» (*CD*, 6), la Sagrada Escritura no sólo subraya la gravedad de la perversión que entraña el comportamiento homosexual (cf. *Gen* 1, 27; 19, 1 11; *Lev* 18, 22; 20, 13; *Rom* 1, 18-32; *I Cor* 6, 9; *I Tim* 1, 10); sino que, además, pone de relieve las distintas funciones familiares y sociales de la masculinidad y feminidad (cf. *Gen* 3, 16-19), y reprueba duramente la trivialización de las expresiones externas de las diferencias sexuales (cf. *Deut* 22, 5).

Por otro lado, en el texto sagrado se califican como *graves* los pecados de lujuria, y se motiva su gravedad por el deterioro *personal* que producen: incapacitan para ver a Dios (cf. *Mt* 5,8), atrofian la dimensión espiritual del hombre (cf. *1 Cor* 2, 14), e imposibilitan la salvación eterna (cf. *1 Cor* 6, 9). También se muestra su gravedad por las repercusiones *sociales* de este desorden, hasta el extremo de imponerse la pena de muerte, en el Antiguo Testamento, para los culpables de delitos sexuales (cf. *Lev* 20, 10-21): conducen al asesinato (cf. *2 Sam* 11, 14-17), a la sodomía (cf. *Rom* 1, 24-27) y a todo tipo de desórdenes.

Además, la Escritura deja bien claro que esta *gravedad* no sólo atañe a los pecados de lujuria externa y consumada, sino que *también* existe cuando se trata de su iniciación interior -esto es, *de los pecados internos* (cf. *Mt* 5, 28)-. De lo cual se deduce, *a fortiori*, la gravedad de su iniciación exterior, es decir, *de la lujuria externa incompleta* (cf. *DZ*, 1140), según explica santo Tomás de Aquino: «La mirada libidinosa es menos grave que los tocamientos, abrazos o besos libidinosos. Ahora

65 «Según la tradición cristiana..., y como también lo reconoce la recta razón, el orden moral de la sexualidad comporta para la vida humana valores tan elevados, que toda violación directa de este orden es objetivamente grave» (*PH*, 10). En los párrafos siguientes se mencionan diversos textos bíblicos que fundamentan estas afirmaciones. Puede verse una síntesis de los testimonios más significativos de la creencia eclesial en esta cuestión, y de su confirmación magisterial en R. Lawler - J.M. Boyle - W. May, *Ética sexual*, cit., 51-110; cf *CEC*, 2351-2359 y 2380-2391.

bien, la mirada libidinosa es pecado mortal, según se desprende de *Mt* 5, 28: `Quien miró a una mujer deseándola, ya adulteró en su corazón'. Luego, con mayor motivo, el beso *libidinoso* y otras acciones así son pecados mortales» (*S. Th.* II-II, q.154, sed c. 1; cf. *De veritate* q.15, a.4; *In Ephes* 4, lect. 2; *De malo* q.15, a.2, ad 18).

Todas estas afirmaciones morales de la Revelación acerca del valor de la sexualidad humana y de la consiguiente gravedad de cualquier violación de su significado amoroso y esponsalicio, se corresponden plenamente con lo que se ha mostrado en los dos capítulos anteriores. En efecto si, como ya se ha visto, la diferenciación sexual y su condición amorosa afectan esencialmente al viviente corpóreo, y contienen un carácter sagrado -en cuanto constituyen un destello corpóreo del Amor divino trinitario-, resulta evidente que la rectitud o la desviación sexuales no pueden afectar al individuo -y, derivadamente, a la sociedad- de modo periférico, sino de forma decisiva (cf. *SH*, 105).

No obstante, aun cuando se haya mostrado el fundamento antropológico y trascendental de la importancia con que la rectitud o el abuso sexuales afectan a la persona y a la sociedad, conviene examinar estas cuestiones más pormenorizadamente desde un punto de vista más bien fenomenológico. Es decir, no se trata ahora de explicar las causas de la gravedad de los atentados a la dignidad sexual del ser humano, sino de *mostrar que efectivamente* la integridad individual y la armonía social resultan seriamente distorsionadas cuando se desconocen -teórica o prácticamente- los significados internos del sexo. Con el objeto de ajustarnos al orden de exposición que se viene siguiendo, se hará referencia primero a los efectos familiares y sociales del respeto o la trivialización de las diferencias sexuales; y después, a las consecuencias públicas y privadas del ejercicio generoso o egoísta de la sexualidad.

1. EFECTOS FAMILIARES Y SOCIALES DEL RESPETO Y DE LA TRIVIALIZACIÓN DE LAS DIFERENCIAS SEXUALES

En el capítulo primero, se ha mostrado ampliamente que la complementariedad y la distinción entre la masculinidad y la feminidad son de índole esencial o constitutiva. No obstante, conviene ahora contrastar ese principio antropológico con los correspondientes parámetros que rigen actualmente en Occidente los complejos entramados de la vida familiar y social, a fin de que pueda comprenderse mejor que necesitan con urgencia diversos correctivos.

En efecto, las repercusiones que en este punto han tenido los cambios sociales obrados en Occidente desde la revolución industrial y que se han acentuado con la revolución tecnológica, han ocasionado abundantes problemas matrimoniales y conflictos laborales que proceden de unos planteamientos deshumanizantes de corte machista, que no reconocen suficientemente en la práctica la diferencia y complementariedad de los sexos[66]. Curiosamente, el descuido de la vida familiar y la deshumanización utilitarista de las relaciones sociales se han acentuado precisamente cuando cabría esperar que la incorporación masiva de la mujer a las estructuras extradomésticas de la vida social produjera el efecto contrario. Por eso no parece superfluo preguntarse por las causas de que esta mayor presencia actual de las mujeres en la vida social extrafamiliar no esté enriqueciendo nuestra civilización desde un punto de vista humanizador.

No se trata de poner en cuestión la validez social de ese proceso de mayor participación de la mujer en la vida social, que promueve

66 Cf *UH*. Prueba evidente del grado de oscurecimiento moral que en esta cuestión han alcanzado ciertos sectores de la sociedad occidental fue la resolución adoptada por el Parlamento Europeo, el 8.II.1994, con el voto del 30,7 % de sus diputados, en la que se pidió a la Comisión de la Comunidad Europea que recomendara a los Estados miembros la eliminación de «la prohibición de contraer matrimonio o de acceder a regímenes jurídicos equivalentes a las parejas de lesbianas o de homosexuales»; y además, que se pusiera fin «a toda restricción de los derechos de las lesbianas y de los homosexuales a ser padres, a adoptar o criar niños» (*Resolución* n. 14). Meses después, el 14.XII.1994, el 36,5 % del total de diputados excluyó del texto de aquella resolución la mención como familia de las uniones homosexuales.

su presencia en las estructuras extradomésticas, sin restringirla al ámbito familiar. *Sino, justamente al contrario*, se pretende esclarecer los factores ideológicos que han ocasionado que ese proceso no sólo no haya enriquecido la vida social extrafamiliar con los valores de la feminidad, sino que haya depauperado la convivencia doméstica, minusvalorando el papel insustituible de la mujer en el hogar y obstaculizando su dedicación efectiva a la familia.

Esta clarificación parece importante si se desea mejorar las relaciones interpersonales, en el ámbito familiar y extrafamiliar, maximizando la aportación específica que la mujer está llamada a realizar no ya como ser humano, sino como persona femenina. Pues constituiría un grave error social reconocerle los derechos humanos que le pertenecen como persona que es (igual en esto al varón), a costa de exigirle que se despoje de su feminidad y trate de adoptar las actitudes masculinas[67]. Esto supondría un nuevo modo de machismo social inadmisible, que postularía que sólo los valores masculinos

67 «Hay quien reprocha a la Iglesia el hecho de que insiste demasiado sobre la misión familiar de la mujer y descuida el problema de su presencia activa en los diversos sectores de la vida social. En realidad, no es así. La Iglesia es muy consciente de cuán necesaria es la personalidad femenina para la sociedad en todas las manifestaciones de la convivencia civil e insiste para que se supere toda forma de discriminación de la mujer en el ámbito laboral, cultural y político, pero *respetando el carácter propio de la femineidad*. En efecto, una *uniformidad indebida de las funciones, además de empobrecer la vida social*, terminaría por *despojar a la mujer* de lo que le pertenece de modo principal o exclusivo» (*JA*, 14.VIII.1994, 1). Por eso la verdadera promoción de la mujer no puede «resolverse solamente con el criterio de una presencia cuantitativa de la mujer en las estructuras. Se trata, más bien, del significado que quiera darse a la participación de la mujer en la vida social, y sobre todo de la atención que se conseguirá para garantizar los valores de los que ella es portadora» (*JD al Congreso nacional del Centro italiano femenino, Roma*, 14.XII.1985). «Para la mujer, la perfección no consiste en ser como el hombre, en masculinizarse hasta perder sus cualidades específicas de mujer: su perfección... consiste en ser mujer, igual al hombre pero diferente. En la sociedad civil, y también en la Iglesia, se deben reconocer la igualdad y la diversidad de las mujeres» (*JG*, 22.VI.1994, 3). Por tanto, «la justa oposición de la mujer frente a lo que expresan las palabras bíblicas `él te dominará' (*Gen* 3, 16) no puede de ninguna manera conducir a la `masculinización' de las mujeres. La mujer -en nombre de la liberación del `dominio' del hombre- no puede tender a apropiarse de las características masculinas, en contra de su propia `originalidad' femenina. Existe el fundado temor de que por este camino la mujer no llegará a `realizarse' y podría, en cambio, *deformar y perder lo que constituye su riqueza esencial*» (*MD*, 10d).

son socialmente relevantes y dignos de consideración. Y constituiría una pérdida incalculable para la vida social -en sus niveles doméstico y extrafamiliar-, que requiere, para su equilibrada configuración, la complementariedad de lo masculino y femenino.

Pues bien, a mi juicio, el mencionado fenómeno obedece sobre todo a dos motivos. Por una parte, a que se ha fomentado la intervención de la mujer en la vida pública al modo masculino, en una especie de igualitarismo sexual que -en lugar de subrayar la urgencia social de que se reconozcan y respeten los papeles más adecuados para los varones y las mujeres en todo el entramado social- en el fondo postula que la mujer debe equiparse al varón en sus peculiaridades para poder obtener el reconocimiento social de que éste disfruta. Pero hay que reconocer también que esta mayor presencia femenina en la vida laboral extrafamiliar y en la vida social, está enriqueciendo insuficientemente nuestra cultura desde el punto de vista de la feminidad, porque esa trivialización de las diferencias sexuales ha conducido además a ignorar la importancia de la *modestia sexual*[68].

Es decir, se echa en falta, de una parte, que la estructura social favorezca que se tenga más en cuenta la *distinción entre las diferentes aptitudes masculinas y femeninas, a fin de que puedan complementarse* en el orden laboral y familiar, enriqueciendo las estructuras extrafamiliares con una mayor participación femenina, y la convivencia doméstica, con una mayor responsabilidad por parte de los varones. Y, al mismo tiempo, parece imprescindible *remediar esa trivialización social de la atracción que cada sexo ejerce sobre su com-*

68 Así lo advierte Juan Pablo II, haciendo notar que la falta de respeto sexual a la mujer viene siendo el lastre que resta eficacia a su mayor presencia actual en la vida pública: «Es verdad que las mujeres en nuestro tiempo han dado pasos importantes en esa dirección, logrando estar presentes en niveles relevantes de la vida cultural, social, económica, política y, obviamente, en la vida familiar. *Ha sido un camino difícil y complicado y, alguna vez, no exento de errores*, aunque sustancialmente positivo, incluso estando todavía incompleto *por* tantos *obstáculos que*, en varias partes del mundo, *se interponen a que la mujer sea reconocida, respetada y valorada* en su peculiar dignidad» (*JM para el 1.I.1995, Día Mundial de la Paz*, 8.XII.1994, 4). Sobre el significado antropológico del pudor y la modestia sexuales, puede verse J. Choza, *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo, y otros ensayos*, ed. EUNSA, Pamplona 1980.

plementario, si se quiere evitar que en la convivencia laboral y social surjan interferencias eróticas y venéreas desviadas que disminuyan el rendimiento profesional y afecten a la estabilidad de los matrimonios.

Ignorar estos factores de la psicobiología diferencial de la sexualidad humana y estructurar la vida familiar, la economía de un país y la convivencia social al margen o en contra de esos principios son, a mi juicio, unos de los más graves errores de nuestra civilización, que tienen su origen en la desmoralización sexual reinante. Afortunadamente algunos países occidentales ya han empezado a reaccionar, aunque tímidamente, contra estos desenfoques: por ejemplo, con incentivos a las familias para que aumenten la natalidad, reorganizando el trabajo en las empresas para aprovechar mejor en la vida laboral las virtualidades femeninas, etc. (cf. Echart y G.-Purroy, *Hacia un nuevo feminismo*, `Nuestro Tiempo' 469-470, VII-VIII.1993, 42-49). Sin embargo, la reacción que parece más necesaria es la relativa a la mentalidad de los individuos, que habrá de procurarse mediante una más adecuada educación sexual.

a) Feminismo dialéctico y complementariedad dialógica de las diferencias sexuales

Uno de los elementos más positivos de la actual situación cultural de Occidente es la *conciencia de la necesidad de una mejor conjunción y complementación de los valores masculinos y femeninos en la convivencia familiar y social*; y de que, para conseguirlo, es menester fomentar una mayor participación de la mujer en las estructuras sociales extradomésticas, así como una mayor responsabilidad del varón en las tareas familiares. No obstante, este avance cultural se ha visto empañado en sus realizaciones concretas recientes por el equívoco ocasionado por ideologías materialistas, de *confundir la igualdad* del varón y la mujer *en dignidad y responsabilidad sexuales, con la identidad y equivalencia funcional* de las peculiaridades masculinas y femeninas.

Parece indudable que era preciso subrayar lo primero para erradicar definitivamente esa milenaria subordinación femenina a que se ha hecho amplia referencia en el primer capítulo de esta primera

parte. Pero los resultados del camino empleado para conseguirlo, tan contrarios al fin que se pretendía, han puesto en evidencia el carácter erróneo del *igualitarismo sexual* subyacente a los movimientos feministas de los años 60.

El igualitarismo sexual del `feminismo débil'

En efecto, *los `feminismos débiles' no llegaron a postular la igual dignidad de los valores femeninos respecto de los masculinos*. Sino que, resignándose al exclusivo reconocimiento social de los valores varoniles, se conformaron con propugnar que las mujeres alcanzaran la pretendida consideración social adoptando socialmente las actitudes masculinas: es decir, no en cuanto mujeres, sino a costa de renunciar a su condición femenina.

Resulta curioso que esos movimientos feministas pretendieran revalorizar la consideración de la mujer renunciando al reconocimiento de la dignidad de los valores femeninos y de su importancia para el funcionamiento social. Es decir, parece paradójico que trataran de promocionar socialmente a la mujer propugnando conseguir los privilegios masculinos mediante la demostración de su capacidad para ejercer las mismas funciones que el varón: pues esto no sólo suponía adoptar una *actitud resignada respecto de la falta de valoración de la importancia social de la feminidad*, sino que, peor aún, constituía una *postura acomplejada respecto de las peculiaridades masculinas*. Sin embargo, resulta comprensible que sucediera así, si se considera la entraña materialista y dialéctica que inspiró este movimiento cultural.

En efecto, el feminismo débil fue una *réplica materialista a unos planteamientos materialistas* que, por sobrevalorar el eficiencismo típicamente varonil por encima de la sensibilidad personalista propia de la mujer, primaba la masculinidad en perjuicio de la feminidad y, derivadamente, el trabajo extrafamiliar en detrimento del trabajo doméstico. *No se propuso ese feminismo reivindicar los valores femeninos*, promoviendo tanto el reconocimiento de la importancia social del trabajo doméstico, como la necesidad de la aportación femenina en las estructuras extrafamiliares; sino que sacrificó la feminidad, al

fomentar el menosprecio de la dedicación de la mujer al hogar, y al inducirla a participar de manera hombruna en las estructuras sociales extradomésticas.

De esta forma, el feminismo débil, lejos de remediar los errores que -justamente- denunciaba, ocasionó lo que podría denominarse como un verdadero *holocausto de la feminidad*. Pues al anterior desconocimiento de la importancia de lo femenino en las estructuras sociales extradomésticas, este feminismo añadió el oscurecimiento de la trascendencia de su presencia en la vida familiar. Todo ello contribuyó a un empobrecimiento social que ahora muchos lamentan. Pues esa *solución machista*[69] *a los efectos sociales del machismo* no sólo desaprovechó en gran medida -desde un punto de vista humanizador- la mayor presencia de la mujer en las estructuras sociales extradomésticas, sino que ocasionó una notable deshumanización de la vida familiar.

69 Así lo señala Juan Pablo II al indicar que a las mujeres «les corresponde ser promotoras de un `nuevo feminismo' que, sin caer en la tentación de seguir modelos `machistas', sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación» (*EV*, 99). «Normalmente el progreso se valora según categorías científicas y técnicas, y también desde este punto de vista no falta la aportación de la mujer. Sin embargo, no es ésta la única dimensión del progreso, es más, ni siquiera es la principal. Más importante es la dimensión ética y social, que afecta a las relaciones humanas y a los valores del espíritu: en esta dimensión, desarrollada a menudo sin clamor, a partir de las relaciones cotidianas entre las personas, especialmente dentro de la familia, la sociedad es en gran parte deudora precisamente al `genio de la mujer'» (*CM*, 9). Por eso hubiera sido lógico que la mayor presencia femenina en las estructuras extrafamiliares hubiese contribuido a corregir el rumbo al que inducía la utilización de los progresos tecnológicos con esa mentalidad economicista y eficiencista hacia la que propende el varón cuando no cuenta con el complemento femenino. Pero lamentablemente, ese tipo de mujer `liberada' (de su feminidad), que se incorporaba al trabajo extradoméstico minusvalorando la importancia de su dedicación al hogar, no disponía de la sensibilidad femenina suficiente como para encontrarse en condiciones de detectar el carácter inhumano de determinadas horarios laborales y escolares, por ejemplo, o de otras muchas estructuras sociales que se oponen a los derechos de las personas y obstaculizan la convivencia familiar. Puede encontrarse un resumen histórico de esta cuestión en el artículo de J. Seifert, *Defender a la mujer del feminismo. Reflexiones sobre su dignidad y su perversión*, `Atlántida' IV (1993), 17-27. Para un tratamiento más amplio de la historia del feminismo, puede verse G. Solé Romeo, *Historia del feminismo*, ed. EUNSA, Pamplona 1995.

Con todo, *ese movimiento social contenía una componente plenamente válida*: a saber, el reconocimiento de la necesidad social de la incorporación de la mujer a las diversas estructuras extradomésticas de la vida civil. Y así, el movimiento feminista no sólo contribuyó a que la sociedad occidental haya ido comprendiendo progresivamente esta exigencia, sino que con sus dislates ha provocado que Occidente se plantee la necesidad de su adecuada clarificación. Además, las tensiones que ha provocado el feminismo débil están poniendo en cuestión la *raíz dialéctica* de su modo de entender las relaciones entre los sexos, y haciendo surgir una nueva mentalidad que no propugna la dignidad femenina en confrontación con el varón, sino, al contrario, mostrando la *diferenciación sexual completa de ambos y el sentido correlativo dialógico y complementario de esa distinción*.

Líneas de fuerza del feminismo dialógico.

Desde esta nueva perspectiva, la promoción de la dignidad femenina ya no se concibe como un empeño simplemente encaminado a *demostrar* que la mujer es capaz de desempeñar las funciones sociales extrafamiliares que tradicionalmente se venían reservando casi exclusivamente al varón (cuestión, por lo demás, bastante evidente, como se señalará a continuación); y consiguientemente, a *conseguir* que se reconozca el correspondiente derecho a ejercer las mencionadas tareas sociales cuando así lo desee. *La perspectiva dialógica o complementarista de la distinción de los sexos conduce mucho más lejos*. Pues se basa en el convencimiento de que el equilibrio en la convivencia familiar y extrafamiliar requiere la conjunción de lo masculino y lo femenino, y de que por tanto *la presencia de la feminidad es necesaria en todos los ambientes sociales por la misma razón por la que es absolutamente insustituible en el ámbito familiar* (*MD*, 18f y 19a).

De ahí que esta convicción induzca a no conformarse con promover que las estructuras civiles hagan posible en la práctica el derecho de la mujer a participar en las tareas sociales extradomésticas; sino que conduce a *reclamar que se arbitren soluciones para que el ejercicio de ese derecho no le exija renunciar* a su otro derecho a reali-

zarse femeninamente también como madre y esposa, *ni descuidar* su irreemplazable servicio dentro de la familia, como primera promotora del amor y primera protectora de la vida que comienza y que termina[70].

Es decir, el feminismo dialógico[71] parte de la base de que el varón y la mujer son igualmente capaces de ejercitar tanto las tareas educativas y materiales que conlleva sacar adelante un hogar, como los trabajos extrafamiliares necesarios para la transformación humanizadora del universo. Y por consiguiente, considera que la vida social debe articularse de manera que permita la participación de la mujer en la vida extrafamiliar sin descuidar su función familiar, y de forma que no obstaculice la dedicación del varón a sus responsabilidades domésticas. Pero este «nuevo feminismo» (*EV*, 99) no ignora la

70 «En la atmósfera cultural de algunos sectores de la sociedad flota una especie de *amarga reivindicación* femenina que asigna a la mujer trabajos y funciones que en muchos casos no son adecuados a su estructura psicológica más peculiar, ni a los designios de Dios. Estamos absolutamente convencidos de la *igualdad radical* entre el hombre y la mujer, que poseen la misma dignidad personal de hijos de Dios; como también lo estamos de que la mujer debe contribuir, como el hombre, al bien de la sociedad, *conforme a su naturaleza y aptitudes físicas, intelectuales y morales*. No cabe duda de que las cualidades específicas de la mujer desempeñan un papel importante en el mundo de la empresa, de la ciencia, de la educación, de la sociología, de la política, de la economía y de la técnica. Más aún, *la vida profesional recibe de la condición femenina un elevado coeficiente de humanismo, de suavidad y de comprensión. Pero existen tareas en las que la mujer es insustituible*. Y la mujer debe potenciar precisamente lo que en ella es característico, peculiar, en una palabra, indispensable, *como la maternidad*. La maternidad es la vocación de la mujer, de palpitante actualidad. Es preciso esforzarse para que la dignidad de esta vocación no se desarraigue de la cultura» (*JM al primer grupo de obispos de Brasil en visita `ad limina'*, 17.II.1995, 5).

71 Con esta respuesta en una entrevista, la conocida intelectual María Antonieta Macciochi ponía de relieve el papel de Juan Pablo II en la fundamentación teológica e intelectual del neofeminismo: «Este Papa es feminista. Lo descubrí cuando me entrevisté con él en Castelgandolfo. Él, que había leído mi libro *La mujer de la maleta*, me dijo: `Creo en el genio de las mujeres'. Aquella afirmación me sorprendió. Me dejó confundida, pues no sabía si era una confidencia, una nostalgia o una intuición. Pensé: `El Papa está de acuerdo con *Macciochi*'. Era febrero de 1988. Siete meses después el Papa publicaba la carta apostólica *Mulieris dignitatem*. Comprendí entonces que las palabras enigmáticas que me había entregado constituían más que una promesa. Después de dos mil años de cristianismo, el Papa había hecho una relectura culta, teológica y apasionada del Evangelio bajo el signo de la dignidad femenina. El Papa creía realmente en el genio de las mujeres» (M.-J. Canel, *Nuevo feminismo para todos*, `Nuestro Tiempo' 493-494. VII-VIII.1995, 65).

diversidad de las aptitudes del varón y la mujer para esas ocupaciones. Y por tanto, tiene muy en cuenta que la eficacia social de la conjunción de ambos en las tareas familiares y extrafamiliares depende de que cada uno las ejerza según sus diferentes peculiaridades sexuales psicosomáticas.

Esta visión diferencial de la masculinidad y la feminidad valora como igualmente imprescindibles para el bienestar social las distintas aptitudes del varón y de la mujer, porque reconoce que, *en el orden intelectual*, la primacía analítica y abstractiva del varón es complementaria respecto de la mayor capacidad intuitiva y práctica de la mujer; y que, *en el plano afectivo*, la mayor estabilidad teleológica del varón -su capacidad para no perder de vista el fin que pretende, derivada de su distancia afectiva respecto de lo inmediato- se corresponde con la mayor sensibilidad y tenacidad para lo concreto, que caracterizan el «genio femenino» (*CM*, 2). Más aún, esta perspectiva diferencial y complementarista, al confrontar estas peculiaridades masculinas y femeninas, reconoce a *la mujer como portadora de las propiedades más específicamente humanistas o personalistas* (cf. *EV*, 99b); es decir, de aquellos valores que más distinguen al ser humano respecto de las restantes criaturas terrenas. Y, por consiguiente, entiende que *su presencia es insustituible en esa estructura social* que *más directamente* afecta a la maduración *personalista* del individuo concreto: la familia.

En efecto, por las peculiaridades neurofisiológicas apuntadas en el capítulo primero, la capacidad de integrar razón y sentimiento es superior en la mujer que en el hombre (cf. *CM*, 2). Además, aunque es cierto que la *facultad de abstraerse* respecto de las necesidades inmediatas es un distintivo psicológico humano, en el que predomina el varón; no cabe duda de que la *capacidad* humana *de trascender el ámbito utilitario*, mediante la sensibilidad estética o contemplativa, es la propiedad psíquica más personalista de la corporeidad humana, puesto que es la que mejor refleja la libertad y el desinterés de la afectividad espiritual. Y en este orden, parece indiscutible que la feminidad está también mejor dotada que la masculinidad. Ésta es la razón por la que el feminismo dialógico exige el reconocimiento del

papel insustituible de la mujer en *la estructura más personalista de la sociedad* -la familia-: porque entiende que *ser mujer es un modo de ser persona humana, psicosomáticamente más personalista que ser varón* (cf. *MD*, 29e y 30).

Esta perspectiva induce también a propugnar *la necesidad de la participación femenina en las restantes estructuras sociales*: necesidad *especialmente acuciante en la actualidad*, en que se está malbaratando el progreso tecnológico al emplearlo en perjuicio de los valores propiamente humanos. Pero es consciente de que sería contradictorio -aparte de contraproducente- promover esa presencia en aras a una mayor humanización de esas estructuras sociales, en detrimento de su participación en la estructura social más básica y fundamental para la existencia personalista de los seres humanos[72]. Es decir, el feminismo dialógico considera que la masculinidad y la feminidad han sido creadas no sólo para servirse recíprocamente, sino también, simultánea e inseparablemente, para conjuntarse en el servicio de todas las personas, comenzando por las que son miembros de sus familias[73]; y que, en este segundo plano, de índole conjuntiva,

72 Ambas necesidades son subrayadas por Juan Pablo II con igual intensidad: «¿Cómo no ver que muchos problemas, hoy emergentes, requieren un *recurso* especial al *genio femenino* para ser afrontados adecuadamente? Pienso, por ejemplo, en los de la educación, el tiempo libre, la calidad de vida, las inmigraciones, los servicios sociales, los ancianos, la droga, la sanidad y la ecología. `Para todos estos campos será preciosa una mayor presencia social de la mujer', que obligue a `replantear los sistemas en favor de los procesos de humanización que configuran la *civilización del amor*' (*CM*, 4)» (*JA*, 20.VIII.1995, 1). «Es preciso... respetar *el derecho y el deber de la mujer-madre* a realizar sus tareas específicas en la familia, sin estar obligada por la necesidad de un trabajo adicional. ¿Qué ganancia real obtendría la sociedad -incluso en el plano económico- si una imprudente política del trabajo perjudicara la solidez y las funciones de la familia?... La tutela de este bien fundamental no puede, sin embargo, servir de coartada respecto del principio de la *igualdad de oportunidades de los hombres y las mujeres*, también en el trabajo extrafamiliar» (*ibidem*, 2).

73 Comentando el texto: «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (*Gen* 2, 18), Juan Pablo II advierte: «En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio el principio de la ayuda: *ayuda -mírese bien- no unilateral, sino recíproca*. La mujer es el complemento del hombre, como el hombre es el complemento de la mujer: *mujer y hombre son entre sí complementarios*. La femineidad realiza lo `humano' tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria» (*CM*, 7). Asimismo, al explicar el doble encargo divino de perpetuar en el tiempo el género humano y de administrar los recursos de la tierra

la misión servicial de la mujer, por su carácter inmediato y directo, es más importante para la maduración personalista de los seres humanos, que la misión del varón.

En efecto, si en el orden biofísico la mujer -por su facultad de gestar, alumbrar y criar- tiene la primacía en el *servicio inmediato a la vida humana*; en el orden psicoafectivo posee una capacidad para sintonizar con las exigencias afectivas de las personas y sus necesidades más perentorias e inmediatas, que está menos desarrollada en *el varón*. Éste *es más apto para* la confrontación directa con *las cosas* exteriores, que hayan de utilizarse para la supervivencia. *Ella es más apta para tratar a las personas* y disponer las cosas ya transformadas, de la manera más agradable posible[74]. El varón es más capaz en el orden energético o de la causa eficiente. La mujer lo es en el orden estético o de la causa formal. De ahí que lo masculino, por su función de principio informe, se sitúe en el orden instrumental o de los medios más que lo femenino, que, por su condición de realidad configurada, es más próximo al fin. Y por eso, si bien en el plano de las relaciones recíprocas el varón y la mujer existen igualmente cada uno para el servicio del otro, *en el orden de su servicio conjunto a la*

(cf *Gen* 1, 28), afirma que el varón y la mujer tienen una igual responsabilidad, que han de ejercer desde su complementaria diversidad: «En su reciprocidad esponsal y fecunda, y en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural de acuerdo con el designio de Dios, es la `unidad de los dos', o sea una `unidualidad' relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizante» (*CM*, 8).

74 Por estas razones, Juan Pablo II advierte que la mujer está llamada a desempeñar un especial protagonismo en la construcción de la *civilización del amor*: «La `civilización del amor' consiste, en definitiva, en *una radical afirmación del valor de la vida y del valor del amor*. Las mujeres están especialmente cualificadas y privilegiadas en ambos casos. Con respecto a la vida, aunque las mujeres no sean las únicas responsables de la afirmación de su valor intrínseco, se encuentran en posición única para ello, a causa de su relación íntima con el misterio de la transmisión de la vida. Por lo que atañe al amor, las mujeres poseen la capacidad de llevar a todos los aspectos de la vida, incluyendo los más altos niveles de toma de decisión, aquella cualidad esencial de la femineidad que consiste en la objetividad de juicio, templada por la capacidad de comprender en profundidad las exigencias de las relaciones interpersonales» (*JM para la jornada mundial de las comunicaciones sociales*, 24.I.1996).

vida personal, lo masculino debe subordinarse a lo femenino, y no a la inversa.

Esta *cercanía de la feminidad con el fin* es, por tanto, el fundamento de la superioridad personalista de los valores femeninos sobre los masculinos, cuya primacía energética está aquejada de una rudeza que hace al varón menos apto para el servicio directo a la condición personalista de los seres humanos. Pues, como señala Juan Pablo II, ella «quizá más aún que el varón ve al hombre, porque lo ve con el corazón» (*CM*, 12). Y esta *superioridad personalista de la corporeidad de la mujer* explica que -según se indicó en el primer capítulo de esta primera parte- necesite del varón menos que éste de aquélla; así como la experiencia común de que su capacidad para suplir la ausencia del varón en las tareas extrafamiliares con que mantener el hogar, contrasta con la notable inhabilidad del varón para suplir a la mujer en los quehaceres domésticos[75].

Quien puede lo más, puede lo menos. Por eso, al inicio de este subapartado, se calificaba de depreciativo para la feminidad cifrar la promoción de la mujer en que se reconozca su capacidad de desempeñar las funciones más adecuadas a las virtualidades masculinas. ¿Qué persona con un mínimo de experiencia vital y de cultura histórica[76],

75 Juan Pablo II atribuye a la superior predisposición de la mujer para el amor, el hecho de que «a menudo ella sabe soportar el sufrimiento mejor que el hombre» (*MD*, 19). En efecto, «en ésta (en la crucifixión de Jesucristo), que fue la prueba más dura de la fe y de la fidelidad, las mujeres se mostraron más fuertes que los apóstoles; en los momentos de peligro aquéllas que `aman mucho' logran vencer el miedo» (*MD*, 15). Más adelante, el Papa precisa que esa capacidad de amar proviene de su aptitud maternal: «La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que *Dios le confía de un modo especial al hombre*, es decir, el ser humano. Naturalmente, cada hombre es confiado por Dios a todos y cada uno. Sin embargo, esta entrega se refiere especialmente a la mujer -sobre todo en razón de su femineidad- y ello decide principalmente su vocación... *La mujer es fuerte por la conciencia de esta entrega*, es fuerte por el hecho de que Dios `le confía el hombre', siempre y en cualquier caso, incluso en las condiciones de discriminación social en la que pueda encontrarse. Esta conciencia y esta vocación fundamental hablan a la mujer de la dignidad que recibe de parte de Dios mismo, y todo ello la hace `fuerte' y la reafirma en su vocación» (*MD*, 30).

76 Basta pensar en la diferente capacidad de la mujer y del varón para sacar adelante a los hijos pequeños cuando fallece el otro cónyuge, en que muchas viudas

pondría en duda tal capacidad, así como la menor aptitud del varón para lo inverso? Por eso la auténtica promoción de la mujer no puede consistir sino en *maximizar socialmente los valores femeninos*, es decir, en aprovechar al máximo sus aptitudes: ante todo, reconociendo la función social de primerísimo orden de su insustituible dedicación al hogar; inseparablemente, promoviendo una mayor conciencia social de la indeclinable responsabilidad del varón en lo que se refiere a ayudar a la mujer en el trabajo doméstico educativo y material; y además, exigiendo que la participación de la mujer en las estructuras sociales extrafamiliares, tan necesaria en una sociedad tecnificada, se ajuste a sus aptitudes propias y no se realice en detrimento de su insustituible -y socialmente inapreciable- dedicación al hogar[77].

Plantear el derecho de la mujer al trabajo extradoméstico como *alternativo* respecto de su derecho a su dedicación familiar, aparte de constituir una pretensión machista, denigratoria respecto de los valores femeninos, supondría una pérdida social incalculable: pues consistiría en *emplear lo mejor exclusivamente para lo bueno*. Pues si se considera que el fin de la organización social es el bien de cada uno de sus integrantes, se comprende la *primacía axiológica de la familia respecto de todas las demás estructuras sociales*, por su carácter básico y fundamental para la realización personalista de los individuos; así

siguen adelante sin excesivos problemas, mientras que es escaso el número de varones que consiguen sacar adelante a los suyos manteniéndose viudos. Por otra parte, la Historia demuestra que muchos pueblos se estructuraron socialmente confiriendo a la mujer el peso de las actividades productivas, además de las domésticas; y al varón, las tareas directivas y militares.

77 Para asegurar este *derecho-deber de las madres de familia a no desatender su hogar*, la Santa Sede subrayó en 1983 que «la remuneración del trabajo debe ser suficiente para fundar y mantener una familia con dignidad, ya sea mediante un conveniente salario, llamado `salario familiar', ya sea mediante otras medidas sociales tales como las asignaciones familiares o la remuneración del trabajo doméstico de uno de los padres; debería ser tal que no obligara a las madres a trabajar fuera del hogar, con detrimento de la vida familiar y especialmente de la educación de los hijos» (*DF*, artículo 10, a). En 1995 volvió a recordarlo en otro foro internacional (cf *IP*, 24), añadiendo que el derecho al reconocimiento social del «valor para la familia y para la sociedad (del) trabajo de la madre en el hogar», debe traducirse en algo tan elemental como que se reconozca también que «*la maternidad... debe obtener una retribución económica*» (*IP*, 22) y que, por consiguiente, la organización estatal adopte las medidas oportunas para hacerlo efectivo.

como la subordinación de todas ellas a la familia, para el servicio de los seres humanos: «Es verdad que la igual dignidad y responsabilidad del hombre y de la mujer justifica plenamente el acceso de la mujer a las tareas públicas. Sin embargo, una verdadera promoción de la mujer exige de la sociedad un reconocimiento particular de *las tareas maternas y familiares*, porque éstas *son un valor superior respecto a todas las demás tareas y profesiones públicas*» (*JD*, 13.VI.1987).

En consecuencia, *las tareas extradomésticas han de subordinarse a las ocupaciones familiares*. Y por eso, el varón, menos dotado para la organización inmediata de éstas, deberá emplearse fundamentalmente en las tareas extrafamiliares con actitud de servicio a su hogar y sin olvidar que en él tiene también una responsabilidad directa: la de orientar en las líneas de fondo y contribuir con su esfuerzo físico. Por su parte, la mujer que sea consciente de la primacía personalista de la familia respecto de lo extrafamiliar -al saberse insustituible en lo relativo a la dirección `estética' de las tareas materiales de su hogar y en lo referente a la salud afectiva de su familia-, considerará siempre *prioritaria su dedicación al hogar* y entenderá que su aportación femenina a las estructuras sociales personalistamente secundarias sería desordenada si perjudicara a su indeclinable función esponsal y maternal.

Es decir, la comprensión de las diferencias sexuales y de la necesidad de su complementación conduce a entender que el esfuerzo por *promover la presencia de la mujer* en las estructuras sociales extrafamiliares *será verdaderamente feminista si* favorece que participe *según su condición femenina* e, inseparablemente, si considera esta aportación social -tan necesaria en la actualidad- como *secundaria* en comparación con la aportación social que se efectúa a través de su dedicación al hogar: y por consiguiente, *subordinada a ella y nunca en detrimento* de ella. Resulta evidente la ganancia social, desde un punto de vista personalista, de esta revalorización de la feminidad. Pero, para conseguir la asimilación cultural de esta nueva mentalidad, que prima los valores humanistas de la mujer por encima de las actitudes eficiencistas del varón, parece necesario promover una más profunda toma de conciencia de la distinción y de la complementariedad de la masculinidad y la feminidad.

b) El reconocimiento de las peculiaridades masculinas y femeninas, imprescindible para su conjunción eficaz

De lo anterior se desprende que la construcción de esa nueva `civilización de la verdad y del amor' (cf. *GS*, 24) -a la que tan recurrentemente se refiere Juan Pablo II-, *que prime a las personas sobre las cosas* (cf. *CF*, 13), *el ser sobre el tener* (cf. *GS*, 35; *EV*, 98), *el querer sobre el hacer, lo estético sobre lo energético, y lo ético sobre lo eficiente*; todo esto requiere una labor educativa que resalte la distinción aptitudinal que existe entre los valores propios de cada sexo, y que permita comprender la importancia de respetar en la práctica sus peculiaridades, a fin de conseguir su armónica y eficaz conjunción en la vida familiar y social (cf. *GE*, 1). Esta tarea educativa constituye, a mi juicio, el primer correctivo que ha de aplicarse para contrarrestar los efectos sociales negativos que ha ocasionado el *igualitarismo sexual* subyacente a los planteamientos feministas que acompañaron a movimiento revolucionario del mayo francés de 1968.

En el ámbito familiar

Concretamente, no se debería olvidar, de una parte, que *en el ámbito familiar* el varón y la mujer deben asumir las funciones más acordes con sus diferentes aptitudes psicosexuales, así como valorar las del cónyuge y ayudarle en ellas, en la medida de sus posibilidades. En este sentido, es enormemente ilustrativo el hecho de que la tradición multisecular de nuestra civilización, expresada en el lenguaje, haya distribuido las funciones necesarias para sacar adelante un hogar atribuyendo al varón la responsabilidad patrimonial (de *patris-munus*, oficio o función del padre) y, a la mujer, la responsabilidad matrimonial (de *matris-munus*, oficio o función de la madre).

En el ámbito familiar corresponde al varón, por su constitución psicobiológica, llevar el peso de la economía (de *oikon-nomos*, que significa, en griego, gobierno o administración de la casa) extradoméstica, aunque no deba desentenderse de aportar su masculinidad en los asuntos domésticos materiales, ayudando con su energía física, y en los asuntos domésticos educativos, perfilando las líneas de fondo

que deben seguirse en cada situación. Por su parte, a la mujer casada le corresponde el peso de la economía doméstica, es decir, aportar -en los quehaceres domésticos materiales y educativos- su capacidad de gestión y sentido práctico, su sensibilidad y constancia, su paciencia y capacidad de sacrificio para los asuntos menudos (tan importantes para la vida cotidiana), y su corazón y ternura femeninos (cf. *EB*, 87).

Pero esa *primacía* de la mujer en el ámbito familiar no le debe llevar a despreciar la ayuda doméstica -material y orientadora- de su esposo[78]. Asimismo, el carácter *imprescindible* de su dedicación al hogar tampoco le debe inducir a minusvalorar la repercusión personalista y la consiguiente importancia de los asuntos extradomésticos: lo cual deberá manifestarse en su *reconocimiento* del valor doméstico del trabajo extrafamiliar de su marido, y en su *empeño por no desentenderse* de esas actividades *y por participar* en ellas -y con su estilo propio- en la medida en que le sea posible hacerlo sin desatender sus responsabilidades familiares, en las que es insustituible.

Es decir, *las tareas domésticas y extradomésticas no son exclusivas de la mujer y del varón, respectivamente. Lo específico de*

78 Por este motivo, parece superficial pensar que el texto de *Ef* 5, 21-32 depende de la mentalidad machista de aquella época y carece de vigencia hoy. Examinando el texto se advierte que el Apóstol fustiga los tres defectos en que más suelen incurrir las parejas: que la mujer, por su propensión a sentirse más madre que esposa, se desentienda del marido y *no le escuche* (en latín, obedecer -*ob-audire*- es escuchar) en lo referente a la educación de los hijos; que el varón, por su mayor vehemencia sexual, vaya a lo suyo en sus relaciones con su esposa, en lugar de buscar el bien de ella tanto como el de él; y que no dejen padre y madre, es decir, que se mantengan excesivamente vinculados a ellos de manera interesada, con lo que esto acarrea de interferencias y problemas entre las partes afines. Muchos tropiezos se ahorrarían a los jóvenes si sus madres no se dejaran llevar por el sentimentalismo y tuvieran más en cuenta la opinión de sus esposos, que, por encontrarse psicoafectivamente más distantes de los problemas domésticos, están mejor dotados para afrontarlos sin acaloramiento, con mayor objetividad y racionalidad. Aunque para eso, como también subraya San Pablo, haría falta además que ellos estuvieran más disponibles: «Donde las condiciones sociales y culturales inducen fácilmente al padre a un cierto desinterés respecto de la familia o bien a una presencia menor en la acción educativa, es necesario esforzarse para que recupere socialmente la convicción de que el puesto y la función del padre en y por la familia son de una importancia única e insustituible. Como la experiencia enseña, la ausencia del padre provoca desequilibrios psicológicos y morales, además de dificultades notables en las relaciones familiares» (*FC*, 25).

cada uno en esas tareas es el modo de plantearlas y de realizarlas (cf. *CM*, 6; *IG*; *EB*, 90c). No obstante, el estilo y las capacidades propias de cada uno conllevan que cada cual sea también insustituible y tenga la *primacía* en uno de estos aspectos de la vida familiar y extrafamiliar. Por eso constituiría un grave error social tanto ignorar el deber del varón de *cooperar en los asuntos domésticos*, como admitir la posibilidad de que *descargue totalmente* en su esposa la responsabilidad del sostenimiento económico del hogar. Asimismo, tan socialmente pernicioso resultaría desconocer el *derecho de la mujer a estar presente en la vida pública*, como no reconocer su *función insustituible en el ámbito familiar* y el valor social inestimable de su dedicación a las tareas domésticas materiales y educativas (cf. *JM*, 1.I.1995, 9).

De ahí que no suela ser prudente, por ejemplo, que un varón emprenda un noviazgo -que, de ordinario, debe ser breve- cuando todavía no tiene una perspectiva profesional clara a no muy largo plazo, o cuando está descentrado académicamente: pues estas deficiencias, en cuanto están relacionadas con su futura capacidad patrimonial, podrían dificultarle vivir esa relación de un modo exitoso en la medida en que le condujeran a plantear el noviazgo como remedio o consuelo de su frustración masculina. Como tampoco parece aconsejable que se contraiga matrimonio cuando sólo la mujer tiene una fuente de ingresos estable.

Paralelamente, una chica que, escudándose en sus estudios, no se hubiera acostumbrado al sacrificio escondido y silencioso de la ayuda en las tareas domésticas de la casa de sus padres, y no hubiera desarrollado su generosidad y sensibilidad femeninas lo suficiente como para realizarlas con gusto y eficiencia, tendería a afrontar egoísta y vanidosamente el noviazgo. Y, una vez casada, propendería a sentirse agobiada cuando pudiera hacer compatible su trabajo doméstico y su trabajo extrafamiliar, y frustrada si -para atender a los hijos- tuviera que recortar esa actividad profesional extradoméstica, que es la única tarea que aprendió a desarrollar de manera gratificante (cf. *JG*, 20.VII.1994, 1-2, 4; *JA*, 14.VIII.1994, 1).

Asimismo, resultaría ilógico que una madre pasara el día sin

apenas tratar a sus hijos para ganar el dinero que le habría de costar la guardería y la asistenta. Pues, aun cuando materialmente estuvieran atendidos, éstos carecerían de la relación afectiva que no puede dar otra mujer que no sea su madre. Por eso, aunque la progresiva incorporación de los pequeños a instituciones infantiles puede tener una positiva repercusión en el desarrollo de su *sociabilidad*, máxime cuando tienen pocos hermanos; sin embargo, esta asistencia a guarderías y jardines de infancia no resultaría beneficiosa si se concibiera como sustitutivo de la debida atención familiar: pues ésta es imprescindible para el desarrollo de otro aspecto de la personalidad del niño -de su *identidad originaria*-, que es más básico que su sociabilidad extrafamiliar y presupuesto de ésta.

Parte de la madurez sexual de los varones es, pues, que aprendan a apreciar el trabajo doméstico y a contribuir generosamente en la medida de sus posibilidades y aptitudes. Y, por lo que se refiere a las mujeres, que valoren la trascendencia de su dedicación al hogar, y aprendan a hacer compatibles sus estudios y su posterior trabajo extradoméstico con sus ocupaciones familiares. De este modo, si llegan a casarse, ellas podrán saberse insustituibles en el hogar y en la educación de sus hijos, y serán capaces de supeditar su actividad extradoméstica a su función maternal; y ellos valorarán adecuadamente la tarea de su cónyuge y asumirán debidamente su indeclinable responsabilidad de ayudar a su esposa en las ocupaciones familiares.

Así se favorece la armónica conjunción matrimonial que llena de eficacia la educación de la prole. En cambio, se perdería su complementariedad si se confundiera la igual dignidad y responsabilidad que el varón y la mujer tienen en el ámbito familiar, con una supuesta equivalencia funcional o identidad de sus aptitudes masculinas y femeninas. Pues, según se viene señalando, *el varón y la mujer poseen igual dignidad sexual por ser sexualmente complementarios, y no porque sean idénticos*. Y como, a su vez, la complementariedad requiere distinción, en cuanto se desconocen sus diferencias, no sólo se impide que lleguen a complementarse eficazmente en el orden familiar y social, sino que se acaba ignorando también el idéntico valor de la

masculinidad y de la feminidad, ordinariamente en perjuicio de ésta[79].

En el ámbito social

Resulta, además, que esta maduración, en el ámbito familiar, respecto de las propias peculiaridades psicosexuales masculinas o femeninas, condiciona también que la sociedad pueda enriquecerse con las aportaciones peculiares que los varones y las mujeres deben realizar en las estructuras extradomésticas de la vida social, complementándose recíprocamente en todos los niveles de su organización: pues «la función social de la familia no puede reducirse a la acción procreadora y educativa, aunque encuentra en ésta su primera e insustituible forma de expresión» (*FC*, 44).

En efecto, sería difícil descubrir los roles más adecuados para el varón y para la mujer en las actividades extradomésticas, si no se hubiera aprendido a discernirlos atinadamente en el nivel familiar de la socialidad de las personas, que es el más básico y fundamental, y en el que aquélla se ejercita de forma más intensa. Y por eso, de esa formación depende en gran medida que, en las *relaciones interpersonales de la vida social y profesional*, el varón y la mujer no olviden la diversidad aptitudinal o funcional de sus respectivas peculiaridades sexuales; y que, por consiguiente, en idénticos quehaceres sociales, ambos hayan de realizar aportaciones distintas y complementarias, por las diferentes aptitudes psicosomáticas que ponen en juego al realizar esas actividades.

79 «Este complemento es entre personas iguales en dignidad: iguales, por consiguiente en libertad, responsabilidad y creatividad. De ahí que no sea correcto proponer `el hombre' como modelo de la promoción de `la mujer'; ni es tampoco correcto el criterio `unisex' para la promoción de entrambos» (*PC*, 432; cf *CEC*, 369 y 372). Por eso el reconocimiento de la complementaria diversidad del varón y la mujer, lejos de inducir al desconocimiento de su igual dignidad, es precisamente fundamento de ésta. La ignorancia de esta cuestión explica el temor, propio del `feminismo débil', a que se divulguen las diferencias cerebrales de los sexos, según aseguran A. Murr y A. Rogers que sucedió en Illinois, durante una conferencia de la neurocientífica Raquel Gur a médicos y estudiantes de Medicina, sobre los últimos descubrimientos al respecto: un grupo de mujeres le pidió que no publicara el trabajo porque temían que se perdieran veinte años de ganancia feminista, si se conocía que el varón y la mujer no son cerebralmente iguales (cf *Grays matters* `Newsweek', 27. III.1995, 42-48).

El complejo entramado de la vida laboral, económica y política de una sociedad debe ser enriquecido por las peculiaridades con que el varón y la mujer ejercen esas tareas: «La instauración del orden temporal debe brotar de la cooperación del hombre y de la mujer» (*JG*, 22.VI.1994, 4). Pero, para ello, debería favorecerse socialmente que cada uno asumiera las funciones que puede desarrollar mejor según sus peculiaridades. Por desgracia la cultura occidental adolece en gran medida de la aportación femenina extraconyugal. Es actualmente una civilización primordialmente machista y, por ende, deshumanizada. Es una cultura notablemente *economicista* que adolece de las actitudes de desinterés, afecto, concordia, paciencia y fidelidad que son propios de la condición femenina (cf. *RM*, 46). Es una civilización marcadamente *eficiencista* que necesita urgentemente ajustarse a un modelo más *`maternal'* en todas las dimensiones de su organización[80].

80 Cf V. Held, *Maternidad frente a contrato. Un nuevo modelo social*, `Atlántida' IV (1993) 4-15. En efecto, como advierte Juan Pablo II, *el reconocimiento efectivo del derecho de la mujer a participar en las estructuras extrafamiliares de la sociedad no sólo es «un acto de justicia, sino también una necesidad*. Los graves problemas sobre la mesa, en las políticas del futuro, verán a la mujer comprometida cada vez más: tiempo libre, calidad de la vida, migraciones, servicios sociales, eutanasia, droga, sanidad y asistencia, ecología, etc. Para todos estos campos será preciosa una mayor presencia social de la mujer, porque contribuirá a manifestar las contradicciones de una sociedad organizada sobre puros criterios de eficiencia y productividad, y obligará a replantear los sistemas en favor de los procesos de humanización que configuran la `civilización del amor'» (*CM*, 4). «La Iglesia sabe que vosotras... tenéis un papel insustituible que desempeñar en la humanización de la sociedad. Sois más sensibles ante las implicaciones de la justicia y las exigencias de la paz, porque estáis más cerca del misterio de la vida y del milagro de su transmisión. Por eso la Iglesia apela a vosotras de modo especial para *respetar, proteger, amar y servir a la vida, a toda vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural*. Como madres, dais la vida a vuestros hijos, y los educáis para la vida. Todo derramamiento de sangre es una herida a vuestro genio único. Procurad con toda vuestra fuerza defender la vida que ha sido concebida en vosotras, la vida que es objeto de vuestro amor. La historia muestra que son los hombres, sobre todo, quienes hacen las guerras. Ha sido siempre así, y también lo es en la actualidad. ¿Qué podéis hacer para cambiar esta situación? Nadie puede enseñar tan bien como vosotras la realidad del respeto a todo ser humano. *Educando en el respeto y el amor, enseñáis y servís a la paz*, en vuestras familias, en vuestros países y en el mundo» (*JH en el `Gosforth Park' de Johannesburgo, Suráfrica*, 17.IX.1995, 5). «Junto con la maternidad que se ejerce en la familia, existen muchas otras formas admirable de *maternidad espiritual*, no sólo en la vida consagrada..., sino también en todos los casos en que vemos a mujeres comprometidas, *con dedicación materna, en* el cuidado de los niños huérfanos,

Esto explica que el magisterio eclesiástico, especialmente desde el Concilio Vaticano II, ampliara su perspectiva en lo concerniente a la misión del varón y de la mujer en su complementario servicio a la vida humana. En efecto, si a partir de la revolución industrial había centrado sus enseñanzas relativas a estas cuestiones, en el *papel insustituible de la mujer en la vida familiar*, puesto que éste era el punto más afectado por las repercusiones de aquellos cambios sociales; en cuanto se empezaron a sentir los efectos deshumanizantes del abuso del progreso tecnológico, su insistencia no se limitó a subrayar aquella enseñanza, sino que incluyó una *llamada apremiante a las mujeres para que asumieran en la vida pública el protagonismo humanizador que les corresponde*, a fin de salvaguardar los valores humanos en un mundo en que la «técnica corre peligro de convertirse en inhumana: Reconciliad a los hombres con la vida» (C. Vaticano II, *Mensaje a las mujeres*, 8.XII.1965, 5).

En sus enseñanzas sobre el significado de la sexualidad humana, Juan Pablo II se ha ocupado de explicar el fundamento antropológico por el que a la mujer, desde su mayor sensibilidad personalista, le corresponde constituir la vanguardia de ese proceso de pacificación y «humanización del mundo» mediante la extensión de una «nueva cultura de la verdad y del amor» (*CF*, 13). En efecto, la aptitud femenina para la maternidad favorece en la mujer «una aguda sensibilidad hacia las demás personas» (*EV*, 99), «una actitud hacia el hombre -no sólo hacia el propio hijo, sino hacia el hombre en general-, que caracteriza profundamente toda la personalidad de la mujer» (*MD*, 18). Pues, desde la experiencia de su maternidad, «la mujer percibe y enseña que las relaciones humanas son auténticas si se abren a la *acogida de la otra persona, reconocida y amada por la dignidad que tiene por el hecho de ser persona y no por otros factores, como la*

---

los enfermos, los abandonados, los pobres, los desventurados; y en las numerosas iniciativas y obras suscitadas por la caridad cristiana. En estos casos se hace realidad, de forma magnífica, el principio, fundamental en la pastoral de la Iglesia, de *la humanización de la sociedad contemporánea*. Verdaderamente `la mujer parece tener una *específica sensibilidad -gracias a la especial experiencia de su maternidad- por el hombre* y por todo aquello que constituye su verdadero bien, comenzando por el valor fundamental de la vida' (*CL*, 51)» (*JG*, 20.VII.1994, 6).

utilidad, la fuerza, la inteligencia, la belleza o la salud» (*EV*, 99).

Es decir, es esta condición maternal propia de la feminidad, que se manifiesta en la peculiar sensibilidad y aptitud de la mujer para los aspectos más humanitarios de la convivencia, lo que le confiere un *papel humanizador* que puede calificarse no sólo como *decisivo* para la sociedad, sino de absolutamente *imprescindible para compensar la actual propensión machista a esa «psicologización de la ética y del derecho*, que deduce de los deseos individuales (y de las posibilidades técnicas) la licitud de los comportamientos y de las intervenciones sobre la vida» (*AS*, 41). «No es, pues, exagerado -concluye Juan Pablo II- definir `lugar-clave' el que la mujer ocupa en la sociedad y en la Iglesia» (*JG*, 20.VII.1994, 6). Y, por lo mismo, tampoco parece exagerado subrayar la importancia de que la cultura actual reconozca la trascendencia social de que la mujer ocupe ese `lugar' que le corresponde por sus específicas aptitudes sexuales.

c) La prudencia ante la recíproca atracción entre los sexos, imprescindible para que su complementación laboral resulte socialmente beneficiosa

El reconocimiento de la distinción aptitudinal del varón y de la mujer para las ocupaciones necesarias en la convivencia familiar y extrafamiliar es, pues, imprescindible para su armónica y eficaz conjunción. Sin embargo, para que esta complementariedad sea posible, hace falta tener en cuenta también que la cooperación exclusivamente laboral del varón y de la mujer -esto es, la que se ejerce al margen de los intereses matrimoniales- resultaría desvirtuada si no se organizara de forma que se evite aquel desencadenamiento desordenado de afectos eróticos o venéreos, que ocasiona la atracción natural entre los sexos cuando no se vive la *modestia sexual* (cf. *CM*, 6).

En efecto, ese tipo de interferencias eróticas o venéreas, al inducir hacia una consideración recíproca sexualmente hedonista entre el varón y la mujer, de una parte oscurecería el reconocimiento y la valoración de sus específicas aptitudes masculinas o femeninas asexuales: «¡Cuántas mujeres han sido y son todavía más tenidas en cuenta por su aspecto físico que por su competencia, profesionalidad,

capacidad intelectual, riqueza de su sensibilidad y en definitiva por la dignidad misma de su ser!» (*CM*, 3).

De este modo, al minimizarse la diferenciación efectiva de esas capacidades solidario-amistosas de la masculinidad y de la feminidad, disminuiría su complementariedad práctica y, consiguientemente, resultaría afectada la eficacia social de su convivencia laboral. Y derivadamente, la convivencia de los sexos en el ámbito laboral, al propender así hacia la promiscuidad sexual, resultaría también socialmente perniciosa, en cuanto que ocasionaría una progresiva desestabilización de las estructuras matrimoniales y familiares de la sociedad.

Pues bien, ambos factores -a saber, el reconocimiento de las diferencias aptitudinales metanupciales del varón y la mujer, y de la necesidad de la prudencia en el trato mutuo para evitar afectos venéreos o eróticos desviados, que su convivencia podría despertar entre ellos- están recíprocamente relacionados. Pues, si se difumina culturalmente la diversidad aptitudinal del varón y de la mujer para las funciones humanas no directamente relacionadas con la transmisión de la vida, parece inevitable que se trivialice también la recíproca atracción venérea y erótica que se deriva de su complementaria diferenciación procreativa. Y por eso, no parece fortuito que el *igualitarismo sexual* que aquejó a los movimientos feministas dialécticos, contuviera también una entraña sexualmente *permisiva*, que se pretendía como éticamente plausible mediante unos planteamientos antropológicos de carácter *naturalista*.

Naturalismo y modestia sexuales en las relaciones interpersonales

De ahí la importancia de que la promoción de la participación de la mujer en las estructuras sociales extrafamiliares no sólo se realice desde el reconocimiento y respeto de sus peculiaridades psicosomáticas femeninas, sino también e inseparablemente mediante el fomento de un equilibrado sentido de modestia sexual. En efecto, la modestia sexual resulta imprescindible para la convivencia social. Pues

en la medida en que consiste en una actitud de *reserva de los propios valores sexuales psicosomáticos*, por entenderlos como virtualidades que tienen su ámbito propio en el matrimonio (los afectivos, también en el noviazgo), los preserva de eventuales planteamientos hedonistas y posibilita su ejercicio natural.

Es decir, la modestia sexual garantiza la estabilidad familiar, de una parte; y de otra, permite que la participación conjunta del varón y de la mujer en las estructuras extradomésticas de la vida civil resulte socialmente enriquecedora, por la maximización de las aptitudes masculinas y femeninas metanupciales, que resulta de una relación mutua exenta de intereses eróticos y venéreos. En cambio, si se descuida esta actitud, trivializando las consecuencias de actitudes, modales y modos de vestir provocativos desde el punto de vista erótico o venéreo, la convivencia social con las personas del otro sexo no sólo dificulta la fidelidad conyugal y el respeto sexual en el noviazgo, sino que perjudica la eficacia social de la convivencia laboral, cultural y política entre personas de distinto sexo. De ahí la importancia de que la capacidad de generosidad y solidaridad social de los hombres y las mujeres esté socialmente protegida respecto de los intereses eróticos o venéreos que podrían surgir, en su convivencia social, de una errónea manifestación de la propia condición masculina o femenina[81].

81 En el ámbito social -familiar y civil-, las exigencias del pudor y de la modestia imponen a la autoridad el deber de *censurar* aquellas expresiones públicas de la sexualidad (modos de vestir, realizaciones artísticas, etc.) que puedan ocasionar impulsos eróticos y venéreos desviados. En relación a este deber de las autoridades civiles, el *CEC* señala que «deben impedir la producción y distribución de material pornográfico» (2354). A mi juicio, la tolerancia en el ejercicio de este deber de la autoridad civil tiene como límite que esta función tutelar dejara de incluir alguno de los siguientes aspectos: 1º) Desaconsejar las *expresiones pornográficas* (aquéllas que pueden resultar biosexualmente provocativas para todos, independientemente de la edad y madurez); y prohibirlas para aquellas personas que, por su falta de desarrollo psicoafectivo, carecen de la madurez necesaria para valorar el daño que pueden producirles. 2º) Idénticos criterios deberían seguirse con las descripciones de *relaciones eróticas desviadas* (relaciones afectivas prematuras, adulterinas y homosexuales) que, aun cuando no contengan pornografía alguna, vengan presentadas -explícita o implícitamente- como normales y éticamente aceptables. 3º) Cuando se trate de expresiones de relaciones eróticas desviadas en las que, no existiendo ninguna aprobación de esas situaciones, esté ausente la adecuada valoración peyorativa de las mismas, parece necesaria la advertencia de que esas expresiones pueden resultar

En el fondo, la actual extensión social de la inmodestia sexual es una imprudencia cultural que responde a esa mentalidad naturalista amoralizante que, arraigada en Occidente desde los tiempos de J.J. Rousseau, estaba presente en el igualitarismo sexual de los movimientos dialécticos del mayo de 1968, a que se ha hecho referencia poco antes. En efecto, el *naturalismo sexual* es una pretensión ingenuamente optimista, de conseguir un ejercicio equilibrado de la sexualidad ignorando tanto el natural impacto que los valores sexuales de cada sexo producen en el complementario, como la dificultad de evitar el desorden en las reacciones consiguientes (dificultad que se deriva del hedonismo inherente a la actual condición caída de la naturaleza humana). Y por eso, es un intento abocado al fracaso[82].

Es verdad que el acostumbramiento al consumo superficial de esos valores disminuye la sensibilidad hacia éstos. Pero no es

---

afectivamente nocivas a los menores si no se acompañan del necesario discernimiento ético por parte de las personas responsables de su educación, y prohibirlas cuando falte este requisito.

82 Como pone de relieve Andrés Vázquez de Prada, «en el sendero de las relaciones humanas cruza de por medio el sexo. El hombre frente a la mujer, y la mujer frente al hombre, no pueden prescindir de sus naturales e instintivas reacciones. Y aunque no siempre surja una pujante pasión erótica, emana dulcemente de la mujer el misterio que es para el varón *el eterno femenino*» (*Estudio sobre la amistad*, Madrid 1956, 188). Por eso, el naturalismo es una pretensión equivocada porque desconoce que la despersonalización sexual que se derivó del pecado original dificulta esa visión limpia de la sexualidad ajena (cf *Gen* 3, 7-11), que permitía a la primera pareja humana mostrarse recíprocamente «desnudos sin avergonzarse de ello» (*Gen* 2, 25). Esta originaria actitud en su desnudez era «una real no presencia de la vergüenza y no una carencia de ella o un subdesarrollo de la misma. Aquí no podemos sostener en modo alguno una `primitivización' de su significado. Por lo tanto, el texto de *Génesis* 2, 25 no sólo excluye decididamente la posibilidad de pensar en una `falta de vergüenza', o sea, la impudicicia, sino aún más, excluye que se la explique mediante la analogía con algunas experiencias humanas positivas, como por ejemplo, las de la edad infantil o las de la vida de los llamados pueblos primitivos. Estas analogías no sólo son insuficientes, sino que pueden ser además engañosas. Las palabras de *Génesis* 2, 25 `sin avergonzarse de ello', no expresan carencia, sino, al contrario, sirven para indicar una especial plenitud de conciencia y de experiencia; sobre todo, la plenitud de comprensión del significado del cuerpo» (*JG*, 19.XII.1979, 2), es decir, «*la plenitud `interior' de la visión del hombre en Dios, esto es, según la medida de la `imagen de Dios'* (cf *Gen* 1, 17)» (*JG*, 19.XII.1979, 5): una plenitud que se perdió con el pecado original, y cuya ausencia exige éticamente ser compensada con la modestia sexual.

menos cierto que este efecto de *ampliación del umbral de la tolerancia* sexual, similar al que producen otros vicios, resulta doblemente pernicioso. Por una parte, porque esa actitud *provoca una ansiedad patológica de un sexo más `duro' y antinatural*; *y* sobre todo, porque esa *anestesia sexual* ante esos valores elementales es en sí misma *patológica y neurotizante*. Pues, según se explicará más adelante, la inclinación biosexual del varón y de la mujer -por depender, en su desencadenamiento, de los factores psicosexuales- tiende naturalmente a polarizarse hacia los valores biosexuales de una sola mujer o de un solo varón, respectivamente. Ahora bien, *la inflación ambiental de estímulos venéreos* impide ese proceso, ocasionando en las personas una especie de *bloqueo sexual progresivo* (muy extendido hoy en Occidente, a causa sobre todo de las modas femeninas vigentes y de la difusión de la pornografía) que las incapacita para esa natural determinación exclusivista de sus intereses sexuales -que les permitiría realizarse matrimonialmente- e incluso las insensibiliza cada vez más respecto de cualesquiera estímulos de esa índole.

Por consiguiente, para que el varón y la mujer salvaguarden sus capacidades de enriquecer el bien común con las específicas y complementarias aportaciones que pueden realizar en un quehacer conjunto, es fundamental que sus relaciones mutuas estén impregnadas de un exquisito sentido de prudencia y de modestia sexual. Y en esto, según se apuntó en el capítulo anterior, tiene particular importancia la actitud de la mujer pues, como se explicó también en su momento, *el varón es sexualmente menos significativo que la mujer*. Por eso, *cuando falta* una formación sólida en este sentido de modestia sexual, *la sociedad tiende a recortar* -al estilo islámico- *el marco de relación social de las mujeres*, relegándolas, como mecanismo de defensa, al ámbito familiar y privándose de aquellas aportaciones sociales extrafamiliares de la feminidad, que sólo pueden ofrecer las mujeres sexualmente modestas[83].

83 Con su genialidad habitual, Cervantes expresa esta mentalidad poniendo en boca de Sancho Panza la siguiente reprensión a dos hermanos (varón y mujer) que, siendo gobernador de Barataria, encuentra por la noche de aventura y escapados de la casa paterna: «Y de aquí en adelante no se muestren tan niños, ni tan deseosos de ver mundo; que la doncella honrada, la pierna quebrada, y en casa; y la mujer y la gallina,

d) Necesidad de la coeducación afectiva e inconvenientes psicológicos y éticos de su aplicación en el ámbito escolar

Parece necesario, por tanto, promover una acción educativa que fomente las peculiaridades de los sexos, al mismo tiempo que inculque el necesario sentido de modestia sexual en las relaciones interpersonales. Se trata de una tarea en que la familia ha de jugar un papel primordial, puesto que «la educación sexual -que es un derecho fundamental de los padres- debe ser realizada bajo su atenta guía tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos» (*DF*, artículo 5, c). Pero no se debe minusvalorar la repercusión formativa o deformadora de otras instancias sociales como los medios de comunicación, las leyes fiscales, laborales y educativas, etc.

Por lo que se refiere a la intervención educativa, resultaría imposible favorecer el desarrollo de las peculiares virtualidades psicosexuales de los alumnos -posibilitando así su futura complementación social-, si la asistencia educativa que se les prestase *durante los años en que esas aptitudes no han madurado suficientemente*, adoptara como objetivo prioritario su mera instrucción intelectual y relegara a un segundo plano la educación de su afectividad. La *formación integral* del alumno requiere atender también a las virtualidades afectivas psicoespirituales del educando, entre las que se encuentran sus aptitudes masculinas o femeninas. El descuido de estos aspectos integrantes de la dimensión psicoafectiva de su personalidad, no sólo dificultaría la *maduración personalista o afectiva* de los educandos, sino que, paradójicamente, acarrearía también dos perjuicios de índole *eficiencista*: la disminución de su rendimiento académico y de la eficacia de su futura conjunción laboral.

En efecto, *disminuiría el rendimiento académico* porque ese desconocimiento de la diversidad sexual induciría a obviar los problemas psicointelectuales y éticos que, según se indicará a continuación, la coeducación plantea mientras no se ha superado la

---

por andar se pierden aína (pronto, fácilmente); y la que es deseosa de ver, también tiene deseo de ser vista. No digo más» (*El Quijote*, 2ª parte, Madrid 1978, p. 414).

adolescencia. Asimismo, *dificultaría su futura conjunción social*, de una parte, porque no cabría complementariedad si no se hubiera favorecido previamente su distinción; y de otra, por los intereses eróticos o venéreos desviados que interferirían sus relaciones laborales como consecuencia del acostumbramiento a relaciones interpersonales precoces e inmodestamente imprudentes.

Cuestionamiento didáctico de los postulados coeducativos

La experiencia del último cuarto de siglo en Occidente ha puesto en evidencia lo que se acaba de señalar. En efecto, a partir de la década de los 70, las modas educativas occidentales, claramente influenciadas por el igualitarismo y el naturalismo sexuales de los movimientos sociales del momento, se inclinaron hacia la *coeducación escolar*, considerándola como el sistema didáctico más adecuado para promover la igualdad de oportunidades del varón y la mujer y para conseguir la masiva incorporación de ésta a los ámbitos extrafamiliares.

Esta opción por el modelo coeducativo no obedecía a razones estrictamente pedagógicas, sino más bien a las ventajas económicas y organizativas que a corto plazo ofrece este sistema y, sobre todo, a fuertes motivaciones ideológicas que lo proclamaban como una suerte de dogma pedagógico cuyo rechazo constituiría una postura arcaica contraria al desarrollo de la persona y al progreso de la sociedad[84]. Por eso, es decir, por la justificación más emotiva que racional de la opción coeducativa, no sorprende que, a pesar del tiempo transcurrido desde

84 Como es sabido, la coeducación se inició en Estados Unidos, en 1784, por motivos económicos -por la escasez de edificios y maestros-, y se extendió a Europa un siglo más tarde: en el Reino Unido, se aceptó para la enseñanza primaria en 1870; en Suecia, en 1876, Ibsen inició en Finlandia el movimiento coeducativo. En China se implantó en 1919; y, en Rusia, al acabar la revolución de 1917, siendo abolida en 1943 para los escolares de 12 a 18 años, y volviendo a ella en 1953. A los mencionados motivos económicos se añadieron en nuestro siglo los postulados del movimiento feminista, que asociaban la enseñanza mixta a su acertada reivindicación para la mujer de igualdad con el varón en derechos educativos. En España hubo algunas experiencias aisladas en 1918, con la Institución Libre de Enseñanza, y durante la Segunda República (1931-1933). Pero hasta el curso 1985/1986 no se impuso con carácter obligatorio para los centros estatales y para los centros de iniciativa social que quisieran recibir subvenciones del Estado, resultando así *impedido o gravado económicamente el derecho de los padres a escoger una escuela no mixta*.

su implantación, se dispongan de tan escasos estudios científicos sobre sus resultados.

Parece evidente que *en la propuesta igualitarista de estos planteamientos se contenía una gran verdad*: a saber, la imposibilidad de lograr esa mayor participación femenina mientras las mujeres recibieran una formación casi exclusivamente orientada a las funciones domésticas; y la consiguiente necesidad de que contaran con la misma preparación que los varones para las tareas extrafamiliares. Asimismo, *sus posturas naturalistas eran acertadas en lo que contenían de rechazo de* su extremo contrario: esto es, *la consideración maniquea* de cualquier relación no matrimonial entre personas de distinto sexo: una perspectiva errónea en lo que supone de desconocimiento de la *necesidad del trato* -respetuoso, pero efectivo- *entre el varón y la mujer para la configuración equilibrada de su masculinidad o feminidad* y, consiguientemente, para su eficaz complementación futura en su posible convivencia matrimonial y en las estructuras extrafamiliares de la sociedad.

Ahora bien, extraer de ahí la necesidad del modelo coeducativo para la etapa escolar parece una extrapolación injustificada porque no está claro que la escuela mixta facilite una enseñanza ajustada a las diferentes aptitudes psicointelectuales de los chicos y las chicas, ni que favorezca un trato entre ellos que no resulte inadecuado. Este error explica los resultados negativos que se derivaron de la proclamación de la coeducación escolar como camino necesario para remediar aquellas deficiencias; y que su progresiva constatación haya ocasionado (sobre todo en países del norte de Europa y del área anglosajona[85]:

85 Como puso de relieve con toda clase de estadísticas el informe *Visst är vi olika* (*¡Claro que somos diferentes!*) presentado al Parlamento sueco por encargo de la ministra de Educación, es un grave error educativo obviar las diferencias entre los chicos y las chicas (cf `ABC', Madrid, 16.VIII.1994, 57). El mencionado informe propuso modificar la Ley de Educación vigente en ese país, por considerar lejanos a la realidad postulados tales como «todos los individuos son iguales» o «cada alumno, sea del sexo que fuere, deberá ser tratado de la misma forma». Puede encontrarse un resumen de los debates suscitados actualmente en torno a esta cuestión en el Reino Unido, Estados Unidos, Suiza, Australia, Nigeria y Tailandia, que, por motivos *pragmáticos*, apuntan en una dirección similar a la de Suecia, en J. Láinez, *¿Deben estudiar los niños con las niñas?*, `Palabra' 360 (XII-1994), 690-693.

precisamente, los que habían sido pioneros en su implantación) que *los prejuicios ideológicos estén cediendo ante los intereses pragmáticos*, y se haya comenzado a poner en cuestión la validez didáctica de sistemas escolares que, en la práctica, desconocían las peculiaridades intelectuales y emocionales que se derivan de la diversidad psicosexual, así como las repercusiones académicas de la promiscuidad sexual que, en la adolescencia, puede provocar el trato indiscriminado entre chicos y chicas.

No se trata aún de una reacción moral ante los problemas éticos que se derivan de la promiscuidad sexual entre adolescentes. Pues este tipo de asuntos resultan poco relevantes para una sociedad profundamente afectada por un alarmante «eclipse del sentido de Dios y del hombre» (*EV*, 23), por un oscurecimiento de la conciencia moral, que trivializa el perjuicio individual y social de los desórdenes más graves (*EV*, 4). No obstante, aunque estas recientes tendencias pedagógicas respondan, simplemente, a *la constatación sociológica* de que la coeducación escolar no resuelve, como se propugnaba, los susodichos problemas de igualdad social y, en cambio, suscita serios inconvenientes académicos, sobre todo en la adolescencia; sin embargo, contienen un indudable interés antropológico, por cuanto constituyen una *confirmación científico-positiva de diversos criterios didácticos derivados de la antropología cristiana*.

Criterios pedagógicos de la antropología cristiana, relativos a la coeducación

Concretamente, podrían resumirse en cuatro los parámetros pedagógicos que se derivan de ese principio general, radicado en la antropología cristiana, según el cual la tarea educativa ha de ordenarse a optimar las virtualidades humanas de cada persona; es decir, a favorecer el desarrollo de sus valores positivos de una manera tal que no desatienda las peculiaridades propias de cada individuo. Los dos primeros criterios atañen al *orden psicoafectivo*. Uno se refiere a la necesidad de que, en la enseñanza, se reconozcan, respeten y fomenten las *diferencias* psicoafectivas que existen entre los sexos, en lugar de obviarlas en una restricción de la sexualidad personal y de la

correspondiente diversidad, al plano meramente biofísico. El segundo consiste en afirmar que esas diferencias, por su carácter recíprocamente *relacional*, requieren, para su adecuada maduración, la mutua convivencia entre los sexos[86].

El tercer elemento de valoración concierne a las *exigencias éticas* de los dos principios anteriores: a saber, a la importancia de reconocer la ordenación de esa diversidad a la complementación matrimonial y extrafamiliar; y por consiguiente, de evitar que el trato entre los sexos se realice hedonistamente, empezando por organizar la enseñanza escolar de forma que no ocasione actitudes erotistas. En cuarto lugar, habría que mencionar el deber de adaptar la enseñanza a las *peculiaridades psicointelectuales* de los alumnos, entre las que se

86 En relación al *primer principio*, afirma el último Concilio: «Todos los hombres, de cualquier raza, edad o condición, tienen, puesto que gozan de la dignidad de la persona, el inalienable derecho a una educación que responda a su propio fin y *se adapte a su carácter y a la diferencia de sexos*» (*GE*, 1). Respecto del *segundo principio*, Juan Pablo II ha subrayado la importancia de la relación entre los sexos, desde la infancia, para la configuración equilibrada de la masculinidad o feminidad. Y esto, no sólo para las personas con vocación matrimonial, sino también para los célibes. Y así, después de referirse a la importancia, para los candidatos al sacerdocio, de su relación con su madre, con sus hermanas y con sus compañeras, concluye: «Un tipo de comunidad mixta tiene una gran importancia para la formación de la personalidad de los muchachos y muchachas... La vocación al matrimonio surge y exige obviamente que el ambiente en el que se vive esté compuesto por hombres y mujeres... En este contexto no nacen solamente las vocaciones al matrimonio, sino también al sacerdocio y a la vida consagrada. Éstas no se forman aisladamente. Cada candidato al sacerdocio, al entrar en el seminario, tiene a sus espaldas la experiencia de la propia familia y de la escuela, donde ha encontrado a muchos coetáneos y coetáneas» (*Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo*, 25.III.1995, 4). *La relación entre personas de distinto sexo debe existir*, por tanto, *en la adolescencia*. Pues, *para que los impulsos afectivos puedan desencadenarse* en la pubertad *de modo natural*, es decir, despertados por los estímulos adecuados, debe existir el trato entre chicos y chicas: eso sí, *con la asistencia educativa que los padres* pueden prestar fácilmente mediante una discreta vigilancia sobre las relaciones de amistad de sus hijos. Tan desaconsejable como el trato indiscriminado entre adolescentes, sería el extremo contrario: esto es, privar de todo trato con personas del otro sexo a jóvenes cuya afectividad no se haya configurado sólidamente. Pues esa ausencia de estímulos adecuados a los propios impulsos sexuales, podría ocasionar *desviaciones patológicas de índole homosexual*. Este factor debe tenerse presente, por tanto, para *evitar* las desviaciones a que podría dar lugar someter a *un ambiente de separación completa* respecto de personas del otro sexo, *a quienes*, por su edad o por inmadurez afectiva, *no hayan alcanzado aún el debido equilibrio sexual*.

encuentran las *derivadas de su diversidad sexual*: esto es, la diversidad de los varones y las mujeres en su modo de actuar cerebralmente ante idénticas cuestiones intelectuales, así como la divergencia mental que se produce entre los chicos y las chicas en determinadas etapas de su desarrollo psicobiológico[87].

Pues bien, si se aplican estos elementos de juicio a las circunstancias que se dan en los distintos momentos del aprendizaje, se explica que en la *enseñanza superior* -esto es, en la universidad o en el equivalente nivel de formación profesional- la coeducación no haya constituido, de hecho, una cuestión social especialmente problemática. Parece lógico que sea así porque, desde el *punto de vista psicoafectivo*, la diversidad sexual ya no suele vivenciarse de manera referencialmente problemática después de la adolescencia, al haberse superado, de ordinario, la etapa de configuración diferencial de la propia condición sexual. Además, la coeducación en la enseñanza superior tampoco plantea dificultades de índole *psicointelectual*, puesto que, por su carácter opcional (en el plano instructivo y en el orden de las posibilidades culturales y deportivas que pueda ofrecer), no es la oferta educativa la que debe adaptarse a las aptitudes psicodiferenciales de los alumnos, sino que son éstos quienes han de preocuparse de escoger los estudios y actividades más adecuados a sus capacidades.

87 En relación al *tercer principio*, se recoge un texto que manifiesta que las objeciones del Magisterio de la Iglesia católica respecto a la coeducación *escolar* en la adolescencia no provienen de una especie de prejuicio maniqueo respecto de las relaciones entre los sexos, sino precisamente de lo contrario: esto es, de valorar la importancia y la dignidad de la complementación entre los sexos, que se vería dificultada por la falta de configuración sexual diferencial que se seguiría de una educación que no atendiera suficientemente las peculiaridades psicosexuales de los chicos y de las chicas: «Éstos, conforme a los admirables designios del Creador, están *destinados a complementarse recíprocamente* en la familia y en la sociedad, *precisamente por su diversidad*, la cual, por lo mismo, debe mantenerse y fomentarse en la formación educativa con la *necesaria distinción y correspondiente separación*, proporcionada a las varias edades y ciscunstancias. Principios que han de ser aplicados a su tiempo y lugar, según las normas de la prudencia cristiana, en todas las escuelas, *particularmente en el período más delicado y decisivo de la formación cual es el de la adolescencia*» (*DM*). En relación al *cuarto principio*, el Concilio Vaticano II pide a los maestros que «colaboren especialmente con los padres; junto con ellos, sepan tener en cuenta las peculiaridades de sexo en todos los aspectos educativos y el fin propio asignado a cada sexo, en la familia y en la sociedad» (*GE*, 8)

En cambio, antes de esa edad -durante la *infancia y la pubertad*- la coeducación escolar plantea diversos inconvenientes intelectuales y afectivos, especialmente notables en la adolescencia, durante la cual, además, a esos problemas se suman también otros de carácter ético, que acaban repercutiendo en el mismo rendimiento académico de los muchachos y muchachas y en su futura capacidad de conjuntarse eficazmente en un matrimonio estable y en un trato laboral extrafamiliar sexualmente respetuoso. Consideremos sobre todo las dificultades antropológicas (psicoafectivas y psicointelectuales) que la coeducación escolar plantea a los niños y adolescentes: esto es, a los alumnos que se encuentran en la etapa de su vida en que aún no han alcanzado su inicial desarrollo psicosomático y que, por tanto, tienen derecho a que la educación que reciban, les facilite adquirir una personalidad definida, con los valores propios y las características de cada sexo, que les permita complementarse en el futuro[88].

Inconvenientes psicoafectivos de la coeducación escolar

Posiblemente, el inconveniente más notable de la coeducación escolar consista en *minusvalorar* la importancia de la formación de *la dimensión psicoafectiva del alumno*, concretamente, en lo que se refiere a su específica condición masculina o femenina. Y como consecuencia, al dificultar la formación individualizada de esta faceta de la personalidad en el momento en que este aspecto debería desarrollarse diferenciadamente, *obstaculiza la maduración psicosexual* de los educandos.

En la infancia, el problema se plantea en el plano de favorecer y respetar las diferentes peculiaridades psicoafectivas de los niños, así como de atender las preferencias lúdicas -culturales y deportivas- que se derivan de aquéllas. Sin embargo, no suelen producirse problemas de índole relacional, puesto que sus diferencias no suscitan, de ordinario,

88 En los párrafos siguientes, se reseñan las conclusiones que, sobre los respectivos asuntos, aparecen en la monografía de I. von Martial y M.V. Gordillo, *Coeducación: Ventajas, problemas e inconvenientes de los colegios mixtos*, ed. EUNSA, Pamplona 1992, que recoge los estudios de estos autores, relativos a los resultados de la aplicación de la coeducación en la antigua República Federal Alemana y en España.

un interés sexual recíproco: de ordinario, porque, así como la actual situación de desempleo juvenil está prolongando patológicamente la actitud adolescente en personas que, por su edad biológica, deberían haber superado esa mentalidad; de igual forma, el impacto del erotismo presente en ciertas modas y medios de comunicación está adelantando algunos problemas de la adolescencia a personas infantiles que, por su situación psicobiológica, no están preparadas para afrontarlos de forma no traumática.

Ahora bien, *durante la adolescencia*, a las dificultades de maduración psicodiferencial en las características y valores del propio sexo (cuyo desarrollo es especialmente importante en este momento y condiciona su complementariedad futura), *se suma la tensión relacional* que se deriva de la impulsividad y vehemencia con que en ese momento se experimenta la atracción mutua. Por eso, es decir, por la irrupción enérgica de la inclinación sexual, que se produce en la pubertad, *la adolescencia reclama una mayor y más diferenciada asistencia educativa* que permita a las personas llegar a integrar esos impulsos psicosomáticos de manera equilibrada y madura. Y no parece fácil, en la práctica, prestar esa delicada atención mediante un sistema educativo mixto[89].

Además, esa tensión relacional, tan frecuente en la adolescencia, constituye en ocasiones un elemento perturbador que produce *conductas competitivas*, en lugar de favorecer -según propugnaban los promotores de la coeducación- una serena integración entre los

89 La pastoral de la Iglesia católica, aunque haya variado según las épocas, nunca ha profesado un fervoroso entusiasmo hacia la coeducación *escolar*, por las dificultades que plantea a la satisfacción del derecho de las personas a recibir una educación acomodada a sus peculiaridades sexuales. Pues, aunque en teoría cabe proponerse solventarlas, la experiencia demuestra que -fuera del *ámbito familiar*, en que, por el respeto fraterno, *la coeducación se da de modo natural*- ésta es un sistema educativo problemático: sobre todo en la pubertad, puesto que en la enseñanza superior, al haberse superado normalmente la adolescencia, plantea menos problemas (cf *PC*, 934). Con esta prevención, las orientaciones eclesiales no *pretenden desaconsejar el trato entre chicos y chicas en la adolescencia*, sino poner de manifiesto la dificultad de salvaguardar *en la escuela* ese sentido de prudencia que es necesario fomentar en esta etapa de la vida, en que la atracción entre los dos sexos se despierta de manera intensa e insuficientemente configurada.

sexos, que enriquecería a los varones con la diligencia y constancia de las chicas, y permitiría a éstas adquirir mayor claridad en el juicio y en la expresión. Asimismo, esta tensión puede ocasionar en esa edad una tendencia a la feminización de los varones y a la masculinización de las chicas. Pues la vehemencia de los intereses sexuales respecto de las personas del otro sexo suele dar lugar a que las relaciones de compañerismo con las personas del mismo sexo pierdan intensidad, dificultándose el desarrollo de esas *amistades* sinceras y profundas *con compañeros del mismo sexo*, que tan importantes son en la adolescencia para la maduración de la específica condición masculina o femenina de su personalidad.

Inconvenientes psicointelectuales de la coeducación escolar

Por otra parte, la coeducación no sólo plantea problemas en el orden psicoafectivo, sino que éstos *pueden redundar negativamente*, a su vez, *en el rendimiento académico* de los alumnos. Pues a los *esfuerzos* que ha de realizar normalmente el educando, obliga a añadir el *de mostrar* ante las personas del sexo complementario *una madurez sexual de la que carece en esa etapa* de su vida[90], así como el de evitar los riesgos de una vida sexual desordenada. Y sobre todo, la coeducación constituye un sistema educativo poco rentable

90 Así lo ponía de manifiesto el estudio *Guía de los mejores centros educativos británicos*, divulgado por el `Financial Times', en que se cuestionaba el axioma de las ventajas de la coeducación al constatar que ésta no se practica en los 28 primeros centros de enseñanza secundaria (entre los once y los dieciséis años) de su *ranking*, de los que unos son estatales y otros, de iniciativa social; y al comprobar que, sin la cercanía en esas edades de una persona del otro sexo, tanto ellos como ellas mejoran su rendimiento en clase (cf Diario `ABC', Madrid, 9.XI.1993, 72). Parece deberse este hecho a que en los centros de educación separada se ahorra el esfuerzo de cuidar la imagen ante personas del otro sexo, restringiéndose esa preocupación a los momentos de descanso extraescolar. Además se ha comprobado que, en los centros mixtos, las chicas tienden a perder autoestima y a sentirse desplazadas en la confrontación con sus compañeros, así como desatendidas por los profesores, sobre todo en las clases de matemáticas y ciencias; y que los chicos, por su parte, se sienten en inferioridad de condiciones cuando coinciden en el aula con compañeras o hermanas más inteligentes, importándoles menos esa inferioridad respecto de sus compañeros. Por lo demás, la acentuación de la diversidad sexual puede dificultar también la relación humana de *comunicación con el profesor* cuando el alumno adolescente es de distinto sexo (cf J. Láinez, *¿Deben estudiar los niños con las niñas?*, cit., 693).

en este plano del rendimiento académico de los niños y adolescentes, porque *no permite atender debidamente las diferentes aptitudes psicointelectuales para el aprendizaje* de los varones y de las mujeres, *en una etapa en que la enseñanza se plantea con carácter obligatorio*.

En efecto, la coeducación dificulta la homogeneidad del grupo escolar, tan necesaria para la eficacia de las enseñanzas del profesor. Pues obliga a constituir grupos escolares formados por alumnos con una notable heterogeneidad intelectual (en aptitudes, intereses y modos de enfrentarse a la realidad) que proviene de la diversidad psicosexual. Esto explica la tendencia, comprobada en la educación mixta, a adaptar las enseñanzas a las aptitudes masculinas, con lo que, paradójicamente, más que realizarse una coeducación auténtica que favorezca la promoción social extrafamiliar de las mujeres, se *produce una homogeneización machista, intelectualmente discriminatoria para las alumnas*[91].

Este inconveniente se agrava considerablemente a partir de la pubertad porque la diversidad con que unos y otros ejercitan sus actividades cerebrales, se acentúa en la adolescencia, tanto por la intensificación de la distinción psicosexual que aquélla produce, como por el desfase mental que ocasiona entre los muchachos y muchachas de la misma edad física. A lo que hay que añadir, según se ha señalado ya, las repercusiones académicas negativas de las experiencias sexua-

91 Cf J. Láinez, *¿Deben estudiar los niños con las niñas?*, cit., 690-693: ahí se reseña, por ejemplo, que en áreas como matemáticas y ciencias las alumnas suelen tener más éxito cuando estudian en colegios femeninos que cuando lo hacen en centros mixtos; o que, en éstos, disminuye su índice de participación en clase, tendiendo a inhibirse por temor a quedar mal ante sus compañeros. A este respecto, conviene recordar aquí lo que ya se ha señalado en el primer capítulo acerca de las conclusiones a que ha llegado la neurofisiología, empleando la nueva tecnología tomográfica (PET o tomografía por emisión de positrones) para observar el funcionamiento cerebral del varón y de la mujer. Además, esa constatación visual de la diversidad funcional del cerebro masculino y femenino se ve confirmada por el hecho de que las niñas CAH (raro defecto que les hace tener altos niveles de la hormona masculina testosterona) obtienen un nivel más alto que la media de las niñas, en los test espaciales, en que los chicos alcanzan mejores resultados. Y viceversa, los niños con un síndrome que les hace insensibles a la testosterona, demuestran habilidades cognitivas femeninas (p. ej., para el lenguaje) notablemente superiores al resto de sus hermanos varones (cf A. Murr - A. Rogers, *Grays matters* `Newsweek', 27.III.1995, 42-48).

les precoces que la coeducación puede ocasionar, así como los esfuerzos psicoafectivos que la presencia de personas del otro sexo obliga a realizar.

En resumen, *el hecho de que sea necesario*, como ya se ha dicho, *que los chicos y las chicas se traten y conozcan, y aprendan a respetarse y a colaborar juntos, eso no implica que la relación coeducativa deba existir necesariamente en el ámbito escolar*. Más aún, teniendo en cuenta los mencionados inconvenientes de la coeducación escolar durante la infancia y sobre todo durante la adolescencia, parece constituir un sistema educativo excesivamente problemático. Pues a diferencia del ámbito familiar y de las amistades, en que la relación coeducativa se produce de modo natural y con la ventaja de en esos niveles resulta factible que los padres proporcionen las orientaciones adecuadas, en cambio, *la masificación escolar convierte en inasequible educar diferencialmente* la dimensión psicosexual de *la afectividad* de los alumnos, *así como atender suficientemente a las peculiaridades psicointelectuales* que se derivan de la diversidad psicoafectiva del varón y de la mujer.

Por eso, para lograr la debida madurez sexual de los niños y adolescentes, *parece suficiente fomentar la relación coeducativa en el ámbito familiar y de la amistad*, donde los chicos y las chicas pueden disponer de abundantes ocasiones para encontrarse con menos presión y sin repercusiones negativas en su rendimiento académico. Este modo de proceder contiene ventajas nada despreciables. Pues además de evitar los mencionados inconvenientes, la transitoria separación de los sexos en el ámbito escolar favorece que la escuela como institución pueda cumplir mejor su función de atender lo más pormenorizadamente posible al desarrollo de las características diferenciales de cada alumno y de cada alumna, propiciando así además que sea más rica su futura complementariedad matrimonial y extrafamiliar.

2. TRASCENDENCIA INDIVIDUAL Y SOCIAL DEL EJERCICIO GENEROSO O EGOÍSTA DE LA SEXUALIDAD

Una vez considerado el carácter decisivo que tiene, para la persona y para la sociedad, el reconocimiento de la distinción y la complementariedad de los sexos, conviene detenerse en la observación de las repercusiones individuales y sociales del respeto de la doble ordenación amorosa que da sentido a esa diversidad sexual. Es decir, se trata ahora de mostrar que la inclinación amorosa de la sexualidad tampoco es un aspecto secundario de la persona, que pueda someterse a juego o trivialización sin que se vean afectados sustancialmente el individuo o la sociedad, porque su ejercicio no sólo repercute en el cónyuge y la prole, sino que condiciona las actitudes que cada individuo pueda adoptar en las restantes motivaciones de su conducta.

a) Trascendencia individual, familiar y social

En efecto, la trascendencia de la orientación amorosa o egoísta de la sexualidad no sólo aparece al advertir que esta facultad es fuente de vida, tensión hacia el amor conyugal y origen de la familia, ese contexto afectivo imprescindible para que un individuo pueda nacer, madurar y morir equilibrada y dignamente. Aparece también al comprender su conexión con los intereses psicoafectivos asexuales más importantes del individuo, a saber, con su capacidad de dar y de aceptar, y de convivir amorosamente: cuestión que, además de ser objeto de experiencia, ha sido confirmado desde el punto de vista médico:

> «La proyección cerebral de los órganos genitales se halla en la extremidad superior de la hendidura de *Rolando, en el surco interhemisférico*, cerca del sistema límbico. Es decir, lo genital es la *única* representación corporal que está en contacto con el centro de las emociones, donde radican las tendencias que nos mueven: aquellas que están al servicio de la supervivencia del ser (hambre, sed, agresividad) o de la supervivencia de la especie (reproducción, protección del pequeño, deseo, placer, amor). Resulta que, neurológicamente hablando, estamos hechos de tal manera que aquello que afecta a lo genital agita directamente lo moral. De ahí la imposibilidad de dominar el comportamiento emotivo si la influencia de la voluntad no se extiende también, y quizás

primeramente, al comportamiento genital consciente y deliberado» (J. Lejeune, *Una reflexión ética sobre la Medicina Prenatal*, en *Manual de Bioética general*, ed. Rialp, Madrid 1993, 264).

Es decir, la madurez sexual condiciona de manera importante la *actitud personal* del individuo, sus posibilidades de relación interpersonal con los demás hombres y mujeres. Por eso, la naturaleza humana experimenta de modo tan intenso la atracción sexual, y su ejecución natural resulta tan gratificante; y por eso también, las desviaciones sexuales afectan tan patológicamente al individuo, generan una ansiedad tan notable, y son vivenciadas por la persona de forma más humillante que otros desórdenes morales incluso más graves[92]. Además, parece lógico que eso sea así si se considera que esta inclinación constitutiva del individuo corpóreo es un valor trascendental del más alto rango, ya que *la inclinación al amor es lo más sagrado que existe en la criatura, puesto que la Vida de la Trinidad es plenitud de Amor*[93].

92 «La castidad torna armónica la personalidad, la hace madurar y la llena de paz interior. La pureza de mente y de cuerpo ayuda a desarrollar el verdadero respeto de sí y al mismo tiempo hace capaces de respetar a los otros, porque ve en ellos personas» (*SH*, 17). «El sexo... en contraste con otros aspectos de la experiencia corporal, es esencialmente profundo. Cualquier manifestación suya produce un efecto que trasciende la esfera física, y envuelve profundamente al alma en su pasión, de forma bastante distinta a como lo hacen otros deseos corporales... Es característica suya que, en virtud de su mismo significado y naturaleza, tienda a verse inmerso en experiencias de orden superior, puramente psicológicas y espirituales... La profundidad exclusiva del sexo... se manifiesta suficientemente por el simple hecho de que la actitud del hombre hacia él tiene un significado moral incomparablemente superior que la que ostenta ante otros apetitos del cuerpo. Rendirse al deseo sexual, por su propio interés, profana al hombre de una manera que la gula, por ejemplo, nunca lo puede alcanzar. Le hiere hasta lo más profundo de su ser... El sexo ocupa un lugar destacado en la personalidad... En y con el sexo, el hombre se entrega a sí mismo de una manera especial» (D. von Hildebrand, *In defense of Purity*, Sheed and Ward, New York 1935, 12-14). «Un pecado contra la castidad es más humillante que un pecado contra la justicia porque en el pecado contra la castidad lo que es ontológicamente superior queda sometido a lo que es ontológicamente inferior. El resultado es una forma de idiotismo espiritual, de debilidad perceptiva de la mente» (C. Caffarra, *Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, 76).

93 Cf *1 Jn* 4, 8. Esto explica que el ser humano experimente ante lo sexual una sensación de `misterio', en el sentido de vislumbrar la profundidad divina o sagrada que se encierra en la sexualidad y que hay que desentrañar. El carácter sagrado del cuerpo humano resulta subrayado de modo sobrenatural en la Nueva Alianza

En este sentido, resultan ilustrativos los motivos por los que -en la etapa patriarcal de constitución del que habría de ser el Pueblo de la Alianza del Sinaí (cf. *CEC*, 54-64)- Dios reprobó, como herederos de la Promesa, primero, a los tres hijos mayores de Jacob, y después, a los dos primeros hijos de Judá. En efecto, cuando Jacob anuncia a sus hijos cuál habría de ser su suerte, excluye de la primogenitura a Rubén, por su incesto; y a Simeón y Leví, por su crueldad (cf. *Gen* 49, 4-5), viniendo a equiparar en malicia, la violencia y la perversión sexual. Y algo análogo se enseña, aunque de forma aún más severa, *cuando Dios quita la vida a Her*, el primogénito de Judá, por malvado; y, después, a su segundo hijo, *Onám, por su conducta contraceptiva* (cf. *Gen* 38, 7.9-10): es decir, por ser considerado indigno de pertenecer a la serie de los antepasados de la Vida encarnada, quien ejercitaba la facultad procreativa de manera egoísta: «Onám, sabiendo que la descendencia (que tuviera con la viuda de su hermano) no había de ser suya, aunque se acostaba con ella, derramaba en tierra el semen para que no nacieran hijos con el nombre de su hermano» (*Gen* 38, 9).

Y en esta misma línea, también resulta significativo el contraste entre la benignidad penal empleada por Dios con Caín, en el comienzo de la depravación humana, y la severidad de la ley mosaica respecto de ese mismo tipo de delitos. En efecto, Dios maldijo y castigó seriamente a Caín, pero le puso una señal para que nadie le matara (cf. *Gen* 4, 11-16; *EV*, 9). En cambio, al llegar el momento de constituir el Pueblo de la Antigua Alianza, era preciso desterrar de sus miembros los más graves delitos y, para ello, se estableció la pena de muerte tanto para quienes incurrieran en la idolatría y la vana observancia, por ejemplo, como para aquéllos que de un modo u otro *profanasen lujuriosamente esta condición divina del cuerpo*: a los que así obraban se les consideraba merecedores de la pena máxima, tanto como a los

obrada mediante la Encarnación de la segunda Persona Divina y la Redención de los humanos. Por eso, san Pablo advierte con fuerza que la lujuria de un bautizado constituye una prostitución de un miembro místico de Jesucristo y una profanación de un templo del Espíritu (cf *1 Cor* 6, 15 19). De ahí la importancia *fundamental* de la castidad como presupuesto y primer ámbito de ejercicio de la caridad: «La castidad no es la virtud más importante, pero las más importantes no son posibles sin ella» (R. Lawler-J. Boyle-w. May, *Ética sexual*, cit., 397).

idólatras y homicidas, por haberse `prostituido' en su dignidad de miembros del Pueblo elegido (cf. *Lev* 20, 1-21).

De ahí que santo Tomás de Aquino sostenga que la castidad tiene una importancia *fundamental*. No es una de las virtudes más altas en cuanto parte de la templanza, que es la más elemental de las virtudes cardinales (cf. *S.Th.*, II-II, q. 141, a.8). Sin embargo, es una virtud *básica* en cuanto que su ausencia imposibilita las restantes virtudes morales y teologales, al producir «ceguera mental, falta de consideración equilibrada, inconstancia, precipitación, amor propio, odio a Dios, dependencia excesiva del mundo presente, y horror y desesperación por el que ha de venir» (*S.Th.*, II-II, q. 153, a.5).

Y es que la desviación de los impulsos amorosos del cuerpo dificulta la capacidad oblativa de la psicoafectividad y, consiguientemente, de la afectividad espiritual. Pues como sostiene la doctrina ética aristotélica, *la conducta externa repercute en las actitudes del corazón*. De ahí que el desorden biosexual repercuta negativamente en los afectos de los amantes, induciéndoles a una recíproca instrumentalización hedonista. Y por eso, cuando un individuo no respeta el sentido unitivo-procreativo de su sexualidad, *se cosifica a sí mismo* y, al distanciarse de su corporalidad, *pierde el control* de ésta y -como nadie da lo que no tiene- se va inhabilitando para la entrega matrimonial (para aceptar las limitaciones y defectos del cónyuge, y sacrificarse teniendo hijos o viviendo la continencia periódica cuando entiende que no debe buscarlos), hasta el extremo de llegar a esa *incapacidad psíquica* para «asumir las obligaciones esenciales del matrimonio» (*CIC*, c. 1095, & 3), que es uno de los supuestos tipificados en el ordenamiento canónico más reciente como constitutivo de nulidad matrimonial y que, de producirse después de las nupcias, conduce *al fracaso conyugal*.

Pero es que, además, el egoísmo sexual condiciona de manera importante las restantes facetas de la personalidad: por un lado, las que se refieren a la capacidad de interrelación personal -*la amistad, la vida familiar y social*-, pues obstaculiza el trato desinteresado con los restantes hombres y mujeres; y por otro, las facetas que se refieren a la

actividad, esto es, al trabajo y la cultura. En efecto, *la vida cultural y profesional* al inscribirse en el orden de los medios para obtener unos objetivos, se ve condicionada completamente por la actitud afectiva de la persona, de forma tal que el enfoque servicial o egoísta de esas actividades depende en gran medida de que la afectividad del individuo sea recta o no lo sea. Por eso el desquiciamiento sexual, al constituir un desorden de la afectividad del individuo, se opone al desarrollo cultural de la personalidad y dificulta el rendimiento profesional: por una parte, porque disminuye el control de uno mismo y la capacidad de sacrificio, y por otra, porque reduce a intereses egoístas el horizonte de las motivaciones por las que se es capaz de trabajar.

b) Desórdenes personales y sociales del egoísmo sexual

Conviene, pues, captar la trascendencia individual y social del desorden sexual. Piénsese, ante todo, en sus consecuencias físicas para *los hijos*, cuando son abortados; y en los sufrimientos morales de éstos cuando son hijos extramatrimoniales o cuando presencian las discordias de sus padres o asisten a su divorcio y, privados del padre o de la madre, se ven «condenados a ser de hecho *huérfanos de padres vivos*» (*CF*, 14). No escapan *los cónyuges* a los efectos que el desorden sexual ocasiona tanto a su salud física[94] como a la armonía de sus relaciones

94 Por la índole de este estudio, no se entrará aquí a pormenorizar las *contraindicaciones sanitarias* de los distintos procedimientos técnicos que desde los años 60 se emplean masivamente para privar a la actividad sexual de su virtualidad procreadora, y para procrear artificialmente. No obstante, merece la pena hacer notar cómo la creciente sensibilidad ecológica de nuestra sociedad tecnificada, está ocasionando que los medios de comunicación estén abandonando el *sospechoso silencio* que mayoritariamente han mantenido durante casi treinta años, y vayan divulgando progresivamente el importante *índice de fallos* de todos esos medios, el *efecto* secundario antiimplantatorio o *abortivo* del DIU y de muchos contraceptivos químicos, y los *perjuicios a la salud* que pueden ocasionar el DIU (infecciones por clamydias, perforaciones de útero, embarazos ectópicos, esterilidad, afecciones inflamatorias pélvicas -como en la interrupción del coito-, etc.), los contraceptivos orales (aumento de riesgo de cáncer de órganos genitales, problemas vasculares, esterilidad, alteraciones psicosomáticas -p.ej., anestesia sexual-, etc.), la esterilización quirúrgica (aumento del riesgo de cáncer de testículo y de próstata, entre otros) o los preservativos masculinos y femeninos (erosiones en el cervix uterino, inflamaciones pélvicas, alteración biológica del campo vaginal ante la presencia del eyaculado femenino sin el masculino, que propicia, como en el caso del DIU y del *coitus*

interpersonales: la falta de respeto que supone la actividad anticonceptiva influye en que empiecen a llevarse mal; fomenta los malos tratos y las infidelidades matrimoniales; conduce al divorcio, con sus tremendas consecuencias, sobre todo en la senectud; y ocasiona que, cuando el divorcio no se ha producido, los cónyuges ancianos encuentren poca ayuda en esos hijos que heredaron su propio egoísmo y, obviamente, ninguna en aquéllos que no llegaron a procrear.

La desmoralización sexual de una sociedad multiplica los embarazos extramatrimoniales y la difusión del sida y de las restantes

---

interruptus, infecciones por clamydias y otros gérmenes de transmisión sexual), por mencionar algunos casos.

Subrayado especial merece, por su particular significación antropológica, el perjuicio que ocasiona a la mujer su eyaculado femenino sin el masculino, en el caso de que se masturbe, del uso de preservativos y de la interrupción del coito. Pues a lo ya mencionado, hay que sumar el desequilibrio somático y psíquico que le produce la reabsorción vaginal de su propia eyaculación, cuando ésta ha sido privada de la benéfica acción hormónica de las sustancias estimulantes provistas habitualmente por el esperma masculino: impregnación necesaria y de trascendental importancia para el organismo de la mujer, cuando ésta comienza a llevar una vida sexual activa: véase la bibliografía al respecto recogida por C. Guarnero, *La legge dell' amore* (trad. castellana *La verdad sobre el amor*, ed. Marfil, Alcoy 1966, 152-156).

Por lo demás, conviene señalar también el *efecto anti-eugenésico* que producen el DIU, el preservativo y la píldora anticonceptiva *al alterar el moco cervical*. En efecto, este moco, en su fase fértil o periovulatoria, se presenta tanto en forma travecular o de red que atrapa a los espermatocitos defectuosos, como en forma lineal que estimula la ascensión de los espermatozoides con buena calidad quinética: es decir, constituye un mecanismo natural de protección eugenésica, que garantiza una generación saludable, del que resultan privadas las mujeres que emplean esos sistemas, quedando potencialmente desprovistas de esa profilaxis natural respecto de las gestaciones con defectos genéticos.

Todo ello pone cada vez más en evidencia la *falta de ética profesional de* los implicados en estos negocios que tan pingües beneficios producen: desde *los sanitarios que los recomiendan* -y no digamos ya si no advierten con claridad acerca de los riesgos que implican estos métodos-, hasta los que se dedican a su investigación, fabricación o distribución. El paso del tiempo está mostrando progresivamente la magnitud de los efectos de que se hicieron responsables tanto esas personas, como *los consejeros morales que justificaron esas prácticas y, naturalmente, los gobernantes y las poderosas organizaciones no gubernamentales que las promovieron*.

enfermedades de transmisión sexual[95]. Asimismo fomenta los desórdenes de los noviazgos prematuros, especialmente los embarazos de *adolescentes* y la incapacidad para contraer un matrimonio duradero. El desorden sexual genera también serias consecuencias en el terreno socio-económico. Pues el egoísmo que origina, propicia, *en el ámbito social*, la corrupción de la vida pública; la extensión de la insensibilidad y la indiferencia ante el sufrimiento ajeno; la crueldad y agresividad, que conducen a las guerras, violaciones, etc. Y es que la desviación de las facultades que de suyo se ordenan a la vida, produce toda una *cultura de la muerte*[96].

95 El temor al sida, con sus correspondientes gravámenes económicos sociales, está modificando las directrices de acción de los centros de planificación de los gobiernos occidentales -en su mayoría, ideológicamente libertinos en el orden sexual-, en el sentido de haber pasado de la recomendación de la píldora, el DIU o la esterilización, que favorecen la difusión de ésa y otras enfermedades de transmisión sexual (ETS), a la preferencia por el preservativo. El actual descenso en el recurso a esos métodos se debe también a que, por un lado, las casas productoras de la píldora han perdido interés financiero en su fabricación, en parte también por las abundantes reclamaciones propiciadas por los perjuicios producidos por esos esteroides, por sus efectos abortivos y porque favorecen contraer el sida al crear en el cuello uterino un estado permanente de ectopia, es decir, una solución de continuidad en ese tejido, que ofrece una puerta de entrada a los gérmenes. Por lo que se refiere al DIU y a la esterilización, ha disminuido su empleo porque, además de no proteger contra el sida, provocan rechazo entre la población a causa de sus efectos nocivos, así como por el índice de fallos del 3% del DIU y su carácter abortivo, y por el índice de error del 0'5% de la vasectomía y la ligadura de trompas (por intervenciones fallidas y por posterior recanalización), y por los riesgos quirúrgicos y el carácter permanente y prácticamente irreversible de esta índole de esterilizaciones. Todo esto contribuyó a que muchas autoridades sanitarias, para evitar embarazos precoces y la difusión del sida, pusieran sus esperanzas en la promoción y distribución del preservativo entre la juventud y la población escolar. Esta implícita pero directa incitación a la promiscuidad ha ocasionado el paradójico resultado de que *los embarazos precoces y las ETS disminuyen en números relativos* (la proporción entre relaciones biosexuales realizadas y esos efectos) *pero aumentan en números absolutos*. Esto explica la más reciente tendencia de los centros gubernamentales de planificación y `orientación' sexual, hacia la presentación de diferentes técnicas de masturbación recíproca como mejor sistema para ejercitar el sexo sin riesgos.

96 Juan Pablo II viene denunciando esta realidad de modo recurrente, advirtiendo que «la construcción de una auténtica civilización del amor debe incluir un gran esfuerzo para *educar las conciencias en* las verdades morales que sostienen *el respeto* a la vida frente a cualquier amenaza» (*JH*, 14.VIII.1993, 5). En su *Mensaje para el 1.I.1995, Día Mundial de la Paz*, 8.XII.1994, explica que el respeto sexual recíproco entre varones y mujeres es el presupuesto más primario de la paz social, ya que ésta no puede conseguirse limitándose a ordenar «los aspectos exteriores de la

En el orden económico, el desorden sexual de los ciudadanos, además de acarrear a la sociedad el gravamen económico de la asistencia sanitaria de los afectados por el sida, fomenta la corrupción en los negocios, la falta de laboriosidad y productividad, con su secuela, el desempleo, que a su vez conduce a la delincuencia y a la drogadicción[97]. En el momento en que se extiende la inmadurez sexual, la familia se debilita, disminuye la calidad personal o amorosa y la cohesión y el número de sus miembros, y entonces la sociedad se desintegra: al descender el número de las clases activas y la generosidad de éstas, baja la rentabilidad, aumenta la conflictividad social y el número de injusticias y de necesidades a solventar; y los particulares se desentienden de solucionar esos problemas en la medida de sus posibilidades, descargando en el Estado esa misión. Y si aumentan las necesidades y descienden los recursos, el Estado se colapsa[98].

---

convivencia», sino que necesita sustentarse en «una nueva conciencia de la dignidad humana» (1), de la que el respeto sexual es su expresión más elemental (cf 3-5). Y en tono de advertencia a los poderes que fomentan e instrumentalizan esa cultura para sus turbios intereses, hace notar que son precisamente los más débiles de la sociedad quienes mas sufren las consecuencias de esta promoción del hedonismo (cf *JH*, 15.VIII.1993, 4).

97 «Es bien sabido que la ruptura de la vida familiar produce efectos negativos en los hijos, que son las primeras víctimas. La miseria asociada al fenómeno, por desgracia bastante frecuente, del abandono afectivo y espiritual de los jóvenes, que se sienten de hecho *sin familia*, es la causa de males muy graves, que comprometen el desarrollo integral de la juventud de un país: falta de valores y de normas de vida, desorientación, desapego al trabajo, vulnerabilidad frente al ambiente de hedonismo y de corrupción moral, alcoholismo, droga y delincuencia» (*JD*, 23.X.1995, 5). «*La familia es la primera y fundamental escuela de socialidad*; como comunidad de amor, encuentra en el don de sí misma la ley que la rige y la hace crecer. El don de sí, que inspira el amor mutuo de los esposos, se pone como modelo y norma del don de sí que debe haber entre hermanos y hermanas, y entre las diversas generaciones que conviven en la familia. La comunión y la participación vivida cotidianamente en la casa, en los momentos de alegría y de dificultad, representa la pedagogía más completa y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad» (*FC*, 37).

98 «La experiencia muestra que la extensión de la promiscuidad entre los jóvenes produce un aumento de las necesidades de atención sanitaria y tiene consecuencias psicológicas, todo lo cual acarrea, a largo plazo, un gran aumento del gasto público, y grandes sufrimientos a las personas. ¿Están los Gobiernos dispuestos a pagar este precio?» (*EC*, observación al cap. XII, 10). Por esta razón, Juan Pablo II señaló en el Encuentro Mundial de la Familia que «ante la degradación cultural y social actual, y la difución de plagas como la violencia, la droga, la criminalidad

Las diferentes variedades de lujuria venérea y erótica no son, pues, juegos que puedan trivializarse: no ya desde el punto de vista de la realización individual, sino tampoco desde la perspectiva del bienestar social (*GS*, 47 y 50). Pues estas desviaciones sexuales, al anular al individuo en su condición personal y cebarse en la célula básica de la sociedad, que es la familia, generan en el cuerpo social una especie de inmunodeficiencia moral y una parálisis generalizada y progresiva de las estructuras civiles, que son similares a las que provocan, respectivamente, en el organismo humano dos enfermedades de transmisión sexual: el sida y la sífilis.

No se pretende dar a entender con todo esto que el desorden sexual sea la madre de todas las desgracias, como viene a postular la antropología freudiana; sino poner de manifiesto la redundancia de esta faceta de la personalidad en los demás aspectos de la afectividad humana, y su consiguiente repercusión social. Se quiere decir que un desorden sexual, por muy insignificante que pueda parecer, tiene unas consecuencias enormes en el ámbito de la realización y de la felicidad del individuo; y que además, como se deduce de lo expuesto, la madurez o inmadurez sexual de los ciudadanos repercute de modo decisivo en todo el organismo social:

> «Pensaba en los niños de la calle, la difusión de las drogas, la delincuencia, la violencia y los homicidios urbanos; y en lo que concierne directamente a la familia, en la multiplicación de los divorcios, las separaciones, las situaciones irregulares, el uso de anticonceptivos, la proliferación de la esterilidad voluntaria y del aborto, la delincuencia juvenil y el exterminio de menores transgresores y tantos otros que no es necesario mencionar... ¿Cuál es la raíz y la causa de todos esos males? Si indagáramos a fondo, encontraríamos esta respuesta: *los males de la sociedad son un reflejo de los males familiares*. Cuando la familia, célula básica y vital de la sociedad, está enferma, toda la sociedad también lo está. Porque los ciudadanos que asimilan las virtudes o los vicios en una familia, son los ciudadanos que se santifican o se corrompen en una familia» (*JD a obispos de Brasil en visita `ad limina'*, 17.II.1995, 2).

organizada, ¿qué garantía de prevención y recuperación mejor que una familia unida, moralmente sana y socialmente comprometida? Es en las familias donde se forma en las virtudes y en los valores sociales de solidaridad, acogida, lealtad, respeto del otro y de su dignidad» (*JD*, 8.X.1994, 4).

La conducta sexual de los componentes de una sociedad *no* debe considerarse, por tanto, como un *asunto meramente privado* del que puedan desentenderse las distintas instancias sociales, puesto que «la sexualidad del varón y de la mujer está ordenada por su misma naturaleza a la comunión de vida de los esposos y a la generación de la vida nueva de los hijos. *Es, necesariamente, un acontecimiento interpersonal que no se agota en el individuo*» (*PF*, 6) y que, por tanto, trasciende necesariamente el ámbito del que la ejercita, repercutiendo positiva o negativamente en los demás, según se ejercite recta o desordenadamente. Las conductas sexuales son también asuntos sociales porque, de una manera u otra, repercuten en otras personas. Y por eso, *sus implicaciones sociales requieren ser reguladas por la sociedad*.

De ahí que la familia, la escuela y los gobernantes, sin interferir en la libertad y responsabilidad sexual de las personas, deban ocuparse de esta cuestión (cf. *GS*, 52), pues les atañe la doble misión de fomentar la madurez sexual de los individuos y de corregir aquellas desviaciones que trasciendan al plano social. Y entre estas instituciones, «las familias deben ser las primeras en procurar que las leyes y las instituciones del Estado no sólo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y los deberes de la familia. En este sentido las familias deben crecer en la conciencia de ser `protagonistas' de la llamada `política familiar', y asumirse la responsabilidad de transformar la sociedad; de otro modo las familias serán las primeras víctimas de aquellos males que se han limitado a observar con indiferencia. La llamada del Concilio Vaticano II (cf. *GS*, 30) a superar la ética individualista vale también para la familia como tal» (*FC*, 44).

II PARTE

CONDICIÓN PERSONAL O ESPONSALICIA DE LA SEXUALIDAD HUMANA

«Glorificad a Dios en vuestro cuerpo» (*1 Cor* 6, 20)

INTRODUCCIÓN: UNIDAD SUSTANCIAL DE ESPÍRITU Y CUERPO HUMANOS

Después de mostrar las consecuencias que se derivan del hecho de que la sexualidad es una condición constitutiva y esencial de las dos dimensiones corporales de la naturaleza humana, resulta evidente la magnitud de los perjuicios que, para el individuo y para la sociedad, se seguirían de banalizar la diferencia sexual o de contradecir la doble inclinación amorosa -unitiva y procreativa- de la tendencia sexual. *Esta propiedad antropológica de la sexualidad*, es decir, el modo profundo en que afecta a la persona y a la sociedad fomentar o contrariar la especificidad masculina o femenina de cada individuo, así como el significado unitivo y procreativo de su inclinación sexual, *subraya la conveniencia de cumplir las exigencias éticas* que, según se vio en los dos primeros capítulos de la primera parte, están presentes en la sexualidad humana: las relativas al respeto de la identidad sexual de cada varón y de cada mujer, y de la doble orientación amorosa que está impresa en su inclinación sexual.

No obstante, esta perspectiva *pragmática o consecuencia-*

lista, si bien permite entender la gravedad de los desórdenes sexuales y, consiguientemente, ayuda a superar la ligereza sexual, no justifica suficientemente el carácter *absoluto* que la tradición viva de la Iglesia católica atribuye al imperativo moral de respetar los susodichos significados internos de la biosexualidad humana, como una derivación de la dignidad personal del cuerpo humano. Por eso, para reconocer a la dimensión biosexual del individuo una *dignidad tan inviolable* como la que, por ejemplo, suele atribuirse sin demasiadas dificultades a su conciencia y a su libertad, es preciso advertir que *el cuerpo humano es tan personal como su espíritu y el cauce de expresión de éste*[99].

De otro modo, si se hiciera depender el respeto de las leyes internas de la biosexualidad humana, de la apreciación subjetiva de su utilidad en orden a satisfacer los intereses que en cada caso se consideren más importantes, podría juzgarse éticamente admisible la *elección positiva y directa* de una actuación biosexual egoísta -como la contracepción o la FIVET-, por entenderla imprescindible para salvaguardar el afecto conyugal; o de un atentado a la identidad sexual de la persona -como efectuar un cambio de sexo o trasplantar las gónadas-, porque el interesado así lo deseara, ignorando que, de igual forma que el trasplante de encéfalo atentaría contra la identidad personal del individuo, la transexuación y el trasplante de estos órganos afectarían a la identidad sexual -relacional y procreativa, respectivamente- de la persona (*AS*, 88-89).

Es cierto que en la persona humana existen valores superiores a los biofísicos, cuya consecución -en caso de contraposición-

99 «La vida humana es a la vez e irreductiblemente corporal y espiritual... `Cada persona humana, en su singularidad irrepetible, no está constituida solamente de espíritu sino también de cuerpo, así que en el cuerpo y a través del cuerpo se realiza la persona misma en su realidad concreta' (*JD*, 29.X.1983)» (*AS*, 39). «El cuerpo participa indivisiblemente del espíritu, de la dignidad propia, del valor humano de la persona: *cuerpo-sujeto* no cuerpo-objeto, como tal indisponible e inviolable. No se puede disponer del cuerpo como objeto de pertenencia. No se le puede desfigurar como una cosa o un instrumento del cual se es amo y árbitro. Cada intervención abusiva sobre el cuerpo es una ofensa a la dignidad de la persona y por consiguiente a Dios, que es el único y absoluto Señor: `El hombre no es patrón de la propia vida, la recibe solamente en usufructo; no es propietario, sino administrador, porque sólo Dios es el Señor de la vida' (*JD*, 12.X.1985)» (*AS*, 42).

debe *preferirse* a la obtención de éstos. Es el caso de los valores psicoafectivos y de los valores espirituales, cuya superioridad justifica y, a veces, exige *exponer* la propia integridad corporal por «la gloria de Dios, la salvación de las almas o el servicio de los hermanos» (*ET*). Así lo confirma san Pedro al señalar que «es mejor padecer obrando el bien, si así lo dispusiere la voluntad de Dios, que obrando mal. Pues también Cristo una vez murió por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios: muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu» (*1 Pet* 3, 17-18).

Pero este modo de proceder, sacrificado y a veces heroico, que responde al deber de anteponer esos valores al bienestar biofísico, no constituye una excepción del imperativo moral absoluto de no atentar directamente contra la integridad corporal humana. Pues, en tal caso, *no se estaría queriendo directa y positivamente ese perjuicio físico como medio para obtener un bien superior*, sino que se preferiría este bien más alto a pesar del sufrimiento físico consiguiente, cuya *indirecta aceptación* sería lícita e incluso meritoria en atención a que entre las leyes internas de la corporeidad se encuentra la subordinación de su dimensión terrena a otros valores superiores de la persona: «Ciertamente, la vida del cuerpo en su condición terrena no es un valor absoluto para el creyente, sino que se le puede pedir que la ofrezca por un bien superior» (*EV*, 47).

Además, entre los mismos valores biofísicos también existe una jerarquía, en virtud de la cual la doctrina moral católica tradicionalmente ha entendido que puede ser lícito tolerar una agresión sexual para conservar la integridad física. Pero este juicio sobre la admisibilidad moral *de la tolerancia del `mal menor'*[100] tampoco

100 Para una justificación de este principio moral, puede verse, p. ej., S. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q. 101, a. 3, ad 2; II-II, q. 10, a. 11, c. Sobre la aplicación de este principio, cf F. Cuervo, *Principios morales de uso más frecuente. Con las enseñanzas de la Encíclica `Veritatis splendor'*, ed. Rialp, Madrid 1994, pp. 15-50. Conviene subrayar que tolerar es aceptar sufrir -por un bien superior- un mal inferido por otro y no una elección positiva de algo reprobable como medio para un buen fin. Por eso, por ejemplo, no puede entenderse como una aplicación de este principio moral, y resultaría moralmente inadmisible, que una pareja decidiera practicar la contracepción por entenderla como un medio para cumplir el `grave deber de caridad'

constituye una excepción del imperativo ético absoluto de respetar las leyes naturales de la sexualidad: puesto que, si verdaderamente se dan las condiciones que justifican esa tolerancia, *no existe una positiva y directa aceptación* del ejercicio desordenado de la propia sexualidad ni del correspondiente desorden moral ajeno, sino una lícita disposición a *padecerlos* para salvaguardar un bien superior.

Asimismo, esta jerarquización entre los valores biofísicos de la persona justifica también *procurar la salud corporal sacrificando la integridad física de un órgano sexual enfermo* «cuya conservación o funcionamiento (por su estado patológico) provocaría al resto del organismo un daño considerable, imposible de evitar por otros medios»[101]. Pues en este supuesto tampoco se buscaría positivamente un ejercicio de la sexualidad que contradijera su ordenación natural, sino la supresión de un órgano genital *enfermo*, que estaría justificada, al darse las condiciones que legitiman la aplicación del llamado *`principio de totalidad'* (cf. *AS*, 66-67).

---

de evitar un previsible e inminente riesgo de incontinencia, por ejemplo, cuando deben espaciar los nacimientos o evitar el posible contagio de una enfermedad grave: pues no estarían *aceptando* una imposición ajena, sino *escogiendo* positivamente un acto sexual desnaturalizado para evitar otro desorden que consideran peor, ignorando que *no es lícito escoger el mal para lograr el bien* (cf *Rom* 3, 8; *VS*, 79-83). En cambio, sí podría ser lícito, como supuesto de tolerancia de un `mal menor', prestarse al onanismo del cónyuge si fuera *violentado* por éste, por ejemplo, bajo amenaza de malos tratos o de adulterio.

101 Pío XII, *A los miembros del XXVI Congreso italiano de urología*, 8.X.1953, en *AAS* 45 (1953) 674. El paréntesis es mío: pretende subrayar que la aplicación del `principio de totalidad' es admisible en el supuesto de la enfermedad del órgano respectivo; es decir, cuando esa parte del organismo se relaciona patológicamente con el conjunto del organismo. En cambio, «no se puede violar la integridad física de una persona para el tratamiento de un mal de origen psíquico o espiritual. En estas circunstancias *no se presentan órganos enfermos o funcionando mal*; así que su manipulación médicoquirúrgica es una alteración arbitraria de la integridad física de la persona. No es lícito sacrificar al todo, mutilándolo, modificándolo o extirpándole una parte que no se relaciona patológicamente con el todo. Es por esto que no se puede correctamente asumir el principio de totalidad como criterio de legitimación de la esterilización antiprocreativa, del aborto terapeútico y la medicina y cirugía transexual. Diverso es el caso de sufrimiento psíquico y malestar espiritual de base orgánica, originados por un defecto o por una enfermedad física, sobre el cual, en cambio, es legítimo intervenir terapéuticamente» (*AS*, nota 145; cf F. Cuervo, *Principios morales de uso más frecuente*, cit., 51-78).

Es decir, la primacía de determinados valores sobre los biosexuales justifica *pretender aquéllos aun a costa de padecer una merma*, momentánea o irrevocable, de la propia integridad biosexual cuando la salvaguarda de esos valores no es posible de otro modo. Pero esa primacía no puede justificar jamás atentar directamente contra las inclinaciones naturales de la sexualidad o del resto del cuerpo humano; es decir, *elegir ejercitarlos antinaturalmente*. No se puede obviar el «valor no-instrumental de ese bien `en sí' -o sea, no relativo al otro o a los otros, sino sólo a Dios- que es la vida humana» (*AS*, 43). «La vida del hombre proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital. Por tanto, *Dios es el único señor de esta vida*: el hombre no puede disponer de ella» (*EV*, 39), ni atentar contra sus inclinaciones naturales, pues éstas -entre las que se encuentran las relativas a la sexualidad- son *valores éticos absolutos*, cuya transgresión nunca puede ser lícitamente objeto de una *positiva y directa elección* de la persona.

De ahí que resulte imprescindible captar la condición personal de la sexualidad humana -o, como dice Juan Pablo II, su «significado esponsalicio» (*JG*, 16.I.1980)- para entender que el respeto de la *integridad ética de la sexualidad* humana es un deber moral cuyo incumplimiento no puede lícitamente elegirse ni siquiera cuando parezca contrariar otros valores humanos superiores; y que, por tanto, los actos sexuales desordenados son *intrínsecamente inmorales*, es decir, injustificables de suyo, cualesquiera que sean las circunstancias e intenciones que las acompañen (cf. *RP*, 17; *VS*, 79; *CEC*, 1756 y 1370); esto es, que ese respeto, como advierte Pablo VI, constituye un *imperativo moral absoluto* que convertiría en *injustificable* cualquier *positiva elección* de su quebrantamiento: «Si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir, hacer objeto de un *acto positivo* de la voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social» (*HV*, 14).

Dicho de otro modo, comprender que los significados internos

de la sexualidad humana son éticamente *intangibles* requiere advertir que la jerarquía existente entre los diversos valores humanos no significa que los inferiores carezcan de dignidad personal. Es cierto que éstos no agotan «todo el valor de la persona, ni representa(n) el bien supremo del hombre llamado a la eternidad. Sin embargo, (contienen una inviolabilidad que) es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona» (*DV*, introd., 4) y, por ello, no existen supuestos excepcionales en que sea éticamente admisible atentar directamente contra los significados de la biosexualidad humana para conseguir otros valores de rango superior.

La disyuntiva es clara. O se considera la dimensión biofísica de la sexualidad humana como una prótesis de la persona, como un *objeto*, un `bien útil' que puede lícitamente sacrificarse ante valores de rango superior; o se la entiende como *parte integrante de la persona, del sujeto*, y, por tanto, como un `bien honesto' que -si bien no constituye un fin último y, en consecuencia, debe subordinarse a los valores superiores de la persona- es no obstante un *fin en sí mismo* cuyas exigencias éticas no pueden lícitamente contrariarse de forma directa, cualesquiera que sean las circunstancias concurrentes o la sublimidad de los fines que se pretendan.

Como es sabido, la postura de la Iglesia a este respecto es inequívoca. Pues sostiene que los valores éticos de todas las dimensiones (sean corporales o espirituales) de la naturaleza humana pertenecen a este segundo tipo de bienes, en razón de que entiende que el hombre en su integridad es la «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo» (*GS*, 24) y que, por tanto, todo él debe ser tratado siempre como un fin y nunca como un medio, como sujeto y no como objeto (*JG*, 16.I.1980, 3): «La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual. El relato bíblico expresa esta realidad con un lenguaje simbólico cuando afirma que `Dios formó al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente' (*Gen* 2, 7). Por tanto, el hombre en su totalidad es *querido* por Dios» (*CEC*, 362).

De ahí el convencimiento eclesial de que la rectitud ética de

la conducta requiere la bondad no sólo de los fines subjetivos que la motivan, sino también de los medios objetivos que se escojan para conseguirlos. En efecto, puesto que el espíritu humano es un espíritu encarnado, *para la rectitud moral no bastan las buenas intenciones*, sino que éstas han de arraigar en la corporeidad, hacerse efectivas y expresarse a través de la rectitud corporal. De lo contrario, ¿en virtud de qué podría justificarse una conducta concreta por el hecho de que se postule que la opción interior de la persona es fundamentalmente buena, si en realidad la rectitud de esta intención no se hace efectiva ni se materializa en la rectitud del acto supuestamente fundado en ella? *¿Respecto de qué actos humanos concretos sería fundamental una opción, en el momento en que dejara de fundamentar la actuación real de la persona?*

En cambio, cuando se ignora esta unión sustancial de la dimensión espiritual y corporal del ser humano, se tiende a pensar que los niveles corporales del individuo carecen de dignidad personal, puesto que es la condición espiritual de la naturaleza humana de donde proviene su dignidad personal y lo que la convierte en imagen de Dios. El espíritu aparece entonces como algo yuxtapuesto al cuerpo humano, y no como su alma o principio vital; y la espiritualidad del alma se entiende como irrelevante para la dimensión sexual de la persona, que no estaría elevada personalistamente por su unión con aquélla. Y, como consecuencia, se llega a la conclusión de que el respeto de las leyes internas del cuerpo humano no constituye un imperativo moral absoluto, irrenunciable e inalienable.

Como se verá a continuación, esta opinión resulta insostenible en cuanto se advierte que, *por ser único el principio vital* -el alma- *que nos hace ser corpóreos y espirituales*, la dimensión inferior de la naturaleza humana -la corporeidad- está sustancialmente configurada de modo personalista para, sin confundirse con la espiritualidad, poderse adecuar al modo de ser y de obrar de esta dimensión superior del ser humano. De ahí que la dignidad del ser humano, que proviene de su condición personal, no sea propia solamente de su dimensión espiritual, sino también de sus dimensiones corporales; y que las leyes internas del cuerpo no puedan considerarse como meramente bioló-

gicas o `pre-morales', sino que constituyen leyes éticas y poseen la condición de `bienes honestos' que no deben ser tratadas como meros `bienes útiles'[102].

Según se ha esforzado en subrayar reiteradamente Juan Pablo II, la fe católica es clara respecto de estas cuestiones antropológicas, que son del máximo interés para entender el lenguaje de la sexualidad humana. Pues ella enseña que *la espiritualidad y la corporeidad humanas, por su unidad sustancial, se afectan mutuamente*, en el sentido de que ni nuestro espíritu es como el angélico o el divino, ni nuestro cuerpo es como el de los animales: «En razón de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser considerado solamente como un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado del mismo modo que el cuerpo de los animales, ya que es parte inherente de la persona que a través de su cuerpo se manifiesta y se expresa» (*DV*, introd. n. 3).

Por eso, es decir, en virtud de esa unidad inconfusa, no puede producirse una contradicción real entre los valores espirituales y corporales de la persona: cuando parece existir una tensión entre los valores biofísicos de la persona y sus intereses psico-espirituales, esa oposición sólo puede ser aparente, puesto que la positiva elección de lo

102 «Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Respetar la dignidad del hombre comporta, por consiguiente, salvaguardar esa identidad del hombre `corpore et anima unus', como afirma el Concilio Vaticano II (*GS*, 14,1)» (*DV*, introd., 3). Esta doctrina acerca del carácter personal del cuerpo humano, recurrentemente subrayada por el magisterio eclesiástico reciente, es el fundamento de la inviolabilidad ética de su integridad no sólo sexual sino física. Pues como advierte Juan Pablo II a propósito de las investigaciones sobre el genoma humano, «en su misterio, el hombre sobrepasa el conjunto de sus características biológicas. Es una unidad fundamental en la que el aspecto biológico no se puede separar de la dimensión espiritual, familiar y social, sin correr el riesgo grave de suprimir lo que constituye la naturaleza misma de la persona y de convertirla en un simple objeto de análisis... El cuerpo humano no es un objeto del que se pueda disponer» (*A la Academia pontificia de ciencias*, 28.X.1994, 4). «El cuerpo, en su conformación y dinámica biológica, es revelación de la persona y es fundamento y *fuente de exigencia moral*. Lo que es y ocurre biológicamente no es indiferente. Tiene en cambio una relevancia ética: es indicativo-imperativo para el obrar» (*AS*, 41).

que contraría lo corporal afectaría también a la dignidad de lo afectivo, ya que la libertad humana ha de ejercitarse a través del cuerpo y en continuidad con él, que -por expresarla y ser su materia- participa de su dignidad (cf. *DV*, 75).

Como se podrá comprobar a lo largo de esta segunda parte, las enseñanzas de Juan Pablo II sobre el *significado esponsalicio del cuerpo humano* no se limitan a poner de manifiesto que el ser humano está llamado a orientar amorosamente su sexualidad y que esto no se cumpliría sin respetar el indisociable sentido unitivo y procreativo del sexo. Su catequesis, además, se dirige a subrayar que *esa inclinación amorosa ha de ejercerse según la doble norma personalista* que se contiene en la afirmación del n. 24 de la *Gaudium et spes*, que se acaba de mencionar. En efecto, si todo ser humano ha de ser «amado por sí mismo» y, como añade el citado texto conciliar, «no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás», esto quiere decir, fundamentalmente, dos cosas que en los capítulos sucesivos se procurarán desarrollar:

1º) que *las personas* nunca *deben ser* tratadas *sexualmente* como un objeto: ni como un objeto de consumo inmediato que se busque de manera individualista y se abandone a continuación, puesto que esto contradiría la condición relacional que es propia de toda inclinación sexual, incluso de los animales; ni como algo meramente útil para otro objetivo, que perdería su valor en cuanto éste hubiera dejado de interesar: pues su condición ontológica personal exige éticamente que las personas sean *amadas y respetadas por sí mismas* y, por consiguiente, *en su totalidad integral y temporal*. Lo contrario constituiría una prostitución, en el sentido etimológico del término; y

2º) que ningún ser humano podría realizarse sexualmente si la dimensión conyugal y parental de su actividad sexual afectiva y biosexual carecieran de la *profundidad y del carácter amoroso o no utilitario* que vienen exigidos por la condición personal de su sexualidad.

a) UNICIDAD DEL ALMA HUMANA

Los relatos bíblicos de la creación del ser humano insinúan esta doctrina, al poner de relieve tanto la unicidad del alma humana (cf. *Gen* 2, 7) como la superior dignidad del ser humano no sólo en su dimensión espiritual, sino también en la corpórea (cf. *Gen* 1, 26-27). En efecto, al subrayar que el soplo o espíritu de vida fue insuflado por Yahveh *sobre una materia informe*, el texto sagrado excluye que el alma espiritual se añadiera y superpusiera a otras dimensiones vitales preexistentes[103].

En continuidad con este planteamiento antropológico, el magisterio, basándose en el sentir unánime de los Padres de la Iglesia, ha insistido de modo recurrente en que el principio vital humano es único. Es la misma alma la que tiene una triple virtualidad -espiritual, sensitiva y vegetativa- y, por ende, ella es la que nos hace ser -simultánea y esencialmente- corpóreos y espirituales. Es decir, se puede afirmar que *en la naturaleza humana hay composición de espiritualidad y corporeidad. Pero no se puede sostener con propiedad que el hombre sea un compuesto de alma y cuerpo*, porque, como aclaró el Concilio de Vienne, el principio formal por el que el hombre es corporal, es su alma racional, y ésta hace al hombre corporal por sí misma y esencialmente, y no mediante otra forma sensitiva o vegetativa[104].

---

103 Esta interpretación de *Gen* 2, 7 es compatible con que Dios pudiera haberse servido de un animal o de cualquier otra criatura para emplear sus *elementos inorgánicos* como materia sobre la cual infundir el alma humana. En todo caso, la pregunta acerca del origen material del cuerpo humano resulta, a mi juicio, irrelevante: pues en el instante en que Dios infundió un principio vital en una materia preexistente, fue necesario que desapareciera el elemento formal que venía constituyendo aquella materia en otra cosa. No hubo continuidad entre un principio formal y otro. *No existió continuidad formal* entre la criatura anterior y el hombre, *sino sólo entre sus principios materiales o informes*. Y por eso no me parece que, en rigor, pueda sostenerse que el cuerpo humano proceda de alguna especie animal, análogamente a como resultaría un despropósito pensar que el mono procede del plátano del que se alimenta.

104 El IV Concilio Constantinopolitano, mencionando expresamente el sentir unánime de los Padres a este respecto, declaró que el alma humana es única (cf *DZ*, 338). Los Concilios Lateranense IV y Vaticano I pusieron de relieve que el ser humano está constituído de espíritu y cuerpo (cf *DZ*, 428 y 1783, respectivamente), y no de alma y cuerpo. Juan Pablo II señala que el empleo de este segundo binomio, a pesar

En rigor, *habría que hablar*, más bien, *de composición entre alma y materia prima*, como diría Aristóteles; *y de que el principio vital espiritual o alma humana es la causa de que la naturaleza humana contenga una dimensión espiritual y dos dimensiones corporales* (éstas últimas son la resultante de la estructuración orgánica de unos elementos materiales inorgánicos, que el alma realiza al informarlos); pero no de que *seamos* espirituales y *tengamos* un cuerpo, ya que la índole corporal de la naturaleza humana es tan constitutiva o esencial como su índole espiritual y, en consecuencia, somos a la vez corpóreos y espirituales. Es decir, el cuerpo no es algo *para* la persona, un mero instrumento de ésta, desprovisto de su condición y dignidad; sino que él mismo es personal, porque *lo que hace que el cuerpo humano sea cuerpo es un principio vital espiritual y personal*[105].

---

de su *imprecisión terminológica*, no ha impedido comprender el carácter revelado de la unidad de la persona humana y de su dualidad espiritual-corporal: «Si bien la terminología filosófica utilizada para expresar la unidad y la complejidad (dualidad) del hombre, es a veces objeto de crítica, queda fuera de duda que la doctrina sobre la unidad de la persona humana y al mismo tiempo sobre la dualidad espiritual-corporal del hombre está plenamente arraigada en la Sagrada Escritura y en la Tradición» (*JG*, 16.IV.1986). La declaración del Concilio de Vienne, que se ha mencionado en el texto, dice así: «Ha de considerarse herético sostener que el alma racional o intelectiva no sea forma del cuerpo humano por sí misma y esencialmente (*per se et essentialiter*)» (*DZ*, 481; cf Conc. V de Letrán, Bula *Apostolici regiminis*: *DZ*, 738; *HG*: *DZ*, 2327; *GS*, 51). Juan Pablo II se refiere expresamente a esta cuestión en *VS*, 48-50, en que menciona «las enseñanzas de la Iglesia sobre la unidad del ser humano, cuya alma racional es *per se et essentialiter* la forma del cuerpo. El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo -*corpore et anima unus*- en cuanto persona» (48).

105 Así lo expresa Carlo Caffarra: «La persona es también su cuerpo: es falso decir que la persona *tiene* un cuerpo o que está unida a un cuerpo. El cuerpo entra en la composición de la persona: la persona humana es una persona corporal y el cuerpo humano es un cuerpo personal» (*Ética general de la sexualidad*, Eiunsa, Barcelona 1995, 32). Carlos Cardona, en la *Presentación* de este libro, p. 16, añade lo siguiente, citando dos textos de santo Tomás de Aquino: «Como lo superior en el ser contiene virtualmente lo inferior, el alma espiritual humana, única forma sustancial de la persona humana, hace `no sólo que el hombre sea hombre, sino también animal y viviente y cuerpo y sustancia y ente' (*De spir. creat.*, 3). Por eso, `el alma racional da al cuerpo humano todo lo que el alma sensible da a los brutos animales, lo que el alma vegetativa da a las plantas y algo más' (*ibid.*, 2 ad 2): algo más en el sentido de una mayor perfección sensitiva y vegetativa -en su conjunto orgánico- y en el sentido de una perfección de orden superior, espiritual».

Como dice Tomás de Aquino, «en el hombre se congrega de algún modo toda la creación, pues hasta tal punto es como el horizonte y la frontera de lo espiritual y lo corporal, que, como intermediario entre ambos, participa de las perfecciones corporales y espirituales» (*In III Sent.*, prólogo). De ahí que el cuerpo y sus propiedades constitutivas -entre las que se encuentra la sexualidad- no sean como una prótesis unida accidentalmente a nuestra naturaleza, sino algo esencial nuestro. Para cada persona humana, ser varón o mujer es algo constitutivo. Y por eso, orientar adecuadamente su sexualidad atañe a su realización personal tanto como la recta orientación de su dimensión espiritual: «Puesto que la persona humana es una persona-cuerpo y el cuerpo humano es un cuerpo-persona, la persona humana es una *persona sexuada*. O lo que es lo mismo, la facultad sexual es una facultad *de la* persona, está enraizada *en la* persona» (C. Caffarra, *Ética general de la sexualidad*, cit., 53).

Ésta es la causa de que -según se ha mostrado en capítulo anterior- trivializar la diversidad sexual y atentar contra la natural inclinación amorosa de nuestra sexualidad afecten de modo tan profundo a la existencia humana, en su dimensión individual y en su dimensión social. Pues obviar el carácter sexuado de la persona o desvirtuar el significado nupcial de su sexualidad afectan al ser humano no sólo porque su espíritu se vería contrariado por el desorden del cuerpo, que es su materia y cauce de expresión; sino porque la misma corporeidad es personal ya que, como se verá a continuación, esta dimensión de nuestra naturaleza posee unas propiedades personalistas o esponsalicias, de que carecen los restantes vivientes corpóreos, que son consecuencia del hecho de que el principio vital que nos hace ser sexuados, es espiritual.

b) Dignidad personal del cuerpo humano

Se ha aludido antes a que los relatos bíblicos de la creación del hombre -varón y mujer-, después de insinuar la unicidad del alma humana, señalan la peculiaridad que posee el ser humano, que le distingue de las restantes criaturas: haber sido creado «a imagen y semejanza» de Dios. Según explica Juan Pablo II, el pensamiento

racionalista interpreta esta afirmación en sentido débil, esto es, restringiendo esa semejanza a la dimensión espiritual de la naturaleza humana y negando que el cuerpo humano participe de este privilegio (cf. *VS*, cap. II). Y así, según este modo de entender la cuestión, el hombre, en su dimensión corporal, no diferiría de las restantes especies corpóreas.

Desde esta perspectiva dualista, la sexualidad humana no constituiría un destello divino superior al del sexo de los restantes vivientes irracionales; se reduciría a reflejar la Vida amorosa de la Trinidad como la expresa la sexualidad de aquéllos, es decir, meramente como una inclinación amorosa aptitudinalmente ternaria. Y como consecuencia lógica de estos presupuestos, las leyes internas del cuerpo humano, al ser juzgadas como carentes de carácter personal, podrían ser legítimamente supeditadas a los intereses contrarios de la libertad personal, como puede ser lícito hacer con las criaturas no personales.

Sin embargo, el texto sagrado parece excluir esta línea hermeneútica porque añade que esa imagen divina diferencial existe también en su dimensión sexual. Da a entender, por tanto, que cada ser humano es imagen de Dios y posee dignidad personal en todo su ser, esto es, también en el nivel corporal[106]; y que, por consiguiente, en lo

106 En efecto, *Gen* 1, 27 afirma que el ser humano fué creado como hombre y hembra -igual en eso a los restantes animales- pero, al mismo tiempo, a imagen de Dios; e insiste en que esa imagen tiene que ver con su dimensión sexual. Esta afirmación resulta realzada por el contraste entre el tono impersonal -«Sea la luz», «Produzcan las aguas reptiles», etc.- con que, en este primer relato creacional, se refiere la creación de los seres no espirituales, y el relato del capítulo 2 del *Génesis*, de redacción más primitiva, que presenta a Dios abajándose para coger barro y modelar con sus propias manos al hombre e insuflarle en sus narices -cara a cara- un soplo de su propia vida. Estos relatos del *Génesis* expresan a su modo idéntica enseñanza a la que la tradición viva de la Iglesia ha confesado al fundar la peculiar dignidad de la persona humana en lo que Juan Pablo II denomina como la singular «genealogía de la persona» (*CF*, 9). A este respecto, Juan Pablo II, relacionando el texto de *Gen* 1, 27 con las afirmaciones del capítulo 2 del *Génesis* relativas a la soledad originaria del ser humano, explica que esta soledad significa primariamente la trascendencia y distancia del ser humano respecto de los demás vivientes corpóreos; y afirma que esta «soledad trascendental» (*JG*, 12.III.1980, 7) no puede ser referida sólo a su dimensión espiritual, sino también a la corporal: «El hombre así formado pertenece

que concierne a la sexualidad, cada ser humano está llamado a vivir *de modo personal o esponsalicio* esa inclinación amorosa trinitaria. De hecho, según advierte Juan Pablo II, en los tiempos de la Antigua Alianza estaba ya presente este convencimiento de la dignidad personal del cuerpo humano (cf. *EV*, 53-54).

Desde los tiempos apostólicos (cf., p. ej., *1 Cor* 6, 20) hasta nuestros días, también ha estado viva en la Iglesia la conciencia no sólo de que el espíritu humano está «corporeizado», sino de que el cuerpo está «espiritualizado» (*CF*, 19), en el sentido de que, sin dejar de ser corpóreo, posee unas propiedades personales de las que carecen los animales, en virtud de las cuales «la índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de la vida; por tanto, los mismos actos propios de la vida conyugal, ordenados según la genuina dignidad humana, deben ser respetados con gran reverencia» (*GS*, 51).

Por ejemplo, un Padre de la Iglesia, san Jerónimo, expresa este convencimiento, de la siguiente manera: «Tenéis que dar forzosamente al César la moneda que lleva impresa su imagen; pero vosotros entregad con gusto *todo vuestro ser* a Dios, porque impresa está en nosotros su imagen y no la del César» (*Commentarium in Evangelium secundum Marcum*, 12, 17). Por su parte, santo Tomás de Aquino afirma que *el ser humano se distingue de los animales* no sólo por la dimensión espiritual de su naturaleza, sino también *por su corporeidad, porque*

---

al mundo visible, es cuerpo entre los cuerpos. Al volver a tomar y en cierto modo al reconstruir el significado de la soledad originaria, lo aplicamos al hombre en su totalidad. El cuerpo, mediante el cual el hombre participa del mundo creado visible, lo hace, al mismo tiempo, consciente de estar `solo'. De otro modo no hubiera sido capaz de llegar a esa convicción, a la que, en efecto, como leemos (cf *Gen* 2, 20) ha llegado, si su cuerpo no le hubiera ayudado a comprenderlo, haciendo la cosa evidente. La conciencia de la soledad habría podido romperse a causa del mismo cuerpo. El hombre (*`adam'*, que significa `de tierra') habría podido llegar a la conclusión de ser sustancialmente semejante a los otros seres vivientes (*animalia*) basándose en la experiencia del propio cuerpo. Y, en cambio, como leemos, no llegó a esta conclusión, más bien llegó a la persuasión de estar `solo'» (*JG*, 24.X.1979, 3). Por lo demás, la Escritura subraya también la semejanza divina del *cuerpo humano*, al prohibir los atentados a su integridad física: «El que derrama sangre humana, por mano de hombre, le será derramada la suya, porque *el hombre ha sido hecho a imagen de Elohim*» (*Gen* 9, 6).

ésta participa del carácter personal propio del espíritu[107] por la sencilla razón de que *el principio vital que configura la corporeidad humana, a partir de unos elementos materiales, es de índole espiritual*.

Es decir, la reflexión teológica llevada a cabo por la tradición viva de la Iglesia ha ido subrayando progresivamente que *la unidad sustancial del espíritu y el cuerpo humanos*, que se deriva de la unicidad de su alma, *ocasiona* la peculiaridad de ambos; y concretamente, *que el cuerpo humano esté revestido de una condición personal*: «A pesar de que se manifieste a menudo la convicción de que el hombre es `imagen de Dios' gracias al alma, no está ausente en la doctrina tradicional la convicción de que *también el cuerpo* participa, a su modo, de la dignidad de `imagen de Dios' lo mismo que participa de la dignidad de la persona» (*JG*, 16.IV.1986; cf. *DV*, introd., 3 y 5). Y por esto, nada hay tan lejos del maniqueísmo sexual como la visión cristiana, que entiende la sexualidad como algo no sólo positivo sino *sagrado* y, en cierto modo, *sacramental*[108]; y que, en consecuencia, la considera

107 «Homo distinguitur a brutis non solum in eo quod est rationale essentialiter, sed etiam in eo quod est *rationale per participationem*» (*In III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qla. 2, ad 4). En el texto, he traducido `racional' por `espiritual' porque ésa es la significación que santo Tomás suele atribuirle, ya que con el término `razón' suele referirse más a la dimensión espiritual de la inteligencia humana en su modo discursivo de proceder, que a la dimensión sensible o cerebral de ésta, que él denomina `cogitativa' y que se corresponde con lo que la psicología actual entiende -con mayor propiedad, a mi entender- como razón humana. Conviene hacer notar también que la expresión «racional por participación» es empleada por el Aquinatense para referirse a las facultades corporales sometidas al imperio de la razón, especialmente a los apetitos sensitivos (cf, p. ej., *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2, qla. 1, sol.). Por consiguiente, teniendo en cuenta el sentido espiritualista que él atribuye a lo racional, no cabe la menor duda sobre su consideración personalista de la corporeidad humana: especialmente de sus facultades intelectuales y afectivas, pero también de aquellas otras susceptibles de hábitos.

108 Así lo señaló Juan Pablo II al explicar que, en su inocencia originaria, el cuerpo humano «constituye un *sacramento* primordial, entendido como *signo que transmite* eficazmente *en el mundo visible el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad*. Y éste es el misterio de la verdad y del amor, el misterio de la vida divina, de la que el hombre participa realmente... mediante su `visible' masculinidad y feminidad. En efecto, el cuerpo, y sólo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino. Ha sido creado para transferir a la realidad visible del mundo el misterio escondido desde la eternidad en Dios y ser así su signo» (*JG*, 20.II.1980, 4). «En el hombre creado a imagen de Dios se ha revelado, en cierto sentido, la sacramentalidad misma de la creación, la sacramentalidad del mundo.

intangible, depositaria de «una sacralidad natural que toda inteligencia recta puede reconocer, aun prescindiendo de una fe religiosa» (*JD*, 24.X.1986). Así lo expresa C. S. Lewis:

> «Sé que algunos cristianos confundidos han hablado como si el cristianismo pensara que el sexo, o el cuerpo, o el placer fueran malos en sí mismos. Pero se equivocaban. El cristianismo es casi la única de las grandes religiones que aprueba el cuerpo totalmente, que cree que la materia es buena, que Dios mismo tomó una vez un cuerpo humano, que recibiremos alguna especie de cuerpo en el cielo y que éste será una parte esencial de nuestra felicidad, de nuestra belleza y nuestra energía. El cristianismo ha glorificado el matrimonio más que ninguna otra religión, y casi toda la mejor poesía de amor del mundo ha sido escrita por cristianos» (*Mero Cristianismo*, Madrid 1995, 113).

El actual oscurecimiento de esta conciencia en la cultura occidental explica la insistencia de Juan Pablo II en que la sexualidad no debe ser considerada sólo como algo que tenga la persona, sino como algo de índole personal: «El sexo es, en cierto modo, constitutivo de la *persona*, no sólo atributo suyo» (*JG*, 14.XI.1979, 1; cf. *AH*, 4). Por eso, «en cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en esta su totalidad unificada. El amor abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual» (*FC*, 11). De ahí que supondría una seria equivocación, contraria a la visión cristiana del cuerpo humano y a la misma razón natural, entender la sexualidad como una `cosa', como una realidad meramente material, que puede manipularse sacrificando sus leyes internas.

Efectivamente, el hombre, mediante su corporeidad, su masculinidad y feminidad, se convierte en signo visible de la economía de la verdad y del amor, que tiene su fuente en Dios mismo... Juntamente *con el hombre entró la santidad en el mundo visible*, creado para él... La inocencia originaria, unida a la experiencia del significado esponsalicio del cuerpo, es la misma santidad que permite al hombre expresarse profundamente con el propio cuerpo, y esto precisamente mediante el `don sincero' de sí mismo. La conciencia del don condiciona, en este caso, `el sacramento del cuerpo': el hombre se siente, en su cuerpo de varón o de mujer, sujeto de santidad» (*ibidem*, 5). «Con esta conciencia del significado del propio cuerpo, el hombre, como varón y mujer, entra en el mundo como sujeto de verdad y de amor» (*ibidem*, 6).

c) despersonalización de la sexualidad humana

Es decir, Juan Pablo II viene subrayando la condición y dignidad personales del cuerpo humano para salir al paso de aquella mentalidad neognóstica, presente en el dualismo racionalista que inspiró la modernidad, que entiende la sexualidad como un objeto de consumo (cf. *VS*, 65-70; *CF*, 19). En efecto, fruto de la desintegración provocada por el pecado de origen y agravada por los pecados personales, el hombre tiende a distanciarse de sí mismo y a entender a los demás como objetos meramente materiales, es decir, a *cosificarse* y a *cosificarles*. La dimensión sexual del cuerpo propio y ajeno se convierte así en objeto de consumo hedonista, dejando de ser entendida en su condición personal y, por tanto, como una realidad que ha de ser tratada -en todo momento y en cualquier circunstancia- según la doble «norma personalista» del ser humano: la persona no puede ser usada sino amada; la persona ha de buscar su realización en el amor desinteresado (cf. *CU*, 198-200).

Derivadamente, la prole pasa a ser entendida también como un objeto del que se puede prescindir cuando estorba (por eso los movimientos abortistas hablan del feto como de un quiste de la madre); o que, cuando es deseada, puede pretenderse a toda costa -pareciendo lícito fabricarla-, por ser considerada como objeto de derecho y no como un sujeto de derechos inalienables e indisponibles (cf. *CU*, 201-206). De este modo, la mentalidad racionalista de *la modernidad relega la corporeidad humana al ámbito de lo pre-moral*, quedando como éticamente relevantes solamente las intenciones, los fines, las actitudes interiores, en definitiva, los asuntos relacionados con la conciencia y el pensamiento (cf. *VS*, 75).

Esto explica que la creciente sensibilidad ecológica de Occidente, al tiempo que entiende como perniciosos los abusos en la utilización del ecosistema y fomenta un culto cuasi idolátrico al cuerpo humano, considere sin embargo plausible el uso antinatural de la sexualidad y la eliminación abortiva de vidas humanas: pues esa sensibilidad no está enraizada aún en el respeto a la dignidad personal del cuerpo humano, sino que está presidida por un hedonismo utilitarista

que, en las cuestiones relacionadas con la corporeidad humana, sólo valora lo que pueda reportar placer o bienestar material. Se trata de una cierta `prostitución' de lo corpóreo, en el sentido etimológico del término, que conduce, primero, a despojar a la corporeidad propia y ajena de la dignidad personal que le pertenece por el hecho de ser resultado de la información que sobre la materia realiza un principio vital de índole espiritual; y como consecuencia, a la «terrible derrota ética» (*CF*, 19) de no respetar sus leyes internas, usando del sexo según el propio arbitrio.

El abuso de la corporeidad sexual presupone, pues, dejar de sentirla como esencialmente personal y ocasiona «un *nuevo maniqueísmo*» consistente en el distanciamiento de la persona respecto de su propio cuerpo, al que se convierte en un mero instrumento de la propia voluntad libre, que, por no ser entendido como integrante de lo que se es personalmente, puede explotarse y manipularse de manera arbitraria: «El hombre *deja de vivir como persona y sujeto*. No obstante las intenciones y declaraciones contrarias, él se convierte exclusivamente en un objeto. De este modo, por ejemplo, dicha civilización neomaniquea lleva a considerar la sexualidad humana más como un terreno de *manipulación y explotación*, que como la realidad de aquel *asombro originario*, que en la mañana de la creación movió a Adán a exclamar ante Eva: `Es hueso de mis huesos y carne de mi carne' (*Gen* 2, 23)» (*CF*, 19).

Y así, al ignorar que la corporeidad del ser humano es tan personal como su espiritualidad, se pierde de vista que el don esponsal del varón y la mujer comprende la donación integral de sus cuerpos como expresión adecuada de su total donación afectiva; y se desconoce que sus pretensiones de fusión interpersonal afectiva estarían abocadas al fracaso si se expresaran mediante actos biosexuales que no fueran totalmente unitivos, esto es, abiertos a la fusión de sus gametos y, por tanto, virtualmente procreativos. Además, este dualismo neo-maniqueo y neo-gnóstico, que distancia a la persona respecto de su propio cuerpo, conduce a minusvalorarlo, ofuscando no sólo la *bondad* que ya le pertenece en cuanto realidad material *creada* por Dios (cf. *JG*, 26.III.1980, 4), sino especialmente la *dignidad personal* que posee por

ser parte integrante de la naturaleza de un ser creado a *imagen y semejanza* de la Naturaleza de las Personas divinas[109]: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le aniquilará. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (*I Cor* 3, 16-17).

Por lo que se refiere concretamente a la sexualidad, esa perspectiva dualista conduce a trastocar el contenido de los términos que se emplean para referirse a las cuestiones relacionadas con lo sexual. A título de ejemplo, se recoge a continuación un cuadro comparativo, realizado por el Dr. Trullols Gil-Delgado (*Bases antropológicas de los métodos naturales de planificación familiar*, en *RF*, 63-64), que refleja muy expresivamente el contraste que existe entre el significado que se atribuye a los mismos términos en esa antropología racionalista, que este autor denomina `observadora', y en la antropología personalista. Al transcribirlo, se han realizado ligeras modificaciones con el objeto de facilitar su comprensión.

109 En sus catequesis sobre la teología del cuerpo, Juan Pablo II explica que la despersonalización o cosificación del cuerpo, que produjo el pecado original, es la causa de la visión maniquea o vergonzosa del sexo: «La comprensión del significado esponsalicio del cuerpo en su masculinidad y feminidad revela lo íntimo de su libertad, que es libertad del don. De aquí arranca esa comunión de personas en la que ambos se encuentran y se dan recíprocamente en la plenitud de su *subjetividad*. Así ambos crecen como *personas-sujetos*, y crecen recíprocamente el uno para el otro, incluso a través de su cuerpo y a través de esa *`desnudez' libre de vergüenza* (cf *Gen* 2, 25)... Si el varón y la mujer dejan de ser recíprocamente don desinteresado, como lo eran el uno para el otro en el misterio de la creación, entonces se dan cuenta de que `están desnudos' (cf *Gen* 3, 7). Y entonces nacerá en sus corazones la vergüenza de esa desnudez, que no habían sentido en el estado de inocencia originaria» (*JG*, 13.II.1980, 5). «El *cuerpo* ya no se considera como realidad típicamente personal, signo y lugar de las relaciones con los demás, con Dios y con el mundo. Se reduce a pura materialidad: está simplemente compuesto de órganos, funciones y energías que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia. Por consiguiente, también la *sexualidad* se despersonaliza e instrumentaliza: de signo, lugar y lenguaje del amor, es decir, del don de sí mismo y de la acogida del otro según toda la riqueza de la persona, pasa a ser cada vez más ocasión e instrumento de afirmación del propio yo y de satisfacción egoísta de los propios deseos e instintos. Así se deforma y falsifica el contenido originario de la sexualidad humana, y los dos significados, unitivo y procreativo, innatos a la naturaleza misma del acto conyugal, son separados artificialmente» (*EV*, 23).

ANTROPOLOGÍA OBSERVADORA	ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA
Sexualidad	
Placer. Toda capacidad de dar o recibir placer, con independencia de con qué, con quién o cómo. Sólo excluye la violencia impuesta, la violación.	Impulso. Faceta del ser humano que lo mueve hacia otro de diferente sexo. Ha de ser integrado en el conjunto de la persona.
Amor	
Relaciones sexuales: `hacer el amor', `el amor se consumó'. En realidad, reduccionismo a relaciones genitales.	Acto de la voluntad humana, que puede expresarse sexualmente. Tiene como fin comunicar a la persona amada ideas, deseos y vivencias, buscando su bien.
Fertilidad	
Patología que hay que prevenir: `prevenir el embarazo' (sólo se previenen enfermedades).	Hecho fisiológico que generalmente indica salud.
Normal	
Estadísticamente frecuente. Lo que se repite en el comportamiento es normal, por ejemplo, el sexo oral o anal.	Acorde con la naturaleza humana. Las mucosas bucales o anales, p. ej., no son adecuadas para las relaciones genitales. Para discernirlo, hay que aprender a `leer' en la biopsicología humana.
Educar la sexualidad	
Informar. Dar datos sobre encuestas, estadísticas, etc., relacionadas con la sexualidad.	Informar + promover. Explicar lo que es el ser humano, sus características, sus limitaciones; y promover actitudes acordes con las mismas.
Placer	
Fin. Su búsqueda es el único objetivo deseable que se persigue. (En realidad es una búsqueda poco fructífera, ya que cualquier acto sin sentido roba parte de la esencia del mismo).	Consecuencia. Es uno de los elementos integrantes de la respuesta sexual humana, que se ordena a los objetivos fundamentales de aquélla, reforzando el amor y facilitando la procreación.

Cuerpo	
`Vestido del ser humano'. Derecho al propio cuerpo; subordinación de éste a las personas. Por lo cual, puede exhibirse, prestarse, alquilarse o manipularse. El cuerpo se convierte ora en un objeto, ora en un `dios'.	Parte integrante del ser humano. Cuerpo y espíritu forman una unidad, rota sólo por la muerte. Nadie dice `mira el cuerpo de Luisa embarazado', sino `Luisa está embarazada'. Por ello, el cuerpo es digno, hay que respetarlo y cuidarlo.
Enamoramiento	
Equivale al amor. Estado del ser humano en el que se siente atraído por otro ser humano.	Emoción. Estado psíquico del ser humano en que está conmocionado ante otro ser humano de diferente sexo. No presupone intervención de la inteligencia ni de la voluntad: uno se enamora sin querer; en cambio, se ama queriendo.
Fallo	
Embarazo no deseado. El ser vivo concebido en una usuaria de contraceptivos, se considera un error. Con facilidad, juzga: embrión-feto = fallo. Se justifica el aborto como arreglo técnico de un fallo técnico.	Una gestación inesperada puede ser un problema, pero jamás un fallo. Los seres humanos podemos ser inoportunos o estar enfermos, pero nunca somos fallos.

Teniendo en cuenta este oscurecimiento antropológico de esa mentalidad dualista, parece lógico que, desde los años sesenta, en que algunos moralistas católicos adoptaron abiertamente los principios racionalistas de la teología de la Reforma, el magisterio eclesiástico haya insistido de forma tan recurrente en que el cuerpo humano nunca debe ser tomado como objeto de compraventa (cf. *CF*, 11) ni como mero instrumento para el placer (cf. *CF*, 12) porque, por su carácter personal, nadie debe tomarlo como algo de lo que apoderarse ni dejar de respetarlo en sus inclinaciones propias. Y por eso contienen tanto interés las enseñanzas de esa antropología personalista -en la que se inserta el magisterio antropológico de Juan Pablo II- que no sólo postula que el cuerpo humano es personal porque el principio vital que lo constituye es espiritual; sino que lo demuestra inductivamente mostrando fenomenológicamente sus peculiaridades diferenciales respecto del cuerpo de los restantes seres terrenos.

En efecto, como -según advertían los escolásticos- el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, para mostrar lo que una realidad es resulta necesario observar sus características operativas. Y así, para que pueda entenderse en profundidad el significado específico personalista (libre y donativo, esto es, esponsalicio) de la inclinación sexual del ser humano, parece necesario mostrar fenomenológicamente el carácter personal que la sexualidad humana posee en el orden operativo como consecuencia de esa condición ontológica personal que, según se acaba de señalar, es afirmada por la doctrina revelada y la razón puede inducir.

Es decir, *para esclarecer la dignidad personal del sexo humano*, tan oscurecida por el racionalismo[110], *parece preciso mostrar y examinar las peculiaridades operativas personales de la biosexualidad y psicosexualidad humanas*. Porque de poco serviría postular su dignidad diferencial si no se mostrara que el sexo humano contiene unas propiedades que, sin privarle de su condición material, revelan la redundancia del espíritu en esa dimensión de la corporeidad humana. Pues bien, éste es el objetivo de las páginas siguientes: a saber, mostrar que «el cuerpo humano, con su sexo, y con su masculinidad y feminidad, visto en el misterio mismo de la creación, es no sólo fuente de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye desde el `principio' el atributo `esponsalicio', es decir, *la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el*

110 Como señala Juan Pablo II, «el pensamiento occidental, con el desarrollo del *racionalismo moderno*, se ha ido alejando de esta enseñanza. El filósofo que ha formulado el principio *Cogito, ergo sum*: `Pienso, luego existo', ha marcado también la moderna concepción del hombre con el *carácter dualista* que la distingue» (*CF*, 19). Y así, a partir de Descartes, sólo las dimensiones superiores del ser humano tendrán relevancia personal para los imbuidos por el espíritu de la `modernidad': lo que cada persona haga en el orden laboral o procreativo, por ejemplo, ya no tendrán significación existencial decisiva, que repercuta en la realización del ser humano como persona: existo como persona en tanto que pienso o quiero, y no según cómo me comporte en el orden conyugal o parental, ni según cómo trabaje o descanse, etc. Estas otras dimensiones de la personalidad resultan así despersonalizadas, desprovistas de significación moral, convirtiéndose en asuntos meramente biológicos -`premorales', dirán los teólogos a quienes refuta Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*- en los que sólo cabe emplear criterios de valoración técnica, pero no ética ni moral.

hombre-persona se convierte en don y -mediante este don- realiza el sentido mismo de su ser y existir»[111].

Para ello, se estudiarán unas propiedades de la sexualidad humana que son diferenciales respecto de las características de la sexualidad animal y que muestran su incomparable dignidad: es decir, *unas propiedades de la inclinación amorosa del cuerpo humano que se aproximan a las características del espíritu* y que, por tanto, manifiestan la redundancia de éste en la corporeidad personal. Concretamente, se pondrá de manifiesto que en la sexualidad humana no sólo existe una *`proyección' de la inclinación generadora del individuo en sus actitudes individuales y sociales*, que Freud tuvo el mérito de subrayar con amplitud y cuyas consecuencias se han mostrado en el capítulo anterior; sino que, a diferencia de los animales, *la psicoafectividad masculina y femenina* no *es* una mera proyección o redundancia de la biosexualidad, sino *una `dimensión' específica de la condición sexuada de la persona*, superior a aquélla y que la condiciona.

111 *JG*, 16.I.1980, 1. Aunque el texto es suficientemente explícito, conviene advertir que, al afirmar que el cuerpo humano posee un significado esponsalicio en cuanto expresa el amor, está refiriéndose al amor espiritual, al amor desinteresado o gratuito y no al amor pasional de la psicoafectividad. Es decir, está afirmando que la sexualidad humana, que es corporal, es esponsalicia porque su dimensión biosexual y psicosexual contienen constitutivamente una tensión a ser integradas en la afectividad espiritual, esto es, a ser vividas «en la plena libertad de toda coacción del cuerpo y del sexo..., con la misma libertad del don. Esta libertad está precisamente en la base del significado esponsalicio del cuerpo» (*ibidem*). Como se verá en los dos capítulos siguientes, esto es posible porque las inclinaciones corporales del ser humano no son instintivas en un doble sentido: de una parte, porque no son automáticas y repetitivas, sino tendencias susceptibles de hábitos -de cultura- que permiten a la persona responder (esponsalicio viene de *spondeo*) de ellas, esto es, comprometerse libremente respecto de ellas con sentido de *donación libre*; y, de otra, porque trascienden el orden de los intereses meramente utilitarios, permitiendo a las personas interesarse por las demás en sí mismas -no instrumentalmente- *con la libertad del don*. De ahí que, como se mostrará en esos capítulos, la sexualidad humana sea *esponsalicia*, esto es, que sea, de una parte, *comprometedora* y que, de otra, contenga un *sentido de amor a la pareja en sí misma*, y no un mero interés por ella en cuanto medio para realizarse parentalmente -como sucede entre los animales-. Y de ahí también que, como se verá en el capítulo cuarto, esta virtualidad esponsalicia de la masculinidad y feminidad humanas se manifieste máximamente en que éstas no necesiten realizarse sexualmente, sino que admitan una realización asexual o célibe de su tensión donativa-unitiva, en las relaciones solidario-amistosas (cf *ibidem*, 5).

También se mostrará que, por ese motivo, *la psicoafectividad masculina y femenina* se diferencia tanto de la psicoafectividad animal que *no se realizaría mediante su mera proyección matrimonial, sino que necesita ejercitarse en la solidaridad y en la amistad*, hasta el extremo de que la maduración en este aspecto asexual de la masculinidad o feminidad condiciona el equilibrio de la nupcialidad de la persona. Además, esta diversidad es tan notable que la proyección asexual de la masculinidad y feminidad puede constituirse en el cauce exclusivo de realización como varón o mujer, sublimando la tensión amorosa de la masculinidad y feminidad desde esta proyección superior: como sucede en el celibato.

Estas *peculiaridades personalistas* de la sexualidad humana, tan *ignoradas en la psicología freudiana* por el materialismo subyacente a su antropología, serán estudiadas en esta segunda parte considerando sus cinco consecuencias a nuestro juicio más relevantes: 1º) que la sexualidad humana no es instintiva, y debe ser educada e integrada desde la libertad; 2º) que trasciende las limitaciones espacio-temporales de la materia mediante un ejercicio nupcial, profundo y temporalmente incondicional; 3º) que la afectividad es un factor sexual más importante que la biosexualidad para el ejercicio de la sexualidad humana; 4º) que la masculinidad y la feminidad no se agotan en su proyección procreativa y conyugal; y 5º) que el desarrollo de la condición sexuada humana depende de la madurez espiritual de la persona.

CAPÍTULO I

LA SEXUALIDAD HUMANA, POR SU CARÁCTER NO INSTINTIVO, REQUIERE SER EDUCADA

> «Dijo Tobías a su hijo: Guárdate, hijo mío, de toda impureza y nunca cometas el delito de conocer una mujer distinta de la tuya» (*Tob* 4, 13)

La primera manifestación de la condición personal o esponsalicia de la sexualidad humana, que se va a considerar, es que *los impulsos eróticos y venéreos humanos no son instintivos*, sino que -por su variedad significativa y por su dependencia respecto de las decisiones biográficas de cada ser humano- *participan de la irrepetibilidad personal y de la libertad* que caracterizan a la afectividad espiritual.

En efecto, según se verá a continuación, la sexualidad humana se diferencia del sexo de los animales, por una parte, en que no se ordena simplemente a conjuntar las propiedades genéticas de la pareja para transmitirlas a la prole, sino que trasciende el ámbito de lo biológico en unas peculiaridades irrepetibles que confieren a la inclinación sexual de cada persona un *carácter propio y diferenciado*. Además, el sexo humano se distingue del sexo animal en que *no se desencadena automáticamente*, en cuanto que la configuración particular con que cada ser humano determina la genérica inclinación biosexual y

psicosexual que recibe por nacimiento, es *fruto de su libertad*.

También se tratará en el presente capítulo el *contenido de esa `cultura' que la sexualidad humana requiere* para lograr una integración equilibrada y madura en la personalidad del individuo. Como es lógico, esta referencia será muy sucinta, puesto que resultaría improcedente volver a desarrollar los significados amorosos de la inclinación sexual que se han expuesto en la primera parte, o anticipar detalladamente sus propiedades personalistas, que serán el objeto del resto de esta segunda parte.

Finalmente, se pondrán de manifiesto las *dos exigencias pedagógicas* que el sentido amoroso del sexo y su posición de elemento básico de la afectividad personal imponen a la tarea educativa que debe ejercitarse respecto de esta dimensión de la persona: a saber, *emplear una pedagogía de signo positivo y proponer una ascesis integradora que supere por sublimación* las dificultades que en este orden puedan presentarse.

1. LA SEXUALIDAD HUMANA NO ES INSTINTIVA

Ante todo, conviene advertir que *la sexualidad humana* manifiesta su condición personal en que *no es instintiva, esto es, ni simple* -uniforme, repetitiva- *ni automática*. Y se puede afirmar que esta propiedad confiere al sexo humano una condición personal, si se considera que constituye una semejanza con el modo de proceder de la afectividad espiritual. En efecto, como atinadamente indujo la teología católica al tratar de los ángeles, entre *las criaturas espirituales* tiene que haber una distinción más radical que la que existe entre los individuos de la misma especie animal. Pues éstos poseen una idéntica forma de vida que se reproduce materialmente con variaciones accidentales; mientras que aquéllas, por su inmaterialidad y su consiguiente inmortalidad, son irrepetibles -no se reproducen, a diferencia de los mortales, que tienen que asegurar la pervivencia de la especie-: esto es, *tienen formas de vida sustancialmente diferentes*, viniendo a constituir cada una como su propia especie dentro de un género de vida común

(cf. Sto. Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 50, a. 4). Y por esto, el modo de actuar de cada ser angélico se diferencia sustancialmente del que es propio de las restantes criaturas espirituales.

Además, las criaturas espirituales, por poseer naturalezas incorpóreas, y por tanto incorruptibles o inmortales (cf. *ibidem*, a.5), *tampoco necesitan actuar para continuar existiendo*. Y esto, que les permite tratar a las demás criaturas de modo liberal, desinteresado o no utilitarista -es decir, no vivir para su propia conservación, sino sentirse universalmente interesados por el bien ajeno-, les hace también *capaces de hacer propias sus inclinaciones naturales, asumiéndolas libremente*: pues la naturaleza que han recibido, al no necesitar de la actuación del sujeto para su pervivencia, no les impele a actualizar sus virtualidades de manera necesaria. De ahí que a las criaturas espirituales se las denomine personales, es decir, se les atribuya personalidad: *una manera de actuar* que se entiende como *propia*, tanto en el sentido de distinta, irrepetible o insustituible, como en el sentido de ser consecuencia del ejercicio de su libertad.

Pues bien, en el ser humano -espiritual y corporal a la vez-, esas notas personalistas no aparecen solamente en el plano espiritual de su conducta, como podría deducirse de una concepción dualista de los principios que integran su naturaleza; sino que, como se verá a continuación, en la misma inclinación sexual de su corporeidad existe una clara redundancia de esas propiedades del espíritu: una variedad o riqueza significativa que convierte a cada ser humano en sexualmente irrepetible, y una exigencia de ser integrada personalistamente desde la libertad, que no se dan en el sexo animal[112].

112 «En mi opinión -señalaba Gandhi-, afirmar que el acto sexual sea un acto instintivo, como el sueño o la satisfacción del hambre, representa el colmo de la ignorancia. La existencia del mundo depende del acto de la procreación y, puesto que el mundo es un dominio que Dios gobierna y que constituye un reflejo de su poder, es preciso que el acto de procreación esté sometido a un control que tenga por fin la continuidad de la vida sobre la tierra. El hombre que lo haya comprendido intentará a toda costa dominar sus sentidos, se armará del saber indispensable para el crecimiento moral y físico de su prole y transmitirá los frutos de este saber a la posteridad para su provecho» (cit. por K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978, 219). En su exégesis de los cuatro primeros capítulos del *Génesis*, Juan Pablo II destaca el carácter donativo o libre que la Escritura atribuye a la sexualidad humana,

a) Variedad significativa de la sexualidad humana

Para comprender que la sexualidad humana no es uniforme ni repetitiva, conviene advertir que *los procesos biológicos* que se ordenan a la transmisión de la vida humana, aunque se produzcan de manera uniforme, no se desencadenan por la percepción de la capacidad generadora actual del individuo del otro sexo, sino que *se despiertan como consecuencia de un tipo de conocimiento que no existe en el orden animal: la sensación estética* de la complementariedad sexual psicosomática de la persona que suscita esa atracción.

Esto quiere decir que *la atracción sexual entre los humanos no se refiere a la otra persona de manera meramente utilitaria*, como a un instrumento para llevar a término el propio deseo de paternidad/maternidad biológica, y que se abandona en cuanto éste ha sido satisfecho. Es una atracción que se origina por motivos metabiológicos o estéticos y que, por eso, permanece aun después de la satisfacción biosexual, puesto que, propiamente, ya se satisface en la contemplación estética de los valores sexuales psicosomáticos de la otra persona, *valorándolos por sí mismos* y no sólo como medios para la propia realización parental. Es decir, la atracción sexual humana destaca a la persona complementaria por encima de su utilidad coprocreativa. La presenta como *fin* de la propia psicoafectividad. Y confiere a la conjunción sexual biofísica un carácter de *medio* de expresión del afecto a la otra persona y de aceptación del que ésta le ofrece: justo al contrario de lo que sucede en el orden animal, en que lo biológico prima sobre lo psíquico, lo emplea como un instrumento suyo y lo

---

su condición personal e irrepetible: «*Gen* 4, 1-2 acentúa sobre todo el *datum*. En el `conocimiento' conyugal, la mujer `es dada' al varón y él a ella, porque el cuerpo y el sexo entran directamente en la estructura y en el contenido mismo de este `conocimiento' (personalista)... Cada uno de ellos, varón y mujer, no es sólo un objeto pasivo, definido por el propio cuerpo y sexo, y de este modo determinado `por la naturaleza' (en su sentido meramente biológico o impersonal). Al contrario, precisamente por el hecho de ser varón y mujer, cada uno de ellos es `dado' al otro como sujeto único e irrepetible, como `yo', como persona. El sexo decide no sólo la individualidad somática del hombre, sino que define al mismo tiempo su personal identidad y ser concreto» (*JG*, 5.III.1980, 5. En los paréntesis aclaro el sentido en que el Papa emplea esos términos en el conjunto de esta Audiencia).

convierte en una mera prolongación sensorial del orden biofísico[113].

La atracción sexual humana es una inclinación que *induce a la comunión interpersonal estable* con la persona sexualmente complementaria; que *no se consume* una vez realizado el acto de conjunción procreativa, *sino que se consuma* en él como expresión de la total donación al cónyuge y de su plena aceptación; y que, por su condición amorosa comunional (vt), su prolongación en la relación interpersonal con los hijos es también de comunión. Si impulsa a la conjunción biosexual y a la comunidad de vida y de bienes con la otra persona, no lo hace de manera sólo utilitaria, sino como donación a ella y como aceptación de su masculinidad o feminidad, constituyendo las relaciones comunitarias y maritales concretas en expresiones de esa comunión afectiva interior que se mantiene por encima de ellas.

Por eso, según se tratará ampliamente en el siguiente capítulo, *la afectividad sexual humana no es relacional en sentido meramente conjuntivo*, como sucede a los animales, que no participan interiormente de las perfecciones del individuo con el que se unen sexualmente; *sino* que es *amorosa o comunionalmente relacional*, capaz de *interesarse por otras formas de ser*, y *buscarlas* no para utilizarlas, sino *por sí mismas*, enriqueciéndose mediante la comunión con ellas. Y esta capacidad humana de enriquecimiento, que en el plano transformador de la afectividad se manifiesta en una amplia diversidad de aptitudes, gustos y aficiones intelectuales y prácticas, en el orden

113 Un perro, por ejemplo, no se activa sexualmente porque se sienta estéticamente atraído por las cualidades morfológicas de la hembra, sino porque percibe olfativamente su estado de fertilidad biológica. Al animal no le interesa lo estético -«No arrojéis vuestras perlas a los puercos» (*Mt* 7, 6)- porque, como atinadamente puso de relieve Kant, «lo bello es una finalidad sin fin utilitarista» (cit. por a. López-Quintás, *Belleza*, en *GER*. IV, ed. Rialp, Madrid 1971, 12). A esta capacidad de dirigirse a las realidades circundantes de forma no utilitaria, que está presente en las dimensiones psíquica y espiritual de la afectividad humana, se refiere Juan Pablo II cuando advierte sobre la urgencia de «*cultivar*, en nosotros y en los demás, *una mirada contemplativa* (cf *CA*,37)... Es la mirada de quien ve la vida en su profundidad, percibiendo sus dimensiones de gratuidad, belleza, invitación a la libertad y a la responsabilidad. Es la mirada de quien no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don, descubriendo en cada cosa el reflejo del Creador y en cada persona su imagen viviente» (*EV*, 83).

interpersonal de la afectividad ocasiona una variedad que diversifica a los humanos (también sexualmente) de modo auténticamente personal o irrepetible[114].

De ahí que la inclinación humana a la conjunción sexual trascienda el sentido utilitario que ésta tiene en el orden meramente biológico y adquiera una significación verdaderamente comunional según la cual *el varón y la mujer se buscan mutuamente por sí mismos y no sólo como compañeros de subsistencia ni como medios para su paternidad o maternidad*. Y de ahí también que la inclinación humana a la transmisión de la vida rebase el carácter repetitivo con que ésta se produce en el orden zoológico y vegetal, y posea un sentido creativo que se efectúa a través de la *relación de comunión entre padres e hijos*, la cual resulta recíprocamente enriquecedora para éstos y aquéllos. De este modo, la sexualidad humana, aun siendo una inclinación corporal, contiene esa variedad y virtualidad comunional que son propias de la afectividad espiritual y que manifiestan la subordinación que existe en la naturaleza humana, de lo biológico respecto de lo psicoespiritual.

En efecto, *la sexualidad humana*, por ser una inclinación psico-somática de una criatura que, por ser también espiritual, es sustancialmente diversa de los restantes seres humanos, *no se agota en la mera multiplicación de individuos del género humano, sino que se prolonga en su ordenación al enriquecimiento interior de éstos*. A diferencia de lo que sucede en la sexualidad animal y vegetal, en que la

114 Esto explica que la Escolástica no hablara de `*especie* humana' para referirse al conjunto de los humanos, sino que empleara la expresión `*género* humano', que tan arraigada está en el lenguaje común. De esta forma, se reconocía que la notable indiferenciación natural del ser humano en su nacimiento, no permite atribuir a la condición humana el estatuto de especie del reino animal: no sólo porque su distinción respecto de éste es más profunda que la mera diferenciación específica, sino también porque las personas no se distinguen entre sí meramente por sus diferencias genéticas (por un *principio* material *de individuación*), como ocurre entre los individuos de cada especie animal, sino sobre todo por aquellas peculiaridades que son fruto de su educación y de su libertad (por un *principio personal de distinción*). Por eso, *entre los seres humanos existe una variedad que se aproxima a la que existe entre las personas angélicas*, de quienes, por ser puramente espirituales, la Escolástica afirmaba que cada ángel agota su especie. Y así, se puede afirmar con propiedad que *cada ser humano es irrepetible* no sólo en su dimensión espiritual, sino *también* -por la condición personalista de su corporeidad- *en su dimensión corporal*.

multiplicación de los individuos es un medio para la mera perpetuación de la especie, la inclinación sexual humana busca esta multiplicación como medio para el surgimiento de otros seres personales que, viviendo en comunión, puedan enriquecerse interiormente. *El fin de la sexualidad animal es la especie viviente*, que instrumentaliza a sus individuos como medio de pervivencia; *el fin de la sexualidad humana es la persona* -el enriquecimiento del cónyuge y de la prole mediante la propagación y la pervivencia *terrena o temporal* del género humano[115]- puesto que, por la inmortalidad del alma humana, la mera perpetuación del género humano resultaría asegurada con la existencia de una sola persona[116].

---

115 «La dignidad personal es propiedad indestructible de *todo ser humano*. Es fundamental captar todo el penetrante vigor de esta afirmación, que se basa en la *unicidad* y en la *irrepetibilidad de cada persona*. En consecuencia, el individuo nunca puede quedar reducido a todo aquello que lo querría aplastar y anular en el anonimato de la colectividad, de las instituciones, de las estructuras, del sistema. En su individualidad, la persona no es un número, no es un eslabón más de una cadena, ni un engranaje del sistema. La afirmación que exalta más radicalmente el valor de todo ser humano la ha hecho el Hijo de Dios encarnándose en el seno de una mujer» (*CL*, 37). De ahí que no resulte admisible nunca supeditar los derechos inalienables de ninguna persona a los intereses de la sociedad, por muy mayoritarios que sean. Como señala expresivamente William May, «*el `principio de Caifás'*, según el cual es mejor que un hombre muera a que todo el pueblo entero perezca, *es un principio falso*, que *subordina* la dignidad y santidad de la vida personal a (un supuesto) bien superior de la vida de la sociedad. Esto es así porque los seres humanos no son simples partes individuales de un todo más grande. Por el contrario, en cuanto personas, están `completos', y el bien común de la comunidad humana incluye -y de ninguna manera excluye- el bien de las personas, para cuyo bien existe la comunidad humana» (`Palabra' 364, IV-1995, 188).

116 La naturaleza humana, antes del pecado original, era inmortal (cf *Gen* 2, 17; 3, 19; *Sap* 1, 13-14; 2, 23-24; *Rom* 5, 19; *EV*, 7; *CEC*, 376). No en el sentido de que no pudiera morir, sino porque disponía de la fuerza necesaria para no morir: mientras secundara las inclinaciones que Yahveh había impreso en su naturaleza, no estaría afectada por la ley de la corrupción; y sólo habría de morir si perdía ese sentido `ecológico' de respeto a lo creado, que se expresa «simbólicamente con la prohibición de `comer del fruto del árbol' (cf. *Gn* 2, 16-17)» (*CL*, 43). Además, la corrupción que le aqueja desde aquella caída no afecta a la pervivencia de la persona después de la muerte, ni al ejercicio *post mortem* de sus facultades espirituales (cf *CEC*, 1021, 1022, 1030). Y su principio vital, el alma, aunque imposibilitada respecto del ejercicio de sus virtualidades psico-somáticas, las conserva sustancialmente, como lo demuestra el hecho de que en la Parusía, en virtud de la Resurrección de Jesucristo, será capaz de informar los elementos materiales necesarios para reconstituir un cuerpo que, aunque incorruptible, será formalmente idéntico al que la persona tuvo

Esto explica que *los seres humanos*, a diferencia de los animales, *experimenten la atracción biosexual de modo permanente* y no sólo en los momentos de fertilidad biológica femenina: pues aunque esos periodos puedan acentuar la atracción, no se puede hablar propiamente de épocas de celo en la sexualidad humana como, en cambio, sí sucede en la sexualidad de los animales. Y *esto*, a su vez, *muestra que la biosexualidad humana no se ordena sólo a la procreación, sino también a la educación de la prole y a fomentar la comunión afectiva estable de los progenitores*, que hace posible esa educación. Esta realidad explica también que la *afectividad sexual humana no sea una mera proyección psico-afectiva de su biosexualidad*, como acontece a la sensibilidad sexual animal, sino una dimensión superior; y que por esta razón, de modo inverso al que existe en el ámbito animal, la afectividad condicione a la biosexualidad y constituya un factor más importante que ésta para la realización nupcial de la persona.

Esta ordenación de la sexualidad humana al bien de la persona explica, finalmente, que la proyección social de la masculinidad y feminidad no se restrinja a asegurar la pervivencia del género humano, como sucede a los grupos animales, cuya organización es por eso tan elemental: es decir, que *la psicoafectividad masculina o femenina no se agote en su posible proyección nupcial*, sino que tenga relevancia en cuestiones políticas, culturales, científicas, técnicas, artísticas y religiosas que los animales no necesitan para realizarse y que, consiguientemente, ni forman parte del horizonte de sus intereses, ni se encuentran entre los elementos que motivan su agrupación.

En efecto, en el mundo animal, como las naturalezas animales, por no trascender el ámbito de la vida material, no son inmortales, la existencia de sus individuos no tiene una importancia por sí misma, sino sólo relativa a la pervivencia de su especie. Y esto ocasiona que la inclinación sexual animal se ordene exclusivamente a garantizar ésta. Es decir, como acertadamente puso de manifiesto Aristóteles, la vida material constituye un modo de ser que, aun cuando supere el orden mineral, está afectado por las limitaciones propias de la materia. En sus

antes de morir (cf *CEC*, 999).

escritos sobre el alma, el Filósofo señala que *la vida* de los vegetales y animales *está en movimiento*, es decir, constituye un acto imperfecto que busca su plenitud mediante *la corrupción* de otros -imponiéndoles la propia forma de ser, transformándolos, destruyendo la forma de ser de éstos para extraer de ellos la energía necesaria con que desarrollar las propias virtualidades específicas- y *la generación* de otros individuos sustancialmente idénticos que aseguren la pervivencia temporal de la especie y hagan realidad otras virtualidades accidentales de ésta.

Por eso la actuación conservadora y reproductora de los individuos de cada especie vegetal y animal -al tener como término a su propia especie y estar cerrada al enriquecimiento comunional interespecífico: es decir, por carecer de universalidad afectiva- es simple, uniforme y repetitiva, y no admite más variedad que la que proviene de las diferencias accidentales que distinguen a los individuos de cada especie. Y de ahí también que, como se verá en el subapartado siguiente, la actuación de cada especie vegetal y animal, al ser necesaria para que la respectiva forma de vida continúe existiendo, no se produzca de modo libre sino automático.

Esto explica que la sexualidad animal sólo se despierte en los periodos de fertilidad, y no fuera de los momentos de celo, ya que no se ordena al enriquecimiento cultural de los individuos de la especie, sino sólo a garantizar la pervivencia de la especie. Por idéntico motivo, la sensibilidad sexual animal es una mera redundancia de su biosexualidad y se subordina a ésta. Y por eso, finalmente, la proyección `social' de la sexualidad animal -su organización en grupos- es muy pobre, puesto que se ordena simplemente a garantizar la subsistencia de la especie, y ésta no requiere la complejidad enriquecedora de las estructuras que integran el entramado social humano.

En los tres capítulos siguientes, nos ocuparemos de estas peculiaridades de la sexualidad humana, que manifiestan su mayor variedad y universalidad afectivas, asemejándola a la afectividad trascendental o espiritual y distinguiéndola de la sexualidad animal: primero, que la educación de la prole humana requiere la conjunción sexual estable y exclusiva del varón y la mujer; después, que la

comunión afectiva de los cónyuges contiene unas virtualidades superiores a las de su mera conjunción marital; y, finalmente, que la masculinidad y feminidad humanas no se agotan en su ejercicio matrimonial-familiar ni en la proyección social de esta dedicación a la familia, sino que contienen unas virtualidades sociales de carácter tal que constituyen a la socialidad asexual en la proyección superior de la afectividad masculina o femenina de las personas.

No obstante, se han mencionado aquí estas propiedades personalistas de la sexualidad humana para subrayar el *contraste* que existe *entre la universalidad o riqueza y la variedad afectiva de esta inclinación, y el modo germinal con que se despierta*: es decir, para hacer notar que necesita ser educada -esto es, cultivada y especificada- mediante la clarificación intelectual de su genérico contenido natural y la libre asunción y el desarrollo específico de la significación originaria de éste. Pues esta variedad afectiva, al no proceder meramente de las diferencias genéticas entre unas personas y otras, sino sobre todo de la configuración cultural irrepetible que resulta de la educación recibida y del ejercicio de la libertad, no se transmite por generación; y por ello, cada ser humano debe adquirirla delimitando personalmente esos impulsos afectivos que inicialmente experimenta de manera genérica e indefinida.

Es decir, *la inclinación sexual humana es una tendencia cultivable y no un instinto básico* que se ordene de manera definida, uniforme y automática a la mera perpetuación existencial de la especie, como acontece en el orden animal. *Pues*, aparte de que la inclinación a la conservación individual es más básica que el impulso a la conservación temporal del género, la tendencia sexual no *es experimentada* por los humanos, en su despertar, *de una manera* específica, sino *genérica o indefinida*, que no contiene explícitamente las virtualidades particulares que rebasan el *nivel básico* o genérico de la atracción sexual psicosomática. De ahí que esa inclinación necesite ser especificada cognoscitiva y afectivamente -ser cultivada mediante hábitos rectos- para alcanzar los objetivos a que se ordena por naturaleza.

b) Las virtualidades naturales de la sexualidad humana no se hacen efectivas automáticamente, sino libremente

Parece claro, por tanto, que los humanos reciben una inclinación sexual que contiene unas *virtualidades* que, por su riqueza e irrepetibilidad, pueden calificarse como *personales*. Sin embargo, conviene reparar también en que esas virtualidades, por encontrarse inicialmente en estado germinal, *sólo pueden conseguirse* -esto es, actualizarse y desarrollarse- *como tarea personal*.

Cabría entender este contraste entre la irrepetibilidad y riqueza virtuales de la sexualidad humana y su insuficiente configuración en el inicio de la biografía de cada persona, en sentido peyorativo, esto es, como un defecto de origen con el que los humanos estaríamos marcados desde nuestro nacimiento: es decir, como una consecuencia del pecado original[117]. Sin embargo, a mi entender, esa doble peculiaridad de la sexualidad humana no constituye de suyo algo negativo, sino más bien todo lo contrario, aunque su existencia *permita*, en el actual estado de naturaleza caída, que las consecuencias del pecado original se abran paso más fácilmente en el ámbito sexual de la personalidad cuando ésta no se encuentra debidamente dispuesta desde el punto de vista moral: es decir, cuando la persona llega a la pubertad sin una arraigada disposición a *respetar el auténtico sentido* de las inclinaciones impresas por el Creador en su naturaleza y, consiguientemente, sin

117 La Biblia presenta a la primera pareja humana en comunión espiritual con Yahveh, en comunión recíproca y en armonía y señorío respecto de sí mismos y de las demás criaturas (cf *CEC*, 374-378), así como en estado biofísicamente adulto y con una madurez psicológica -intelectual y afectiva, también en el orden sexual- recibida gratuitamente del Creador. Pero no explica -ni la doctrina católica se ha pronunciado al respecto- en qué estado de configuración psicológica habría sido recibida la naturaleza humana por su descendencia, de no haberse producido el pecado original. Por eso he dicho que me parece respetable la opinión reflejada en el texto de referencia. Pero entiendo que no habría sido así, por la sencilla razón de que, al crearlos varón y mujer, Dios ya había establecido infundir cada nuevo principio vital espiritual en cada generación biológica (cf *Gen* 1,28), con lo cual cada persona habría recibido una naturaleza íntegra, esto es, no defectuosa, pero no desarrollada ni biofísica ni psíquicamente; y por tanto, habría de adquirir su madurez psicológica según fuera configurándose el sistema orgánico que posibilita sus actos. De hecho, la Escritura afirma que Jesucristo, que no tuvo pecado original, «progresaba en sabiduría, vigor y gracia a los ojos de Dios y de los hombres» (*Lc* 2, 52).

el firme deseo de poner los medios para *discernirlas prudentemente* antes de ejercitarlas.

En efecto, *esa indiferenciación inicial de la inclinación sexual humana no es algo negativo para un ser dotado de la riqueza intelectual* que le permite descubrir el significado nupcial -amoroso y personalista- del sexo y dirigirlo conforme a él. Al contrario, esta propiedad es la que *permite que la configuración efectiva particular e irrepetible de la sexualidad de cada ser humano sea* conseguida libremente, como *fruto de las propias decisiones personales*. Para un ser inteligente y libre no supone una deficiencia que su inclinación sexual no sea instintiva, esto es, que su *recto* ejercicio admita una variedad cultural amplísima y no se produzca automática y necesariamente. Pues eso es lo que permite que, dentro de la condición común de la inclinación humana a la complementación sexual y a la donación parental, exista una diferenciación que puede calificarse como verdaderamente personal, por ser -esa irrepetibilidad sexual de cada persona- fruto de su libertad.

Es decir, *el ser humano no recibe genéticamente un instinto* ni una capacidad `estimativa' definida que dirija su afectividad, *porque posee algo mucho mejor*: una afectividad psicoespiritual abierta y libre, así como una inteligencia racional y sapiencial con la que descubrir tanto la significación genérica amorosa y personalista de sus impulsos sexuales psicosomáticos, como el modo personal o irrepetible en que ha de ejercitar esa inclinación sexual genérica que ha recibido por nacimiento[118]. Además, este modo genérico o indefinido de despertarse

118 La Escolástica, siguiendo la psicología aristotélica, denominaba `cogitativa' a esta capacidad humana de discernir los valores de las cosas más allá de su utilidad inmediata, para distinguirla de la `estimativa' o instinto que orienta el comportamiento de los animales contrastando sus necesidades elementales con la utilidad inmediata de los seres de su entorno (cf, p. ej., santo Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II q. 74, a. 3 ad 1 y q. 30, a. 3 ad 3; I q. 78, a. 4, c y q. 81, a. 3, c). Parece atinada esta distinción porque la confrontación afectiva con la realidad, que realiza el ser humano, trasciende la superficialidad de la percepción de las propiedades `inmediatamente' aprovechables de las cosas y penetra en ellas más profundamente, intelectualmente (de *intus legere*, leer dentro), captando cómo pueden ser aprovechadas `mediante' su previa transformación. Por otra parte, conviene aclarar que, con la distinción que hago en el texto entre inteligencia racional y sapiencial, pretendo subrayar la diferencia que existe entre las dos dimensiones que -de forma inseparable pero sin confundirse-

las tendencias humanas posibilita una amplitud de posibilidades que permite que ninguna de ellas determine a la afectividad a actualizarse de manera automática o necesaria. Es decir, la rectitud meramente genérica de *las inclinaciones afectivas humanas*, aunque implique el riesgo de que se malogren, es lo que permite que su rectitud actual sea personal. Por eso, esa indefinición inicial constituye algo positivo, ya que si *no se desencadenan rectamente de modo necesario o automático, es para que puedan actualizarse libremente*[119].

En cambio, para los vivientes meramente materiales o no personales (cuya capacidad cognoscitiva sensorial no es universal ni está penetrada por el influjo sapiencial del espíritu, y que carecen de libertad), sí supondría una deficiencia que sus inclinaciones sensibles no estuvieran bien definidas desde el inicio y que éstas pudieran no responder automáticamente ante los estímulos adecuados. Y por eso, la restricción que supone para los animales que su naturaleza no trascienda el ámbito de la materia, ocasiona por una parte que cada especie animal busque su pervivencia interesándose sólo por las escasas realidades de su entorno que estén relacionadas con la limitada misión que le corresponde en el ecosistema en que se mueve; y que ese reducido horizonte de intereses y de aptitudes, que les inhabilita para el progreso cultural, se corresponda con el hecho de que cada animal pueda disponer al poco tiempo de su nacimiento de toda la escasa `sabiduría' que necesita para cumplir sus funciones: es decir, que su instinto aprenda fácilmente cuanto requiere para cumplir su misión.

Asimismo, el hecho de que los animales carezcan de la libertad

están presentes en el pensamiento humano: respectivamente, la psíquica, que es de índole orgánica o corpórea, y tematiza los objetos sensibles en función de su utilidad intramundana; y la espiritual, que es inmaterial y considera la realidad en su origen, semejanza y sentido divinos, esto es, trascendentalmente.

119 Como advierte el Cardenal J. Ratzinger, «a diferencia de los animales, la vida no nos ha sido sin más trazada hasta el final. Lo que es el ser humano representa también para cada uno de nosotros una tarea, una llamada a nuestra libertad. Cada uno debe interrogarse de nuevo por el ser humano, decidir quién o qué quiere él ser como hombre» (*Creación y pecado*, ed. EUNSA, Pamplona 1992, 67). Sobre la relación existente entre naturaleza y cultura humanas, cf J.V. Arregui-C. Rodríguez Lluesma, *Inventar la sexualidad*, ed. Rialp, Madrid 1995, 87-98.

que proviene del espíritu, ocasiona que sus impulsos se desencadenen según su orientación natural de forma automática y necesaria, es decir, de un modo *inmediato*, que no requiere de la mediación cultural. Pues, como se ha apuntado antes, la vida material -al necesitar, por ser corruptible, de una actuación conservadora y reproductora que asegure su pervivencia- no trasciende la inmediatez de las necesitades biofísicas. Y por eso, por ejemplo, cualquier intervención humana encaminada a lograr el adiestramiento de un animal para una tarea hacia la que no se ordena por instinto, sólo puede resultar eficaz si tiene en cuenta las inclinaciones naturales del animal correspondiente y se realiza procurando que éste asocie esa tarea a sus intereses instintivos.

En cambio, la incorruptibilidad o inmortalidad del espíritu humano redunda, en el orden psicocorpóreo, en que el ser humano es capaz de no dejarse absorber afectivamente por sus necesidades *inmediatas* biofísicas, de integrarlas en una perspectiva de *futuro*, de *esperar*. Y esta capacidad de trascender el orden de los intereses inmediatos confiere a la dimensión *utilitaria* de su psicoafectividad una *amplitud universal* que se manifiesta en que *su corporeidad no está inicialmente especializada en casi nada, para poder servir para todo y adaptarse a cualquier situación*[120]. De este modo, la amplitud o variedad virtual de la afectividad psico-corpórea del ser humano resuelve la dificultad que encontraría la libertad afectiva de la dimensión espiritual de la naturaleza humana (que, por ser incorruptible, no necesita actuar para continuar existiendo) *para dominar impulsos corporales* que se desencadenaran con la necesidad propia

120 Esta conexión entre la universalidad afectiva del ser humano (su «apertura al mundo», como dijera Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, Librería del Jurista, Buenos Aires 1990, 37-50) y su inespecialización biológica ha sido desarrollada sugerentemente por Arnold Gehlen en *El hombre*, ed. Sígueme, Salamanca 1980 y en *Antropología filosófica*, ed. Paidós, Buenos Aires 1993. Desde esta perspectiva se entiende que *una versión materialista* de la hipótesis evolucionista *no puede explicar la indiferenciación no especializada de la coporeidad humana*. Pues si el proceso evolutivo conduce a las especies vivientes a una progresiva especialización corporal que facilite su pervivencia mediante su adaptación al medio, el cuerpo humano (cuyas extremidades, por ejemplo, no están configuradas de manera especializada, mediante alas, o garras, o pezuñas, o aletas, etc.) constituiría para esta hipótesis un auténtico *enigma*, puesto que su indiferenciación corporal supondría un serio *fracaso evolutivo*.

del comportamiento de los vivientes corruptibles, cuya pervivencia depende absolutamente de su actividad.

Es decir, esta genérica indeterminación inicial de la corporeidad humana no es algo negativo sino el correlato corpóreo de la vocación humana a la libertad. Precisamente porque la persona recibe un cuerpo dotado de unas virtualidades riquísimas -cuya orientación natural genérica debe aprender con la educación y la experiencia, esto es, con la *cultura*-, puede asumir con libertad esa orientación natural genérica y determinar libremente el modo particularísimo de emplearlas para la misión irrepetible que a cada persona corresponde.

Todo esto permite entender que la inclinación sexual humana -como su condición no instintiva ocasiona que no se encuentre madura en el inicio y que su ejercicio recto no se produzca de forma automática- necesite para su realización natural de la intervención clarificadora y directiva de las instancias superiores de la persona: es decir, *ser comprendida intelectualmente* en sus significaciones propias y *asumida y dirigida libremente* conforme a esos significados internos. *No es que la sexualidad personal carezca de una significación y orientación naturales, sino que tiene que aprenderlas* progresivamente *y desarrollarlas y especificarlas* libre y responsablemente. Y por eso, a diferencia de lo que sucede a la sexualidad animal, *los impulsos sexuales eróticos y venéreos del ser humano no se bastan a sí mismos* para alcanzar el desarrollo a que se ordenan por naturaleza: abandonados a su espontaneidad impulsiva, podrían deslizarse hacia un ejercicio antinatural y frustrante, porque son tendencias que requieren ser vividas de forma *esponsalicia* o libre, de modo personalista.

Las personas humanas no deben, pues, abandonarse a la espontaneidad de sus impulsos sexuales si pretenden que éstos se ejerciten de manera natural. Han de ser integrados paulatinamente desde las instancias superiores de la personalidad. Y esta tarea, *lejos de suponer una labor represiva, constituye precisamente el cauce necesario para la maduración personalista de la dimensión sexual* de cada individuo. De ahí la importancia capital de la educación sexual tanto para la persona como para la sociedad; y de que, para facilitarla, todas las instancias

educadoras -sobre todo los padres, pues su función en este campo es insustituible-, lejos de inhibirse en una cuestión tan crucial, coordinen esfuerzos para proporcionar al individuo la necesaria orientación sobre el sentido de su biosexualidad y de su psicosexualidad, en cada momento del proceso de la maduración de su personalidad sexual (cf. *GS*, 51; *CF*, 16-17; *AH*; *CEC*, 2344; *DF*, art. 5,c).

Se trata de una formación que debería impartirse siempre. Es preciso empezar desde pequeños y hasta la maduración psicosomática de la sexualidad, para que puedan prepararse a cumplir su vocación sexual al matrimonio o al celibato: «Hay que formar a los jóvenes, a tiempo y convenientemente, sobre la dignidad, función y ejercicio del amor conyugal, y esto preferentemente en el seno de la misma familia. Así, educados en el culto de la castidad, podrán pasar, a la edad conveniente, de un honesto noviazgo al matrimonio» (*GS*, 49; cf. *GE*, 1). Pero no se debe olvidar que, a partir de esa maduración, la persona necesita seguir siendo ayudada para que sepa ejercitar con sentido solidario e integrador sus virtualidades masculinas o femeninas asexuales en el trabajo y la vida social; y, si ha contraído matrimonio, para que acierte a orientar rectamente sus aptitudes conyugales y parentales[121].

121 Como señala Rocco Buttiglione, en un capítulo dedicado al libro del entonces Cardenal Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, «la tendencia sexual lleva al hombre a la escuela más dura y más eficaz, donde aprende mediante la paciencia, el don de sí e incluso el sufrimiento, qué es la vida y cómo concretamente se configura su ley fundamental, que es la entrega de sí mismo. Es natural que sea imposible pretender que la conciencia plena y entera de esto esté presente desde el comienzo en todo matrimonio. Esta se desarrolla gracias a la vida conyugal, a la generación y educación de los hijos, a la confrontación de los caracteres, de las exigencias y de los temperamentos, en la vida común, a la prueba del sufrimiento, que es un elemento que no cabe eliminar de la experiencia humana si se toma ésta en su conjunto. Es preciso un período de tiempo muy largo para aprender que el único modo de poseer verdaderamente al otro es respetar el carácter irreductible de su destino, aceptar, en cierto sentido, perderle para encontrarle de nuevo en la ruta común que lleva a Dios. Para que un matrimonio (es decir, una justa convivencia sexual) comience, es suficiente que haya una disponibilidad para vivir sin reserva ni limitación la experiencia del amor humano que, después, de acuerdo con su interna dinámica, llevará hasta el resultado que hemos descrito» (*El pensamiento de Karol Wojtyla*, Madrid 1992, 128-129).

2. CONTENIDO DE LA EDUCACIÓN SEXUAL

Una vez mostrado por qué resulta imprescindible la educación sexual, hace falta delimitar en qué debe consistir esta tarea, de la que depende en gran medida la maduración afectiva de los seres humanos. *No basta querer orientar. Hay que saber hacerlo* (cf. *SH*, 96), máxime tratándose de un aspecto tan íntimo y nuclear de la personalidad y que condiciona las restantes dimensiones afectivas del individuo.

No se hará aquí una exposición detallada de los contenidos que han de integrar esta enseñanza, entre otras razones porque, en el fondo, éste es el tema del presente estudio en su conjunto. Y sobre todo porque, aparte de las monografías existentes que responden con acierto a los principios de la antropología cristiana, puede contarse con la reciente publicación, por parte del Consejo Pontificio para la Familia, primero, de una resumida, asequible y práctica síntesis de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia sobre la educación sexual, dirigida especialmente a los padres (cf. *SH*) y, después, de unas orientaciones relativas a la preparación remota y próxima de las personas para el matrimonio (cf. *PM*). No obstante, además de remitir a esas *autorizadas exposiciones* de los elementos integrantes de la educación sexual y de los criterios que han de presidir esa tarea formativa, parece conveniente subrayar aquí sus aspectos más fundamentales, así como los principios pedagógicos relativos a esta cuestión tradicionalmente más descuidados.

De modo sintético, se podría establecer que *educar sexualmente a una persona consiste en enseñarle* el sentido amoroso y el carácter personal o esponsalicio de la sexualidad; o, lo que es lo mismo, ponerla en condiciones de *discernir cuándo es amor o egoísmo* secundar un impulso biosexual o psicosexual, *y* de *comprender que ser varón o mujer no es una mera cuestión biológica* sino un elemento determinante de la vocación de la persona al amor -en el celibato o en el matrimonio- y que, por tanto, afecta nuclear e íntimamente a la persona y posee una dignidad personal que impide éticamente sacrificar sus leyes internas, cualesquiera que sean los motivos o circunstancias que puedan aducirse.

Dicho de otro modo, teniendo en cuenta los distintos factores -intelectuales y afectivos- que intervienen en la conducta personal, la educación sexual de los seres humanos ha de ser una tarea que se encamine a *potenciar* la plenitud funcional de cada uno de sus elementos integrantes: a saber, *el conocimiento teórico* acerca de la sexualidad *y la capacidad de ponerlo en práctica*; y esto último requiere, a su vez, la prudencia deliberativa y la rectitud afectiva[122].

a) Enseñanza del significado nupcial del cuerpo

Por lo que se refiere a *facilitar la comprensión intelectual de la sexualidad*, conviene advertir que la función educativa resultaría insuficiente si se limitara a proporcionar una instrucción de la inteligencia que dejara indiferente a la afectividad (cf. *SH*, 1, 68, 95, 122-123). Por eso la información sexual que debe proporcionarse sería inadecuada si sólo ofreciera un conocimiento meramente fenomenológico de los modos en que la sexualidad puede ejercitarse: *es preciso además contrastar esos procesos con el significado antropológico que contienen*, a fin de permitir el necesario discernimiento ético que motive positiva o negativamente la afectividad de los educandos[123].

---

122 A esto viene a reducirse, en el fondo, la educación en libertad: a que entiendan el sentido de las exigencias que se proponen y a que tengan capacidad para vivirlas. De otro modo, es decir, si el educando no valorara las normas morales o no se sintiera capaz de vivirlas, no llegaría a interiorizar la ley moral y, cuando cumpliera sus normas, las experimentaría o como una represión -porque, en el fondo no las aceptaría por sí mismas, sino por otros intereses-, o como una carga insoportable -porque, aun queriendo vivirlas, no podría-. Juan Pablo II resume este doble objetivo de la educación sexual en los siguientes términos: «La educación para el amor como don de sí mismo constituye también la premisa indispensable para los padres, llamados a ofrecer a los hijos una *educación sexual* clara y delicada. Ante una cultura que `banaliza' en gran parte la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y el placer egoísta, el servicio educativo de los padres debe basarse sobre una cultura sexual que sea verdadera y plenamente personal. En efecto, la sexualidad es una riqueza de toda la persona -cuerpo, sentimiento y espíritu- y manifiesta su significado íntimo al llevar a la persona hacia el don de sí misma en el amor» (*FC*, 37; cf *EV*, 97).

123 «Por los vínculos estrechos que hay entre la dimensión sexual de la persona y sus valores éticos, esta educación debe llevar a los hijos a conocer y estimar las normas morales como garantía necesaria y preciosa para un crecimiento personal y responsable en la sexualidad humana. Por esto la Iglesia se opone firmemente a un

Concretamente, la formación intelectual sobre la sexualidad humana debe poner al educando en condiciones de entender la doble orientación de la masculinidad y feminidad a la *integración* interpersonal y a la *donación* parental y solidaria: una orientación que puede y no debe malograrse (cf. *SH*, 83-86), que encuentra en el matrimonio y en el celibato sus cauces de realización (cf. *JG*, 16.I.1980, 5) y que se ejercita con estilos distintos y complementarios según se trate del varón o de la mujer (cf. *SH*, 80-82, 66).

Por tanto, respecto de la orientación matrimonial del cuerpo humano, la educación sexual no debe limitarse a la *mera transmisión de una información sobre la fisiología de las facultades generadoras* (a lo que suelen reducirse, por desgracia, las campañas de `educación sexual' promovidas en el mundo occidental por distintas instancias de poder). Ésta debe, ciertamente, proporcionarse: de forma progresiva, con claridad y naturalidad, y teniendo en cuenta que, por *las consecuencias del pecado original en la afectividad humana*, es necesario actuar con los educandos con extrema delicadeza y prudencia u oportunidad: pues tan negativo resultaría un retraso en la intervención educativa como el ofrecimiento de detalles innecesarios según las edades, que pudieran suscitar una curiosidad malsana (cf. *SH*, 75, 123, 126).

Pero si se pretende que esta información fisiológica resulte formativa, ha de ir acompañada de la explicación del significado antropológico y ético de esos fenómenos. De otro modo, podría inducirse a entender la sexualidad como una realidad despersona-

sistema de información sexual separado de los principios morales y tan frecuentemente difundido, el cual no sería más que una *introducción a la experiencia del placer* y un estímulo que lleva a perder la serenidad, abriendo el camino al vicio desde los años de la inocencia» (*FC*, 37; cf *SH*, 68-70). Garantizar la adecuada formación de los jóvenes es responsabilidad indeclinable de los padres porque son ellos quienes, por haberlos procreado, tienen la responsabilidad de su viabilidad, y ésta no sería posible sin su formación integral. Por eso, aunque «la familia es una realidad social que no dispone de todos los medios necesarios para realizar sus propios fines, incluso en el campo de la instrucción» (*CF*, 17), las ayudas técnicas o especializadas a que puedan recurrir los padres no disminuyen su responsabilidad inalienable respecto de proveer a la formación de sus hijos, debiendo ajustarse al principio de subsidiaridad las intervenciones de las restantes instancias educativas (cf *ibidem*).

lizada, arbitrariamente manipulable (cf. *SH*, 135-141). Por tanto, es preciso que, junto a esa información, se ofrezcan las orientaciones que ayuden a interpretar el *sentido honda y establemente comprometedor* -personalista- de esos procesos que expresan biofísicamente el doble sentido amoroso -parental y esponsal- de la dimensión nupcial de la afectividad[124].

Asimismo, esta enseñanza del *carácter personalista de la sexualidad* ha de conducir al interesado a comprender la primacía que en la sexualidad humana tiene lo afectivo sobre lo biosexual, y la proyección solidario-amistosa de la masculinidad o feminidad sobre su proyección nupcial; a entender la importancia de la rectitud espiritual para el equilibrio de la afectividad sexual; y por fin, a captar la necesidad de ejercitar la sexualidad de modo no instintivo, sino controladamente, desde la libertad: desde una libertad que no ignore las auténticas exigencias internas de las inclinaciones sexuales, sino que las secunde y proteja respecto de posibles desviaciones (cf. *SH*, 16).

Por otra parte, para conseguir que el educando supere la propensión a la satisfacción inmediata y al egocentrismo y capte la importancia de *respetar el sentido natural* profundo y comunional de su propia capacidad generadora y afectiva, es preciso mostrarle la *magnitud de la repercusión* individual y social del ejercicio de la sexualidad, así como la *significación trascendente* o religioso-moral de esa inclinación amorosa a la que el Creador ha querido asociar la propagación de la vida a fin de subrayar su particular providencia y consideración respecto de cuanto a ésta concierne (cf. *SH*, 98-101).

Parte del respeto a la sexualidad, que se deriva de la valo-

124 «Al contrario de lo que, tal vez, se quiere hacer creer y de lo que muchas veces y de varias maneras se suele incluso proclamar, *el amor es una llamada particular a la responsabilidad*. Ante todo, una llamada a la responsabilidad respecto a otra persona, a la que no se debe defraudar. Pero es asimismo una llamada a la responsabilidad hacia el *futuro común de los esposos*, y no sólo hacia su futuro personal, sino también hacia el de los hijos, a los que van a dar vida: es decir, el futuro de una familia como comunión de vida y amor» (*JH para los universitarios de Roma*, 15.XII.1994, 5; cf *AH*, 5). Sobre la información que debe proporcionarse en cada fase del proceso evolutivo de la persona -infancia, pubertad, juventud, pre-matrimonio-, cf *SH*, 77-111.

ración antropológica y trascendental de su inclinación a la integración y donación personales, *es el sentido de pudor y modestia* que protegen prudentemente la *intimidad* corporal respecto de su posible profanación mediante el desencadenamiento prematuro, superficial y pasajero de los impulsos sexuales. Por eso, si no se debe iniciar el proceso generador más que como expresión de afecto al cónyuge y de modo abierto a la vida, habrá que enseñar a controlarlo *evitando* los estímulos que lo activan. Y si, por otra parte, no se debe entregar el corazón cuando todavía no se ha madurado psíquicamente, ni a nadie que no haya alcanzado esa madurez (lo que en los varones suele suceder a partir de los 21 años y, en las mujeres, un poco antes), será necesario enseñar a guardarlo, evitando esos noviazgos prematuros que tan graves perjuicios ocasionan[125].

Todo esto pone de manifiesto la necesidad de que los educadores cuenten con una adecuada preparación antropológica y ética acerca del lenguaje del cuerpo humano. Y su ausencia explica que en determinados momentos se haya tendido a *omitir el deber educativo en materia sexual* (cf. *SH*, 1 y 47), convirtiendo el sexo en una especie de tabú sociológico que debía quedar relegado al fuero de las convicciones privadas; y que, en momentos de depravación moral, éste haya sido *tratado impúdicamente*, al presentar como educación sexual lo que no es más que una información sobre el modo de obtener satisfacciones venéreas inmediatas y hedonistas o egoístas, es decir, desvinculadas de la procreación-educación y del amor esponsal (cf. *SH*, 135-141).

125 Cf *SH*, 57 y 97; K. Wojtyla, *Amor y responsabilidad*, cap. 2: `Metafísica del pudor', ed. Razón y Fe, Madrid 1979. «El pudor tiene un doble significado: indica la amenaza a un valor, y, al mismo tiempo, protege interiormente ese valor. El hecho de que, desde el momento en que apareció la concupiscencia del cuerpo, el corazón humano también sienta en sí mismo la vergüenza, indica que se puede y se debe apelar a él para garantizar aquellos valores a los que la concupiscencia despoja de su originaria y plena dimensión» (*JG*, 28.V.1980, 6).

b) Estimulación personalista de la afectividad sexual

El primer requisito de la educación sexual de los seres libres consiste, por tanto, en ayudarles a que comprendan el significado antropológico genérico -esto es, amoroso (unitivo y donativo) y esponsalicio o personalista (profunda y establemente comunional)- de la inclinación natural del sexo, y las consiguientes exigencias éticas de esos principios. Sin embargo, esta formación teórica ético-antropológica, aunque resulta imprescindible, no basta para que los interesados sean capaces de discernir éticamente en la práctica los diferentes impulsos venéreos y eróticos que, en concreto, puedan experimentar. Pues, si faltaran las debidas disposiciones afectivas, se tendería a ignorar las concretas exigencias éticas de los correspondientes conocimientos teóricos que se poseen.

De ahí que la educación sexual, además de proporcionar una instrucción ético-antropológica, deba *fomentar la capacidad afectiva del educando para aceptar en concreto las exigencias éticas de su inclinación sexual*. Pues sólo así el interesado será capaz de atender unas consideraciones que suponen el esfuerzo de rechazar cualquier actividad venérea egoísta o el apegamiento erótico a una persona con quien resulte imposible establecer una adecuada comunión afectiva. Ahora bien, esta faceta práctica de la educación sexual debe ejercitarse de modo que no coarte la libertad del educando, sino que la fomente; es decir, facilitando *que el sujeto llegue a querer* secundar el sentido recto de su sexualidad, primero, *porque advierta su conveniencia* y, también, *porque cuente con la suficiente rectitud afectiva* como para desearlo.

Es decir, para ayudar al educando a *que quiera* secundar la orientación natural del sexo sin que este influjo resulte coactivo, ante todo es preciso que «las exigencias éticas... no se impon(gan) a la voluntad como obligación, sino en virtud del reconocimiento previo de la razón humana y, concretamente, de la conciencia personal» (*VS*, 36). Y, para conseguirlo, hace falta, primero, ayudar al educando a que *prevea* las consecuencias de adoptar una decisión recta o de elegir una dirección desordenada (cf. *SH*, 69); y, después, subrayar de

forma práctica esa advertencia mediante el *apoyo afectivo* a su conducta ordenada y, en el caso contrario, con la *reprobación oral y no cooperación* en la realización de la decisión desviada.

Además de esta estimulación *directa* de la rectitud afectiva sexual del educando mediante el fomento de su *sentido de responsabilidad sexual*, conviene también predisponer al educando hacia la rectitud sexual (cf. *SH*, 32, 50 y 78) favoreciendo su rectitud afectiva, ya desde la infancia, en los aspectos más básicos de la personalidad -esto es, en sus actividades profesionales y culturales-, aprovechando los vínculos familiares, sociales o religiosos que permitan ejercer esa suerte de influencia. En efecto, si el interesado adoptara una actitud materialista en el trabajo y el descanso, que constituyen las materias más elementales de la dimensión utilitaria de la psicoafectividad (vt), propendiendo -como los animales- hacia la búsqueda caprichosa de satisfacciones *inmediatas*, se incapacitaría para el autocontrol y los proyectos a largo plazo, no sólo en esos terrenos sino también en el orden sexual (cf. *SH*, 16 y 86): su mirada corta le impediría sentirse motivado por la advertencia de las consecuencias negativas de su actuación sexual desordenada (reaccionaría con el `¡Cuán largo me lo fiáis!', que dijo don Juan Tenorio); y, aun en el caso de que llegara a valorarlas, no se sentiría con fuerzas para secundar esas exigencias éticas que habría entendido como aceptables.

Existe también otro modo de fomentar *indirectamente* la natural ordenación de la sexualidad al amor, que, si bien no es tan elemental, resulta absolutamente decisivo para la eficacia y el enfoque positivo de la ascesis sexual que se requiere para la maduración sexual. En efecto, como -según se mostrará en el próximo capítulo- la dimensión utilitaria de la sexualidad humana se subordina a su dimensión amorosa y depende de ella en el orden de la motivación, toda intervención educativa que fomente las actitudes amorosas asexuales del educando -su generosidad solidario-amistosa psíquica y espiritual- redunda beneficiosa y decisivamente, por sublimación, en la predisposición al amor de sus impulsos sexuales, como se verá más ampliamente en el siguiente apartado.

De todo esto se desprende la importancia de que padres, educadores y gobernantes fomenten en los educandos, en la medida de sus respectivas posibilidades, actitudes de responsabilidad en los estudios, de austeridad en el modo de descansar y divertirse, de solidaridad en los asuntos domésticos y civiles, y de lealtad en las relaciones sociales, así como su crecimiento moral-religioso (cf. *SH*, 52-55, 106-108). Todas las instancias educativas deben intervenir, de un modo u otro, en las mencionadas facetas de la educación sexual de las personas que dependen de ellos. Pero si se tiene en cuenta el contenido de esta función educativa, resulta evidente el *papel preponderante e insustituible que corresponde a los padres en estas tareas* (cf. *SH*, 23-25, 41-47, 113-120, 145), *especialmente en sus aspectos más prácticos e íntimos* (cf. *SH*, 133).

Ellos son quienes mejor conocen el estado de desarrollo psicosexual de sus hijos, sus peculiaridades positivas y negativas, así como las dificultades ambientales concretas que, en este sentido, éstos puedan encontrar. Y ellos son, por ser padres y esposos, *quienes mejor pueden acreditar con su ejemplo* la verdad del sentido conyugal y parental del cuerpo humano (cf. *SH*, 43 y 93). Y por tanto, al demostrarles con sus vidas que las tendencias de la masculinidad y feminidad pueden enfocarse libre y donativamente, son ellos *quienes mejor pueden preparar el terreno para que entiendan y aprecien* ese otro cauce de realización -el más sublime- del significado esponsalicio de la masculinidad y feminidad, que es *el celibato* por el Reino de los cielos (cf. *FC*, 16; *SH*, 34-36).

Por todo ello, deben ser los padres quienes, de modo más inmediato y constante, enseñen a sus hijos el lenguaje amoroso y personalista o esponsalicio de la sexualidad, les planteen con claridad y totalidad las consiguientes exigencias éticas, y les hagan conscientes de que sólo una sexualidad recta llena, mientras que la sexualidad *light* o egoísta resulta frustrante. De este modo podrán llegar a tiempo de que sus hijos, *con la fuerza de la verdad asimilada y de las virtudes arraigadas*, sean capaces de vencer el permisivismo que les impediría aceptar su particular vocación amorosa al matrimonio o al celibato, así como perseverar en ella de forma crecientemente satisfactoria.

3. MODO DE IMPARTIR LA EDUCACIÓN SEXUAL

Conviene ahora desarrollar las principales consecuencias pedagógicas que se desprenden del hecho de que, según se acaba de exponer, la educación sexual, al ser necesaria por la condición libre o no predeterminada de la corporeidad humana, deba realizarse de manera personalista, esto es, de forma que respete y estimule la libertad y la responsabilidad de los educandos: evitando en absoluto *imponer* coactivamente cualquier opción sexual (cf. *SH*, 51), ciñéndose a *exponer* el significado antropológico de cada situación y a *proponer* las correspondientes exigencias éticas, y contando -en el caso de que los consejos no sean secundados por el educando- con la *fuerza correctiva de su responsabilidad personal*: pues, al facilitar que asuma las consecuencias de su actuación desordenada, su afectividad se irá apartando de esa orientación antinatural.

Podrían resumirse estas consecuencias afirmando que, para estimular de forma personalista la afectividad del educando, hay que actuar de manera *doblemente positiva*: mostrándole los valores sexuales positivos por los que merece la pena realizar una determinada ascesis sexual, y ayudándole a descubrir la repercusión de proponerse esos valores, en otras facetas de su personalidad, que el interesado pueda desear desarrollar. Esta doble didáctica, que aquí se denominará como *pedagogía del sentido positivo y de la sublimación*, es necesaria en toda labor educativa, si se desea conseguir una formación auténticamente liberal (no liberalista) del educando. Pero, en el caso de la educación sexual, este estilo pedagógico resulta especialmente imprescindible.

En efecto, como la inclinación sexual es, en su nivel espontáneo, una de las tendencias más *básicas y elementales* de la persona, sus impulsos venéreos y eróticos se presentan de forma particularmente intensa y atractiva y, simultáneamente, se muestran más dificultosamente controlables por la voluntad; con lo cual, aparece como más costoso decidirse a integrar personalistamente esos impulsos mediante la asunción libre y consciente de su significación auténtica y el rechazo de sus posibles desviaciones. Por eso, para encauzar adecuadamente

estas peculiaridades de la tendencia sexual y contrarrestar eficazmente sus posibles desviaciones, es preciso emplear la mencionada pedagogía del sentido positivo y de la sublimación: del *sentido positivo*, para desvanecer, con la consideración del auténtico significado de esos impulsos, el ilusorio atractivo de dejarse arrastrar hacia una conducta sexual despersonalizada; y de la *sublimación*, para compensar la intensidad impulsiva de esos requerimientos sexuales espontáneos con el refuerzo motivador que para la afectividad humana supone intensificar el atractivo de sus auténticos valores sexuales mediante su integración en los valores superiores de la persona.

a) PEDAGOGÍA DEL SENTIDO POSITIVO

En la introducción de esta segunda parte, se apuntaba que la condición personal de la sexualidad humana exige que su ejercicio natural sea considerado como un `bien honesto', es decir, como un valor que merece la pena por sí mismo, y no como un `bien útil' que deba su dignidad a su utilidad para conseguir otros valores de la persona, y que pueda ser sacrificado por ellos. Por esta razón, para que la orientación sexual de los educandos resulte personalista -esto es, para que enseñe la dignidad personal del sexo-, es preciso que los criterios éticos que se propongan estén debidamente fundamentados en el valor que contienen para la realización sexual del interesado. De lo contrario, si se fundamentaran las normas éticas que se proponen, solamente en valores extra-sexuales de índole familiar (complacer a los padres), social (ajustarse a las normas establecidas) o moral-religiosa (agradar a Dios), *la rectitud ética en materia sexual podría ser entendida*, en unos casos, *como un valor relativo* y, en otros, *como un disvalor sexual* (cf. *SH*, 69).

En efecto, al desconocerse el fundamento antropológico sexual de los criterios éticos concernientes a la sexualidad, éstos podrían entenderse en clave positivista, es decir, como dependientes de los intereses momentáneos de las personas o de la sociedad; y cuando los impulsos sexuales se experimentarán como contrarios a esas normas éticas, la rectitud sexual podría ser considerada como una actitud volitiva represivamente negativa respecto de las inclinaciones

sexuales que se experimentan.

Presupuestos de la comprensión de la castidad como afirmación gozosa

En cambio, al advertir que los criterios de valoración de la sexualidad se desprenden de las exigencias internas de esa dimensión personal del ser humano, se entiende que el arbitrio personal no debe sacrificar los valores del sexo por otros valores de la persona, porque son personales -y, por ende, irrenunciables- todos ellos; que realmente no pueden contradecirse entre sí cuando siguen su orientación natural, puesto que unos y otros están llamados a conjuntarse, como exigencia ética de su unidad ontológica o constitutiva; que aceptar las leyes sexuales, rechazando los impulsos que las contrarían, es una afirmación de la orientación natural del sexo; y que represión sería, más bien, secundar esos impulsos que frustrarían su inclinación natural[126].

Por lo tanto, cada intervención educativa en materia sexual, independientemente de las motivaciones extra-sexuales a que en cada caso se vea oportuno aludir, debe mostrar la conveniencia para la realización sexual del educando, que posee la propuesta ética que se plantea. Pues de esta forma se pone al interesado en condiciones de vivenciar sus decisiones como una *positiva afirmación de su inclinación sexual natural*, y nunca como una represión (cf. *SH*, 4). Podrían resumirse en cuatro los aspectos en los que la educación de la sexualidad ha de plantearse de manera positiva para que contribuya a

126 «En tiempos de confusión, los directores espirituales deben cuidar que los creyentes aprendan bien el significado de la castidad. *No es una forma irracional de represión*. Es una parte esencial de la templanza y del autodominio, porque *dirige ordenadamente las emociones*, afectos y las mismas pasiones *para que el deseo sexual se oriente sabiamente* sólo *hacia aquellos placeres que tengan una relación adecuada con los espléndidos bienes que se obtienen mediante el uso apropiado de la sexualidad*. Por eso, al casto le es fácil despreciar placeres que no debe perseguir. La plena realización de la castidad, por lo tanto, es distinta del tipo de continencia en el que mucha gente debe luchar más o menos repetidamente contra la tentación grave porque, aunque originalmente desean ser castos, no han logrado la plena integración de sus personalidades y deseos sexuales con sus buenas opciones morales. La mayoría de las personas necesitan esta lucha, pero ella no es el objetivo de la castidad, pues esta misma lleva consigo la paz y la serenidad, y no la constante lucha contra la tentación» (R. Lawler-J. Boyle-W. May, *Ética sexual*, cit., 388-389).

su ejercicio personalista por parte del educando:

1º) Deben evitarse los errores que subyacen a *la versión maniquea del sexo*, mostrando que la inclinación sexual, por ser natural, ha de entenderse como un valor positivo; y enseñando a enfocar su ejercicio recto como un positivo desarrollo de lo que hay de natural en esa inclinación (cf. *SH*, 22). La educación sexual debe insistir, por tanto, en los contenidos positivos de la sexualidad, de forma que el educando entienda los valores a los que ésta se ordena -el valor de la paternidad y de la maternidad y el valor de la complementación intersexual- y aprenda a ejercitarlos, superando los obstáculos que puedan presentarse. No se trata, pues, de un planteamiento represivo de la sexualidad, sino `gozosamente afirmativo' de sus virtualidades naturales[127].

2º) No cabe duda de que una parte de esta tarea educativa ha de ser la *prevención* ante los planteamientos culturales rechazables que el educando puede encontrar, así como las conductas sexuales negativas en que podría incurrir (cf. *SH*, 45-46). Pero este *rechazo de las posibles desviaciones* de la sexualidad *ha de plantearse como una victoriosa afirmación* de la inclinación natural de esa dimensión de la persona y no como represión. Además, para reforzar este aprendizaje, conviene *mostrar en concreto las consecuencias negativas*, individuales y sociales, *del ejercicio antinatural de la sexualidad*, aprovechando las abundantes oportunidades que -por desgracia y

127 La expresión entrecomillada está tomada de las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá, en que la castidad aparece como una «afirmación gozosa» (*HC*, 5; cf *SH*, 17), «una triunfante afirmación del amor» (*Surco*, 11ª ed., Madrid 1992, n. 831). Esta visión está enraizada en la concepción bíblica del sexo, según aparece ya en las primeros capítulos del *Génesis*. Por ejemplo, *Gen* 2, 25 muestra que, en estado de naturaleza íntegra, «Adán y Eva estaban desnudos y no sentían por ello rubor ninguno»; y que fue el pecado lo que les llevó a entender negativamente su sexualidad: inmediatamente después de la caída original, ambos cubrieron sus valores sexuales (cfr *Gen* 3, 7-11). Esta vergüenza mutua no se explica más que porque comenzaran a sentirse recíprocamente como extraños y ya no como una sola carne, puesto que nadie se avergüenza ante sí mismo. El fuerte erotismo de nuestra cultura, en que se confunde el amor genuino, que es donación, con la utilización hedonista del otro, explica la visión tan negativa y pesimista que se tiene acerca de la sexualidad.

por suerte- suelen presentarse a este respecto con ocasión de la vida social y de las noticias que ofrecen los medios informativos: la frustración personal y los desórdenes sociales que se derivan del abuso de la sexualidad han de objetivarse siempre que sea posible, para *hacer ver las causas de* esos graves *perjuicios* y para animar a no reprimir lo más noble de la corporeidad: su capacidad de amar, de darse y aceptar, de hacer feliz y agradecer los dones que se reciben, de transmitir a otros lo recibido y de convivir y construir con los demás.

3º) A su vez, la apreciación de la finalidad natural de la capacidad generadora y afectiva facilita inculcar al educando la necesidad y el consiguiente valor de integrar personalistamente -es decir, desde la libertad- los impulsos biosexuales y afectivos, puesto que éstos podrían desvirtuarse si se permitiera que se desencadenasen impulsiva o despersonalizadamente, esto es, *sin conocimiento de su significado ni dominio de su ejercicio* (cf. *SH*, 13-16). En efecto, el respeto hacia la dimensión sexual de la personalidad conduce a valorar positivamente la necesidad de actuar con *prudencia* para evitar que aquélla se despierte desordenadamente o que pueda resultar provocativa para los demás, que son a lo que se ordenan, respectivamente, las virtudes del *pudor* y de la *modestia* (cf. *SH*, 57).

4º) De poco serviría al educando la comprensión de los valores mencionados, si éstos aparecieran ante su mirada como un ideal inalcanzable; es decir, si no se le ayudase a vencer ese *pesimismo antropológico*, presente en los planteamientos permisivos y libertinos acerca de la sexualidad, que se deriva de la condición caída de la naturaleza humana después del pecado original. Es preciso, por tanto, mostrar que no sería realista una visión que atendiera sólo a la debilidad humana y que, en consecuencia, renunciara a la auténtica realización masculina o femenina y se conformara con un ejercicio desviado de la sexualidad. Pues ni la debilidad consiguiente al pecado original puede entenderse como una corrupción paralizadora de la totalidad de las energías positivas de la naturaleza humana; ni estas energías son el único recurso con que cuenta el individuo para superar las dificultades que pueda encontrar para realizarse como persona masculina o femenina (cf. *SH*, 19-21, 62-63, 70-71 y 102).

Ahora bien, para que el educando se convenza de que la rectitud sexual es alcanzable ejercitando sus energías naturales con la ayuda divina, es menester que lo compruebe en el *testimonio* visible de quien se lo asegura. De ahí la importancia decisiva del ejemplo del educador, particularmente de sus padres, que son las personas a quienes, precisamente por ser sus padres, más les corresponde la educación de este aspecto de la personalidad de sus hijos (cf. *SH*, 59-61).

La modestia y el autodominio sexuales, presupuestos de la donación e integración afectivas

En definitiva, la intervención educativa en materia sexual será acertada si contribuye a la *efectiva actualización de las positivas virtualidades personalistas o esponsalicias* de la condición sexuada del educando; esto es, si fomenta en él un ejercicio controlado o libre de sus impulsos sexuales y que consista en una orientación amorosa -donativa e integradora- de su intimidad masculina o femenina. Dicho de otro modo, se conseguirá una educación de la masculinidad o de la feminidad cuando el educando adquiera el *sentido de su intimidad sexual*; es decir, en la medida en que entienda y viva su masculinidad o feminidad corporal no como algo externo al núcleo de su intimidad personal, sino como algo íntimo y personalísimo, que debe actualizarse controladamente y que sólo debe ejercitarse como expresión de la total donación de sí (cf. *SH*, 13-14).

Por eso crecer en madurez sexual equivale a consolidar ese sentido de *pudor y de modestia* sexuales que preservan la intimidad corporal de su profanación cosificante y que manifiestan el autodominio de los impulsos del cuerpo (su efectiva configuración esponsalicia), así como su orientación amorosa totalizante. En efecto, estas virtudes constituyen la manifestación adecuada del reconocimiento de que la biosexualidad y la psicosexualidad, abandonadas a su *impulsividad espontánea* o genérica, no son capaces de discernir los estímulos venéreos y eróticos que se les presenten; y de que el modo de no exponerse a su posible actualización ante los atractivos de personas con quienes no debe pretenderse la comunión interpersonal -a cuya expresión se ordenan de suyo esas conmociones y emociones-, es

evitar los estímulos que las desencadenan.

Es decir, el pudor y la modestia expresan la prudente sabiduría del que ha llegado a ser consciente de la dignidad y los límites de la propia inclinación sexual; y entiende que su recta actualización exige -por decirlo en términos morales- huir de las ocasiones de pecado: una huída que salvaguarda el auténtico significado amoroso y personalista de esas tendencias y que, por lo tanto, no contiene una significación negativa, sino positiva[128]. Por consiguiente, podrá considerarse que se está logrando este objetivo cuando los educandos asimilan la importancia antropológica y trascendental de descubrir la orientación concreta que, en cada situación, deben imprimir a sus impulsos sexuales y de dirigirlos adecuadamente desde su libertad. Es decir, la educación sexual estará resultando acertada cuando los interesados entienden el autocontrol de sus tendencias sexuales como una integración personalizadora que éstas necesitan para ejercitarse según su inclinación originaria, y juzgan la espontaneidad impulsiva como una imprudencia despersonalizante que puede conducir a la desnaturalización de su sexualidad.

Dicho resumidamente, la ascesis sexual habrá sido asimilada de forma personalista por el educando cuando éste comprenda 1º) que el esfuerzo necesario para controlar el cuerpo, no es algo represivo,

128 «El varón y la mujer, después del pecado original, perderán la gracia de la inocencia originaria. El descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y de la gracia. Sin embargo, este significado *permanecerá como prenda dada al hombre por el `ethos' del don*, inscrito en lo profundo del corazón humano como eco de la inocencia originaria. De ese significado esponsalicio se formará el amor humano en su verdad interior y en su autenticidad subjetiva. Y el hombre -aunque a través del velo de la vergüenza- se descubrirá allí continuamente a sí mismo como custodio del misterio del sujeto, esto es, de la libertad del don, capaz de defenderla de cualquier reducción a posiciones de puro objeto» (*JG*, 20.II.1980, 2). Por eso la tradición viva de la Iglesia, siguiendo el consejo paulino «*Huid* de la fornicación» (*I Cor* 6, 18), siempre ha enseñado a vencer en esta materia huyendo de las ocasiones de pecado. Cervantes expresa esta convicción con unos versos que resumen la enseñanza de su relato del `Curioso impertinente': «Es de vidrio la mujer; / pero no se ha de probar / si se puede o no quebrar, / porque todo podría ser. / Y es más fácil el quebrarse, / y no es cordura ponerse / a peligro de romperse / lo que no puede soldarse» (*El Quijote*, I parte, cap. 33º, ed. Aguilar, Madrid 1973, 598).

sino justamente lo contrario, a saber, integrar personalistamente la corporeidad, demostrar la condición libre y personal del ser humano; 2º) que, por el contrario, constituiría una represión permitir que las tendencias inferiores anularan a las superiores; y 3º) que, en todo caso, podría hablarse de represión cuando la voluntad pretendiera imponer al sexo una dirección contraria a su natural inclinación esponsalicia -amorosa y personalista-.

b) PEDAGOGÍA DE LA SUBLIMACIÓN

El sentido positivo de la ascesis sexual es, pues, el primer aspecto que la educación sexual debe inculcar para lograr una afectividad sexual personalista, es decir, afirmativa y libre. Ahora bien, para compensar la intensidad con que pueden experimentarse los requerimientos espontáneos del sexo, es preciso, además, reforzar la inclinación de éste hacia su recto ejercicio mediante la *integración de los valores sexuales en los valores superiores de la persona*.

El fomento de la rectitud sexual, potenciando las actitudes solidarias y amistosas psico-espirituales del educando

En efecto, una adecuada didáctica de la ascesis sexual no debe desconocer las influencias recíprocas de las distintas dimensiones de la afectividad humana; ni que la conexión existente entre ellas ocasiona que las inferiores necesiten, para su ejercicio recto, del desarrollo de las superiores. Esta estructura de la personalidad humana -que es la causa de que los impulsos inferiores no se basten a sí mismos para desencadenarse de modo natural, y de que, para conseguirlo, necesiten ser integrados en el conjunto de la afectividad del individuo- explica que la ascesis sexual haya de plantearse de forma superadora; es decir, *enmarcándola en el contexto más amplio de la vocación de la persona al amor*, de forma que pueda vencerse más fácilmente el egoísmo sexual mediante una sobreabundancia afectiva del individuo[129].

129 Ésta es la ascesis que propone S. Pablo (cf *Rom* 12, 21; 5, 20) al advertir el procedimiento salvífico desbordante que Dios ha empleado para ayudar a los humanos a vencer sus miserias. En consonancia con esta exhortación paulina, el beato Josemaría Escrivá recomienda plantear la lucha en asuntos en los que la derrota no pueda ocasionar un descalabro grave: «Ese modo sobrenatural de proceder es una

En consecuencia, resultaría insuficiente un planteamiento educativo que se dirigiera a evitar el desorden sexual y desatendiera el *fomento de la generosidad afectiva del educando en los restantes aspectos de su personalidad* (cf. *SH*, 49). Y de igual forma, resultarían poco eficaces aquellos esfuerzos dirigidos a corregir las desviaciones sexuales, que se limitaran a combatir sus manifestaciones en lugar de *apuntar a las raíces afectivas asexuales* de esos fenómenos (cf. *SH*, 72). Por tanto, la educación sexual ha de tener en cuenta y enseñar que *los problemas sexuales se resuelven por superación*: los relativos a la biosexualidad, potenciando la afectividad; los problemas afectivos conyugales, incrementando la generosidad solidaria y amistosa en las ocupaciones laborales y culturales que el individuo desempeña en su entorno familiar y social; y todos ellos, fomentando la vitalidad religiosa de la persona.

Forma adecuada y manera inoportuna de enseñar la moral revelada, en materia sexual

En los capítulos sucesivos, se mostrarán debidamente las formas en que las dimensiones afectivas superiores repercuten en las inferiores. Por ello, no se detallarán ahora los principios pedagógicos que, en este sentido, conviene tener en cuenta para facilitar la adquisición de la madurez sexual. No obstante, teniendo en cuenta que, en consonancia con los planteamientos mencionados en el capítulo introductorio, en ocasiones se restringe la intervención educativa en materia sexual a la insistencia en la importancia de los medios religiosos, no parece superfluo adelantar, a título de advertencia preliminar, algunas nociones relativas a la *prudencia con que se ha de aludir a las motivaciones religiosas para que este recurso no resulte inoportuno ni contraproducente*.

Ciertamente, la influencia operativa del espíritu en el cuerpo

---

verdadera *táctica* militar. -Sostienes la guerra -las luchas diarias de tu vida interior- en posiciones que colocas *lejos de los muros capitales de tu fortaleza*. Y *el enemigo* acude allí: a tu pequeña mortificación, a tu oración habitual, a tu trabajo ordenado, a tu plan de vida: y *es difícil que llegue a acercarse hasta los torreones, flacos para el asalto, de tu castillo. -Y si llega, llega sin eficacia*» (*JC*, 307).

ocasiona que, para que la educación sexual de la persona resulte eficaz, todo este proceso de formación ética deba ir acompañado, simultánea e inseparablemente, del *recurso a la dimensión trascendente o religioso-moral del individuo*. Se puede comprender fácilmente en qué medida el recurso a la religiosidad resulta imprescindible si se tiene en cuenta la unidad sustancial del espíritu y el cuerpo humanos, y la consiguiente repercusión que la maduración de la dimensión superior del ser humano -la espiritualidad- tiene en la actitud personalista que se adopte respecto de las dimensiones corporales de la personalidad.

Esta necesidad de la rectitud espiritual para la maduración sexual se comprende también al advertir que *las convicciones y actitudes religiosas desempeñan una decisiva función supletoria y subsidiaria respecto de aquellos aspectos de la formación ética de la persona, que todavía se encuentren insuficientemente maduros* (cf. *SH*, 19-21, 62-63, 70-71, 102). Por estos motivos, que se desarrollarán más pormenorizadamente en el capítulo quinto, renunciar al refuerzo que suponen para la motivación los estímulos espirituales o trascendentes, o al recurso a los remedios sobrenaturales, constituiría un grave error pedagógico que disminuiría considerablemente la eficacia de la educación sexual ético-antropológica que se proporcionara a los individuos.

No obstante, esta realidad no debe hacer olvidar que, según se apuntaba desde una perspectiva histórica en el capítulo introductorio, si faltara una adecuada formación ético-antropológica en materia sexual, limitarse al recurso a la religión, por una parte *resultaría insuficiente para la formación sexual* de la persona *y*, por otra, podría incluso inducir a adoptar una actitud *negativa en el orden espiritual*, por considerar la religión como contraria a las aspiraciones naturales de la persona. En efecto, si la tarea educadora se limitara a presentar unas metas sin razonarlas, *la rectitud sexual* que se propusiera *aparecería como un deber moral pero no como un valor sexual*. Y cuando esa rectitud resultara costosa -lo que empieza a suceder a partir de la pubertad-, el educando carecería de la motivación, preciosísima entonces, de entender que ese esfuerzo vale la pena por sí mismo, y no sólo por otros motivos que, en esas circunstancias, pueden vivenciarse

como ajenos a la propia sexualidad. Con lo que, además, tendería a sentirse inducido a rechazar esas normas morales que, aparte de incómodas y difíciles, le resultarían insuficientemente convincentes, por no entender su racionalidad.

Así lo advierte Juan Pablo II, a propósito de las reticencias existentes en diversos ambientes católicos para entender y aceptar la inmoralidad intrínseca de la contracepción: «*Una explicación inadecuada e insuficiente es responsable, por lo menos parcialmente, del hecho de que a muchos católicos les resulte difícil aplicar esta enseñanza*. El reto consiste en hacer que sea más conocida y apreciada la dignidad y la alegría de la sexualidad humana vivida de acuerdo con la verdad del significado nupcial del cuerpo. Tanto en los programas de preparación para el matrimonio, como en todos los demás esfuerzos pastorales encaminados a apoyar el matrimonio y la vida familiar, habría que *presentar a las parejas la verdad plena* del plan de Dios, a fin de que vivan su amor conyugal con integridad» (*JD al 5º grupo de obispos USA en visita `ad limina'*, 8.VI.1993, 4).

Según puede observarse en este texto, el Romano Pontífice pone de manifiesto los dos extremos a los que se opone una adecuada orientación sexual: proponer las exigencias éticas sin explicarlas adecuadamente -lo que sucede cuando no se muestra su fundamento antropológico-; y dejar de presentarlas en su integridad. Es decir, no basta transmitir íntegramente el sentido moral del sexo humano. Es preciso mostrar, inseparablemente, su fundamento antropológico. De lo contrario, se dificultaría la maduración sexual de los educandos e incluso su disposición hacia la rectitud espiritual.

Modo de ayudar en el orden sexual a personas de conducta sexual desordenada y refractarias a lo religioso

Estas consideraciones adquieren *especial importancia cuando se pretende ayudar a personas que manifiestan una disposición religiosa negativa*, en gran medida tal vez como consecuencia de haberse dejado arrastrar por un inadecuado ejercicio de su sexualidad. Pues en tales supuestos, los interesados no estarían en condiciones

ni de entender ni de sintonizar con las argumentaciones de índole espiritual o trascendente; y peor aún, podría *acentuarse su reticencia* respecto de las realidades religiosas.

En relación a lo primero, Jesucristo advirtió en la sexta bienaventuranza sobre la necesidad de la limpieza de corazón para ver a Dios. Por su parte, S. Pablo subrayó esta advertencia cuando escribió que «el hombre carnal (animalizado o embrutecido por el desorden del materialismo hedonista) no percibe (no es capaz de saborear ni paladear) las cosas del Espíritu de Dios. Le parecen tonterías y no puede entenderlas porque hay que juzgarlas espiritualmente» (*1 Cor* 2, 14). Respecto de lo segundo, el Evangelio recoge la siguiente enseñanza pedagógica del Señor, expresada de manera tan rotunda e inequívoca que no parece dar cabida a excepciones: «No deis las cosas santas a perros ni arrojéis vuestras perlas a puercos, no sea que las pisoteen con sus patas y, revolviéndose, os destrocen»[130].

Con esto, no se pretende dar a entender que, en esos supuestos, estaría justificado ocultar las exigencias éticas de la sexualidad para no suscitar reticencias. Lo que se está procurando mostrar es que -con educandos moralmente mal dispuestos- resultaría contraproducente presentarlas recurriendo a argumentos de índole religiosa, puesto que lo prudente en tales casos sería proporcionar una adecuada explicación racional que mostrase el fundamento antropológico natural de esas exigencias éticas.

Es decir, la educación sexual, para resultar adecuada y eficaz, ha de prestar tanta atención al deber de plantear íntegramente la orientación ética que debe dirigir la conducta sexual de las personas,

130 *Mt* 7, 6. Nótese que, en esta advertencia, Jesucristo precisa que no deben ofrecerse a las personas despersonalizadas los dos tipos de valores que los animales no son capaces de apreciar: no sólo los valores del espíritu (`las cosas santas'), sino tampoco los valores sensibles no utilitarios, esto es, los estético-afectivos (`las perlas'), que tampoco son capaces de despertar el interés de quien sólo se motiva ante los bienes que pueden instrumentarse para el placer biofísico. De hecho, la explicación que dió el Señor de los motivos por los que empleaba parábolas para dirigirse a la muchedumbre (cf *Mt* 13, 10-17; *Mc* 4, 10-12; *Lc* 8, 9-10), permite entender su modo de proceder como una aplicación de ese principio didáctico.

como a la necesidad de justificarlas oportunamente: siempre, en el orden antropológico y, cuando existan las debidas disposiciones, en el plano trascendental. Si faltara esa prudencia educativa, podría malograrse el noble empeño de procurar ayudar a quienes, manteniendo una conducta sexual desordenada, se mostrarán refractarios respecto de las consideraciones de índole moral-religiosa. Pues en estos casos, además de los medios sobrenaturales que el educador pueda emplear, la intervención educativa ha de ceñirse a la doble influencia que se señaló en el segundo apartado del presente capítulo: esto es, a facilitar que el sujeto advierta lo perjudicial de su postura, *porque se le muestre racionalmente y porque no se contribuya a ahorrarle sentimentaloidemente la instructiva experiencia de los desagradables efectos del libertinaje*[131].

Por tanto, mientras el educando no se encuentre en buena disposición religiosa, lo prudente desde el punto de vista dialógico es *favorecer la responsabilidad* del interesado, esto es, que advierta claramente en el orden intelectual las consecuencias de sus decisiones porque no se impida que tenga que responder existencialmente de ellas, experimentándolas. Y para estimular este *mecanismo de autocorrección* que el Creador ha insertado en la libertad humana para cuando pueda ser mal ejercitada, y no desaprovechar lo que resta de positivo en la persona después del mal uso de su libertad, además de evitar, como se ha dicho, cualquier intervención proteccionista, que fomentaría que el interesado prosiguiera en sus desvaríos, es preciso ayudarle a advertir las causas de los perjuicios que experimenta,

131 Según se puede advertir en la parábola del `hijo pródigo' (cf *Lc*, 15, 11-24), ésta es la pedagogía que Dios emplea con el pecador para ayudarle a reconocer su error moral y reconducirle, sin violentar su libertad, hacia el bien. Así lo subraya S. Juan Crisóstomo, comentando *Rom* 1, 24-32, al explicar que «cuando Pablo dice que Dios los entrega, hay que entender que Dios deja hacer. Dios abandona al malvado, pero no le empuja al mal. Cuando en el fragor de la batalla el general se retira, entrega a sus soldados al enemigo, no porque él materialmente los encadene, sino porque les priva de la ayuda de su presencia. Dios actúa de la misma manera. Rebeldes a su ley, los hombres le han vuelto la espalda; Dios, que ha agotado su bondad, los abandona (...). ¿Qué podría hacer? ¿Emplear la fuerza, la violencia? Pero estos medios no hacen a los hombres virtuosos. No queda otro camino que dejar hacer» (*Homilías sobre la Epístola a los Romanos*, 3, cit. en *Sagrada Biblia. VI*, ed. EUNSA, Pamplona 1984, 124-125).

apoyándose en argumentos de índole antropológica hasta conseguir que entienda el desenfoque de su conducta.

Entonces, esto es, cuando el interesado haya llegado a admitir que su conducta desordenada le perjudica seriamente, será el momento adecuado para mostrarle la raíz moral de su actuación equivocada y la necesidad del recurso a lo trascendente para que sus esfuerzos psicosomáticos resulten eficaces. Pues sólo entonces estará en condiciones de comprender el lenguaje del amor -de la entrega sincera y generosa a los demás- y por tanto, de entenderse con el Dios-Amor o, lo que es equivalente, de valorar positivamente y aceptar planteamientos de índole religiosa[132].

De esta forma el itinerario educativo podrá tal vez parecer a primera vista más largo. Pero no se debe olvidar que es el único camino que puede resultar eficaz, por ajustarse a la condición personal del individuo en el *respeto de su libertad* (no se le enfrenta con lo que ni quiere oír, ni es capaz de apreciar en esa situación) y el *fomento de su responsabilidad* (le ayuda a vivenciar, a través de sus consecuencias, el error de la opción que hizo objeto de su voluntad).

132 A este respecto, resulta paradigmático el itinerario pastoral que siguió el Salvador, junto al pozo de Sicar, para facilitar la conversión de una mujer cuyo desorden sexual había sido pertinazmente recurrente. En efecto, el primer paso que dio Jesucristo con aquella mujer samaritana, para disponerla a su rectificación, fue ayudarle a entender que la satisfacción de sus intereses utilitarios (obtener el agua necesaria para sus necesidades domésticas) no aquietaba esa otra sed interior de aquel agua que salta hasta la vida eterna (cf *Jn* 4, 7-14). A continuación, una vez que se despertó en ella el deseo de los bienes imperecederos, Cristo le hizo ver que no podría recibirlos sin rectificar su conducta sexualmente desordenada (cf *Jn* 4, 15-18). Finalmente, cuando la Samaritana, como oveja perdida encontrada por el Buen Pastor, aceptó el planteamiento religioso no nacionalista que le hizo Jesucristo (cf *Jn* 4, 19-24), el Señor la consideró capaz de entender en clave no temporalista la primera declaración pública de su condición mesiánica (cf *Jn* 4, 25-26) y la convirtió -de ocasión de escándalo para los habitantes de Sicar- en el instrumento apostólico que les acercaría al Salvador (cf *Jn* 4, 28-30.39).

CAPÍTULO II

CARÁCTER NUPCIAL DE LA TENDENCIA SEXUAL HUMANA

«Ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre» (*Mt* 19, 6)

Después de mostrar que la espiritualidad del alma humana repercute en el carácter no instintivo de sus dimensiones corporales, conviene considerar ahora otra consecuencia de esa acción personalizante del espíritu en la corporeidad humana, a saber, la *profundidad y estabilidad de los aspectos donativo y unitivo de la inclinación sexual humana, así como su carácter vinculante*: propiedades que, como se verá también, reclaman, para su ejercicio recto, la previa existencia de un *compromiso* volitivo *matrimonial* de carácter *exclusivo y definitivo*.

Según se indicó en la primera parte, la sexualidad humana coincide con la de los otros vivientes en su doble significación unitiva y generadora. Sin embargo, como se explicará a continuación, la sexualidad humana manifiesta su peculiaridad superior en el hecho de que su ordenación a la unión y a la generación está revestida, por una parte, de un *carácter profundo y permanente* y, por otra, de una *condición relacional de índole recíprocamente amorosa y vinculante* que son otra redundancia del espíritu en el orden sexual, que la distinguen de la sexualidad animal y *que explican el carácter*

matrimonial y familiar que son imprescindibles para que un consorcio sexual entre personas sea propiamente humano.

En el capítulo siguiente se tratarán algunas consecuencias éticas que, por el carácter *profundo o estable y esponsaliciamente amoroso* de la sexualidad humana, se plantean a las personas en el ejercicio de su masculinidad o feminidad en el orden conyugal y parental. Ahora interesa reparar especialmente en las exigencias que esas propiedades de los aspectos unitivo y donativo de la afectividad nupcial de las personas imponen a la voluntad, a fin de mostrar que su realización resultaría imposible sin un *compromiso* volitivo auténticamente matrimonial y familiar, es decir, *de uno con una y hasta la muerte*.

En el segundo apartado del presente capítulo se procurará explicar esto, a saber, que la sexualidad humana no se satisface sino en su *realización matrimonial-familiar*. Previamente, se dedicará un epígrafe, de carácter propedéutico, a explanar las diferencias que existen entre la relación unitiva de mera conjunción y la relación de comunión. Después, una vez mostrado el fundamento antropológico de la unidad e indisolubilidad de la comunidad propiamente matrimonial y del carácter definitivo de las relaciones familiares, se considerarán en el último apartado *las exigencias éticas* que de ahí se derivan *en el orden jurídico y en las relaciones sociales entre las personas*.

1. CONJUNCIÓN Y COMUNIÓN SEXUALES

Para facilitar la comprensión de las consideraciones que se harán en los dos apartados siguientes, parece necesario efectuar algunas aclaraciones que permitan entender el sentido de los términos `conjunción' y `comunión', así como el alcance antropológico y ético de la diferencia que existe entre los dos tipos de relación unitiva que esas palabras expresan. Conviene advertir, no obstante, que la lectura de las consideraciones contenidas en este apartado, puede suponer una cierta dificultad para quienes estén menos acostumbrados a la especulación antropológica. Sin embargo, teniendo en cuenta su trascendencia en orden a entender las *virtualidades de la afectividad humana* y, derivadamente, para discernir la *autenticidad del amor sexual*, resulta inevitable afrontar

estos temas, si se pretende clarificar suficientemente cuestiones hoy especialmente debatidas. Valga por tanto la advertencia como estímulo para superar el esfuerzo que pueda suponer adentrarse en esta suerte de cuestiones.

a) La relación meramente conjuntiva

La relación de mera *conjunción* es la unión que se establece entre vivientes corpóreos -humanos o no- por el hecho de realizar juntos algo exterior a ellos. Pues bien, este tipo de relación meramente operativa afecta unitivamente a los que se conjuntan, de una manera puramente *externa, instrumental y pasajera*.

La conjunción une externamente

En efecto, su unión es sólo *exterior* porque los que se conjuntan no resultan recíprocamente afectados en su intimidad afectiva, en el sentido de que quede en la afectividad de cada uno algo del otro como fruto de su conjunción. Pues, por una parte, su coincidencia se da en intereses que se refieren a realidades externas a ellos mismos -los objetos con que protegerse o alimentarse, los hijos que perpetúen la especie-, cuya consecución no les transforma interiormente, sino que, simplemente, les permite conservar o perpetuar lo que ya son. Además, la unión conjuntiva es meramente exterior porque la complementariedad de los que se asocian para alcanzar esos objetivos externos es también exterior a la afectividad de ambos, ya que se da en aptitudes físicas o intelectuales, sin que llegue a existir una complementariedad interior -esto es, una reciprocidad afectiva-, sino una mera *afinidad*. Y finalmente, porque estas capacidades que quienes se conjuntan ponen en juego para mantenerse o perpetuar la especie tampoco se transforman por el hecho de conjuntarse[133].

133 En el caso de la conjunción generativa humana y de algunas especies superiores, se da una cierta inmanencia recíproca, puesto que las facultades generadoras de los individuos sexualmente complementarios se influyen recíprocamente para activarse. Sin embargo, el resultado de su conjunción no queda en ninguno de ellos de modo definitivo: sólo en la hembra y durante el tiempo necesario para que la prole resulte viable.

Es decir, los que se conjuntan no resultan interior y recíprocamente afectados por su unión una vez que ésta concluye, porque el efecto de su actuación conjunta queda *fuera* de ellos, en lo realizado por ellos: las energías que han empleado para *producir* algo juntos quedan plasmadas unitivamente en lo realizado, no en sí mismos; y, en el supuesto *generativo*, la intimidad genética de cada uno resulta unida a la del otro en la prole y no en el con-progenitor. Y esto es así porque su conjunción se realiza mediante acciones *transitivas*: esto es, por medio de actividades -como transformar el entorno para poder después aprovecharlo, o engendrar una nueva vida- cuyo resultado es exterior a los agentes; y no a través de operaciones propiamente inmanentes o contemplativas, en las que el agente se transforma porque el objeto de éstas es interiorizado formalmente por el que obra, de manera teleológicamente intencional, esto es, como fin.

Sentido instrumental y pasajero de la relación conjuntiva

De ahí que los que se conjuntan tengan respecto de su unión un interés meramente *instrumental y pasajero*: no buscan la unión por sí misma, sino para otra cosa. Es decir, su intencionalidad no descansa en las acciones transitivas a través de las cuales se efectúa la unión, sino en el resultado o término de esas acciones transitivas. Dicho de otro modo, la conjunción no es el objeto final del deseo de quienes se conjuntan porque las acciones con las que aquélla se realiza, por su carácter cinético (del griego, *kínesis* o movimiento, que Aristóteles definió como «el acto del ente que está en potencia, en cuanto que está en potencia»: *Física*, III, 1,201 a 10, y, santo Tomás de Aquino, como «acto imperfecto y de lo imperfecto»: *In Metaphys.*, XI, 9,2305), son actos imperfectos que, como tales, no se ejercen por sí mismos, sino por sus efectos. *Lo que buscan quienes se conjuntan, y satisface su deseo y les produce gozo es el efecto o término de su conjunción*, y no la conjunción misma.

Por eso también, a diferencia de las operaciones inmanentes, que son instantáneas por tener el fin como objeto (ver tiene lo visto), las acciones transitivas por las que se realiza la conjunción no son coactuales con su término, sino sucesivas (se camina mientras no se ha alcanzado la meta). De ahí que la conjunción esté *afectada intrínsecamente por la temporalidad* y que, por eso, quienes se conjuntan abandonen su unión en

la medida en que alcanzan el objetivo que motivó su conjunción. Es decir, la mera conjunción operativa es de suyo pasajera: podrá ser más o menos duradera, según requiera más o menos tiempo para lograr su objetivo, pero no trasciende la temporalidad puesto que las acciones mediante las que se realiza y, consiguientemente, la misma unión se acaban al alcanzar su término. Por esta razón, si el único fin del consorcio sexual humano fuera la procreación y asegurar la pervivencia de los hijos, el compromiso matrimonial no sería indisoluble, sino que sólo afectaría al tiempo necesario para cumplir ese objetivo: y esto en el supuesto de que hubiera habido descendencia.

La conjunción es, pues, una relación meramente *utilitaria y pasajera*, esto es, que no se busca por sí misma ni definitivamente, sino por un *objetivo común*, respecto del cual ambos contienen aptitudes complementarias. Además, esta condición instrumental de la relación conjuntiva se corresponde a su vez con el carácter *utilitario y contingente* de los bienes que a través de ella se buscan como término de la actuación conjunta: otros individuos que perpetúen la especie (aquí el individuo engendrado cumple una función instrumental respecto de la conservación de la especie), o recursos para mantener la propia vida terrena (en este caso, el agente es el fin de la actividad conservadora). Por expresarlo en terminología clásica, *el objetivo o término de la mera conjunción operativa es, de suyo, el `bien útil'*: aquél que se busca para satisfacer las necesidades terrenas; no es el `bien honesto', que se busca por sí mismo, como un fin en sí mismo, y cuya contemplación satisface a la psicoafectividad o a la afectividad espiritual[134].

Por eso, *la conjunción* operativa *es una relación propia de*

134 No obstante, según se aclarará a continuación, entre los humanos, por poner en juego en sus actuaciones corpóreas valores que trascienden el orden meramente biológico, su conjunción puede proponerse como objetivo, por ejemplo, `producir' belleza, esto es, fabricar objetos materiales valiosos no para el consumo sino para la contemplación sensorial. Asimismo, y en sentido inverso, las relaciones de comunión interpersonal pueden expresarse mediante actos conjuntivos en los que, más allá de su utilidad biofísica, se pretende `honrar' a la otra persona, esto es, reconocerla como valiosa por sí misma y entregarse a ella: como se verá también, esto es lo que sucede en el verdadero amor conyugal.

vivientes corpóreos en tanto que corpóreos, puesto que está motivada por la *complementariedad* en aptitudes para aquellos intereses que, en último término, se refieren a su vez a los dos tipos de necesidades que existen en el orden biofísico: el interés generativo, que es altruista puesto que se ordena a la necesidad de conservar la especie; o el interés productivo, que es de carácter utilitarista porque considera a los objetos como bienes de consumo con los que asegurar la conservación individual. Esto no obsta para que, en el orden humano, la conjunción operativa pueda ser ocasión de que se establezcan otros vínculos afectivos de índole amorosa; o que, incluso, ella misma se ejerza como expresión de afecto entre las personas. Pero, de suyo, la conjunción operativa no une a los que la establecen más que de modo externo, instrumental y pasajero.

Conjunción utilitaria y actitudes utilitaristas

Ahora bien, la relación conjuntiva no debe confundirse con *la actitud utilitarista* que, según se acaba de señalar, es una de las razones que pueden motivar que varios individuos se agrupen para obtener los medios necesarios para su pervivencia terrena. Pues la actitud utilitarista *no es propiamente relacional* respecto de los bienes de consumo sobre los que se proyecta; ya que, al consistir el modo de utilizarlos en una transformación, prescinde de su alteridad y los emplea para el solo provecho propio.

Así, por ejemplo, la nutrición es una actividad utilitarista, de índole no relacional. Y es natural -es decir, recto y bueno- que lo sea, pues se trata de una inclinación impresa por Dios en el viviente corpóreo para asegurar su pervivencia terrena. El hecho de que tenga como término al individuo que se alimenta, no significa que responda a una actitud egoísta, puesto que la conservación individual, de suyo, se ordena a su vez a diversas funciones donativas dentro del ecosistema (mejorar el entorno con su actuación o engendrar nuevas vidas). Pero los seres humanos, por no poseer esta inclinación de forma instintiva, pueden desvirtuarla y enfocarla hedonistamente, por ejemplo, comiendo solamente por gusto, esto es, en contra de lo conveniente para mantenerse. Y este ejemplo es trasladable a cualesquiera actividades por las que el ser humano transforma el mundo terreno: no son actividades que, por referirse a seres impersonales, puedan ser consideradas al margen de las exigencias éticas.

Pues, si se ignorara el destino universal de los bienes terrenos, el uso abusivo de éstos, por contradecir el derecho de las demás personas a emplearlos para su mantenimiento y desarrollo humano, ya no sería un ejercicio del dominio otorgado por el Creador al ser humano respecto de las criaturas inferiores a él (cf. *Gn* 1, 28), sino que constituiría un desorden moral (cf. *EV*, 42 y 52).

En cambio, en la conjunción *utilitaria*, los que la establecen mantienen entre sí una *actitud relacional o comunitaria*[135] en la que cada uno ha de tener en cuenta al otro, ya que ninguno podría conseguir su objetivo -utilitarista o altruista, según los casos- si el otro no alcanzara el suyo, puesto que ambos pretenden un objetivo *común*, respecto del cual son *complementarios*: es decir, la consecución de algo que sólo puede ser efectuado entre ambos. Por eso, *el sexo animal, así como la sexualidad humana, no deben entenderse como inclinaciones individualistas o utilitaristas, ni en su ejercicio ni en su finalidad*. En su modo de ejercerse son, de suyo, inclinaciones conjuntivas, esto es, que se refieren al otro sexo de forma relacional utilitaria (por su complementariedad para la generación) y no de manera individualista; y por ello, constituyen el ámbito más básico y elemental de socialidad, el primer lugar para descubrir al otro (*CF*, 20), a quien -por su complementariedad co-procreativa- hay que tener en cuenta, respetar en sus intereses y, más aún, ocuparse de que los consiga. Tampoco

135 Según se explicará más adelante *la relación comunitaria no equivale a la relación de comunión*. Una *comunidad* se establece cuando dos individuos se comprometen recíprocamente a algo común, sea a realizar juntos algo, sea a quererse; y, por tanto, en el primer caso, no requiere el mutuo afecto de los que integran esa comunidad, aunque pueda -y debería- ocasionarlo. La *comunión*, en cambio, consiste en la unión o comunidad que se produce cuando existe un afecto -recíprocamente consentido- que concierne a la totalidad de la persona amada y que, en consecuencia, origina una suerte de comunidad que compromete a sus miembros de manera mucho más íntima y total que la mera comunidad conjuntiva. En esta dirección apunta la definición del matrimonio que emplea el Concilio Vaticano II (cf *GS*, 47-48), cuando establece que no es sólo una `comunidad de vida', esto es una conjunción de ideales y esfuerzos en orden a un interés común (que, en el rito católico del matrimonio, es representado por las *arras* que los nuevos esposos se entregan recíprocamente), sino también una `comunidad de amor', una comunión interior o afectiva en que ambos cónyuges asumen como objetivo de su vida terrena la realización existencial del otro, vinculándose recíprocamente (como se expresan recíprocamente los recién casados, al ponerse recíprocamente los *anillos*).

son inclinaciones individualistas en su finalidad, puesto que el efecto de la conjunción sexual es exterior a los que se conjuntan: el objetivo de su inclinación no es su propio bien, sino la subsistencia de la especie.

Este carácter no individualista -esto es, relacional en su ejercicio y transitivo en su finalidad- de la inclinación sexual viene ilustrado y subrayado por el hecho de que *el placer* que se produce en el ejercicio de las facultades generadoras *acompaña progresivamente la relación unitiva* según se acentúa ésta; *y se consuma* al completarse la unión *en su momento transitivo* y virtualmente generativo. Y entonces, al consumarse la unión generativa, el deseo sexual se consume, desaparece. De ahí que sea antinatural cualquier planteamiento *utilitarista y hedonista* de la actividad sexual. Pues, por tratarse de una inclinación constitutivamente relacional, la desconsideración respecto del interés del individuo sexualmente complementario desvirtuaría su significación conjuntiva. Y, por ser una inclinación aptitudinalmente transitiva, el hedonismo sexual, que erige el placer en fin, excluiría su originario sentido donativo o transitivo.

Las virtualidades sexuales propias o ajenas no deben, por tanto, tratarse como un objeto de consumo, como una cosa con la que satisfacer -en solitario o recíprocamente- la propia concupiscencia al margen de su natural significación unitiva y transitiva (cf. *CF*, 13), según propone el utilitarismo hedonista. La concupiscencia o deseo sexual debe satisfacerse como *consecuencia* de un ejercicio de esas facultades que sea relacional respecto de las capacidades complementarias, y aptitudinalmente altruista respecto de la conservación del género. Es decir, son aptitudes relacionales que han de conjuntarse para la generación, y no usarse consumistamente para *el placer sexual*: pues éste *es, por naturaleza, consecuencia de la unión virtualmente generativa, y no un fin que haya de presidir el ejercicio de la sexualidad*.

En cambio, «el *utilitarismo* es una civilización basada en producir y disfrutar; una civilización de las `cosas' y no de las `personas'; una civilización en que las personas se usan como si fueran cosas» (*CF*, 13). Por eso, la entraña individualista y hedonista del utilitarismo sexual explica que ignore la *responsabilidad* con que ha de ejercerse la sexualidad. Pues si el sexo se ejercita de modo no relacional -sin tener en cuenta la alteridad del sexo complementario-, ya no existe razón alguna para tener

que responder ante nadie de sus consecuencias. Además, al ejercitarlo para satisfacer la propia concupiscencia, se induce a excluir su interna condición generativa. Y así, «el proyecto del utilitarismo, basado en una libertad orientada con sentido individualista, o sea, *una libertad sin responsabilidad*, constituye la antítesis del amor» (*CF*, 14).

Formas no sexuales de relación conjuntiva

De conjunción son también las relaciones que existen entre los miembros de un colectivo animal; o las relaciones laborales que mantienen quienes son meramente *compañeros*: es decir, entre aquellas personas cuya complementariedad en aptitudes utilitarias les induce a asociarse *externa y provisionalmente*, así como *de forma utilitaria*, esto es, para conseguir objetivos útiles que solos no podrían alcanzar; pero que no han llegado a interesarse por ellas mismas, por encima de la utilidad de conjuntarse en sus distintas capacidades para obtener determinados objetivos comunes.

Asimismo, pueden considerarse conjuntivas las relaciones meramente *comerciales* y las que surgen con ocasión del *intercambio de conocimientos* científicos y técnicos. Pues en ambos casos el interés de cada uno por el otro no es propiamente recíproco, sino que se dirige más bien al objeto que se desea adquirir; además, porque lo que cada uno adquiere, aunque pertenezca al otro, no es ninguna propiedad interna de su personalidad, sino algo externo a ésta; y, finalmente, porque la relación comercial y la comunicativa no se buscan por sí mismas, desapareciendo una vez conseguido el objetivo que se pretendía, a no ser que esas relaciones se aprovecharan para llegar a quererse.

b) LA COMUNIÓN INTERPERSONAL

Podría definirse la unión de *comunión* como la dinámica relación de donación y recepción recíprocas que se establece, momentánea o duraderamente, entre dos personas que -movidas por el deseo de contribuir al bien ajeno o, simplemente, por el impulso de satisfacer los propios sentimientos- ponen a disposición de la otra, que lo consiente, algún aspecto estético o energético de su intransferible

intimidad biofísica, psíquica o espiritual[136] y reciben de la otra la correlativa donación afectiva -energética o estética- que su consentimiento comporta.

Reciprocidad teleológica de la comunión

Como la conjunción comunitaria externa, la comunión afectiva es una relación *dinámica*. No consiste en una mera semejanza cualitativa ni en una simple complementariedad interna entre individuos, sino que se establece cuando dos personas se refieren mutuamente en sus afectos: no es algo constitutivo o estático, sino operativo o dinámico. Es cierto que la comunión requiere una cierta *afinidad interior* -en gustos o ideales-, que puede ser de índole sentimental o de orden espiritual, así como una *diversidad* personal (cf. *CL*, 20). Sin esta afinidad y diversidad no podría surgir un recíproco interés por complementarse internamente en su mutua diversidad. Pero mientras este interés recíproco no sea efectivo -actual u operativo-, no puede decirse que exista la comunión afectiva.

Además, la comunión requiere *reciprocidad* afectiva, esto es, una dinamicidad afectiva que sea *bilateral*. Por tanto, tampoco puede hablarse de comunión cuando sólo existe un unilateral afecto de un individuo hacia otro: mientras la persona implicada en ese afecto no lo consienta, no se produce la relación comunional. Este interés recíproco o bilateral puede originarse, fundamentalmente, de dos maneras, según prevalezca en la motivación el aspecto de la afinidad o el aspecto de la diversidad (cf. *SH*, 9). En el primer caso, la reciprocidad afectiva se produce de forma *biunívoca*, es decir, mediante *idénticos* deseos de mutua complementación afectivo-energética por parte de personas interiormente afines: es lo que acontece en la amistad. En cambio, cuando lo que motiva la comunión

136 La belleza o armonía de la corporeidad es la dimensión estética de lo *biofísico*; la fortaleza o vigor corporal es su aspecto energético. Como valores estéticos *psíquicos* de una persona se pueden mencionar la cultura y educación, entre los psicointelectuales; y la simpatía, la amabilidad y delicadeza en el trato, la armonía o equilibrio interior, la alegría, la efusividad, la discreción y la capacidad de acogida, entre los psicoafectivos. En el orden energético, la psique humana se desarrolla intelectualmente con la profundidad y el sentido práctico, con la sagacidad y la capacidad intuitiva; y, afectivamente, con el valor, la constancia, la laboriosidad, el autodominio, el optimismo, la autoridad y la docilidad. Entre los valores *espirituales* intelectuales, cabe destacar la sabiduría y la prudencia moral. La nobleza de ideales, la honestidad, rectitud y fiabilidad pueden mencionarse entre los valores afectivos estéticos; y, la generosidad y la esperanza trascendente, entre los afectivos energéticos.

es la diversidad complementaria de sus integrantes, se produce una reciprocidad *unívoca*. Ya no se trata de la coincidencia en intereses semejantes, sino de la coincidencia entre dos intereses *distintos* -uno estético y otro energético- que son *correlativos* o complementarios.

Esto último es lo que sucede *inicialmente* en la relación solidaria o servicial, es decir, cuando alguien que necesita sentirse útil encuentra a alguien necesitado de su ayuda; y cuando alguien admira a otro, que le acepta; y también, en los dos tipos de comunión que se derivan del ejercicio de la sexualidad, a saber, en la comunión esponsal entre un varón y una mujer y en la comunión entre padres e hijos. En todos ellos se da una comunión amorosa que se caracteriza por la coincidencia de *afectos correlativos*, esto es, *distintos y complementarios por sí mismos*: a saber, la concordancia de un afecto formalmente receptivo y energéticamente difusivo que tiene por objeto la plenitud ajena en tanto que ajena -gozándose en su contemplación, alabanza y custodia, si ya ha sido conseguida, o en el esfuerzo de ayudarle a realizarla-; con otro afecto formalmente difusivo y energéticamente receptivo que tiene como objeto hacer partícipe a otro de la propia plenitud, manifestándosela, o confiarle su precariedad y permitirle que le ayude a remediarla.

Es decir, *para que se establezca la comunión no es preciso que exista esa idéntica reciprocidad afectiva que existe en la amistad*. Basta que, como sucede en la comunión sexual, el deseo de agradar de una de las partes provoque agrado en la otra, y ésta lo manifieste, otorgando así a la primera un apoyo energético-afectivo; o bien que, como acontece en la comunión paterno/materno-filial, los impulsos donativos de los padres sean aceptados por los hijos. No obstante, en estos dos supuestos de reciprocidad afectiva unívoca, el trato entre las partes, por su carácter prolongado, suele ocasionar también que ambas descubran en la otra algún aspecto estético que admirar y algún valor energético en que apoyarse. Con lo que su comunión unívoca inicial tiende a realimentarse convirtiéndose en biunívoca, o sea, en amistad.

Pero -insistimos porque es lo que más afecta a los dos tipos de comunión que surgen del ejercicio de la sexualidad- para que pueda

hablarse de comunión, *basta que ambos den y reciban algo `personal' de modos diversos y complementarios*: que uno -el amante- se entregue energéticamente y reciba en el orden estético, y que otro -el amado- se dé estéticamente y reciba en el orden energético. Ambos dan y reciben, pero de modos diversos y complementarios. Y por eso, Juan Pablo II afirma que la obligación de ayudar al cónyuge «no es unilateral sino recíproca» (*CM*, 7; cf. *MD*, 29-30; *JG*, 6.II.1980, 5-6). En efecto, el *amante* se entrega afectivamente (de ahí su nombre) al otorgar su apoyo energético a los valores estéticos de la persona amada; y se enriquece formalmente al participar contemplativamente en la plenitud ajena. Por su parte, la persona *amada* confía su plenitud estética al amante, manifestándosela, y se enriquece energéticamente con el afecto de aquél (de ahí que se la denomine amada).

Mientras ambas partes mantengan sus diversos y complementarios intereses, su comunión unívoca perdurará: dependiendo su mayor o menor duración o bien de la pervivencia de sus necesidades correlativas, o bien, como se ha dicho, de que el trato suscitado por su interés inicial unívoco ocasione nuevas reciprocidades que vengan a consolidar y hacer estable su afecto recíproco originario, convirtiéndolo en una comunión biunívoca o amistosa[137].

137 Por esta razón, esta reciprocidad afectiva unívoca o simple suele ser suficiente para que la comunión se sostenga *espontáneamente*, al menos durante un tiempo considerable, en los dos tipos de relaciones sentimentales que surgen al ejercitar la sexualidad, a saber, en la relación esposo-esposa (en que aquél adopta la condición de amante y ésta, de amada) y en la relación padres-hijos (aquéllos son los amantes y éstos, los amados): pues la diversidad sexual entre el varón y la mujer es permanente y las necesidades educativas y de sostenimiento de la prole, muy duraderas. No obstante, para que el afecto mutuo no acabe desapareciendo ante las dificultades que entraña la convivencia, es preciso que el afecto esponsal y parental-filial se convierta en amistad sentimental y, sobre todo, que sea integrado por el espíritu mediante el amor de benevolencia.

En cambio, en las relaciones sentimentales extrafamiliares, la comunión espontánea unívoca difícilmente se mantendría por algún tiempo, si no fuera reforzada -si no con la intervención del amor espiritual- al menos con la doble reciprocidad sentimental, convirtiéndose en biunívoca o amistosa. Pues no hay, de ordinario, en este orden, una diversidad y una consiguiente necesidad de complementación tan radicales como las que existen entre el varón y la mujer o entre los padres y los hijos; y por eso, ni la admiración suele ser tan intensa ni la necesidad ajena tan persistente como para mantener prolongadamente una actitud servicial gratificante, sino que suele ser preciso además sentirse honrado por el otro en el orden estético o correspondido por él en el

Ahora bien, tanto la comunión amistosa como las que se derivan de la inclinación sexual, tienen en común que en todas ellas existe una *reciprocidad `teleológica'* (de *telos*, fin), que es una de las notas que distinguen a la comunión o comunidad amorosa de la conjunción o comunidad exterior. Pues si, en ésta, cada uno se interesa por el otro de forma meramente instrumental -en orden a conseguir en común algo externo o interno, que es lo que realmente les importa-, *en la relación comunitaria amorosa cada uno es en sí mismo el `fin' de los intereses afectivos del otro*. Es decir, la comunión se inscribe en un orden de intereses afectivos que no existe en el mundo animal. No procede de afectos instrumentales, sino *amorosos*. No se mueve en el plano de lo `útil', sino de lo *`estético'*. No está motivada por la utilidad que las cosas puedan reportar para la propia conservación individual o específica, sino por la *belleza sensible o espiritual* de las criaturas (cf. *CF*, 20).

No obstante, que la comunión surja como relación bilateral no significa que pueda mantenerse como una relación *binaria* que se agote en sus integrantes iniciales. Que la comunión no esté marcada por la instrumentalidad, no quiere decir que sea una relación *centrípeta* cerrada a la fecundidad. Tanto en el caso de la amistad como en los supuestos de comunión esponsal y paterno/materno-filial, «*la comunión genera comunión*» (*CL*, 32), pues su condición amorosa la constituye en una relación *centrífuga* que tiende de suyo a expresarse y prolongarse en la donación conjunta a terceras personas, estableciendo con ellas una nueva comunión que consolida, amplía y enriquece la primera.

Tanto la conjunción como la comunión contienen un doble sentido donativo y unitivo. Lo que las distingue es que, mientras que la conjunción contiene un sentido donativo-receptivo y una significación unitiva o integradora que son meramente externos y que están

afectivo-energético, respectivamente. Esto explica también que uno de los mayores problemas que encuentran las `parejas' homosexuales sea el de su inestabilidad: pues su falta de diversidad sexual les impide que lleguen a complementarse duraderamente, induciéndoles a un constante cambio de pareja.

marcados por el signo de la instrumentalidad, la relación comunional, en cambio, comporta una donación-aceptación y una integración que son íntimas y de índole amorosa. En el primer caso, se da un actuar juntos en orden a un interés común externo, un mero coexistir. En el segundo, no sólo se convive *con* el otro, sino que se vive *para él y por él*: «El hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir `uno al lado del otro', o simplemente `juntos', sino que son llamados también *a existir recíprocamente, `el uno para el otro'*» (*MD*, 7; cf. *JG*, 9.I.1980, 2; *CF*, 15).

La comunión une interiormente

En efecto, este *carácter no instrumental o utilitario de la relación amorosa* ocasiona que la comunión, mientras dure, una de forma íntima a quienes se relacionan comunionalmente. No se trata ya de hacer juntos algo exterior, sino de abrirse mutuamente su intimidad personal, entregándose algún aspecto de ella sin perderlo y, simultáneamente, adoptando como propio algún aspecto personal de la vida del otro. Es decir, a diferencia de la comunidad meramente conjuntiva, *la comunión afecta interiormente a los que se quieren* porque el término del afecto de cada uno son los valores personales o intransferibles del otro: esto es, alguna o varias de sus cualidades internas -efectivas o en estado virtual-, valoradas y apreciadas en sí mismas, por encima de la utilidad que pudieran tener para realizar en común algo externo.

Mientras se mantienen, las relaciones de comunión unen íntimamente a los interesados porque son relaciones afectivas que *valoran al otro por lo que es o puede llegar a ser, y no por lo que tiene o posee exteriormente*, ni por la sola utilidad que sus valores personales puedan reportar en orden a conseguir algo externo que constituyera el objetivo final de los propios deseos: el amado resulta `útil' por sí mismo, y no en orden a otro objetivo (cf. *CF*, 15; *CL*, 37). Por eso la comunión no se produce, de suyo, cuando alguien transfiere a otro algún objeto que posee, salvo que esa entrega se realice como *expresión* de una donación interior -como regalo- o vaya *acompañada de una donación afectiva*. Tampoco surge la comunión cuando varios trabajan o se divierten juntos, ni cuando alguien enseña a otro los conocimientos o habilidades adquiridas, salvo que, como en el supuesto anterior, esa convivencia o esa enseñanza sean expresión o vayan acompañadas del afecto. Aunque estas actividades

pueden ser *ocasión* del mutuo afecto de quienes las realizan, de suyo no lo presuponen, y pueden restringirse al plano de la mera conjunción utilitaria.

La comunión se funda, más bien, en los *valores intransferibles* de la persona: a saber, en valores que ni pueden comunicarse (pasando a estar en el otro de la misma manera, como sucede a los conocimientos científico-técnicos), ni pueden perderse al entregarlos (como acontece, por su materialidad, a los objetos de consumo); sino *que sólo pueden disfrutarse mientras perdure la comunión*. De ahí que no pueda considerarse que existe este tipo de relación afectiva más que cuando *dos personas se toman recíprocamente como objeto de sus deseos de amar o ser amado*: es decir, de su capacidad de darse afectivamente, entregando sin perderlos sus valores intransferibles, y de su capacidad de aprovechar sin alterarlos, respetuosamente, los valores personales del otro, poseyéndolos contemplativamente.

Concretamente, se establece una relación de comunión cuando una persona pone a disposición de otra la plenitud estética o energética de la dimensión física, psíquica o espiritual de su personalidad; y cuando, simultáneamente, el otro acepta la entrega de esos valores ajenos, sintiéndolos como propios en un vivir *por el otro* que se corresponde con el vivir *para él* del otro, que le hace suyo lo propio. Esto es, cuando una persona *se entrega o confía* afectivamente a otra sin perderse -*y es aceptada o acogida* por ésta-, en esa especie de locura cuerda que es el *amor*, en la que el ser personal encuentra la razón y la plenitud de su existencia (cf. *EV*, 81).

De comunión es, por tanto, la relación *servicial*, así como la relación de *amistad*: esto es, las que existen entre personas que se interesan recíprocamente por los valores internos del otro y no sólo por la ayuda que se puedan prestar para satisfacer juntos comunes intereses externos (cf. *SH*, 9); y que se dan a sí mismas, en lugar de limitarse a una entrega de objetos, que no colmaría ese deseo de autodonación que late en el corazón humano y que tan bien expresa Pedro Salinas, en *La voz a tí debida*, cuando exclama: «¡Cómo quisiera ser eso que te doy y no quien te lo da!». Es, pues, una relación afectiva *que podrá*

tener una base meramente sentimental, y entonces se aprecia al otro en sí mismo, pero no por sí mismo sino por el agrado que su compañía produce; *o que puede estar motivada también espiritualmente*, es decir, que busca desinteresadamente el bien para el otro, con amor de benevolencia.

Efectos permanentes de la relación comunional

Por lo tanto, esto es, porque la comunión se refiere a la intimidad personal de los que la establecen, su amorosa relación comunitaria les coimplica de manera profunda mientras perdura. Y esta recíproca interiorización de quienes se aman se ve subrayada por el hecho de que *los actos mediante los que se efectúa la comunión*, no *son* acciones transitivas, cuyo efecto queda fuera del agente, sino *operaciones inmanentes-trascendentes*, esto es, acciones cuyo efecto enriquece de formas distintas y complementarias al individuo que las realiza y a la persona hacia quien el acto amoroso se dirige. Es decir, *la comunión* no sólo *está motivada* por los valores intransferibles o íntimos de la persona, sino que *se efectúa* mediante actos íntimos, a saber, mediante actos de amor que además de repercutir enriquecedoramente en el otro, afectan interiormente -enriqueciéndole también- al que los ejerce.

En efecto, *en las cuatro modalidades fundamentales del amor, hay enriquecimiento: en la donación estética* o manifestación de los propios valores, puesto que se recibe el afecto o aprobación energética del otro; *en la donación afectiva energética*, porque, al poner las propias energías a disposición de la consecución de la realización del otro, se recibe su agradecimiento y, más adelante, se sienten como propios los valores que el otro alcance; *en la recepción o aceptación contemplativa*, porque las energías afectivas del que contempla amorosamente, se apropian intencionalmente de la plenitud formal ajena; y, finalmente, *en la aceptación de la ayuda ajena*, puesto que el desarrollo de los propios valores virtuales pasa a contar con la energía afectiva del otro.

Y así, el amante y el amado, al tomarse mutuamente como objeto de sus deseos mediante actos afectivos distintos y complementarios, se introducen recíprocamente cada uno en el otro. Es decir, por concernir a aspectos personales del individuo, la comunión introduce en cada uno algo personal del otro; y porque esta penetración se produce con

hondura también, este tipo de relación les afecta de manera profunda. Y por eso, *cada uno de los que viven en comunión resulta afectado profundamente por los valores más profundos del otro*.

Amar y ser amado son, por tanto, *actividades hondadamente comprometedoras*. Pues la afectividad de quienes se deciden a establecer una comunión amorosa, no resulta inalterada, sino que o bien *se transforma y amplía* -en el caso del amante- con los valores estéticos del otro, determinándose su sensibilidad y aficionándose a ellos; o bien, en el caso del amado, *se intensifica* con la energía afectiva del amante, dependiendo afectivamente de él y sabiendo que la perfección formal que alcance pertenece también a la otra persona.

Por eso cuando una persona toma a otra como objeto o como término de sus intereses estéticos o afectivo-energéticos (de contemplación de la perfección ajena o de manifestación de la propia plenitud, de recepción o de donación de energía afectiva), si ese deseo es aceptado por la otra persona, *su interior unión produce en ambas una recíproca inmanencia* -en el orden formal o en el plano energético de su afectividad psíquica o espiritual- *que les marca para siempre*, incluso *aunque*, por diversos motivos, *desaparezca el amor que les unió*: una huella que será más o menos intensa, según la magnitud de los valores implicados o la intensidad y duración de la unión. *El amor puede desvanecerse; haber amado permanece.*

La comunión puede ser momentánea o duradera

Ahora bien, *que la comunión produzca un efecto permanente*, más o menos profundo, en la afectividad del amante y del amado, *no significa que ella misma sea necesariamente duradera*. Los efectos de la comunión son un resultado *estático*. Pero la comunión misma, según se hizo notar antes, es una relación *dinámica* cuya disolución o mantenimiento dependen, respectivamente, de su carácter espontáneo o deliberativamente reflexivo, y de que se restrinja al orden meramente sentimental o incluya la dimensión espiritual de las personas.

Es cierto que, a diferencia de la conjunción exterior, la comunión, al realizarse mediante operaciones (vt), se produce de forma

instantánea, escapando así de la imperfección de la distensión temporal. Y por eso, la comunión no se busca de la forma instrumental y pasajera con que se ejerce la mera conjunción exterior, que pierde su sentido y se termina cuando ha alcanzado su objetivo: *la comunión*, al ser coactual con su objeto, *se busca por sí misma* y no tiene por qué abandonarse una vez conseguida. Además, esta condición no instrumental y atemporal de la comunión se corresponde a su vez con el carácter *no utilitario ni contingente* de los bienes que a través de ella se buscan como fin de la relación amorosa: valores estéticos o energéticos que se disfrutan o utilizan, respectivamente, de manera *respetuosa*; es decir, *`bienes honestos'* que la psicoafectividad o la afectividad espiritual buscan como un fin en sí mismo, perfecciones que son agradables mientras existan en sí mismas o que son útiles por sí mismas, y que se resisten a ser tratadas como instrumentos para la conservación biológica del individuo o del género.

La relación de comunión, pues, se funda en intereses que tienen como objeto bienes honestos (los valores), esto es, valiosos en sí mismos y no meramente concupiscibles (fungibles) ni útiles para otra cosa (para engendrar o para producir bienes de consumo), como sucede en las relaciones conjuntivas o meramente utilitarias; es decir, en valores que puedan ser ofrecidos de una manera tal que el donante no los pierda al entregarlos, sino que puedan ser transferidos de modo no biológico[138]. Por eso, la comunión es una *relación propia de vivientes que trascienden la temporalidad de lo puramente biofísico* y poseen una dignidad personal única e irrepetible (cf. *CF*, 19); de seres que, por rebasar el orden meramente biológico o utilitario, son capaces de traspasar los límites de sus perfecciones naturales e, interesándose teleológicamente por los

138 *Las dos operaciones propias del orden biofísico no son, de suyo, comunionales*. Pues la generación, aunque sea conjuntivamente relacional respecto de la pareja y donativamente relacional respecto de la prole, no es propiamente comunional o enriquecedora para los que engendran, ya que ni une en sí mismos a los progenitores, sino fuera de ellos, en la prole; ni la transmisión de la vida transforma enriquecedoramente a los que engendran. Asimismo, la nutrición, de suyo, ni siquiera es relacional, puesto que consiste en hacer desaparecer la alteridad del alimento (destruir su formalidad propia, descodificar su estructura vital) para aprovechar sus virtualidades nutritivas. *En el plano humano, estas operaciones se revisten de una condición comunional en la medida en que* sean asumidas afectivamente como medio para vivir en comunión: es decir, si se entiende la conservación de la propia vida como medio para vivir para los demás, y la procreación de nuevas vidas, como expresión de una entrega total al cónyuge que se prolonga en la comunión con los hijos.

valores ajenos, enriquecerse con ellos de manera indefinida hasta alcanzar la plenitud cuasi infinita que están llamados a contener intencionalmente para desarrollar la imagen divina que se encierra virtualmente en la naturaleza personal de cada uno.

Es decir, *la comunión es una relación propia de seres que*, por trascender lo meramente biofísico, *no se agotan en su individualidad,* sino que son personales: esto es, de seres que necesitan relacionarse amorosamente con los demás -dar y recibir, amar y ser amados-; que saben que su propia plenitud o felicidad dependen de que los otros consigan la suya. Dicho de otro modo, la comunión es el tipo de relación que se corresponde con el valor no instrumental que, en el mundo visible, sólo posee la persona humana: esa criatura que, por ser imagen de Dios, «no tiene su fin ni su término en otro o en otros, sino solamente en Dios para el cual existe» y que, por tanto, posee «*dignidad de sujeto y valor de fin*» (*AS*, 38).

De ahí que, como señala Juan Pablo II, «*sólo las personas son capaces de existir `en comunión'*» (*CF*, 7): pues sólo ellas, por contener valores no fungibles, son dignas de afecto respetuoso y capaces de interesarse por los valores no fungibles de otras personas. Además, por su espiritual inmaterialidad incorruptible, sólo las personas han sido creadas `por sí mismas', esto es, son honorables, dignas de honor (cf. *CF*, 15); y teniendo asegurada su pervivencia, pueden `olvidarse' de sí mismas y abrirse desinteresadamente a los demás: es decir, al poder ser conscientes de su *verdad* -de haber recibido de Dios una naturaleza que no pueden perder- sólo las personas pueden y deben vivir para los demás -en el *amor*-, hasta el extremo de que no podrían realizarse como personas sino «en la entrega sincera de sí mismas a los demás» (*GS*, 24): «Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada... El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada, porque sólo el amor corresponde a lo que es la persona. Así se explica el *mandamiento del amor*, conocido ya en el Antiguo Testamento (cf. *Dt* 6, 5; *Lev* 19, 18) y puesto por Cristo en el centro mismo del *ethos* evangélico» (*MD*, 29).

No obstante, *la relación comunional*, como se apuntaba poco

antes y se advirtió al definirla, *puede ser momentánea o duradera*. Que comporte un respetuoso interés recíproco por valores perdurables y que se realice mediante actos instantáneos que no pierden su razón de ser al alcanzar su fin, no significa que estos actos con que la comunión se efectúa, hayan de mantenerse indefinidamente puesto que *las necesidades de enriquecimiento interior* con determinados valores ajenos *o de efusión de los propios valores, pueden desvanecerse*. Esto es así porque, de una parte, la dimensión espiritual de la afectividad, aunque se pueda actualizar con tensión de totalidad, en su etapa temporal puede retractarse. Y sobre todo porque la psicoafectividad humana se encuentra durante la vida terrena en una tensión de crecimiento -estimulada por el imperativo de cumplir las funciones biofísicas- que provoca unas necesidades afectivas, de saberse útil y de sentirse valorado, que unas veces son momentáneas y otras, duraderas, según sean las aptitudes y el estado interior en que se encuentren las personas susceptibles de satisfacerse recíprocamente de modo sentimentalmente comunional.

De ahí que *no toda relación sentimental espontánea acabe arraigando en una comunión duradera*. Pues si respondiera a necesidades afectivas fugaces o pretendiera unos valores que no se encontrasen establemente afianzados en la persona requerida, la relación afectiva desaparecería en cuanto se sintieran satisfechas esas necesidades efímeras o cuando alguno, por falta de capacidad, dejara de complementar los impulsos afectivos del otro[139]. Por eso, para que una comunión sentimental espontánea nazca con *vocación de permanencia* debe, ante todo, fundarse en necesidades estables de las personas que la establezcan y dirigirse a valores arraigados en esos individuos, que sean capaces de satisfacer duraderamente aquellas necesidades. De

139 Esto explica el carácter efímero de la comunión sexual que, marginando los valores sexuales psicoafectivos, se restrinja al plano biosexual, que suscita impulsos momentáneos; o que haya sido motivada mediante unas actitudes positivas pero forzadas, es decir, que son fruto del interés, que contrastan con la actitud egoísta que la persona mantiene, por ejemplo, en su vida familiar y que, por tanto, difícilmente podrían mantenerse por mucho tiempo. A mi juicio, estos tipos de inmadurez psicosexual, si son graves, se incluirían entre los supuestos de esa *incapacidad psíquica* que se señala como causa de nulidad matrimonial en el canon 1095, & 3 del nuevo ordenamiento jurídico de la Iglesia católica.

este modo además, al establecerse un trato prolongado, se hace posible que se descubran otros aspectos de su personalidad, en que puedan ser también complementarios y que realimenten su comunión inicial, ampliándola.

La complementariedad psicoafectiva no es capaz de satisfacer las exigencias de la comunión sexual

Ahora bien, esta complementariedad psicoafectiva estable en determinados aspectos de la personalidad puede ser suficiente para que se mantengan unas relaciones amistosas que no requieran una convivencia estrecha y permanente. Pues por tratarse de relaciones que se restringen a *aspectos parciales* de las personas y ya arraigados en ellas, *y que no requieren* la exigencia del compromiso a *un ejercicio continuado*, los implicados pueden corresponder fácilmente -espontáneamente y sin esfuerzo- a los requerimientos ajenos, cada vez que éstos se produzcan.

Sin embargo, en el tipo concreto de relación que es la comunión sexual psicosomática, *la espontaneidad sentimental resultaría totalmente insuficiente para satisfacer los deseos nupciales que espontáneamente suscita esta dimensión de las personas*. Esto es así porque la masculinidad y la feminidad no son un aspecto parcial de las personas, sino una dimensión que afecta a la totalidad de sus características psicosomáticas y que, derivadamente, condiciona el ejercicio de la afectividad espiritual. Y por eso, una relación afectiva que se funde en lo sexual plantea tales exigencias que las personas implicadas se verían abocadas a la frustración si no apuntalaran su espontaneidad sentimental poniendo en juego no sólo su racionalidad deliberativa psico-cerebral, sino especialmente su afectividad espiritual.

En efecto, la atracción sexual espontánea impulsa naturalmente a una complementación en lo psíquico y en lo somático que sea *absorbente* -incompatibilizable con otras personas- *e indefinida* -temporalmente incondicional-. Tiende de suyo a provocar una total absorción psíquica en lo sexual porque, como la sexualidad afecta a

todos los aspectos de la psicoafectividad, desear para sí a una persona por su *particular* masculinidad o feminidad, induce naturalmente a que no quede ningún resquicio de la propia psicoafectividad que no resulte ordenado hacia los *irrepetibles* valores psicosexuales de esa persona y tienda a dirigirse hacia los de otra. Absorción que no podría hacerse efectiva sin implicar intencionalmente toda la existencia temporal. Y otro tanto sucede en el plano biosexual por el hecho de que, entre los humanos, esta atracción, por su modo estético de despertarse y su dependencia de los valores psicosexuales, es duradera y exclusivista: es decir, quedaría insatisfecha con una mera conjunción momentánea y resultaría insustancial y neurotizante si se ejercitara simultáneamente -flirteando- con personas diversas.

Esta tensión de la inclinación masculina y femenina hacia la *totalidad donativa y receptiva* en la dimensión sexual de lo psicosomático, por requerir para hacerse efectiva una convivencia sexualmente omnicomprensiva y temporalmente ininterrumpida, no podría alcanzar su adecuado cumplimiento si los afectados por una recíproca atracción espontánea no *discernieran suficientemente si sus peculiaridades caracterológicas y sus proyectos existenciales serían realmente compatibles* -al menos, sustancialmente- en esa estrecha e ininterrumpida comunión que se precisa para satisfacer las humanas exigencias de la masculinidad y de la feminidad.

Realización sexual y comunión afectiva espiritual

Sin embargo, *la superación airosa de este `test de compatibilidad sentimental profunda'*, con ser absolutamente imprescindible para la buena marcha de una comunión sexual, *resulta* de todo punto *insuficiente* para la pervivencia de este tipo de relación dinámica, tan singularmente exigente por sus susodichas propiedades. En efecto, que dos personas sean *virtualmente* complementarias no significa que ambas vayan a sentirse espontáneamente impulsadas a hacer *efectiva* su complementariedad cada vez que una de ellas la requiera. Pues si lo primero es suficiente para que se acoplen cuando ambas coincidan en sus deseos correlativos espontáneos, *la espontaneidad sentimental*, por sus fluctuaciones, *no garantiza la permanente coincidencia actual*

en sus sentimientos.

De ahí que para satisfacer la natural inclinación a la totalidad donativa y receptiva -integral y temporal-, que como redundancia del espíritu está impresa en la dimensión sexual de la corporeidad humana, sea preciso que las personas impriman a su complementariedad sentimental el *sentido altruista y comprometedor -esponsalicio-* que sólo puede aportar la dimensión espiritual de su afectividad. *Nadie puede comprometerse a sentir* en el futuro el mismo agrado que ahora experimenta ante los requerimientos sexuales de otra persona, ya que el estado de sus sentimientos no depende sólo de su voluntad sino también de su situación biofísica. A lo que sí puede comprometerse es a esforzarse por satisfacer los deseos ajenos con independencia del propio estado anímico psicosomático. Pero este compromiso no equivale al deseo cerebralmente reflexivo de prolongar temporalmente una relación sentimentalmente agradable, mientras lo sea; sino que procede de una instancia afectiva, de índole altruista, distinta de la psicoafectividad -*la afectividad espiritual*-, que *es capaz de apreciar a otra persona* no ya por el propio beneficio interior que le puedan reportar los valores ajenos en sí mismos, sino *por sí misma*, porque le desea el bien, porque la quiere.

Sólo por la dimensión espiritual de su afectividad el ser humano es capaz de `sentir' como propio el bien ajeno en tanto que ajeno y amar al otro desinteresadamente, con *ese amor de gratuidad* (la caridad, de *járitas* que en griego significa gratuidad) que Tomás de Aquino, refiriéndose al libro II de la *Retórica* de Aristóteles, define como «desear el bien a alguien» (*S. Th.*, I-II, q. 26, a. 4, c) y Juan Pablo II, como «entrega de sí. Es salir de sí mismo para ir al encuentro del otro. Significa, en cierto sentido, olvidarse de sí mismo por el bien del otro» (*JD a las familias en Asti, Italia*, 25.IX.93, 2). En efecto, la inmaterialidad incorruptible del espíritu es lo que permite al hombre superar el instinto de conservación y vivir en el olvido de sí, y -sabiéndose amado por Dios- participar de su desinteresada manera de amar a los demás, amándoles como Dios les ama, esto es, *por sí*

mismos, aceptándoles en su diversidad y entregándoles lo que piden[140].

En cambio, lo que desea la psicoafectividad es más bien el efecto benéfico que puedan reportarle los valores internos ajenos. Al ser una inclinación de la dimensión psíquica del cuerpo, está marcada por el impulso de conservación con que los seres corruptibles luchan contra la muerte. Y por eso, primariamente, no desea el bien a otro, sino que *desea para sí el bien interior ajeno*. No pretende primariamente que el otro se satisfaga en sus deseos -aunque, por su complementariedad, los tenga en cuenta como término de los propios deseos-, sino que se complace en satisfacer los propios sentimientos. La psicoafectividad se complace en su pasión amorosa, busca el amor, sentir el amor. *No pretende el bien para el otro, sino que busca en él lo que le agrada*; y deja de tenerle por compañero sentimental cuando el sentimiento se esfuma, cuando deja de atraerle.

Por ello, *sólo el amor espiritual es capaz de comprometerse a querer al otro de forma sostenida y de garantizar el cumplimiento de un compromiso afectivo que puede no resultar siempre sentimentalmente atrayente*. Pues sólo él es capaz de hacer que el corazón humano trascienda los propios intereses y se mueva de manera intencionalmente altruista, pretendidamente servicial; y por tanto, de comprometerse esponsaliciamente (de *sponsus*, promesa, compromiso) a satisfacer desinteresadamente, siempre que sean razonables, los requerimientos sexuales ajenos y a excluir cualquier satisfacción sexual propia con

140 Por eso, Juan Pablo II afirma que sólo la intervención del espíritu permite al varón y a la mujer trascender el carácter autointeresado de la psicosexualidad y descubrir en los valores sexuales ajenos otra belleza más alta de la persona: «El cuerpo humano, orientado interiormente por el `don sincero' de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor* y esta *belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física* de la `sexualidad'» (*JG*, 16.I.1980, 4). «De este modo, él la acoge interiormente; *la acoge tal como el Creador la ha querido `por sí misma'*, como ha sido constituida en el misterio de la imagen de Dios a través de su feminidad; y, recíprocamente, *ella le acoge del mismo modo*, tal como el Creador le ha querido `por sí mismo' y le ha constituido mediante su masculinidad. *En esto consiste la revelación y el descubrimiento del significado `esponsalicio' del cuerpo*» (*ibidem*, 3). A este respecto, resulta ilustrativa la idea de que «saber mirar es saber amar», que se señala en la novela de Gregorio Martínez Sierra que, con el título de *Canción de cuna*, ha sido llevada espléndidamente al cine en 1994 por José Luis Garci.

valores sexuales de otras personas (cf. *JG*, 13.II.1980, 5).

Es decir, por sí sola, *la sexualidad humana no se basta a sí misma para satisfacer su originaria tensión esponsalicia*, esto es, sus personalistas exigencias de exclusividad e indisolubilidad que se derivan, a modo de redundancia, del carácter espiritual -además de corporal- de la naturaleza humana. Para no desvirtuarse, la biosexualidad y la afectividad sexual necesitan autotrascenderse, esto es, contar con la ayuda de la afectividad espiritual. Y por eso, sólo un compromiso espiritual de integral y definitiva donación y aceptación sexual es capaz de preservar de la frustración a la natural inclinación a la exclusividad y a la incondicionalidad temporal que está impresa en el nivel biofísico y psíquico de esta dimensión corporal del varón y de la mujer.

De ahí que, si faltara ese compromiso excluyente e irrevocable, los sentimentalmente amantes no podrían denominarse esposos (de *spondeo*, prometer, obligarse) ni cónyuges (de *coniungo*, vincularse), porque realmente sólo habrían consentido en relacionarse sexualmente mientras les pluguiera. Pero no habrían comprometido su futuro, aunque pudiesen desear que la relación perdurara indefinidamente; ni se habrían obligado a entregarse; ni estarían marcados por el vínculo -sólo disoluble por la muerte de uno de ellos- que se deriva de una recíproca decisión espiritual excluyente e irrevocable.

Las pasiones requieren ser asumidas volitivamente para hacer efectiva su virtual condición esponsalicia -amorosa y libre-

Por eso cuando un consorcio sexual carece de este compromiso, o cuando éste deja de hacerse efectivo, la comunión sexual se ve afectada por el utilitarismo al que propenden las pasiones cuando no están impregnadas por el amor espiritual o benevolente. Y, entonces la relación tiende a extinguirse, en el primer supuesto; o, si el afecto mutuo arraigó en los corazones y se comprometieron, a convertirse en relación dialéctica[141].

141 La voluntad puede adoptar decisiones con sentido de parcialidad y de provisionalidad o comprometer el futuro de una o varias dimensiones de la

En efecto, los sentimientos o pasiones, aunque pertenezcan a una dimensión corpórea superior a la biofísica, son actos de órganos corporales -del sistema nervioso- que, por este carácter corpóreo, están marcados por las características inmanentistas de los seres que han de mirar por sí mismos para subsistir. Por eso, aunque la redundancia del espíritu en ellos ocasione que se interesen respetuosamente por valores ajenos no fungibles[142], sus impulsos son individualistamente

personalidad, en atención a las exigencias internas de las dimensiones que se comprometen, como se requiere para que haya matrimonio. Por eso, antes de casarse, hay que calibrar la autenticidad nupcial de las disposiciones volitivas de los interesados: pues, si ésta faltara, los deseos de que la convivencia fuera enriquecedora estarían abocados a la frustración. Además, para que la comunión conyugal se mantenga, es preciso hacer efectivo día a día el compromiso asumido al contraer. En efecto, el acto de *unión* matrimonial, que se efectúa mediante el recíproco consentimiento -relativo a la total comunión sexual psicosomática- y que se consuma en la unión marital rectamente realizada, deja una huella estática en los contrayentes, que les vincula indisolublemente constituyéndoles en una *unidad* o comunidad familiar que se ordena al bien de los cónyuges y de la prole. Pero *esta unidad estática indisoluble debe dinamizarse*. De lo contrario, los esposos, a pesar de su vínculo permanente, no conseguirían evitar que su comunión sexual psicosomática se desvaneciera progresivamente hasta convertirse, de sexualmente complementarios, en sexualmente opuestos. Y cuando esto sucede, la ruptura suele producirse bajo el signo de la indiferencia cuando las relaciones sentimentales estaban planteadas desde su inicio de forma utilitarista; mientras que la disolución de una comunión sentimental inicial y prolongadamente amorosa, rara vez sucede de forma pacífica y ocasiona tensiones frecuentes aun después de la separación, a causa de la huella inolvidable que deja en los afectados: una herida psicoafectiva que también padecen los novios al romper, pero que, en el caso de los que llegaron a casarse, se ve acentuada por la conciencia de la infidelidad a aquel compromiso espiritual irrevocable.

142 Este sentido intimista (de capacidad de aprovechar sin destruirlos, los valores interiores ajenos) de las reacciones espontáneas de la psicoafectividad humana, debe ser subrayado para que se advierta que *la afectividad humana* se distingue de la afectividad animal, en que *posee una tensión efusivo-receptiva personalista, no sólo en su dimensión espiritual, sino también en su dimensión meramente psíquica*. En efecto, el natural deseo de experimentar las emociones que se derivan del cumplimiento de este tipo de deseos, es de suyo aptitudinalmente personalista, porque tiende a poner en relación a seres *distintos en tanto que distintos*, y de manera *no utilitarista sino recíprocamente teleológica*. Es decir, la atracción hacia los valores psicoafectivos ajenos es de suyo una virtualidad personalista, puesto que esos intereses no pueden existir en el orden animal. En efecto, la sensibilidad animal, por su condición exclusivamente terrena, ni es capaz de trascender su propia perfección, enriqueciéndose con valores *diferentes*; ni de interesarse por lo que no vaya a redundar en su *pervivencia* individual o específica. De ahí que los sentimientos del animal no pueden ir más allá del afecto utilitario, y sólo hacia seres que le resulten complementarios para sus intereses de conservación individual o específica. Ni le

interesados: es decir, *valoran lo ajeno en sí mismo pero no por sí mismo*, sino por su capacidad de satisfacer las propias necesidades impulsivas.

Es decir, *las pasiones humanas no comportan un aprecio al sujeto como tal*. Y esto no sólo en el caso de los sentimientos efusivos -deseos de honor o de poder- que, de suyo, se ordenan a la propia autosatisfacción; sino también en el supuesto de los deseos receptivos, puesto que éstos se dirigen a los valores de la persona y no a la persona misma: *se refieren a `objetos' y no a `sujetos'*. En efecto, estos deseos o bien consisten en la *referencia afectiva unilateral*[143] *a determinados `valores'* estéticos de otra persona, esto es, a unos `objetos' y no a la `persona' misma como sujeto amable por sí mismo; o bien pretenden *encontrar el afecto de otra persona, pero no por sí mismo, sino `en función'* del apoyo energético que de aquél pueda derivarse en orden a satisfacer las personales necesidades interiores.

Es cierto que los sentimientos conllevan una tensión trascendente *objetiva*, puesto que no sería posible difundir los propios valores sin ofrecerlos a alguien; ni se podría desear participar en los

atraen los demás seres estéticamente, ni le interesa en sí misma más que su propia individualidad o -mientras está afectado por el instinto paterno o materno- la de su prole.

143 Los sentimientos no requieren para *producirse*, el consentimiento ajeno: los deseos receptivos son consecuencia del impacto que produce en la psicoafectividad la percepción de determinados valores o actitudes, independientemente de la disposición a compartirlos o no por parte del que los posee; asimismo. los deseos efusivos son el resultado automático de las unilaterales necesidades expansivas de la psicoafectividad. Es decir, estas reacciones espontáneas -aunque contengan una virtual tensión `relacional', sin la cual no podrían satisfacerse- se producen unilateralmente. Para que *surjan* estos deseos, no es necesario tener en cuenta los sentimientos que, al respecto, pueda tener la persona cuyo afecto o cuyos valores son requeridos: basta que esté adornada de propiedades que se consideren valiosas. Y se entiende que *el deseo* pueda producirse sin la aquiescencia de la persona implicada en él (e incluso, en contra de su voluntad), porque *no es un afecto `operativo'* (en las operaciones no existe separación entre su inicio y su término), como sucede al amor; *sino un acto cinético*, esto es, *un movimiento de la afectividad* que perdura en la medida en que no ha alcazado su objetivo. De ahí que los deseos, de suyo, surgen y se mantienen unilateralmente hasta que alcanzan su fin: y, entonces, o desaparecen en el placer, si respondían a una actitud utilitarista, o se aquietan en el gozo sostenido de la posesión afectiva, si contenían una tensión relacional.

valores ajenos, si no existiera una previa aprobación interior de éstos. Y por esto, pueden fundar una relación comunional, según se ha dicho antes. Pero en ellos *predomina subjetivamente el aspecto `inmanente' sobre el `trascendente'* porque lo que primariamente se pretende en el caso de los impulsos efusivos es la realización de los propios valores; y, si se trata de deseos receptivos, la intención se centra en buscar para sí lo bueno de alguien, y no que el otro obtenga el bien. Es decir, *no son afectos intencionalmente benevolentes* porque el efecto inmanente es su *objetivo* intencional, mientras que el efecto trascendente es un mero *presupuesto* que puede estar más o menos explícitamente presente en la conciencia del agente.

Por otra parte, conviene advertir que este tipo de sentimientos espontáneos o reactivos *carecen, en su modo de producirse, de carácter propiamente subjetivo o personal*. Pues en ellos el individuo no `se' da ni acepta *libremente* al otro, sino que es *arrastrado* por sus impulsos efusivos, *o absorbido* por la atracción que en él ejercen los valores sensibles ajenos. En efecto, las reacciones espontáneas de la psicoafectividad no constituyen de suyo operaciones personales en que se manifieste la condición activa o creativa del ser libre. Son, más bien, actos espontáneo-naturales, y respecto de ellos el sujeto se comporta más pasiva que activamente, como subraya su denominación de `pasiones'.

Es verdad que esos impulsos contienen una virtual tensión personalista o esponsalicia que los distingue de los sentimientos animales. Pues por su carácter no instintivo, no arrastran automática y necesariamente al sujeto que los experimenta, y permiten que el individuo los haga propios con su consentimiento espiritual, *autoimplicándose reflexivamente* en ellos, sintiéndose subjetiva o personalmente concernido en esos sentimientos que ha hecho propios mediante una libre y responsable decisión, y viviéndolos como *actos suyos y no* sólo como actos *que se produzcan en él*. Pero esa virtual tensión personalista o esponsalicia de las pasiones humanas puede también no llegar a hacerse efectiva. Esto sucede cuando el individuo que las experimenta no se decide a controlarlas desde su voluntad y se deja arrastrar por ellas. Y entonces el individuo, al no asumir sus

pasiones desde su afectividad espiritual, no llega a vivirlas de modo personal -como el sujeto activo y responsable de ellas-, ni se plantea ejercitarlas desde un compromiso volitivo.

Estas características de la psicoafectividad humana -su condición intencionalmente inmanentista y su carácter pasional- explican la necesidad de que los sexualmente amantes se quieran también espiritualmente -altruista y comprometidamente- para alcanzar la realización sexual que desean. De lo contrario, si su relación se restringiera al plano meramente romántico o sentimental, resultaría incapaz de satisfacer las exigencias de integralidad e incondicionalidad temporal que la masculinidad y feminidad plantean para realizarse comunionalmente, y se quedaría en una «relación amorosa *pasajera*», que es la una de las definiciones del término `romance', que aparecen en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española.

Sólo el amor espiritual es capaz de proponerse como *fin* el beneficio ajeno que se deriva de la comunión sentimental, y de buscar el propio enriquecimiento sólo como un *efecto o consecuencia* de la autodonación personal. Dicho de otro modo, sólo el amor espiritual es capaz de amar esponsaliciamente -es decir, libre y desinteresadamente- a una persona por sí misma y, consiguientemente, de comprometerse a quererla en la totalidad integral y temporal de su personalidad: esto es, de comprometerse a buscar su bien por encima de los propios intereses, o sea, cuando sus necesidades psicoafectivas no resulten espontáneamente complementarias con las propias.

Desnaturalización utilitarista de la relación sexual

De ahí que cuando los sentimentalmente amantes no se comprometen a quererse altruistamente, su comunión sentimental propenda al utilitarismo y tienda a desaparecer. Pues la dependencia de su comunión de los vaivenes anímicos de cada uno, les llevaría a no ser capaces de satisfacerse recíprocamente cuando no se sintieran motivados, o a pretender imponer sus deseos desconsideradamente, sin atender las necesidades ajenas. Y de este modo, el desencanto ante los valores ajenos y el rechazo ante sus pretensiones les conduciría,

más pronto o más tarde, a la ruptura.

En efecto, un ser humano espiritualmente despersonalizado, tendería a desvirtuar sus sentimientos personalistas, primando hedonistamente su impulso hacia la propia plenitud psicoafectiva en detrimento del sentido relacional y donativo que también contienen naturalmente (cf. *SH*, 16). Por ejemplo, el afán de ser reconocido en sus valores, llevaría a alguien así, a afectarlos, provocando rechazo; su deseo de sentirse útil, le impediría descubrir las necesidades ajenas, pretendiendo ser requerido en lo que no fuera necesitado; su ansia de enriquecerse con la contemplación de los valores personales ajenos, le conduciría a aproximarse a los demás tratando de imponerles la convivencia; y, finalmente, su deseo de ser ayudado, le impulsaría a exigir este apoyo de forma irrespetuosa.

Este oscurecimiento del aspecto relacional de los impulsos psicoafectivos, que la atrofia del espíritu ocasiona, se vería agravado por el hecho de que la psicoafectividad humana tiene que habérselas con las cosas y con las personas. Y si bien es natural que se dirija a aquéllas de modo utilitarista -eso sí, teniendo en cuenta que ha de usarlas sin perjudicar a los restantes seres humanos-, resultaría inadmisible que adoptara con las personas esa actitud. Y esto sería difícilmente evitable para alguien espiritualmente apagado y absorbido por los intereses terrenos. Pues en tal caso, al adoptar una actitud materialista o cosificante respecto de los demás seres humanos, el individuo se encontraría tan hedonistamente pendiente de sí que tendería a tratar consumista o utilitaristamente a las personas.

Una actitud así ignoraría que «amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente» (*CF*, 11). Es decir, no tendría en cuenta más que los propios intereses efusivos, tratando de imponerlos en contra de los deseos de las demás personas. Y pretendería apropiarse dominativa y posesivamente de sus valores, entendiéndolos como objetos meramente materiales susceptibles de compraventa, prostituyéndolos, mirándolos con `lujuria', que -como pone de relieve su común etimología con el término `lujo'- es un modo posesivo o avaricioso de

tratar la sexualidad: «Un modo de mirar y pensar que está dominado por la concupiscencia. Mediante ésta el hombre tiende a apoderarse de otro ser humano, que no es suyo, sino que pertenece a Dios» (*CF*, 20).

Todo esto explica el carácter efímero que aqueja a los consorcios afectivos marcados por el egoísmo psicoespiritual. No existe en ellos una recíproca compenetración afectiva que se realimente de manera creciente, sino una progresiva utilización hedonista de sus complementarios intereses afectivos, en la que éstos se van consumiendo recíprocamente hasta dejar de resultar complementarios y convertirse en *insoportablemente incompatibles*: pues cuando el yo se absolutiza en sentido egoísta, «se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada uno quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses» (*EV*, 20).

Y es que *la mera coincidencia recíproca en sentimientos* espontáneos o reactivos *complementarios, no garantiza, en absoluto, el establecimiento de una comunión sexual satisfactoria*. Esta coincidencia puede ser la base de una relación amorosa con tal de que los interesados consientan sus sentimientos de modo recíprocamente autodonativo y hetero-receptivo. Pero esos deseos también pueden ser despojados de su natural sentido amoroso y conducir a una suerte de *conjunción utilitarista en que dos personas se instrumentalizan* materialista y hedonistamente en sus valores personales *sin darse ni aceptarse recíprocamente en el orden afectivo*. Y entonces, la frustración de sus impulsos iniciales resulta inevitable.

2. LA INCLINACIÓN SEXUAL HUMANA CONTIENE UNA TENSIÓN DE DOBLE TOTALIDAD, INTEGRAL Y TEMPORAL

La exposición que se acaba de hacer acerca de las peculiaridades y diferencias de la unión conjuntiva y comunional, va

a permitir mostrar que la inclinación sexual humana se distingue del impulso sexual animal en su carácter *comprometedor*. Es decir, hará posible comprender que en la sexualidad humana hay una segunda nota personalista o esponsalicia, que consiste en el *carácter nupcial de los intereses sexuales humanos*: una propiedad que se manifiesta parcialmente en el modo profundo y estable con que el ser humano ejerce el aspecto conjuntivo de su sexualidad y, sobre todo, en la tensión exclusivista y temporalmente incondicional que está presente en el sentido comunional que impregna sus tendencias sexuales.

Dicho de otro modo, se va a considerar ahora que el amor sexual personal, para ser verdadero, debe poseer la cuatro notas con que lo caracterizaba Pablo VI en su encíclica *Humanae vitae*, n. 9: además de ser *fecundo* como el de los animales, debe ser psicosomáticamente *total* (exclusivista, de uno con una) y *fiel* (indisoluble o irrevocable hasta la muerte de alguno de los integrantes de la pareja); y que, para serlo, debe hacerse *humano*, esto es, espiritual y corporal, puesto que si los impulsos sexuales no fueran integrados espiritualmente desde la voluntad, se frustrarían en su ordenación originaria a la totalidad y fidelidad esponsales y, consiguientemente, en su tensión a la comunión definitiva con los hijos.

En el primer apartado del anterior capítulo, se pusieron de relieve dos peculiaridades personalistas de la psicoafectividad humana, su libertad y variedad. Una libertad que se deriva de su capacidad de *distanciarse de las necesidades inmediatas*, de su facultad de superar la dinámica de la búsqueda de satisfacciones biofísicas y de elaborar proyectos a largo plazo, proponiéndose ideales más profundos. Y una variedad que procede de la capacidad de *dirigirse a la realidad de manera estética -no utilitaria-*, de gozar en la comunión respetuosa con otros seres, en tanto que distintos, enriqueciéndose interiormente con la plenitud ajena e interesándose por su conservación y desarrollo.

Estas peculiaridades, que son manifestación, en el orden afectivo, de la condición personalista de la dimensión psíquica del cuerpo humano, encuentran también su correspondencia en el plano cognoscitivo. Pues el conocimiento sensorial del ser humano,

por *trascender la utilidad inmediata* que las cosas pueden prestarle sin ser transformadas previamente (esto es, como alimento o protección), es intelectual o más profundo: es decir, puede captar otras utilidades internas de los objetos (aprovechables mediante su previa transformación) y dar lugar al progreso *científico-técnico*. Además, la sensibilidad humana es también capaz de *trascender la utilidad* de los objetos e interesarse por ellos *estéticamente*, es decir, por sí mismos y no para transformarlos en orden a su ulterior utilización consumista.

Pues bien, ahora conviene considerar que estas peculiaridades de la dimensión psíquica de la naturaleza humana también configuran de una manera personalista -nupcialmente esponsalicia- los aspectos unitivo y generativo de la inclinación sexual humana. Pues, *por trascender el plano de los intereses inmediatos, la unión con la pareja y la donación a los hijos son profundas y estables*, puesto que incluyen una dimensión -la psicointelectual- que no se transmite de manera instintiva, como sucede en el orden animal, y en la que los cónyuges han de conjuntarse para educar este aspecto de la personalidad de sus hijos. Además, la peculiaridad comunional o metautilitaria de la afectividad sexual humana ocasiona, por una parte, que la relación sexual entre personas contenga un *primario sentido donativo interesponsal* que, secundariamente, se expresa y prolonga en la común donación a los hijos. Y después, que *la relación entre padres e hijos no sea beneficiosa sólo para éstos*, como parece obvio a simple vista, *sino también para aquéllos*, según habrá ocasión de destacar.

Es decir, entre los humanos, por fundamentarse en un plano cualitativamente superior -el de la psicoafectividad-, la relación con la pareja es profunda y establemente conjuntiva y, además, recíproca y permanentemente donativa o enriquecedora, esto es, amorosa; y la relación entre los padres y la prole es profunda y establemente donativa y, además, recíproca y permanentemente enriquecedora o amorosa. Dicho de otro modo, *la masculinidad y feminidad humanas* trascienden la mera significación unitiva y generadora que es propia del sexo animal, porque *contienen un sentido nupcial, esto es, conyugal y parental, que expresa, en el orden de su proyección sexual, su natural significado esponsalicio*.

Hay, pues, un contraste entre la pobreza y fugacidad unitivas y donativas de la sexualidad animal y la estabilidad y riqueza de las relaciones afectivas de la sexualidad humana, que pone de relieve la condición personalista de ésta y explica lo que ya se apuntó en el apartado anterior, a saber, su ordenación a ejercitarse en un contexto matrimonial y familiar. En efecto, como se explicó al tratar de la comunión, los sentimientos sexuales humanos contienen unas exigencias de exclusividad e indisolubilidad que no podrían cumplimentarse sin la existencia de un compromiso volitivo o espiritual que entregue la sexualidad propia y acepte la ajena de modo integral y definitivo. Ahora conviene ilustrar más detenidamente esta cuestión. Pero, para subrayar este carácter comprometedor de la sexualidad humana, parece oportuno no limitarse a desarrollar lo que ya se ha señalado acerca de las exigencias que se derivan de la condición comunional del sexo humano, sino que conviene además advertir que, en el orden conjuntivo, esas exigencias personalistas aparecen ya en cierto modo. Y esto merece también ser destacado.

Por esta razón, aunque el aspecto conjuntivo de la inclinación sexual humana y su aspecto comunional sean aptitudinalmente indisociables, en este epígrafe se estudiarán por separado a fin de calibrar en qué medida está marcado cada uno de ellos por esta ordenación al compromiso que, según se viene diciendo, es una de las notas personalistas de la masculinidad y feminidad.

a) Los aspectos unitivo y procreativo de la conjunción sexual humana son profundos y estables

Para advertir el carácter personalista de los aspectos unitivo y procreativo de la sexualidad humana, conviene reparar ante todo en las propiedades diferenciales que ésta tiene ya en su dimensión utilitaria o conjuntiva: a saber, en su natural ordenación a ejercitarse de forma profunda y establemente comprometedora a fin de responder a las necesidades de instrucción intelectual y prolongada manutención que la prole humana ha de satisfacer para alcanzar su viabilidad: unas necesidades que se derivan de la condición personal de su corporeidad psicosomática.

En esta primera aproximación a la índole comprometedora de la inclinación sexual humana, se prescindirá, por tanto, del sentido comunional de la masculinidad y feminidad para reparar en las peculiaridades personalistas que ya están presentes en su aspecto conjuntivo: a saber, la necesidad de que los esposos conjunten *prolongadamente* sus virtualidades paternales y maternales hasta que su progenie sea viable, esto es, hasta que alcance el desarrollo físico e intelectual que un ser humano requiere para solventar por sí mismo sus necesidades biofísicas. Es decir, se reservará para después el estudio de la necesidad de afecto mutuo entre los esposos y de proveer a la educación de la afectividad de sus hijos, a fin de subrayar ahora que la condición personalista de la inclinación sexual humana no proviene sólo de que ésta posea un carácter comunional que no existe en el orden animal, sino también de que, en su misma dimensión utilitaria -en la que coincide con los animales-, contiene una profundidad y estabilidad de la que éstos carecen.

Por eso, desde este punto de vista meramente utilitario o conjuntivo, la tensión hacia el compromiso de la inclinación sexual humana se desprende, más que de las peculiaridades unitivas de la masculinidad y de la feminidad, de las exigencias que impone el cumplimiento del objetivo al que la conjunción sexual se ordena por naturaleza: a saber, la propagación del género. Es decir, son las necesidades de la progenie humana las que establecen las condiciones en que debe efectuarse la conjunción sexual del varón y la mujer.

En efecto, según se explicó en el epígrafe anterior, en la conjunción se pretende como objetivo algo exterior a los que se conjuntan y, por eso, el interés recíproco entre ellos es de índole instrumental. Aunque su conjunción contenga un sentido relacional -puesto que no podrían conseguir ese objetivo exterior que asegure su conservación individual o la pervivencia temporal del género, sin atender a los deseos del otro-, lo que *primariamente* buscan quienes se conjuntan no es satisfacer al compañero, sino alcanzar ese común objetivo externo. Lo relacional es, desde el punto de vista de sus intenciones, un mero requisito. Es preciso cumplimentarlo. Pero no constituye la motivación fundamental de su conducta.

A esta visión conjuntiva parece responder la distinción entre fin primario y secundario del matrimonio, que, sin excluir su significación comunional, ha predominado en los planteamientos doctrinales de la teología y la canonística católicas hasta los tiempos del Concilio Vaticano II. Distinción acertada en su orden pero que, como se verá después, requería ser completada, como hizo el último Concilio al integrarla en un planteamiento de índole comunional.

Prolongación instructiva de la paternidad y maternidad humanas

Pues bien, como lo que se pretende ahora es mostrar el carácter personalista de la dimensión *conjuntiva* de la sexualidad humana, es preciso centrar la atención en su *ordenación natural a ejercitarse de forma profunda y establemente comprometedora*, que le adviene *por las especiales exigencias de la condición personal del fruto de su ejercicio*: a saber, por las peculiares necesidades de protección y aprendizaje de la prole. Es decir, se trata ahora de fijarse en que la sexualidad humana se diferencia de la de los animales porque el ejercicio de la dimensión parental de las personas, al no restringirse al orden procreativo y necesitar su prolongación instructiva, requiere para su adecuado cumplimiento un compromiso volitivo profunda y establemente conjuntivo.

En efecto, el ser humano tiene como singularidad psicosomática la capacidad de mantenerse no sólo aprovechando las virtualidades que las realidades del entorno le ofrecen de manera *inmediata*, sino ampliando sus recursos *por medio del* descubrimiento intelectual de aquellas utilidades que las cosas pueden reportarle debidamente transformadas. Esta peculiaridad pone de relieve el error de los planteamientos demográficos neomalthusianos. En efecto, evitar artificialmente que surjan nuevos seres humanos -en lugar de mejorar la distribución de recursos y combatir la ignorancia- para subsanar una supuesta falta de recursos energéticos, agrava el problema, porque supone prescindir de la riqueza inherente a cada persona humana como «ser solucionador de problemas» (la expresión es del profesor Leonardo Polo; cf. *EV*, 91; *FM*).

Ahora bien, como estos conocimientos que la persona necesita para valerse por sí misma, no se reciben de manera instintiva, la progenie humana no resultaría viable sin una prolongada instrucción intelectual, con la correspondiente manutención y protección. De ahí que la prole humana -por contener en su naturaleza dimensiones que trascienden el orden de lo meramente biofísico, de cuyo desarrollo depende la misma viabilidad biológica de la persona- no llegaría a valerse por sí misma sin una prolongada instrucción intelectual, con la correspondiente manutención y protección. Y esta exigencia de ser instruidos y duraderamente atendidos por sus progenitores no se vería satisfecha con la *mera conjunción procreativa y momentánea* de éstos, sino que requiere un compromiso volitivo entre ellos que sea estable, esto es, que incluya la conjunción de ambos en el orden psicológico de su personalidad.

Observando el comportamiento sexual de los vivientes, se advierte que su conjunción sexual es, en general, más íntima y duradera según aumenten las necesidades de protección y aprendizaje de cada especie viviente. Es decir, ordinariamente, cuanto más simple es la misión de una especie en el ecosistema, más autosuficientes son las crías desde su nacimiento (menos dura la relación educativa paterno/materno-filial), y menor es la conjunción sexual de sus progenitores; y cuanto más rica y compleja sea la función de esa especie dentro del ecosistema, más necesidades de aprendizaje y protección tienen las crías, y más intensa y estable es la unión de la pareja.

Y así, en el caso del hombre, la *universal* amplitud y la riqueza de su misión en el mundo creado, se corresponde con el hecho de que, como decía Aristóteles, su mente sea inicialmente como una tabla rasa en la que no hay nada escrito: su configuración instintiva y su capacidad de supervivencia en el momento de nacer son mínimas, según se ha señalado en el capítulo anterior, y *necesita la máxima protección y depende absolutamente del aprendizaje*. Por eso, las exigencias educativas de la prole humana ocasionan que la *inclinación parental* de los cónyuges no se satisfaga con la mera donación procreativa a los hijos, sino que deba prolongarse en una donación a la prole más *profunda* que no puede efectuarse sino con la *constancia* en

el ejercicio educativo de la paternidad/maternidad.

Es decir, *la paternidad y maternidad humanas superan en profundidad y duración* a la paternidad y maternidad animales porque, al no reducirse al orden biológico y contener una dimensión donativa más honda -la psicointelectual-, no se limitan a un periodo temporal restringido, ya que ese aprendizaje psicointelectual requiere -por su amplitud- una prolongada enseñanza y ocasiona que, para facilitarlo, el desarrollo corporal se produzca de forma muy lenta.

La conjunción sexual humana incluye lo psicointelectual

En consecuencia, como la prole humana no es viable sin una adecuada instrucción, sus padres tampoco se realizarían parentalmente con una decisión volitiva que tuviera como objeto su mera conjunción procreativa; sino que han de asumir una conjunción sexual más profunda y estable, de índole psicológica, que permita la instrucción de la prole procreada, además de su manutención y protección iniciales. Es decir, tienen que habérselas con el tiempo, comprometiéndose mutuamente en un común proyecto de vida duradero que haga posible la formación intelectual de su progenie.

No sucede así a *la inclinación sexual animal* que, por no trascender las condiciones de parcialidad y temporalidad que se derivan de su condición meramente corporal o material, *no es comprometedora ni profunda. Y no necesita serlo*, por dos razones: por una parte, porque la prole no requiere la ayuda de los padres más que durante un período temporal más o menos breve; y después, porque su sensibilidad sexual no es más que una derivación cognoscitivo-afectiva de su inclinación biosexual (que es meramente espacio-temporal y se mueve en la lógica de las necesidades inmediatas) y se subordina a ésta hasta el extremo de resultar irrelevante fuera del orden biofísico.

En cambio, la sexualidad humana, aunque se ejercite en el espacio y en el tiempo, trasciende la parcialidad y brevedad que, respectivamente, son propias de éstos, mediante su carácter profundo y prolongado, tanto en el orden conyugal como en el procreativo. Pues, por la necesidad que tienen los seres humanos de desarrollar

su capacidad intelectual para pervivir, la inclinación sexual personal no se ordena meramente a la procreación y la manutención inicial de la prole, sino al enriquecimiento cultural de los hijos. Para lo cual, es decir, para hacer posible esa formación, la donación procreativa a los hijos debe prolongarse en su instrucción, y la conjunción procreativa de los cónyuges, en su conjunción psíquica.

Esto explica la mayor amplitud del horizonte de los intereses conjuntivos del varón y de la mujer, así como la perspectiva de futuro con que valoran sus respectivas virtualidades maternales o paternales procreativo-educativas: no sólo tienen en cuenta la virtual condición coprocreativa del posible cónyuge, sino sus aptitudes psicointelectuales para realizar la duradera misión materna o paterna que éste habría de asumir si tuvieran descendencia.

Más aún, es el convencimiento de la existencia en la otra persona de estos valores psíquicos el factor utilitario más determinante para el establecimiento de esa comunidad de vida ordenada al servicio de la vida que comienza, que es el consorcio sexual humano. Y esto, es decir, que en el aspecto conjuntivo de los intereses sexuales tenga más importancia lo psíquico que lo biofísico, señala la *subordinación del aspecto procreativo* de la dimensión parental de la sexualidad humana *al aspecto formativo* de ésta; y advierte que aquél no debería ejercitarse cuando no se pudiera cumplir éste, pues, por exponerse a la superficialidad parental, supondría un *ejercicio irresponsable de la paternidad o de la maternidad*.

Que el interés sexual del varón por la mujer -y viceversa- se mantenga vigente por encima de sus impulsos generadores manifiesta que la conjunción sexual humana se ordena a algo más que a procrear nuevas vidas, esto es, a formarlas. Es decir, pone de relieve que la dimensión paternal o maternal de su sexualidad conjuntiva no se agota en la procreación sino que -al contribuir a la unión estable de los padres mediante un interés psíquico entre ellos más duradero- *se prolonga en facilitar la instrucción* de la prole.

Todo ello manifiesta que *la relación paterno/materno-filial*

es a nivel humano, por su profundidad y duración, más sólida y consistente que en el orden animal; *y* que, por eso, *necesita de un contexto familiar estable* para encontrar el cumplimiento a que por naturaleza se ordena. Y otro tanto sucede en el orden esponsal. En efecto, que el mutuo interés sexual entre del varón y la mujer no se restrinja al orden biofísico, subraya también la necesidad de su *conjunción psico-intelectual estable y profunda* para dar respuesta cumplida a las necesidades de los hijos que hayan podido procrear.

Es decir, como la donación procreativo-formativa requiere, a su vez, la previa conjunción sexual psico-somática de los esposos, la profundidad y estabilidad de la dimensión parental de la sexualidad humana se corresponde *en el orden conyugal* con el hecho de que la psicosexualidad y la biosexualidad del ser humano se proyecten hacia la persona del otro sexo con una tensión de duración y estabilidad incomparablemente mayor que la que existe en el reino animal, induciéndoles a *establecer una comunidad de vida* que haga posible la viabilidad de su posible descendencia.

Puesto que la crianza, el mantenimiento y la formación de la prole humana requieren la suma de tareas diversas respecto de las que el varón y la mujer son aptitudinalmente complementarios, ambos resultan recíprocamente necesarios para asegurar esa viabilidad de su progenie, que es exigencia de su inclinación parental. Y por eso, después de conseguirse la procreación, como cada cónyuge continúa siendo útil al otro por sus peculiaridades parentales psico-diferenciales, el mutuo interés utilitario perdura entre ellos.

De todo esto se deriva que las decisiones libres que han de dirigir el ejercicio de la sexualidad -integrándolo personalista o esponsaliciamente-, deban respetar esa tensión del aspecto conjuntivo de la inclinación sexual humana a establecer una *relación profunda y estable* con alguien del otro sexo y con la posible descendencia: «La estructura psico-biológica de la sexualidad humana es un dato objetivo que... no deja de orientar al *encuentro profundo y estable* entre el hombre y la mujer en el matrimonio, haciéndoles *responsables de la vida que nace de tal encuentro*» (*JA*, 28.VIII.1994). Es decir,

son *las propiedades personalistas de la sexualidad humana* las que *exigen*, para su auténtica realización, *la profundidad y estabilidad del compromiso volitivo matrimonial*. Y por consiguiente, no cabría que un planteamiento volitivo diferente -que, en virtud de preferencias individuales o sociales, prescindiera de esas exigencias- pudiera resultar satisfactorio para la realización parental de los cónyuges, eficazmente educativo para la prole, o socialmente beneficioso.

Por eso *la sexualidad humana necesita ejercitarse en una conjunción duradera y profunda para conseguir la realización eficaz de su ordenación natural a la formación de los hijos*. Y por ello, si ese tipo de unión no existiera o fallara, los padres se verían frustrados en el plano psíquico de su inclinación parental, los hijos se verían perjudicados gravísimamente y se ocasionaría una distorsión social que constituiría un verdadero cáncer para la sociedad: pues no se debe olvidar que toda la organización social depende de la vitalidad de su célula básica y que, por tanto, el Estado ha de estar a su servicio. Como recordaba a este respecto Juan Pablo II, citando al Estagirita, la familia es, genética y teleológicamente, una institución anterior a la sociedad: «`El hombre, por su naturaleza -decía Aristóteles-, está más inclinado a vivir en pareja que a asociarse políticamente, puesto que la familia es algo anterior y más necesario que el Estado' (*Ética a Nicómaco*, VIII, 12). La Declaración universal de los derechos del hombre se hace intérprete de este dato, cuando presenta a la familia como `el *elemento natural y fundamental* de la sociedad' (art. 16)» (*JA*, 28.VIII.1994, 1).

Por consiguiente, *para que* la indiferenciación inicial de *la inclinación sexual personal no* sea ocasión de que ésta *se desvíe hacia planteamientos ligeros e irresponsables* -por restringirse a la superficialidad de lo biosexual, o por efímeros-, que desvirtuarían su profundidad y estabilidad virtuales, *es preciso cultivarla* con constancia en la línea de su esponsalicia orientación natural a la responsabilidad: es decir, hasta conseguir que arraigue en los impulsos biosexuales y psicosexuales de la persona su ordenación natural hacia la conjunción esponsal duradera y profunda y hacia la donación parental procreativa y educativa.

Y por esos motivos, se entiende también que *éste es uno de los aspectos más básicos en que la inclinación sexual* de la persona *necesita ser ilustrada educativamente e integrada desde la libertad*, a fin de que la indiferenciación en que se encuentra inicialmente no ocasione que su virtual ordenación natural a la profundidad y estabilidad se frustre por un ejercicio irresponsable y superficial de la sexualidad.

b) Límites de la visión meramente conjuntiva o utilitaria de la sexualidad humana

La necesidad que tiene la prole humana de ser instruida para ser viable, y mantenida mientras se consigue su viabilidad, ha permitido ya comprender que la conjunción sexual de sus padres debe mantenerse al menos hasta que ese proceso se consume; y que, teniendo en cuenta la decisiva dependencia de los humanos respecto de la familia para su constitución psicosomática, durante los largos años que ésta tarda en producirse, sus padres no se realizarían parentalmente si no prolongaran su unión de forma duradera: esto es, al menos mientras su hijo menor no pudiera valerse por sí mismo.

Es decir, un planteamiento conjuntivo de la sexualidad permite comprender que los humanos deban ejercitarla de forma más profunda y cuantitativamente más duradera que los animales. Pero no explica su carácter exclusivista y temporalmente incondicional puesto que, como se indicó al tratar de la conjunción, ésta une de forma instrumental. Y por eso, un planteamiento así no sólo no excluye la pluralidad conjuntiva -es decir, que se cuente con más de una persona para ser padre o madre-, sino tampoco que se enfoque la unión conyugal de forma pasajera: esto es, que se afronte de manera más o menos duradera, pero admitiendo que pueda extinguirse una vez conseguido el fin al que se ordena: es decir, cuando los hijos se valgan por sí mismos.

Por lo tanto, esta perspectiva utilitaria -la necesidad de una conjunción sexual prolongada *para* asegurar la viabilidad de la progenie humana- no justifica el carácter totalmente unitario e

indisoluble que, a diferencia de otras culturas, se postula en la moral católica como absolutamente irrenunciable para cualquier consorcio sexual que se pretenda como verdaderamente humano. Pues, aunque desde este punto de vista resultarían rechazables los flirteos, no resultaría totalmente evidente el perjuicio *afectivo* de los consorcios poligámicos y poliándricos estables; y, desde luego, no habría razón suficiente para excluir la separación de los cónyuges cuando no hubieran tenido descendencia o cuando sus hijos pudieran valerse por sí mismos.

Ahora bien, admitir como plausible un consorcio sexual no monogámico ni indisoluble sería para los humanos afectivamente frustrante y utilitariamente problemático. De una parte, porque no satisfaría las necesidades psicoafectivas de los esposos ni de la prole. Y después porque, derivadamente, ocasionaría serias dificultades en el orden utilitario a los esposos que se separaran y a los padres ancianos. Examinemos más detenidamente ambos aspectos, comenzando por la consideración de los perjuicios psicoafectivos que la falta de unidad conyugal ocasionaría a los esposos y a la prole.

Perjuicios afectivos del consorcio sexual no monogámico

En efecto, las aspiraciones de *comunión* de la afectividad conyugal no sólo se oponen a los consorcios sexuales momentáneos o meramente procreativos, sino que reclaman la *unión exclusiva* -de uno con una- de los esposos. Y otro tanto sucede por las necesidades de educación *afectiva* de los hijos, que trascienden sus exigencias de instrucción y manutención: «la verdadera educación es a la vez espiritual, intelectual y moral» (*JM para la Cuaresma de 1995*, 7.IX.1994, 2).

Pues aunque *la poligamia y la poliandria* hacen posible la manutención e instrucción intelectual de la prole, sin embargo, este tipo de consorcios *no permiten establecer una relación de comunión entre los cónyuges*, puesto que la persona que comparte su sexualidad con varias del otro sexo no se entrega plenamente a ninguna de ellas, y éstas se encuentran en situación de inferioridad respecto de aquélla.

Además, la poligamia y la poliandria, por constituir una discordancia afectiva respecto de la unidad genética de la que procede cada persona, *dificultan* la armonía necesaria para crear un ambiente que resulte educativo para *la afectividad* de todos y cada uno *de los hijos*[144].

Asimismo, en el caso de *la poligamia*, se disminuiría la dedicación del varón a ayudar diferenciadamente a cada mujer en la educación afectiva de los hijos que hubiera procreado con cada una. Y, en *el supuesto poliándrico*, aparte de que resultaría complicado conocer el origen paterno de cada hijo -con lo que los varones tenderían a desentenderse de la prole-, la mujer tendría muy difícil compaginar las distintas preferencias educativas que cada varón pudiera aportarle.

Perjuicios afectivos del consorcio sexual provisional

Por otra parte, una perspectiva meramente utilitaria de la sexualidad humana tampoco permite comprender el carácter *indisoluble* que ha de tener el compromiso matrimonial para responder a las exigencias afectivas de los miembros de una familia, tanto en el plano de las relaciones conyugales como en el de las relaciones entre los padres y los hijos.

Pues, según se verá enseguida, *los esposos son complementarios* no sólo en el orden utilitario -esto es, para procrear y educar a la prole- sino también *por sí mismos*. Cada uno ve en los distintos valores sexuales psíquicos y morfológicos del otro una riqueza que plenifica todas las dimensiones de su psicoafectividad. Y por ello, su afectividad se vería insatisfecha si no existiera una entrega del corazón y del cuerpo que fuera plena, no sólo en sentido exclusivo sino también en sentido definitivo: es decir, que les mantuviera unidos *por encima de su complementariedad procreativa y educativa*.

144 A propósito de esto, me permito contar lo que me respondió un árabe musulmán, estudiante de la Universidad de Sevilla, con quien entablé conversación fortuitamente mientras desayunábamos en una cafetería del conocido barrio de Santa Cruz. Al preguntarle si pensaba establecer una familia polígama, replicó en tono grave: -Si usted fuera hijo de la tercera mujer secundaria de su padre, no desearía que ninguno de sus hijos padeciera las discriminaciones que yo he sufrido.145

Dicho de otro modo, por su tensión amorosa, la afectividad de los esposos se sentiría frustrada con una conjunción procreativa y educativa meramente utilitarias, es decir, que no fueran expresión y consecuencia de la *total comunión esponsal*: de una total y definitiva entrega que sea consecuencia de la valoración del cónyuge por sí mismo y no sólo por su utilidad para la propia realización parental. Además, esta falta de sentido comunional ocasionaría que los esposos, para evitar los perjuicios económicos que se derivarían de que se separaran al independizarse sus hijos, se vieran obligados a mantener su convivencia cuando ya no existiría la única motivación altruista que la presidía -la educación de su progenie-; con lo que su convivencia tendería entonces a convertirse en una relación conflictiva, por individualista.

De igual forma, la afectividad parental y la filial no se desarrollarían si su ejercicio careciera del estilo amoroso o recíprocamente respetuoso y enriquecedor, que se deriva del carácter comunional o no meramente utilitario de las relaciones interpersonales y que trasciende la provisionalidad de lo útil vinculando a padres e hijos de manera definitiva. Por eso Juan Pablo II advierte que no cabe educación de los hijos sin fidelidad al compromiso de indisolubilidad matrimonial: «La pregunta sobre los hijos y su educación (que se formula a los novios en el rito católico del matrimonio, inmediatamente antes de que emitan el consentimiento) está vinculada estrictamente... con la promesa de amor, de respeto conyugal, de fidelidad hasta la muerte. La acogida y educación de los hijos -dos de los objetivos principales de la familia- están condicionadas por el cumplimiento de ese compromiso» (*CF*, 10).

En efecto, la ausencia de actitud comunional entre los esposos les conduciría a *ver en los hijos una mera carga, ignorando la riqueza comunional que*, por su juventud y por su novedad irrepetible, éstos *vienen a aportar* a la familia (cf. *CF*, 11, 15, 16). Esta perspectiva llevaría a los cónyuges a desvirtuar la significación procreativa de su unión marital, haciéndola artificialmente infecunda; y a las madres, a evitar esa dedicación prioritaria al trabajo doméstico, que en su aspecto educativo es absolutamente imprescindible para la maduración

psicoafectiva de los hijos, pero que en el caso de separación conyugal les supondría un evidente perjuicio económico: con lo que ni los esposos se realizarían plenamente en el aspecto educativo de sus aspiraciones parentales, ni los hijos serían debidamente atendidos en la dimensión psicoafectiva de su personalidad.

Asimismo, la ausencia de sentido amoroso en las relaciones familiares llevaría a los esposos a tratar a sus hijos de forma instrumental, olvidando que éstos, por no ser una mera resultante de la unión genética de sus padres, *poseen virtualmente una personalidad propia* que ha de ser tratada y educada en el respeto de su alteridad (cf. *DV*, II.4.c.). Esta falta de sentido respetuoso hacia la condición personal de los hijos tiene diversas manifestaciones. Por ejemplo, induce a ignorar la exigencia unitiva de la generación humana, es decir, a considerar plausible el recurso a la *procreación artificial*. Y lleva a plantear las relaciones con ellos de manera *posesiva y dominativa*, a pretender imponerles las propias preferencias y a proyectar en ellos las propias aspiraciones.

Asimismo, esta perspectiva instrumental conduce a los padres a tratar de asegurar que sus hijos no se desentiendan de ellos en su ancianidad mediante procedimientos nocivos a la afectividad de los hijos: *evitando exigirles o corregirles*; procurando atraer su interés hacia ellos con *motivaciones económicas*; o estructurando la familia de manera *patriarcal*, esto es, anulando la libertad de los hijos para escoger su pareja e impidiendo su autonomía socio-económica a fin de que, al casarse, no puedan constituir una familia verdaderamente independiente: lo cual debe evitarse, según advierte la Iglesia al afirmar que la función solidaria de la familia respecto de los ancianos debe establecerse de modo que no perjudique la necesaria autonomía del matrimonio ni la libertad de las personas para escoger su cónyuge: «El sistema de familia patriarcal, donde existe, debe ser estimado y ayudado a cumplir cada vez mejor su papel tradicional de solidaridad y de mutua asistencia, aun respetando al mismo tiempo los derechos de la familia nuclear y de la dignidad personal de cada miembro» (*DF*, art. 6,c); asimismo, «teniendo en el debido respeto el papel tradicional de las familias en ciertas culturas al guiar la decisión de sus hijos, toda

presión que impida la libre elección de una determinada persona como cónyuge debe ser evitada» (*DF*, art. 2,a).

Además, una unión sexual que por ignorar lo afectivo pudiera ser disuelta al independizarse la prole, no sólo no atendería a la educación afectiva de los hijos mientras vivieran con sus padres, sino que éstos, *después de casarse, tampoco contarían con los oportunos consejos de sus padres* en orden a ejercer prudentemente la difícil tarea de constituir a su vez sus propias familias. En efecto, desde esta perspectiva meramente conjuntiva, *la relación padres-hijos también se disolvería a partir del momento en que éstos contaran con autonomía psicosomática y autosuficiencia económica*. Pues la intervención autoritativa y protectora de los padres, que es a lo que se ordena la conjunción sexual, ya no resultaría necesaria -ni conveniente[145]-, salvo de forma subsidiaria; y aquella otra faceta orientadora, por referirse más al plano afectivo que al instructivo y pertenecer al orden comunional, carecería de sentido en un planteamiento meramente conjuntivo de la misión educadora de los padres.

Todas estas limitaciones del planteamiento meramente conjuntivo del matrimonio ponen de manifiesto que la perspectiva puramente utilitaria de la sexualidad no responde a la dignidad personal

145 Jesucristo subrayó en sus enseñanzas (cf, p.ej., *Mc* 10, 7-8) la advertencia del *Génesis* relativa a la necesidad de «dejar padre y madre» para «hacerse una sola carne» (*Gen* 2, 24). Se trata de un dejar que debe interpretarse exclusivamente como una cesación del aspecto utilitario de la donación paterno-filial, y no como una ruptura de relaciones afectivas comunionales, puesto que el mismo Jesús recordó que los hijos nunca pueden considerar suspendido el deber de seguir honrando a sus padres y de asistirles en sus necesidades (cf *Mt* 15, 4-6). De esta necesidad de preparar a los hijos para que puedan fundar su propia familia se desprende que parte importante de la misión instructiva de los padres con sus hijos es ayudarles a que progresivamente sean capaces de valerse por sí mismos, sobre todo estimulándoles a conseguir una progresiva autosuficiencia económica que les posibilite el ejercicio de su libertad y fomente en ellos el sentido de responsabilidad. Resultaría, por lo tanto, contraproducente permitir que, mientras vivan con sus padres, les sean económicamente gravosos en la medida en que ya puedan conseguir recursos. Pues eso redundaría negativamente en la armonía familiar ya que, al fomentar el parasitismo de los hijos, éstos no querrían establecerse por su cuenta -a pesar de no estar conformes con los criterios de convivencia de sus padres- para ahorrarse los ingresos que eso les costaría.

del varón y de la mujer. Éstos, por su condición irrepetible, no deben ser tratados instrumentalmente, como algo intercambiable. Merecen ser apreciados como un fin en sí mismo y no como un medio para otra cosa. De igual manera, las necesidades personalistas de la prole reclaman una unión entre sus padres que sea superior a la meramente conjuntiva: «La persona humana, antes de alcanzar la madurez, tiene necesidad de mucha atención, de mucho cuidado espiritual y material. Profundamente dice Santo Tomás que no hay necesidad sólo de un `útero físico' para la generación de una persona humana, sino también de un `útero espiritual' (cf. *II-II*, q. 10, a. 12). Sólo la comunión de amor que liga establemente al hombre y a la mujer puede asegurar este contexto educativo en el que le es posible a la persona crecer armoniosamente» (C. Caffarra, *Ética...*, cit., 105).

Perjuicios materiales de la unión sexual meramente utilitaria

Conviene tener en cuenta además que esta marginación de la afectividad en las relaciones familiares, que se deriva de un planteamiento meramente conjuntivo o utilitario de la sexualidad humana, también repercute negativamente en el mismo orden utilitario. En efecto, si el mantenimiento de la unión esponsal no tuviera otro soporte que el interés procreativo-instructivo, al cesar éste y, consiguientemente, la comunidad de vida de los esposos, éstos se verían seriamente *perjudicados en sus necesidades terrenas individuales*. Pues la especialización funcional que habrían adoptado para sacar adelante a sus hijos, les habría creado también una dependencia recíproca en sus necesidades materiales individuales, que no podrían satisfacer adecuadamente si se separaran. Además, un ambiente familiar no comunional induciría a los hijos, a desvincularse afectivamente de sus padres en cuanto éstos hubieran perdido para ellos interés utilitario pues, al no valorarles en su riqueza sapiencial y experiencial, *considerarían un sacrificio inútil atenderles en sus necesidades*.

Es decir, la ignorancia de la condición comunional de la sexualidad personal no sólo impide la realización de los miembros de cada familia en su afectividad amorosa, sino que además conduce

a *malograr las rectas virtualidades utilitarias del consorcio familiar*, al convertir las relaciones familiares en un mundo de *tensiones utilitaristas* que perjudican -en sus justas aspiraciones utilitarias- a los miembros de la familia que sean en cada momento más débiles.

Todo esto manifiesta que *la sexualidad humana requiere ser ejercida de forma totalmente definitiva y exclusivista, y no sólo de modo estable*. Pero para entender la raíz antropológica de esta evidente conveniencia es preciso adoptar una perspectiva comunional. Pues es el punto de vista no utilitario el que hace posible captar que la psicosexualidad y biosexualidad humanas no admiten ser compartidas más que con una persona del sexo complementario, mientras ésta viva (cf. *AH*, 6); y que, derivadamente, su ejercicio resultaría insustancial e insatisfactorio si se realizara -o se admitiera esta posibilidad- con otra u otras personas, simultánea o sucesivamente.

Ambos aspectos son aptitudinalmente inseparables, puesto que *en la relación sexual el varón y la mujer han de comportarse simultáneamente como compañeros y como enamorados*. Su unión es a la vez de conjunción y de comunión: *es conjuntiva o utilitaria en el plano de los intereses terrenos*, puesto que la diversidad sexual les hace complementarios en orden a su realización procreativo-educativa; *pero, por su modo estético de despertarse, es de comunión*. Y por eso el aspecto comunional de la inclinación sexual humana -su tensión a ejercitarse en una comunidad de amor- ha de informar el aspecto conjuntivo -su inclinación a complementarse en una comunidad de vida ordenada a la transmisión de la vida y a su educación- y convertirlo en cauce y materia de expresión del mutuo afecto.

De esta forma, el sentido amoroso de la inclinación sexual permite superar la visión meramente instrumental de los valores sexuales complementarios y entenderlos como una fuente de enriquecimiento interior. Asimismo, induce a los padres a valorar la novedad irrepetible de cada hijo y el valor psicoafectivamente enriquecedor de su juventud; y a los hijos, a apreciar a sus padres por sí mismos -por encima de los servicios materiales que puedan prestarles todavía- y por su riqueza sapiencial y experiencial. Y como

consecuencia, ocasiona que cada cónyuge resulte útil al otro en el orden de sus necesidades terrenas individuales y que los hijos lo sean a sus padres cuando éstos puedan necesitarlo.

Es decir, estas consideraciones ponen de manifiesto que, para entender que el ejercicio de la sexualidad humana reclama un contexto familiar que se funde en un compromiso matrimonial totalizante, es menester reparar no ya en la capacidad de la afectividad humana de trascender el ámbito de los intereses *inmediatos*, sino en las peculiaridades *comunionalmente amorosas* de la afectividad conyugal, parental y filial de los seres humanos, que se derivan también de su condición personal. De ahí que sea necesario subrayar la condición personalista de la sexualidad humana, completando el entendimiento de sus peculiaridades diferenciales en el orden conjuntivo -su profundidad y estabilidad- con la comprensión de su índole amorosa comunional, que muestra paladinamente su carácter total y definitivamente vinculante, en los planos conyugal y parental-filial de la afectividad familiar.

No tiene nada de extraño, por tanto, que para salir al paso de los resabios utilitaristas que, en lo concerniente al sexo, la decadencia moral de Occidente ha importado de las culturas no cristianas, el magisterio de la Iglesia -sobre todo, a partir de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II- venga haciendo tanto hincapié en la índole aptitudinalmente comunional de la sexualidad humana[146]. Veamos, pues, los aspectos más destacables, desde un

146 En el capítulo II de la primera parte de la monografía del Prof. M. Toso, *Famiglia, Lavoro e Società nell'insegnamento sociale della Chiesa*, LAS, Roma 1994, puede encontrarse una buena síntesis del desarrollo de la doctrina de la Iglesia en este aspecto: ahí se explica cómo, manteniéndose unos puntos de referencia perennes, la terminología y el énfasis han evolucionado desde una concepción `objetivista' en consonancia con la visión patriarcal de la familia, propia de épocas pasadas, a un planteamiento `personalista' más adaptado al tiempo presente, en el que aparecen nociones como significado unitivo y procreativo, reciprocidad sexual, relaciones conyugales y parentales, etc., con las que se explican mejor las diversas dimensiones del matrimonio y de la familia. Esta acentuación personalista de la doctrina sobre el matrimonio, que realiza el Concilio Vaticano II, supone un indudable progreso en la comprensión teológica de este sacramento, que desborda los planteamientos todavía limitados que aparecen en san Agustín y santo Tomás. Como es sabido, el beato

punto de vista antropológico, de esa doctrina moral que considera la conyugalidad no sólo como una comunidad de vida ordenada al servicio de la vida que comienza, sino también como una *comunidad de amor conyugal que se prolonga en la comunión con los hijos*.

c) La unidad e indisolubilidad del matrimonio, exigencias de la realización de las necesidades psicoafectivas de los esposos y de la prole

Las peculiaridades personalistas de la dimensión utilitaria o conjuntiva de la biosexualidad y psicosexualidad humanas -su profundidad y estabilidad- nos han permitido advertir que el ejercicio de *la sexualidad humana* requiere la responsabilidad de un compromiso volitivo duradero porque ella *está afectada por el espíritu en el mismo orden sexual*: es decir, porque entre la fisiología biosexual y psicosexual humana y animal existe una solución de continuidad que se debe no sólo a que el sexo humano debe ser integrado desde la libertad, sino sobre todo a que él mismo posee unas propiedades personalistas -profundidad y estabilidad- de que carece la sexualidad animal: no sólo es *algo de la persona*, sino que es *personal*.

Sin embargo, aunque la afectividad corporal humana difiere de la animal por esta facultad de plantear de modo profundo y duradero

---

Josemaría Escrivá, al presentar el matrimonio -en confrontación con la mentalidad de la época- como una vocación a la santidad, fue un precursor de esta doctrina conciliar: «Como se ve, el Beato Josemaría va notablemente más allá de la doctrina de San Agustín. Éste defendía contra los maniqueos -según los cuales el cuerpo humano y el matrimonio eran obra del demonio- la bondad natural del matrimonio, en cuanto instituido por Dios. Pero el Obispo de Hipona no llegó a presentarlo como camino concreto a través del cual Dios llama a Sí a las almas, a la mayoría de los hombres y de las mujeres. Santo Tomás, refiriéndose en un pasaje al matrimonio como `obra de Dios', expone igualmente la bondad natural del matrimonio. Parece cifrar su valor como sacramento sobre todo en el `remedio contra el pecado', sin alcanzar a presentarlo como fuente -y vocación- de santificación. Para el Beato Josemaría el matrimonio fue instituido por Dios también para constituir una vocación. Vocación que es llamada personal -de persona a persona-; de Dios al hombre que debe ser esposo, y a la mujer que debe ser esposa. Y vocación que implica llamada hacia una meta muy concreta: la santidad, a través de gracias sacramentales propias del estado conyugal» (C. Burke, *Il Beato Josemaría Escrivá e il matrimonio: cammino umano e vocazione soprannaturale*, `Romana' 19, VII-XII.1994, 382).

sus intereses utilitarios -de no limitarse a lo inmediato y momentáneo-, no es ésa su peculiaridad más acusada ni la que explica que el matrimonio deba establecerse entre un hombre y una mujer y de por vida. *Su capacidad de apreciar la realidad de forma estética, amorosa o no utilitaria es* su distintivo más personalista o esponsalicio y *el fundamento corporal de la unidad e indisolubilidad matrimoniales*. En efecto, el deseo de satisfacer las necesidades terrenas individuales y específicas o sexuales induce a establecer relaciones conjuntivas en las que se aprecia al compañero sólo de modo instrumental. En cambio, los impulsos estéticos se dirigen a la otra persona como a un fin, valorándola por sí misma, y permiten conferir a la conjunción utilitaria con ella -para mantenerse o para procrear- un sentido altruista de expresión del afecto que se le tiene.

La atracción sexual humana se despierta de forma no instrumental

En el orden sexual es evidente la influencia de esta capacidad estética de la psicoafectividad humana, que confiere a la atracción sexual un sentido amoroso o comunional que penetra los aspectos conjuntivos del sexo y confiere a éste una tensión de totalidad integral y temporal que exige de la voluntad un compromiso excluyente y definitivo.

Prueba de ello es que *la atracción entre el varón y la mujer no se despierta inicialmente* bajo el signo de la instrumentalidad, es decir, *con un primario interés procreativo*, como sucede entre los animales. La atracción del varón y de la mujer no les lleva inicialmente a interesarse cada uno por el otro de manera instrumental -esto es, considerándose recíprocamente como virtuales con-progenitores-, sino a apreciarse mutuamente como un fin en sí mismo, por encima de sus capacidades coprocreativas. Es una atracción que surge, de entrada, de una manera estética que constituye a cada sexo en un fin para el otro y que convierte a sus consiguientes deseos de conjuntarse psicosomáticamente para satisfacer sus necesidades terrenas individuales

y procreativo-educativas, en expresiones de su comunión afectiva[147].

En efecto, el modo humano de valorar las complementarias cualidades estéticas o afectivo-energéticas *psicosexuales* es amoroso o comunional. Se aprecian en sí mismas, esto es, por el beneficio interior que favorecerlas o recibirlas producen y no sólo por la utilidad que pudieran reportar en orden a satisfacer los propios impulsos biofísicos de mantenimiento individual o de propagación del género. Por su parte, la atracción *biosexual* tampoco se desencadena de forma instrumental. En lugar de despertarse en función del estado de fertilidad, como acontece en el mundo animal, la biosexualidad humana se estimula, de una parte, ante las propiedades estéticas de la morfología sexual del individuo del otro sexo y, también, ante las cualidades psicoafectivas de la otra persona. Es decir, en *el desencadenamiento de los procesos biofísicos de los seres humanos*, que se ordenan a la transmisión de la vida, intervienen unos factores psíquicos y somáticos que no son de índole instrumental o utilitaria, sino de carácter estético, amoroso o comunional. Son unos procesos cuya actualización *no depende, neurológicamente, sólo del estado fisiológico de los órganos generadores, sino de la existencia o no de una mediación motivadora de índole amorosa*.

El ejercicio de la sexualidad humana la determina en sentido exclusivista

Esta mediación estética condiciona en sentido determinativo a la genérica inclinación biosexual de cada ser humano, ocasionando que *ésta se habitúe progresivamente a despertarse ante unos concretos valores sexuales psicosomáticos* y que cada vez reaccione

147 «El deseo de perpetuarse es un aspecto natural que ya de por sí posee un profundo valor personalista. Sin embargo la conyugalidad lleva el instinto procreativo sexual más allá del deseo natural de perpetuarse *a sí mismo*. En el contexto del amor conyugal, el deseo de auto-perpetuación adquiere un nuevo valor y un nuevo sentido. No se trata ya de dos `yoes' inconexos que buscan -quizá de modo egoísta- la auto-perpetuación. Se trata más bien de dos enamorados que, de modo natural, quieren perpetuar *el amor recíproco*, y experimentar la alegría de verlo encarnado en una nueva vida, fruto del recíproco conocimiento espiritual y carnal con que expresan su amor de esposos» (C. Burke, *Il Beato Josemaría Escrivá e il matrimonio*, cit., 375).

fisiológicamente menos ante otras cualidades sexuales que no le resultan familiares. Es decir, la inclinación sexual humana, por su condición no instintiva o repetitiva, se crea hábitos al actualizarse, adquiere una personalidad irrepetible. Y esto no sólo en el orden psíquico, sino también, por la *dependencia de lo biosexual respecto de los factores estéticos somáticos y psíquicos*, en el plano biofísico. De ahí que los impulsos sexuales espontáneos, ya sean de carácter erótico o venéreo, contengan por su condición comunional una tensión exclusivista y temporalmente incondicional que reclama, para satisfacerse, un contexto de ejercicio que sea de uno con una y de por vida. Es decir, *vivir la sexualidad como persona requiere `familiarizarla', profundizando en esa dirección con un sentido de fidelidad*.

En efecto, *los impulsos eróticos y venéreos son exclusivistas* porque se dirigen de forma amorosa hacia los valores sexuales estéticos o energéticos psíquicos y somáticos de otra persona. Si estos valores, que afectan a todos los aspectos de la corporeidad, se buscaran sólo en orden a su utilidad exterior, podrían reemplazarse por los de otra persona sin que con ello se frustraran estas pretensiones utilitarias. Pero se buscan por sí mismos. Y por eso, cuando alguien desea sexualmente para sí a otra persona en su integralidad masculina o femenina, todo el horizonte afectivo de su inclinación sexual psicosomática se determina completamente en esa particular dirección, inhabilitándose para admitir en su corazón afectos venéreos o eróticos diferentes.

Es decir, los impulsos eróticos y venéreos humanos son refractarios a un ejercicio poligámico o poliándrico de la sexualidad porque contienen un sentido amoroso comunional que no se satisfaría desde una perspectiva meramente instrumental. Dicho de otro modo, la atracción sexual humana es exclusivista por poseer un *carácter dialógico que induce a un trato de igualdad* que no sería posible en la relación poligámica o poliándrica. En este sentido, resulta ilustrativo que esta condición exclusivista de la atracción sexual humana se corresponda, en el orden *fisiológico*, con el hecho de que las personas no copulen como los animales, sino *cara a cara*. Pues esta heterogeneidad fisiológica, que constituye una expresión corporal de

la igual dignidad sexual del varón y la mujer y de la índole dialógica de la relación sexual entre personas, obliga a reparar en el carácter personalista de la sexualidad humana.

Los hábitos sexuales predisponen a la fidelidad comunional

Este modo exclusivista con que se producen los deseos sexuales humanos por su carácter amoroso, contiene también una proyección temporal que permite afirmar que «sólo se ama de verdad y a fondo cuando se ama para siempre» (*JA*, 10.VI.1994). En efecto, el hecho de que la actualización de la inclinación sexual genérica la determine en una dirección concreta ocasiona no sólo que quede momentáneamente absorbida por esos valores sexuales irrepetibles -excluyéndose que, mientras dura esa absorción, pueda dirigirse hacia otros-, sino también que resulte *predispuesta a ejercitarse en lo sucesivo en esa misma dirección*.

Según se explicó al tratar de la comunión, los actos amorosos interiorizan recíprocamente a quienes los ejercen dejando una huella -un hábito- en ellos, que les condiciona temporalmente en el sentido de que su afectividad para satisfacerse necesita profundizar en la dirección adoptada. De ahí que, como la condición sexual es permanente y corporalmente omnicomprensiva, el afecto nupcial hacia una determinada persona se proyecte con *tensión de totalidad temporal*, excluyendo ejercitarse con una pluralidad de personas no sólo simultáneamente, como se ha dicho antes, sino también sucesivamente: «El auténtico amor tiende por sí mismo a ser algo definitivo, no algo pasajero» (*CEC*, 1646).

Esta totalidad temporal que está impresa en el interés sexual humano facilita además no entender a la persona del sexo complementario como momentáneamente útil para satisfacer apetencias venéreas o eróticas individualistas o, en el mejor de los casos, los deseos de paternidad o maternidad. Pues su carácter no transitorio induce a considerarla como *alguien valioso por sí mismo*, con quien compartir duraderamente las propias virtualidades sexuales psicofísicas en orden a un común proyecto de vida altruistamente

donativo y recíprocamente enriquecedor.

Todo esto manifiesta que *la sexualidad humana no se ejercería de modo personal* no sólo si se ejercitase de modo que dificultara la función educativa de su orientación parental, según se ha visto al tratar de su vertiente conjuntiva; sino tampoco si, en el orden comunional, se ejerciera *sin* la exclusividad e indisolubilidad que producen *esa íntima y recíproca compenetración psicosomática* que constituye a la pareja en «una sola carne» (*Gen* 2, 24) y *que es la expresión y realización efectiva de la total donación y aceptación volitivas de los cónyuges* (cf. *JA*, 3.VII.1994, 1). Por eso, como advierte Clive Staples Lewis con la lucidez y expresividad que le caracterizan, al proclamar la unidad e indisolubilidad del matrimonio «la ley cristiana no impone sobre la pasión del amor algo que es ajeno a la naturaleza de esa pasión: exige que los enamorados se tomen en serio algo que su pasión por sí misma los impulsa a hacer» (*Mero Cristianismo*, cit., 121).

Otras exigencias éticas de la subordinación de lo biosexual respecto de lo psicosexual

La unidad e indisolubilidad con que la voluntad debe dirigir la inclinación sexual es, pues, una de las exigencias éticas de la condición amorosa comunional que está presente en la sexualidad humana. Pero no es la única. La peculiar correlación que existe en el orden humano entre lo psicoafectivo y lo biofísico plantea también otras exigencias éticas, muy relacionadas con aquélla, que parece conveniente señalar.

En efecto, *la relación de dependencia y subordinación entre lo psíquico y lo biofísico se produce en el orden humano de modo inverso al que se observa en el orden animal*. Aquí lo psíquico se subordina a lo biofísico hasta tal punto que los animales no se sienten biosexualmente atraídos por el sexo complementario más que *momentáneamente* -cuando son fértiles-, ni mantienen su convivencia cuando la viabilidad vital de la prole ya no lo requiere. Que existan algunas especies cuyo emparejamiento se asemeja a la monogamia, no desmiente esa afirmación, porque su estabilidad no se ordena al progreso cultural de la prole ni, derivadamente, de la especie, sino a

garantizar la pervivencia de ésta que, por las peculiaridades que sus individuos tienen para crecer y reproducirse, es más difícil.

Su atracción sexual es una mera proyección cognoscitivo-afectiva de su capacidad generadora y, por eso, carece de sentido amoroso comunional y relaciona al macho y a la hembra de forma generalmente efímera y, en todo caso, meramente instrumental. Es decir, los impulsos sexuales animales no son capaces de constituir una verdadera comunión porque se restringen a lo conjuntivo y, en este ámbito, no existe un sentido de donación a la pareja, ya que no permanece en ella el fruto de esa conjunción (excepto en algunas hembras -cuando la fecundación es interna-, y de una manera ontológicamente extrínseca a ellas -el hijo está en ellas sin ser parte de ellas-, y provisionalmente, durante la gestación de la prole).

En cambio, *en el orden humano, la psicoafectividad sexual no es una mera proyección de la biosexualidad, sino una dimensión superior* que condiciona y subordina a ésta y que la emplea como su principal medio de expresión corporal. Así lo prueba el hecho de que, de modo diverso a lo que acontece en el mundo animal, *la atracción biosexual humana se experimente de modo ininterrumpido*; es decir, de una forma peculiar que expresa el sentido amoroso comunional que le adviene por su natural dependencia del orden psíquico. En efecto, que la atracción biosexual entre el varón y la mujer se mantenga en los momentos infértiles manifiesta que la biosexualidad humana no sólo se ordena a la conjunción procreativo-educativa, sino también, e inseparablemente[148], a expresar la comunión afectiva de la pareja y a

148 Se añade `inseparablemente' para subrayar que la ordenación de la biosexualidad a expresar y fomentar la unión afectiva de la pareja (que permite, además de la instrucción y manutención de la prole, su educación psicoafectiva) presupone el respeto del significado procreador que cada acto sexual tenga de suyo: unos, una significación procreativa inmediata, por realizarse en momentos de fertilidad; otros, una significación procreativa mediata, que -aun cuando se prevean infértiles- no deja de ser procreativa porque no sólo *forman parte de un proceso que prepara la procreación*, sino que además *se realizan de modo abierto a la generación*. En virtud de esa virtualidad procreativa, los actos realizados en periodos previsiblemente infértiles son biosexualmente unitivos y, derivadamente, son capaces de constituir un medio de expresión de la unión afectiva profunda de la pareja y de fomentarla. Por eso, si fueran privados artificialmente de la virtualidad procreativa que contienen -esto es,

fomentar -con su prolongada atracción biofísica- la indisolubilidad y exclusividad de esa comunión.

Además, esa peculiaridad pone de relieve que la afectividad sexual humana no es una mera redundancia de la función procreadora del sexo, sino que trasciende el ámbito biofísico en unas virtualidades axiológicas mucho más ricas, que constituyen a *los valores psicosexuales de los cónyuges en más profunda y duraderamente unitivos que los biosexuales* y, como se verá en el siguiente capítulo, en un factor más importante que éstos para la vida sexual de la pareja. De ahí que se pueda afirmar que *la sexualidad humana contiene una doble finalidad*. No sólo se ordena al bien de la prole, como sucede al sexo animal; sino también al bien de los cónyuges (cf. *CF*, 12). Más aún, esta perspectiva comunional permite entender que *entre estos fines no existe* la *jerarquización* que se da en el orden conjuntivo, donde lo unitivo se subordina a lo generativo; *sino una indisociabilidad* en virtud de la cual la donación a la pareja no se sostendría sin la apertura a la donación a los hijos, ni ésta podría conseguirse sino como prolongación del amor de los esposos.

Pues bien, por su ordenación a la íntima unión del varón y la mujer en la unidad indivisible -irrevocable- de cada hijo y por su carácter unitivamente comprometedor en lo que se refiere a mantenerlos y educarlos intelectual y afectivamente, *el encuentro marital entre las personas es la expresión biofísica más adecuada de la total y definitiva interiorización que la comunión afectiva sexual produce*. Pero para ser una expresión adecuada del afecto sexual verdadero, este encuentro no puede ser privado de su natural ordenación a la unión procreativa y educativa. *Si se impidiera voluntariamente que los gametos pudieran unirse, la relación biosexual se desvirtuaría* en su natural significación unitiva totalizante y se convertiría en una superficial y efímera unión utilitarista en que sólo se pretende una fugaz satisfacción venérea.

Por eso, el acto sexual contraceptivo no puede expresar el amor recíproco de los cónyuges y lo dificulta, puesto que carece de

---

en cuanto dejaran de estar abiertos a la procreación-, ya no resultarían útiles para expresar y fomentar el cariño de los esposos, sino que contribuirían a desvirtuarlo.

la totalidad unitiva y donativa que sólo existe en la unión biosexual abierta a la procreación: «El cuerpo es parte constitutiva del hombre..., pertenece al *ser* de la persona y no a su *tener*. En el acto que expresa su amor conyugal, los esposos son llamados a hacer don de *sí mismos* el uno al otro: nada de lo que constituye su *ser* persona puede ser excluido de este don. Un amor centrado sobre todo en la persona, sobre el *bien* de la persona: sobre el bien que es *el ser* personal. Es *este* bien el que los cónyuges se dan recíprocamente. El acto contraceptivo introduce una limitación sustancial en el interior de esta recíproca entrega y expresa un rechazo objetivo a dar al otro, respectivamente, *todo* el bien de la feminidad o de la masculinidad. En una palabra: la contracepción contradice *la verdad* del amor conyugal» (*JD a los participantes en un seminario de estudio sobre `La procreación responsable'*, 17.IX.1983).

Una relación así no expresaría la tensión de totalidad con que se despiertan espontáneamente los impulsos psicosexuales. Y otro tanto sucedería si, como acontece en la fecundación artificial, el proceso unitivo fuera privado de alguno de sus momentos integrantes. Esa tensión de totalidad tampoco se haría efectiva si la unión biosexual no se planteara de forma no ya profunda y estable, sino además, excluyente e irrevocable. Pues para constituir una adecuada expresión biofísica de la integralidad donativa y receptiva que aptitudinalmente está presente en los afectos psicosexuales, la relación marital debe estar integrada en un planteamiento volitivo nupcialmente unitario e indisoluble.

En efecto, el ejercicio natural de la psicosexualidad humana requiere esa entrega plena del corazón que no existiría ni en la actitud poligámica/poliándrica ni en la apertura al cambio de pareja[149].

149 Por este motivo, cuando surgen *graves* inconvenientes entre los cónyuges, que afecten a la plenitud de su unidad (p. ej., infidelidad matrimonial), no parece conveniente ni eficaz dejar pasar el tiempo sin afrontarlos, pensando que tal vez así se resuelvan esos problemas. En tales situaciones hay que hablar claro y exigir, como condición indispensable para mantener la convivencia, la rectificación total del cónyuge culpable. Si ésta no se consigue, la separación temporal parece lo más adecuado para ayudar a recapacitar al cónyuge infiel. Así lo subraya León N. Tolstoi, en una novela en que afronta magistralmente la fenomenología de las dificultades

Consiguientemente, *para que un ejercicio biofísico de la sexualidad humana pueda expresar esos afectos, no basta que sea* natural en sentido meramente *unitivo y procreativo*, esto es, que respete en su totalidad el proceso generador -lo que excluye la anticoncepción y la FIVET-; *sino que esa actividad, aunque parcial y momentánea, sea planteada volitivamente de forma exclusiva y temporalmente incondicional*[150].

---

conyugales: «Para emprender algo en la vida familiar es preciso que exista entre los cónyuges una separación total o un acuerdo basado en el amor. Cuando las relaciones entre los cónyuges son indefinidas y no existe ninguna de estas dos cosas, nada puede llevarse a cabo... Muchos matrimonios pasan años enteros en un punto muerto, incómodo para ambos, sólo por no existir la separación completa ni el acuerdo» (*Ana Karenina*, en *Obras*, 2, 4ª ed., Madrid 1966, 517).

150 Por esta razón, resultaría insuficiente un planteamiento teológico que considerara inmorales pero no contrarios a la naturaleza, desde un punto de vista corpóreo, los pecados de fornicación; y que, consiguientemente, sostuviera que el acto fornicario anticonceptivo -por considerarlo `contrario a la naturaleza'- es más grave que el aptitudinalmente procreativo, o que entendiera el rechazo eclesial del preservativo como medio para disminuir la difusión del sida y los embarazos de adolescentes, como una afirmación de que la fornicación que procura evitar la concepción y el contagio de las ETS es más grave que la fornicación que no procura evitarlos. Un enfoque así sería reduccionista porque la condición personal del cuerpo humano ocasiona que su biosexualidad, para ejercitarse naturalmente, contenga una exigencia que no existe en la sexualidad animal: *ser expresión de una entrega total*. Como ya advirtió Pío XII, «la fecundidad humana, por encima del plano físico, reviste aspectos morales esenciales que es necesario considerar hasta cuando se trata el problema desde el punto de vista médico» (*Discurso*, 19.V.1956, 5); y no digamos ya desde el teológico-moral. Por eso, *cuando al acto le falta aquella condición personalista, la mayor consumación fisiológica desvirtúa más el acto*. En efecto, la fornicación consumada y la anticonceptiva son contrarias a la naturaleza del sexo, por contradecir las exigencias personalistas de éste (por esto, es moralmente inaceptable la promoción del preservativo como medio de favorecer un `sexo seguro': aparte de que esa recomendación, al obviar que los preservativos no preservan de la concepción en un porcentaje importante de casos, ni del sida -aquí el % es aún mayor-, y al constituir una incitación a la promiscuidad sexual, ocasiona el aumento de esos problemas). Pero la consumada, al ir más lejos en el mal, es más grave que la no procreativa: pues, por una parte, *atenta de modo pleno contra la intimidad sexual de los que la realizan; después porque, como consecuencia, añade una nueva y mayor gravedad*, en cuanto expone a lesionar un derecho básico de la persona que pueda ser procreada en ese acto, a saber, el derecho a ser engendrado por unos padres que, por estar casados, puedan atenderle debidamente; y, finalmente, porque favorece la difusión de las ETS más que la no consumada. Es decir, *los actos fornicarios son inmorales* no sólo por producirse entre personas cuyas voluntades no se han unido en

Que el ejercicio de la biosexualidad deba ajustarse a la tensión de totalidad de lo psicoafectivo lo manifiesta el carácter ininterrumpido con que se produce la atracción biosexual. En efecto, que esta atracción, por su dependencia de las motivaciones estéticas -morfológicas y psíquicas-, se mantenga fuera de los momentos de fertilidad muestra que *el encuentro marital entre las personas es aptitudinalmente comprometedor y absorbente*. Pues como el varón y la mujer mantienen su atractivo biofísico por encima de su valor procreativo, esa atracción no podría satisfacerse si se pretendiera mantenerla con varias personas, simultánea o sucesivamente.

De ahí que *las expresiones biosexuales del afecto deban ser exclusivas de quienes ya se hayan comprometido matrimonialmente*. Y de ahí también que deban realizarse de manera íntima. De una parte porque la entrega biosexual constituye la donación más honda, total y comprometedora que en el orden biofísico puede realizar una persona. Y después porque el así denominado acto conyugal constituye una expresión externa de una intimidad afectiva que, a nivel psíquico, es lo más personal y exclusivista del individuo[151]. Por ambos motivos, este

matrimonio, sino también porque son sexualmente antinaturales, en el sentido de que atentan contra las exigencias personalistas de la corporeidad sexual humana: y *tanto más, cuanto más consumados sean*. Por esta razón, la doctrina moral entiende que, cuando una persona no está dispuesta a vivir la castidad, la fornicación realizada, por ejemplo, con un preservativo es un *mal nunca justificable, aunque un mal menor* que la que expone a los riesgos susodichos; y que, en el supuesto de violencia sexual -incluso dentro del matrimonio-, es legítimo defenderse con una conducta contraceptiva (obviamente, que no pueda resultar abortiva), puesto que «lo que debe ser respetado es el vínculo de la fecundidad con el amor, no con el alcohol o con la violencia del instinto» (Mons. A. Léonard, *La moral sexual explicada a los jóvenes*, Madrid 1994, p. 96): «Obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una (acción) injusta; antes bien, *se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos*» (*EV*, 73. La palabra puesta entre paréntesis sustituye la palabra `ley' del texto original: a mi entender ese juicio moral del Papa es aplicable a este supuesto de violencia sexual y justificaría también, por ejemplo, que un farmaceútico vendiera un preservativo -manifestando al cliente su disconformidad y advirtiéndole del índice de su ineficacia contraceptiva y en orden a evitar contagios-, si entendiera que el interesado está firmemente decidido a obrar desordenadamente enseguida y, por las circunstancias de lugar o de tiempo, fuera muy difícil adquirirlo en otro establecimiento).

151 Esto explica que Adán y Eva sintieran vergüenza de su desnudez en cuanto perdieron aquella inocencia originaria, en virtud de la cual se sentían afectivamente

tipo de donaciones *deben efectuarse con una plena intimidad* que no sólo exprese y facilite esa totalidad impresa en su naturaleza sino que además favorezca la irrepetible peculiaridad que -como derivación de la singular personalidad de los miembros de cada pareja humana- debe adornarlas: es decir, que induzca a los esposos a tratar de aprender a expresarse biosexualmente su afecto atendiendo a sus propias preferencias mutuas, convencidos de la inutilidad didáctica que para ellos supondría el conocimiento de la particular intimidad sexual de otros matrimonios.

Expresiones utilitarias asexuales del afecto conyugal

Estas exigencias de la sexualidad humana subrayan su carácter amoroso comunional. Esto es, ponen de manifiesto que el interés humano por el otro sexo no se produce de forma instrumental o en orden a otro objetivo, sino que -aun cuando trascienda a las personas de los hijos- descansa en él e induce a beneficiarle. De esto se sigue, como ya

---

«una sola carne, y... estaban desnudos sin avergonzarse de ello» (*Gen* 2, 24-25): «Efectivamente, se ven y se conocen a sí mismos con toda la paz de la mirada interior, que crea precisamente la plenitud de la intimidad de las personas» (*JG*, 2.I.1980, 1). «El hecho de que `no sentían vergüenza' quiere decir que la mujer no era un `objeto' para el varón, ni él para ella..., que estaban unidos por la conciencia del don, tenían recíproca *conciencia del significado esponsalicio de sus cuerpos*, en el que se expresa la libertad del don y *se manifiesta toda la riqueza interior de la persona como sujeto*» (*JG*, 20.II.1980, 1). «Sólo la desnudez que hace `objeto' a la mujer para el varón, o viceversa, es fuente de vergüenza» (*ibidem*): el convertir al otro en «objeto de concupiscencia, de `apropiación indebida', ...y reducirlo interiormente a mero `objeto para mí'... Efectivamente, ésta (la vergüenza) corresponde a una amenaza interferida al don en su intimidad personal y testimonia el derrumbamiento interior de la inocencia en la experiencia recíproca» (*JG*, 6.II.1980, 3). «Se puede decir así, que el hombre y la mujer, gracias a la vergüenza, permanecen casi en estado de inocencia originaria. En efecto, continuamente toman conciencia del significado esponsal del cuerpo, y tienden a protegerlo de la concupiscencia, como si trataran de custodiar el valor de la comunión, esto es, de la unión personal en la `unidad del cuerpo'» (*JG*, 25.VI.1980, 1). Por esto, la despersonalización que supone la inmodestia sexual suele inducir a quienes la ejercen a no necesitar intimidad para sus actividades sexuales, es decir, a realizarlas impúdicamente ante otras personas. Sobre esta cuestión, además de la ya citada monografía de Jacinto Choza, *La supresión del pudor y otros ensayos*, puede verse Mikel Gotzon Santamaría Garai, *Saber amar con el cuerpo. Ecología sexual*, Bilbao 1993, 55-68.

se ha explicado, que la conjunción sexual procreativo-educativa pueda y deba ser asumida por la afectividad como medio de expresión de la interior comunión amorosa. Pero no es ésta la única materia de índole conjuntiva que las personas tienen para expresarse su mutuo afecto conyugal. *La aportación de sus diferenciales aptitudes masculinas o femeninas para solventar sus necesidades psicosomáticas individuales es el otro cauce de expresión de su recíproco amor conyugal, así como otro motivo más por el que la unión conyugal no pierde su sentido cuando no ha habido descendencia*.

Los seres humanos no sólo necesitan revestir de sentido estético sus funciones biofísicas generadoras, sino también aquellas actividades relacionadas de un modo u otro con su conservación individual. De ahí que el varón y la mujer se sientan *recíprocamente atraídos por sus diferentes y complementarios modos de realizar tanto las actividades ordenadas a la producción, como las que se dirigen a reponer fuerzas físicas o psicointelectuales*. Por eso la unión psicosomática del varón y la mujer no les enriquece sólo interiormente, sino también en el orden de sus necesidades utilitarias. En efecto, su unión no sólo resulta utilitariamente beneficiosa para los hijos, sino que constituye a cada uno en utilitariamente valioso para el otro, además de que pueda serlo en el plano interior y por su utilidad respecto de la propia realización procreativa o educativa de su inclinación parental.

Es decir, que los humanos planteen la comunión sexual con una aspiración a enriquecerse interiormente de manera recíproca y no sólo de forma instrumental, ocasiona también que aquélla les resulte recíprocamente beneficiosa en el orden de sus necesidades biofísicas individuales. Pues a diferencia de lo que sucede a *los animales*, que *no necesitan sentirse ayudados paternal o maternalmente por su pareja*, el varón y la mujer establecen una comunidad de vida que, aunque no tengan descendencia, mantiene su sentido como ámbito de expresión de su irrepetible comunión amorosa. No se trata sólo de que cada varón necesite genéricamente de alguna mujer -y viceversa- en el plano utilitario individual; sino de que, al establecer la convivencia, cada persona concreta se convierte en insustituible para la otra en el susodicho orden de necesidades.

Pues de igual manera que las relaciones maritales condicionan determinativamente en sentido recíproco a quienes las realizan, *la convivencia doméstica predispone al varón y a la mujer a necesitar del particular estilo femenino o masculino de su pareja a la hora de satisfacer sus necesidades terrenas individuales*. Y por eso, sus inclinaciones biofísicas individuales, al habituarse a satisfacerse con la impregnación de un determinado complemento estético femenino o masculino, se hacen refractarias al cambio de estilo familiar que conllevaría el abandono de su pareja.

Todas estas cualidades de la sexualidad humana expresan la tensión exclusivista que está impresa en la biosexualidad y en la psicosexualidad humanas. Una tensión que es consecuencia de su condición personal y que, con el sentido unitivo y procreativo del sexo, ha de ser respetada y cultivada para adecuarse a una visión integral de la sexualidad humana y conseguir su equilibrado desarrollo. Es decir, estas peculiaridades manifiestan que la conyugalidad humana posee una condición exclusiva y excluyente, puesto que se ordena a la *entrega plena y total* de una sola persona a una sola persona, en la que, *mientras vivan los dos*, se excluyen desde la perspectiva sexual a las demás personas, tanto en el presente como en el futuro.

Y así, un ejercicio de la sexualidad que no se correspondiera con un planteamiento volitivo matrimonial de carácter exclusivo y definitivo -esto es, con un *compromiso matrimonial de uno con una y hasta la muerte*-, resultaría dificultado en sus pretensiones naturales y resultaría frustrante y problemático. Pues, como señala Juan Pablo II, «el auténtico amor humano refleja en sí la lógica del amor divino. En esta perspectiva se comprende plenamente el deber de la fidelidad conyugal. `Tú eres *todo* para mí, me entrego *totalmente* a ti *para siempre*': éste es el compromiso que brota del corazón de toda persona sinceramente enamorada» (*JD a las familias de Asti, Italia*, 25.IX.1993, 2).

Carácter comunional de la relación paterno/materno-filial

Ahora bien, esta *tensión nupcial y familiar* que está impresa, por su carácter amoroso comunional, en los impulsos sexuales humanos no aparece solamente en lo que podría denominarse su vertiente horizontal, esto es, en las relaciones de la pareja; sino que se manifiesta también en su dimensión vertical, es decir, en las relaciones entre padres e hijos.

El modo amoroso comunional con que el varón y la mujer, por la condición personalista de su sexualidad, se sienten inclinados a tratarse, se prolonga también en sus actitudes parentales. Y esto ocasiona, de una parte, que *su relación con los hijos* trascienda el orden utilitario y que, por eso, *se mantenga* cuando éstos pueden valerse por sí mismos; *y* de otra, que *contenga una aspiración a que les resulte beneficiosa también a ellos -y no sólo a la prole-*, tanto en el orden afectivo como en el plano de sus necesidades utilitarias asexuales.

Parece lógico que esto sea así. Pues como la conjunción generadora se ordena a ser expresión y consumación de la indisoluble unión amorosa de los cónyuges, resulta natural que la relación de éstos con el fruto de su amor tienda a plantearse de modo tan amoroso e incondicional como el que debe caracterizar sus relaciones esponsales: «Ser padres es el evento mediante el cual la familia, ya constituida por la alianza del matrimonio, se realiza `en sentido pleno y específico' (*FC*, 69)» (*CF*, 7); por eso, «mediante la genealogía de las personas, la comunión conyugal se hace *comunión de generaciones*» (*CF*, 10).

Pues bien, para facilitar en los padres esta actitud no utilitaria en su forma de considerar a sus hijos, *existe en la sexualidad humana una falta de correspondencia entre el modo ininterrumpido en que se sienten atraídos a unirse maritalmente y el carácter cíclico de la eficacia procreativa de su unión*. En efecto, el varón y la mujer, a diferencia de los animales, se sienten naturalmente impulsados a ejercitar sus facultades generadoras también en los momentos previsiblemente no generativos del ciclo ginecológico de la mujer. Y *esta diversidad impulsiva confiere a su unión un sentido de misterio*

que les induce a comprender no sólo la significación comunional o no meramente instrumental de su unión marital, sino también *el carácter comunional de la procreación humana*.

Como ya se ha señalado, que la naturaleza humana impulse a conjuntarse biosexualmente con independencia del estado de fertilidad femenina conduce, ciertamente, a los esposos a entender que su unión biofísica contiene un sentido amoroso recíproco que se mantiene por encima de que ésta resulte eficaz instrumentalmente, esto es, en orden a convertirles en padre y madre. Pero además, que la naturaleza no les impulse a unirse solamente cuando la unión pueda ser eficazmente generativa, les lleva también a comprender que *el hijo no es una cosa que tenga que derivarse necesariamente de esa conjunción biofísica* que los esposos tienen, efectivamente, derecho a realizar (cf. *DV*, II, 8); sino una persona que puede aparecer o no ante ellos en función de factores que no dependen sólo de sus deseos, sino de la voluntad del Creador: «La paternidad y la maternidad representan un cometido de naturaleza *no simplemente física, sino espiritual*; en efecto, por ellas pasa la genealogía de la persona, que tiene su inicio eterno en Dios y que debe conducir a Él» (*CF*, 10).

Los humanos no se re-producen, pro-crean: el hijo como don

En efecto, el hecho de que la atracción biosexual humana se experimente con independencia tanto de que el varón o la mujer sean fértiles[152], como del momento ovulatorio del ciclo femenino, induce a los esposos a adoptar respecto de su posible descendencia una actitud comunional, porque les lleva a descubrir que «el matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino solamente el derecho a realizar los actos naturales que de suyo se ordenan a la

152 Por eso, es decir, por el valor amoroso de la unión marital, *la infertilidad* -sea por edad o por deficiencias funcionales- *no es impedimento matrimonial*. En cambio, *sí lo es la impotencia, porque* incapacita para consumar biofísicamente de modo natural la comunión psíquica y porque, por tanto, la atracción biosexual induciría a expresiones biofísicas del afecto que -por su superficialidad unitiva y su ausencia de virtual sentido donativo parental- serían desordenadas y que además, como consecuencia, repercutirían negativamente en su comunión psicoafectiva, trivializándola y convirtiéndola en hedonista y utilitarista.

procreación... El hijo no es algo debido y no puede ser considerado como un objeto de propiedad: es más bien un don, `el más grande' y el más gratuito del matrimonio» (*DV*, II, 8). Cada ser humano es para sus padres un don o *regalo gratuito* de Dios porque su naturaleza no puede proceder, en su dimensión espiritual, de la actividad biosexual de sus padres (cf. *DV*, intr., 5). Para que esta actividad origine un nuevo ser espiritual es imprescindible además una intervención divina (cf. *HG*: *DZ*, 2327), puesto que *el espíritu*, por ser inmortal, *no se reproduce*.

Pues bien, *la desconexión entre la atracción biosexual y la efectividad generativa de la conjunción marital* a que se ordena esa atracción, *despierta en los cónyuges aquella conciencia del misterio divino de la pro-creación humana* que estuvo presente, a pesar de la ofuscación derivada del pecado original, cuando se produjo la primera procreación humana: «La primera mujer parturiente tiene plena conciencia del misterio de la creación, que se renueva en la generación humana. Tiene también plena conciencia de la participación creadora que tiene Dios en la generación humana, obra de ella y de su marido, puesto que dice: `He alcanzado de Yahveh un varón' (*Gen* 4, 1)» (*JG*, 12.III.1980, 6). Es decir, esta desconexión induce a los esposos a ver a su hijo no como una simple re-producción repetitiva de las virtualidades genéticas de los padres, sino como fruto de una directa intervención divina de índole novedosa o `creadora', y no meramente `conservadora', a la que ellos han cooperado conjuntando sus peculiaridades genéticas[153].

153 Dios no se desentiende de sus criaturas una vez creadas, sino que las mantiene y conserva en su ser y en sus virtualidades existenciales. Esta divina actividad conservadora es suficiente para que se realice la generación vegetal y animal, ya que éstas son meramente repetitivas o re-productivas. Pues como recuerda a este respecto el Cardenal J. Ratzinger, «cada organismo vivo transmite de nuevo exactamente su muestra, el proyecto que él es. Cada organismo ha sido construido... de una manera conservadora. En la reproducción se reproduce de nuevo a sí mismo» (*Creación y pecado*, ed. EUNSA, Pamplona 1992, 81). En cambio, la generación humana es novedosa y, por eso, es pro-creativa: es decir, no sólo supone la divina intervención conservadora de las virtualidades generadoras de los padres, sino que requiere además una nueva intervención creadora -tan original como la que se produjo en la creación de Adán y de Eva-, en virtud de la cual en cada hijo aparecen en estado germinal unas novedades cualitativas que trascienden la mera conjunción de las peculiaridades de sus padres (cf *EV*, 34 y 43). Esta realidad, manifestada

Ahora bien, difícilmente podría adoptarse esta actitud respecto de la prole ya procreada, si los esposos, olvidando el misterio divino que se encierra en esta `co-operación pro-creativa', practicaran la contracepción. Pues, entonces, se erigirían en *señores absolutos* de la vida de los hijos que decidieran tener, ignorando el papel que les corresponde de *servidores* de esas vidas que Dios quisiera confiarles:

> «En el origen de toda persona humana hay un acto creativo de Dios: ningún hombre viene a la existencia por azar; siempre es el término del amor creativo de Dios. De esta verdad fundamental de fe y de razón se deriva que la capacidad procreativa, inscrita en la sexualidad humana, sea -en su verdad más profunda- una co-operación con el poder creativo de Dios. Y se deriva asimismo que, de esta capacidad, el hombre y la mujer no sean árbitros, no sean dueños, estando llamados, en ella y a través de ella, a ser partícipes de la decisión creadora de Dios. Por tanto, cuando mediante la contracepción los esposos quitan al ejercicio de su sexualidad conyugal su potencial capacidad procreativa, se atribuyen un poder que pertenece sólo a Dios: el poder de decidir *en última instancia* la venida a la existencia de una persona humana. Se atribuyen la calificación de ser no los *cooperadores* del poder creativo de Dios, sino los depositarios *últimos* de la fuente de la vida humana. En esta perspectiva la contracepción ha de ser juzgada, objetivamente, tan profundamente ilícita que *por ninguna razón* puede ser justificada nunca. *Pensar o decir lo contrario equivale a juzgar que en la vida humana se pueden dar situaciones en las que sea lícito no reconocer a Dios como Dios*» (*JD a los participantes en un seminario de estudio sobre `La procreación responsable'*, 17.IX.1983).

El hijo, por tanto, es un regalo divino, un *plus* que aparece en su comunión esponsal no como una mera prolongación de ésta, sino como una riqueza novedosa que viene a ampliarla y a rejuvenecerla. Aunque su mantenimiento e instrucción supongan un esfuerzo, el hijo no es una mera carga, sino *alguien único e irrepetible*, una persona

---

implícitamente en la sagrada Escritura, ha estado siempre presente en la tradición viva de la Iglesia, que ha ido mostrando de forma cada vez más clara el misterio divino que se encierra en la alianza matrimonial (el misterio de la alianza de Dios con los hombres, quien con una fidelidad esponsal irrevocable se ha comprometido a crear un ser humano cada vez que dos personas unan sus gametos, elevándoles a la dignidad de pro-creadores), así como el profundísimo sentido de responsabilidad y respeto a cuanto concierne a la sexualidad humana, que ese misterio debe inspirar.

que, al serles confiada también en el orden psicoafectivo, les permitirá enriquecerse interiormente con su irrepetibilidad y con su juventud, es decir, con su modo *distinto y más juvenil* de captar la realidad; y que, si llega a quererles, les servirá además de ayuda en sus necesidades terrenas cuando puedan necesitarlo.

Por eso, *la relación parental-filial humana se establece con carácter definitivo y con perspectiva de enriquecimiento mutuo*: esto es, de que los padres se beneficien de los hijos y no sólo éstos de aquéllos. En efecto, los humanos, aunque genéticamente sólo nos diferenciemos de modo accidental, psicoespiritualmente somos específicamente distintos y sólo genéricamente semejantes. Por eso, la paternidad y la maternidad humanas -al rebasar el ámbito de lo biofísico- no son repetitivas sino creativas e inducen a los padres a enriquecerse interiormente mediante su permanente comunión con los hijos. Y como consecuencia de esta mutua vinculación afectiva, los hijos se sienten impulsados a corresponder en el orden utilitario cuando sus padres puedan necesitarles.

En cambio, las diferencias entre los individuos de la misma especie animal no son esenciales sino meramente accidentales. Y por eso, *la inclinación a la prole de los animales es meramente donativa o unidireccional y, en consecuencia, efímera y fugaz*. Es decir, no constituye vínculos familiares porque no es interiormente enriquecedora para los padres, ya que los hijos, al ser una mera reproducción de las virtualidades genéticas de los padres, no son capaces de aportarles otra riqueza *sustancial* que la que supone el aumento cuantitativo de la especie. Y, como consecuencia, la generación animal no induce a una correspondencia por parte de los hijos en el orden utilitario, cuando los padres puedan requerirlo.

Asimismo, este carácter efímero de la relación paterno/materno-filial entre animales ocasiona que la prole pase a equipararse enseguida, desde el punto de vista significativo, a los restantes miembros del correspondiente colectivo animal y no suponga desorden alguno la conjunción sexual entre padres e hijos adultos; mientras que, en el orden humano, el *incesto* contradice el carácter definitivo

de la relación interpersonal entre padres e hijos, que es sexualmente desinteresada.

Cada ser humano merece la acogida respetuosa y temporalmente incondicional de sus padres

Este reconocimiento de la diversidad ontológica y trascendental que existe entre la re-producción animal o vegetal y la pro-creación o «genealogía de la persona» (*CF*, 9) es, pues, lo que induce a plantear la paternidad y maternidad de modo personalista, comprendiendo que éstas no se realizarían si se limitaran a la manutención biofísica o a la instrucción intelectual de la prole. Es decir, es lo que permite a los cónyuges entender que deben adoptar con cada hijo el mismo modo personalista con que ellos han de tratarse entre sí.

La relación educativa de los padres con los hijos no debe, por tanto, restringirse al orden instructivo o psicointelectual, sino que ha de atender a su dimensión psicoafectiva y *plantearse de manera respetuosa e incondicional*. En efecto, si el hijo es un don psicoespiritual y no una mera prolongación de las propiedades genéticas de los padres, merece ser educado en el respeto de su alteridad irrepetible, evitando en absoluto imponerle los propios gustos o preferencias, esto es, pretendiendo los padres proyectar en él sus personales aspiraciones. *El hijo no es algo* que les pertenezca, *sino alguien que*, por su dignidad personal y por el origen exclusivamente divino de su dimensión espiritual, *sólo pertenece a Dios*: «El hombre, a diferencia de los animales y de las cosas, no puede ser sometido al dominio de nadie» (*EV*, 19).

Al ser engendrado, el hijo no recibe una predisposición instintiva, esto es, que tenga que seguir necesariamente y que excluya esa creatividad innovadora que siempre aparece en cada biografía humana. Por eso *la educación* que sus padres deben proporcionarle *ha de respetar y fomentar la libertad de* las decisiones con que *cada hijo* tiene que desarrollar sus irrepetibles virtualidades. Asimismo, esta consideración del hijo como *persona que se les confía*, y no como cosa de la que se pueda usar, induce a los padres a tratarle como alguien

amable por sí mismo que, como «todo ser humano, ha de ser respetado por sí mismo y no puede quedar reducido a un puro y simple valor instrumental en beneficio de otros» (*DV*, I.5); es decir, a establecer con él una *relación incondicional y definitivamente vinculante*, que se mantiene aún cuando ya no les necesite en el orden utilitario y que, consiguientemente, conduce a la prole a considerar un honor y no una carga atender materialmente a sus padres cuando éstos puedan requerirlo.

Así, *cuando los hijos fundan su propia familia, sus padres no se empobrecen comunionalmente*: pues no sólo encuentran la alegría de haber consumado con ellos su misión de ayudarles a valerse por sí mismos, es decir, de haber cumplido el aspecto utilitario de su paternidad o maternidad; sino que, además, su comunión se enriquece en el aspecto afectivo, *al ampliarse en la relación con los cónyuges de sus hijos y con los nietos*. Pero, para que esto pueda producirse, es necesario que los padres *fomenten de manera creciente su comunión esponsal* y la mantengan de modo irrevocable. Pues de igual forma que la prole procede biofísicamente de la total unión genética de sus padres, así también su maduración afectiva no podría desarrollarse sino como consecuencia de la creciente e incondicional unión afectiva de éstos: «Este testimonio de unidad y de fidelidad es también la espera más natural de los hijos, que constituyen el fruto del amor de un solo hombre y de una sola mujer, y que exigen dicho amor con todas las fibras de su ser» (*JA*, 3.VII.1994, 2). ¿Cómo podrían los hijos aprender a querer a sus padres -apreciándoles por sí mismos, por encima de los servicios utilitarios que puedan prestarles- y considerar después un honor atenderles en sus necesidades, si no se educaran en un ambiente familiar presidido por un afecto desinteresado y una fidelidad incuestionable?

Esto explica que el deterioro de la comunión esponsal, que aqueja hoy a la cultura occidental, haya redundado en tan abundantes e inaceptables formas de marginación de los ancianos, «que son a la vez fuente de agudos sufrimientos para éstos y de empobrecimiento espiritual para tantas familias» (*FC*, 27) que pierden así la riqueza de ese *diálogo intergeneracional* que se produce cuando «el anciano

permanece inserido en la vida familiar, sigue tomando parte activa y responsable -aun debiendo respetar la autonomía de la nueva familia- y sobre todo desarrolla la preciosa misión de *testigo del pasado e inspirador de sabiduría para los jóvenes y para el futuro*» (*ibidem*):

> «Por ello, es importante que se conserve, o se restablezca donde se ha perdido, una especie de `pacto' entre las generaciones, de modo que los padres ancianos, llegados al término de su camino, puedan encontrar en sus hijos la acogida y la solidaridad que ellos les dieron cuando nacieron: lo exige la obediencia al mandamiento divino de honrar al padre y a la madre (cf. *Ex* 20,12; *Lev* 19,3). Pero hay algo más. El anciano no se debe considerar sólo como objeto de atención, cercanía y servicio. También él tiene que ofrecer una valiosa aportación al *Evangelio de la vida*. Gracias al rico patrimonio de experiencias adquirido a lo largo de los años, puede y debe ser *transmisor de sabiduría, testigo de esperanza y de caridad*» (*EV*, 94).

Por lo demás, el reconocimiento de la dignidad personal del hijo, al que induce la comprensión de que no es un mero producto de la conjunción biofísica de los padres, impone también a éstos otras dos exigencias éticas en el plano de sus decisiones procreativas: el respeto a su integridad biofísica y la obligación de supeditar los deseos de aumentar la familia más a sus posibilidades de atender educativamente a más hijos que a la sobreabundancia de recursos materiales de la familia.

En primer lugar, esta consideración del hijo como un *don gratuito* que deben estar dispuestos a acoger siempre, y no un objeto que sea lícito pretender a toda costa, lleva a los esposos a entender que la posibilidad de *ser padres no es ningún derecho* y que, por tanto, no es legítimo pretenderlo atentando contra la integridad del proceso procreativo, mediante la cual toda persona tiene derecho a ser concebida: «El deseo del hijo no origina ningún derecho al hijo. Éste es persona, con dignidad de `sujeto'. En cuanto tal no puede ser querido como `objeto' de derecho. El hijo es más bien sujeto de derecho: el hijo tiene el derecho a ser concebido en el pleno respeto de su ser persona» (*AS*, 25).

Por eso, los encomiables deseos de recibir el don del hijo, que

puedan tener unos esposos, no justifican el recurso a una intervención médica que les *suplante* en alguno de los elementos que integran la conjunción procreativa natural. Pues esto, aparte de que privaría de su integridad a la paternidad/maternidad biofísica de éstos, atentaría a la dignidad personal del hijo, que exige que éste «venga a la existencia como don de Dios y fruto del acto conyugal, propio y específico del amor unitivo y procreativo entre los esposos» (*AS*, 22). Además expondría injustificadamente la integridad biofísica del hijo a riesgos graves y le despojaría de la seguridad acerca de su identidad originaria, sin tener en cuenta que «sólo a través de la referencia conocida y segura a sus padres pueden los hijos descubrir la propia identidad y alcanzar la madurez humana» (*DV*, II,1).

Nadie debe ser tratado como un producto susceptible de ser fabricado artificialmente, «sustituyendo el acto conyugal por una técnica» (*SH*, 32). *Su dignidad personal reclama que su origen biofísico sea fruto de un acto de amor personal íntegro, y no de una eficiencia productiva*: «La persona concebida deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas; esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica. Nadie puede subordinar la llegada al mundo de un niño a las condiciones de eficiencia técnica mensurables según parámetros de control y de dominio» (*DV*, II.4).

En segundo lugar, la valoración de las dimensiones psicoafectivas y espirituales del hijo, por encima de los aspectos biofísicos de su naturaleza, ha de llevar a los esposos a *hacer depender sus decisiones procreativas más de sus posibilidades de atender espiritual y psicoafectivamente a los hijos* que puedan recibir, *que de la abundancia de recursos económicos*. En efecto, la inclinación biosexual humana no sólo contiene una significación conjuntiva (procreativo-instructiva), sino que se ordena también -como lo muestra su carácter ininterrumpido- a facilitar la educación personalista de la prole, fomentando la comunión psicoafectiva de los cónyuges, que hace posible esa tarea formativa. Por eso, *al decidir la oportunidad de sus encuentros conyugales, los esposos* no pueden limitarse a tener

en cuenta si disponen de recursos materiales para mantener la posible descendencia, sino que *han de considerar también sus posibilidades de atenderla psicoespiritualmente*.

Más aún, teniendo en cuenta la finalidad comunional que se encierra en esta prolongación de la inclinación biosexual humana más allá de los momentos de fertilidad, los esposos habrán de subordinar los aspectos utilitarios de su misión parental a los aspectos afectivos de ésta. Pues de igual modo que, en el aspecto unitivo de la sexualidad, la conjunción marital debe estar acompañada de la comunión afectiva de la pareja, así como ser expresión suya y supeditarse a ella; así también la dimensión parental de la sexualidad humana debe prolongar su ejercicio procreativo-instructivo en la educación afectiva de los hijos y, por consiguiente, supeditar aquél a ésta. Por eso los esposos no se realizarían parentalmente si hicieran depender sus decisiones procreativas de los factores materiales más que de los psicoespirituales. Pues aunque un mínimo de medios materiales resulta imprescindible para facilitar que la personalidad madure sin estridencias, limitar los nacimientos para evitar gravámenes económicos que no afectarían a lo indispensable, supondría una *sobrevaloración de lo material que repercutiría negativamente en el ambiente comunional de la familia*.

Todas estas peculiaridades de la dimensión vertical de la sexualidad humana ponen de manifiesto que *la relación parental-filial* es a nivel humano, por su carácter recíprocamente amoroso y vinculante, incomparablemente más sólida y consistente que en el orden animal y que, por eso, *necesita de un contexto familiar estable para encontrar el cumplimiento a que por naturaleza se ordena*.

El carácter unitario e indisoluble de la decisión matrimonial es una exigencia del objeto de ésta

Es decir, tanto las exigencias esponsales de la sexualidad humana como las necesidades de su realización parental muestran paladinamente que *la decisión matrimonial ha de asumir la unidad e indisolubilidad no porque sea un acto de la voluntad, sino por las exigencias internas del objeto sobre el que recae el consentimiento*

matrimonial. En efecto, las decisiones de la voluntad, aun cuando ésta sea una facultad espiritual, no tienen por qué vincular de modo definitivo, sino según sean las condiciones de la decisión adoptada. Y por eso, cuando se afirma que *el vínculo auténticamente matrimonial es exclusivista e indisoluble*, debe quedar claro que esta exclusividad e indisolubilidad pertenecen a tal vínculo *no porque* éste *sea efecto de una decisión de la voluntad*, puesto que en tal caso sería plausible una decisión sexual no exclusivista ni irrevocable; *sino porque lo es de una decisión* que, para ajustarse a las exigencias del objeto sobre el que versa, se ha realizado de forma *psicosomáticamente omnicomprensiva y temporalmente incondicional* (cf. *FC*, 19).

Es decir, que deba ser definitivo el modo como se adopta esa decisión proviene de la materia sobre la que se va a decidir que, en este caso, requiere una totalidad donativa. *Son esas propiedades personalistas o esponsalicias de la sexualidad humana*, que manifiestan la redundancia del espíritu en la corporeidad del varón y de la mujer, *las que reclaman*, para su configuración plenificante, *la existencia en el plano espiritual de un compromiso volitivo personal excluyente y definitivo que se corresponda con ellas*. Para asegurar la mera viabilidad terrena de la prole humana no haría falta un compromiso volitivo así. Bastaría que, como ya se mostró en su momento, atendiera a la instrucción psicointelectual de los hijos y que se mantuviera mientras éstos no pueden valerse por sí mismos. Pero para satisfacer las exigencias amorosas conyugales y parentales-filiales, la sexualidad humana necesita ejercerse en un contexto familiar que proceda de un compromiso matrimonial exclusivo y definitivo.

La unidad e indisolubilidad del consorcio sexual personal -el matrimonio- son, pues, exigencias de la condición comunional que está impresa en la inclinación biosexual y psicosexual del varón y de la mujer: tanto en el orden esponsal -en el que sus relaciones requieren ser exclusivistas y definitivas-, como en el plano de las relaciones parentales-filiales, que han de establecerse de modo recíprocamente respetuoso y enriquecedor. Por eso mientras dos personas de sexos complementarios no hayan unido sus voluntades respecto de un consorcio sexual personal pleno, esto es, excluyente y permanente,

no pueden encontrar una relación sexual natural y consistente, ni en el orden biofísico, ni en el plano afectivo.

En efecto, la falta de compromiso volitivo o matrimonial repercutiría, *en el orden afectivo*, en que no se llegaría a entregar plenamente el corazón, ya que se admitiría -al menos implícitamente- compartirlo con otras personas, sea simultáneamente (en el caso de las *relaciones extramatrimoniales* y de la *poligamia*), sea sucesivamente (en el caso del *divorcio*). Y esto no satisfaría la tensión de totalidad que está impresa en la afectividad sexual humana y desvirtuaría los afectos hacia la utilización hedonista del otro, en vez de orientarse a compartir la vida con él y a considerarle como cónyuge y con-progenitor. De esta forma, cada cónyuge, al no encontrar en el otro una actitud de donación temporalmente incondicional, se vería sometido a un *permanente chantaje utilitarista*, puesto que su mantenimiento de la convivencia no obedecería a una decisión donativa altruista, sino que dependería de que se encontrara satisfecho individualmente.

Como consecuencia de que faltara esa entrega exclusiva y excluyente, se ocasionaría *en el plano biosexual* o bien la ausencia de unión plena -la *contracepción*-, para evitar la prole que no se podría criar adecuadamente; o bien que, si la unión biosexual se consumase, ésta se convirtiera en *fuente de serios problemas*. Por eso cualquier relación biosexual que sea extramatrimonial, por más que se pretenda su consistencia, es insustancial y resulta insatisfactoria y abocada al fracaso. Y lo mismo sucede con las relaciones afectivas tanto entre gente que no está comprometida matrimonialmente, cuando no se plantean de modo serio, esto es, en orden al compromiso matrimonial; como, *a fortiori*, entre personas que están comprometidas matrimonialmente y que pretenden remediar su fracaso conyugal mediante un consorcio sexual con otra pareja: pues, si su compromiso anterior fue realmente matrimonial, mientras no desaparezca -con la muerte del cónyuge- su vinculación con éste, no podrían entregarse íntegramente[154].

154 Supuesto diferente es el de personas que efectuaron un *matrimonio nulo*. Deseaban vincularse matrimonialmente pero, por el motivo que fuera, no lo consiguieron, no llegando a pertenecerse mutuamente. Por eso conservan la capacidad de entregarse sexualmente a otra persona, que pueden actualizar una vez que hayan

El ser humano se merece mucho más que un simple interés venéreo y que, incluso, un mero amor romántico o sentimental: se merece un amor esponsalicio -desinteresado y responsable- que sea capaz de revestir los impulsos venéreos y eróticos espontáneos, del carácter altruista y comprometido que sólo puede aportar el espíritu. De ahí la *importancia de formar a las personas para que entiendan la profundidad y exclusividad con que deben actualizarse sus impulsos sexuales biofísicos y afectivos*. Puesto que si permitieran un ejercicio sexual `espontáneo' o meramente impulsivo, que se limitara a unos contactos biosexuales momentáneos y a unas experiencias eróticas pasajeras, éste además de problemático resultaría inconsistente, insustancial y frustrante para la persona.

3. IMPORTANCIA DE LA PROTECCIÓN DEL MATRIMONIO EN LAS LEYES CIVILES Y EN LAS RELACIONES SOCIALES

Las anteriores consideraciones acerca de la condición personalista definitiva y excluyente de la inclinación sexual humana, así como lo que se expuso en la primera parte sobre la repercusión del ejercicio de la sexualidad en las personas y en la sociedad, ponen de manifiesto también la necesidad de que la unidad e indisolubilidad del matrimonio sean claramente reconocidas y estén debidamente protegidas en el trato social y en el orden jurídico; y que *esta necesidad de tutelar social y jurídicamente la unidad e indisolubilidad matrimonial no se debe a motivos confesionales*, sino a que estas propiedades son exigencias ineludibles del único consorcio sexual que es acorde con la dignidad de los cónyuges y de la prole y, por consiguiente, socialmente beneficioso (cf. *GS*, 47). Es decir, esas consideraciones antropológicas permiten comprender que *la unidad e indisolubilidad del matrimonio*,

clarificado debidamente su situación. Por este motivo, cuando existen *graves y prolongados* problemas de convivencia matrimonial, resulta importante averiguar si existe el vínculo matrimonial: puesto que, aunque muchas desavenencias conyugales no proceden de la invalidez del matrimonio, es indudable que la nulidad matrimonial imposibilita el acoplamiento posterior y que, por consiguiente, una de las causas a que pueden deberse esos conflictos es la inexistencia del vínculo.

con independencia de sus implicaciones religiosas y morales, *son de suyo cuestiones éticas que*, por su trascendencia decisiva en el orden civil, *constituyen asuntos de carácter público y de interés social* que, en consecuencia, deben ser reconocidos y tutelados en la práctica, tanto en el orden jurídico como en el trato social[155].

a) El consorcio matrimonial debe ser reconocido y tutelado jurídicamente

Por lo que se refiere a la protección jurídica de la unidad e indisolubilidad del matrimonio, conviene advertir que es un deber que concierne a la autoridad pública por su inexcusable obligación de proteger el bienestar de los cónyuges y de la prole, como presupuestos básicos de todo el bien común de la sociedad; y no porque considere conveniente otorgar un mejor reconocimiento social a la concepción matrimonial de una determinada confesión religiosa: «No es necesario recurrir a la luz de la fe cristiana para entender estas verdades de fondo. Cuando *la Iglesia* las recuerda, *no pretende introducir un Estado*

155 «El matrimonio es indisoluble por ley natural y no sólo por exigencia evangélica» (*JD al primer grupo de obispos de Brasil en visita `ad limina'*, 17.II.1995, 4). Además, la familia, por ser la «escuela de humanidad más completa y más rica» (*FC*, 21), «es en verdad el fundamento de la sociedad» (*GS*, 52). Resultaría, por tanto, erróneo considerar el ejercicio de la sexualidad como un asunto meramente privado, ya que *el matrimonio*, al que aquélla se ordena por naturaleza, «como núcleo basilar y factor importante en la vida de la sociedad civil *es esencialmente una realidad pública... El consentimiento* sobre el cual se funda el matrimonio, *no es una simple decisión privada*, ya que crea para cada uno de los cónyuges y para la pareja una situación específicamente eclesial y social» (*CD*, 7 y 8). En consecuencia, «la familia y el matrimonio, que es su fundamento, son instituciones a las que toda la comunidad civil y religiosa deben servir. Si se comprende que `esta comunidad del hombre con la mujer es la primera forma de comunión de personas humanas', plenamente se percibe que toda iniciativa en servicio de la comunidad matrimonial y familiar vigoriza y redunda en beneficio de las varias formas de convivencia y, en definitiva, de toda la sociedad humana» (*JD a los participantes en el Coloquio organizado en Roma por el Pontificio instituto `Utriusque iuris'*, 26.IV.1986). Y por ello, «ningún hombre que haya percibido la belleza y la dignidad del amor conyugal puede permanecer indiferente frente a las tentativas que se están haciendo de equiparar, a todos los efectos, el vínculo conyugal con una mera convivencia de hecho. Equiparación injusta, que destruye uno de los valores fundamentales de toda convivencia civil -el aprecio del matrimonio- y que deseduca a las nuevas generaciones, que son tentadas así a tener un concepto y a realizar una experiencia de libertad distorsionados en su misma raíz» (*JD al IV Congreso para la familia de Africa y de Europa*, 14.III.1988).

cristiano: quiere simplemente promover un Estado humano. Un Estado que reconozca como deber primario suyo la defensa de los derechos fundamentales de la persona humana» (*JD a los participantes en el Simposio en Roma sobre el Derecho a la vida y Europa*, 18.XII.1987).

En efecto, el contenido antropológico del matrimonio, por su totalidad y estabilidad, constituye las bases de la realización interpersonal de los cónyuges y de la adecuada educación de los hijos, contribuyendo así de manera insustituible al crecimiento y estabilidad de la sociedad[156]. Por eso los derechos de la familia y del matrimonio, como institución que posibilita la maduración de los esposos y el derecho de los hijos a ser educados por sus padres, son derechos fundamentales de la persona que deben ser *reconocidos, respetados y protegidos* por parte de la sociedad civil y de la autoridad pública (cf. *DV*, III). Se trata de *derechos inherentes a la naturaleza de las personas y que, por tanto, son inalienables* y no pueden ser subordinados ni a los individuos ni a los padres, ni son concesión de la sociedad o del Estado. La autoridad pública, por estar al servicio de las personas, ha de estar también al servicio de la auténtica institución familiar (cf. *CF*,

156 «La familia es la célula fundamental de la sociedad, cuna de la vida y del amor en la que el hombre `nace' y `crece'. Se ha de reservar a esta comunidad una solicitud privilegiada» (*CL*, 40). «La familia es el primer ambiente humano en el cual se forma el `hombre interior'» (*CF*, 23); es decir, el primer ámbito en que cada ser humano descubre a los demás en su alteridad personal, en que se produce «el *primer descubrimiento del otro*: el descubrimiento recíproco de los esposos y, después, de cada hijo o hija que nace de ellos» (*CF*, 20; cf *UH*, 13). «Nada de cuanto perjudique directamente a la familia puede ser beneficioso para la sociedad... Los derechos de la familia no son un tema puramente espiritual y religioso, que, en consecuencia, puede la sociedad civil dejar de lado, como si no fuera una cuestión profundamente humana que le afecta íntimamente. Ciertamente, la Iglesia, al promover los valores fundamentales de la familia, responde a los compromisos de la propia misión; pero también sobre las autoridades civiles grava la obligación de promover la salvaguarda de tales derechos, que forman parte de los bienes primordiales del matrimonio. El destino de la comunidad humana está vinculado estrechamente a la salud de la institución familiar. Cuando en su legislación, el poder civil desconoce el valor específico que la familia rectamente constituida aporta al bien de la sociedad, cuando se comporta como expectador indiferente frente a los valores éticos de la vida sexual y de la matrimonial, entonces, lejos de promover el bien y la permanencia de los valores humanos, favorece con esta conducta la disolución de las costumbres» (*JD a los participantes en el Coloquio organizado en Roma por el Pontificio instituto `Utriusque iuris'*, 26.IV.1986).

15), y debe garantizarle el reconocimiento legal, la ayuda estatal y la protección jurídica a que, como fundamento de la sociedad y primer bien común de los ciudadanos, la familia tiene derecho.

Ahora bien, este servicio que el Estado debe prestar a la unidad e indisolubilidad del matrimonio, como propiedades que constituyen a este consorcio sexual en socialmente constructivo, tiene dos aspectos que conviene delimitar adecuadamente: de una parte, corresponder a las prestaciones sociales que realiza el auténtico matrimonio, estableciendo para él un estatuto jurídico beneficioso; y de otra, protegerlo respecto de los comportamientos sexuales que desestabilizan la institución familiar[157].

Discernimiento jurídico entre el matrimonio y otros consorcios sexuales

En relación a lo primero, el ordenamiento jurídico de una sociedad debe ser inequívoco respecto de presentar el consorcio matrimonial monogámico e indisoluble como el *único cauce de ejercicio de la sexualidad que merece un estatuto jurídico beneficioso*, porque sólo este pacto -por incluir la totalidad y estabilidad donativas- puede tener una trascendencia humana, demográfica y económica beneficiosas en el orden individual y social. Pues aunque no es imposible que los convivientes sexuales no matrimoniales puedan realizar algunos servicios individuales y prestaciones sociales concretas si lo desean, sin embargo que lo hagan no es una cuestión que se derive del modo como han elegido establecer su convivencia, sino más bien todo lo contrario, puesto que la precariedad de ésta a lo que les induce es a no realizarlas. Y por tanto, *el hecho mismo de*

157 «La solidez y trascendencia del amor conyugal, su carácter procreador y definitivo, es lo que le confiere una dimensión social y, por tanto, institucional y jurídica» (*MF*, 86). «El valor institucional del matrimonio debe ser sostenido por las autoridades públicas; la situación de las parejas no casadas no debe ser puesta en el mismo plano que el matrimonio debidamente contraído» (*DF*, art. 1,c). «Urge, por tanto, una labor amplia, profunda y sistemática, sostenida no sólo por la cultura sino también por medios económicos e instrumentos legislativos, dirigida a asegurar a la familia su papel de *lugar primario de `humanización'* de la persona y de la sociedad» (*CL*, 40).

establecer algún consorcio de este tipo no sólo no merece en absoluto una consideración civil ni un estatuto legal -tampoco en el orden fiscal- que sean favorables, sino que -si no fuera por los efectos negativos que su penalización entrañaría- debería estar legalmente perseguido.

En efecto, estas opciones no sólo atentan contra la dignidad de quienes las adoptan, sino que sus perjuicios trascienden al plano social. De una parte, son socialmente improductivas en el orden humano y en el plano económico, pues, independientemente de las motivaciones subjetivas, la entraña *objetivamente* egoísta de estos consorcios sexuales conduce a quienes los realizan hacia la cerrazón a la fecundidad y hacia la disminución de sus posibilidades educativas respecto de la prole que puedan tener; y les dificulta asumir tantas tareas asistenciales que de modo natural realizan las verdaderas familias con sus parientes ancianos o disminuidos física o psíquicamente. Por eso ese tipo de consorcios no merecen los beneficios sociales de que disfrutan, lógicamente, quienes se han constituido en matrimonio. Además, son socialmente perniciosos, según se vio ampliamente en el capítulo III de la I Parte, al mostrar los serios problemas humanos y económicos que ocasionan, a no muy largo plazo, en toda la estructura social. Y por tanto, el Estado debería exigir a los interesados que asumieran las responsabilidades que en cada caso les correspondieran según los perjuicios ocasionados.

Es decir, el hecho de que ningún Estado deba obligar a nadie a contraer matrimonio, esto es, a casarse de forma monogámica e indisoluble, no puede inducir a otorgar los beneficios sociales del matrimonio a los consorcios sexuales no monogámicos ni indisolubles. Cuestión distinta es que, para evitar males mayores, pueda y deba regular las responsabilidades civiles recíprocas y con la posible prole, que hayan de asumir quienes convivan maritalmente sin contraer auténtico matrimonio y quienes habiéndose separado de su cónyuge legítimo hayan establecido un consorcio adulterino; así como los beneficios concretos que éstos podrán disfrutar según las prestaciones sociales que realicen. Pero que las *consecuencias* de estos consorcios no matrimoniales deban estar adecuadamente reguladas no debe llevar a equiparar -ni jurídica ni denominativamente- los *consorcios*

mismos con el consorcio matrimonial: lo cual sucedería si, en lugar de tratar los pactos no matrimoniales según el espíritu del *régimen contractual común*, se les aplicaran los beneficios que el Derecho de Familia secular ha considerado necesario reconocer a quienes asumen las cargas matrimoniales.

En efecto, sería injusto sancionar como derechos situaciones objetivamente *antisociales*; es decir, admitir «cualquier equiparación jurídica de dichas uniones con el matrimonio» (*UH*, 13): pues su inclusión en el marco propio del Derecho de familia, aparte de que favorecería la desestabilización del matrimonio y fomentaría la proliferación de este tipo de uniones no esponsalicias, «supondría *otorgarles una relevancia de institución* social que no corresponde en modo alguno a su realidad antropológica» (*ibidem*), y *adjudicarles previamente un conjunto* de beneficios de índole humana y económica, que concede el Derecho de familia al *pacto* matrimonial auténtico en justa correspondencia al beneficio social que se comprometen a prestar las parejas estables, pero que no merecen de entrada unos consorcios que, por carecer de la totalidad del amor conyugal, dificultan afrontar eficazmente esas funciones educativas y asistenciales, y originan graves perjuicios sociales.

Lo que sí puede y debe hacer el Estado, según se ha apuntado ya y se desarrollará a continuación, es paliar los desórdenes de los consorcios sexuales inestables regulando las *responsabilidades* civiles que han de asumir los convivientes no matrimoniales y estimulándoles a desempeñar determinadas funciones asistenciales mediante la concesión de *beneficios sociales concretos* para aquéllos que las cumplan, *en la medida* en que las presten y *mientras* lo hagan. Pero no se debe olvidar que, según advirtió Jesucristo a los fariseos respecto del sentido paliativo y no aprobatorio con que debían entenderse ciertas leyes matrimoniales mosaicas (cf. *Mt* 19, 7-8), el establecimiento de esta regulación obedece a que el Estado tiene la obligación de *paliar un mal que no es conveniente penalizar*, y no a que esas uniones merezcan un reconocimiento jurídico de realidades socialmente beneficiosas; y que, por tanto, sería injusto instituir un único régimen jurídico para realidades tan dispares.

Pocos errores sociales son tanto o más injustos -y peligrosos para la paz social- como esta falta de discernimiento jurídico, según demuestra la experiencia `suicida' que, con la inclusión de la posibilidad de divorcio entre las propiedades esenciales de todo pacto sexual, se viene realizando en los países occidentales. En efecto, al establecer un único marco legal divorcista para todo tipo de consorcios sexuales, se han dinamitado por *atenazamiento* los fundamentos jurídicos de la estabilidad familiar y, derivadamente, de la misma estabilidad social. Pues con este régimen jurídico, no sólo se *fomentan* los pactos sexuales sin perspectiva de estabilidad, sino que se favorece que *desistan* fácilmente de sus promesas quienes se hayan comprometido de forma verdaderamente matrimonial.

Protección legal del matrimonio respecto de las conductas que atentan contra sus propiedades esenciales

La promoción del bien común y de los ciudadanos, a que se ordena la organización estatal, exige, pues, que el Estado instituya un ordenamiento jurídico que favorezca en todos los órdenes el auténtico matrimonio. Pero no debe limitarse a esto, según se ha apuntado también. *La autoridad pública no debe obviar los perjuicios que las relaciones sexuales no conyugales ocasionan a* la sociedad, a la institución familiar, a la prole que en ellas pueda procrearse y, en el caso de infidelidad matrimonial, al cónyuge inocente. Pues *la tolerancia jurídica*, que parece adecuada respecto del hecho mismo de que personas solteras adopten opciones sexuales desviadas, *no puede lícitamente extenderse a las injusticias que ocasionen estos consorcios ni al adulterio*, puesto que tanto éste como aquéllas lesionan derechos fundamentales de las personas, que la legislación debe proteger (cf. *DF*, art. 1, a). Y por ello, el Estado tiene la obligación de intervenir adecuadamente, con el objeto de contrarrestar en la medida de lo posible los daños causados.

Que no sea adecuado actuar *punitivamente* contra las relaciones sexuales desviadas que establezcan personas no afectadas por un compromiso matrimonial se entiende al considerar que el deber que concierne a la autoridad pública de «garantizar el bien común de

las personas mediante el reconocimiento y la defensa de los derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad» (*DV*, III), no equivale a penalizar todas las acciones que los contrarían. Pues no se puede ignorar que la norma legal no siempre puede recoger íntegramente la ley moral, ya que «la ley civil a veces deberá tolerar, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves» (*ibidem*). Sin embargo, «aunque, en ocasiones, la autoridad pública debe tolerar lo que no puede prohibir sin que se ocasione un mal más grave, jamás puede legitimar como un derecho lo que atenta radicalmente contra el derecho fundamental de los otros» (*JD a un simposio organizado por la Congregación para la Doctrina de la Fe*, 12.XI.1994, 3).

Por estos motivos, la autoridad pública puede lícitamente, por ejemplo, tolerar -esto es, permitir sin aprobar, recomendar ni favorecer- las prácticas anticonceptivas no abortivas, en cuanto que no lesionan directamente derechos de terceras personas, porque si las persiguiera fomentaría la procreación extramatrimonial; y en cambio, no debe permitir ni el aborto quirúrgico, ni las tecnologías de efecto antiimplantatorio, como el DIU y los productos químicos que impiden la anidación como efecto primario o que actúan como antiimplantatorios en el caso de fallar su primer efecto anovulatorio, porque atentan contra un derecho fundamental de terceras personas. Igualmente, el Estado puede lícitamente no penalizar la transmisión de la vida humana fuera del matrimonio porque, de hacerlo, podría inducir a los padres a recurrir al aborto o, al menos, a desentenderse del sostenimiento de su prole; y por el contrario, debe tratar de impedir el grave atentado a los derechos humanos que supone la procreación artificial de vidas humanas, porque esta actitud de la autoridad no induciría a cometer males peores (cf. *DV*, III; *JD a los participantes en el Coloquio organizado en Roma por el Pontificio instituto `Utriusque iuris'*, 26.IV.1986).

Aplicando estos principios a lo que concierne a la convivencia sexual no matrimonial de personas solteras, se entiende que *no sea oportuno penalizarla directamente, porque* eso supondría un modo de obligar a casarse. Y esto, además de constituir una coacción contraria

a la dignidad de la persona, resultaría contraproducente para la misma estabilidad de la institución familiar que se pretendería tutelar, puesto que *induciría a simular el consentimiento matrimonial*.

Ante este tipo de supuestos que perjudican la institución matrimonial-familiar, el Estado debe más bien conjugar la *tolerancia* de la convivencia no auténticamente matrimonial -esto es, *permitirla pero sin aprobarla, fomentarla ni favorecerla* concediéndole el estatuto jurídico del matrimonio- con una *intervención paliativa* de los efectos perniciosos de esa convivencia, dirigida a *regular* -dentro del régimen contractual común- los *derechos* que correspondan estrictamente a las cargas que en cada caso se asuman, las *obligaciones* humanas y económicas que -mientras dure la convivencia o al suspenderla- cada parte ha de cumplir con la otra y con la posible descendencia que pueda surgir y, finalmente, las *responsabilidades civiles y penales* que hayan de derivarse del incumplimiento de los deberes que en cada caso se hayan asumido libremente.

Este procedimiento permite además respetar las convicciones sexuales de quienes, por pertenecer a confesiones religiosas que no reconocen la unidad o la indisolubilidad del matrimonio, estiman moralmente plausible el divorcio o un consorcio poligámico o poliándrico: no se impediría el establecimiento de esos consorcios `familiares' y se les ofrecería que pudieran acogerse al *régimen contractual común* para que quedaran tutelados; pero -al no otorgarles los beneficios que merece el consorcio que posibilita el bien integral de las personas y que favorece el bienestar social- no se fomentarían y, además, quedarían legalmente establecidos los modos de paliar sus previsibles desórdenes.

Por lo que se refiere a las personas casadas, parece claro también que el Estado no debe obligar a mantener la convivencia matrimonial en contra de su voluntad, pues esto sería contraproducente: debe *tolerar* su *separación* y regularla adecuadamente, sin permitir legalmente que vuelvan a contraer matrimonio -disfrutando de los beneficios sociales propios de este tipo de consorcio sexual-, salvo que se probara *jurídicamente* que su matrimonio había sido inválido. En

cambio, respecto de la infidelidad matrimonial, parece evidente que la legislación no debe ser tolerante con los esposos que atenten contra sus compromisos de unidad e indisolubilidad, ya que *los asumieron pública y libremente al casarse*; sino que ha de penalizar el adulterio *exigiendo responsabilidades* tanto respecto del cónyuge como de la prole.

Teniendo en cuenta estos principios, salta a la vista que el ordenamiento jurídico que impera en Occidente respecto del matrimonio -y la mentalidad social que lo posibilita- que, por entender las exigencias naturales de la inclinación sexual humana como una cuestión confesional, otorga los beneficios civiles del matrimonio a las uniones sexuales antinaturales, y *no admite `jurídicamente' la posibilidad de que contraigan matrimonio indisoluble quienes libremente lo deseen*, es uno de los más graves errores culturales de nuestra civilización. Pues cuando una opción sexual es contraria al significado nupcial de la dimensión corpórea de la persona humana, no sólo atenta contra la dignidad de las personas que la ejercen y de su posible descendencia, sino que, como ya se ha mostrado, repercute en la desestabilización de la sociedad.

Parece urgente, por tanto, superar la visión materialista del matrimonio, que postula el positivismo jurídico en boga en Occidente, haciendo ver el error de prescindir de las exigencias internas de la materia sobre la que versa el consentimiento nupcial, y de hacer depender la permanencia del *vínculo jurídico* matrimonial, de que los contrayentes mantengan su voluntad de convivencia. Pues, como suele advertir Juan Pablo II, el futuro de la civilización occidental depende, en gran medida, de que ésta vuelva a entender que la persona puede realizar decisiones definitivas y que determinadas materias exigen la irrevocabilidad del consentimiento: «¡Ninguna sociedad humana puede correr el riesgo del permisivismo en cuestiones de fondo relacionadas con la esencia del matrimonio y de la familia!» (*CF*, 17).

b) Importancia del discernimiento ético-antropológico en el trato con personas que mantienen una convivencia sexual insustancial

La regeneración moral de la sociedad requiere también que se tengan muy presentes la unidad e indisolubilidad del consorcio familiar auténticamente humano, a la hora de *tratar y de aconsejar* a personas que han emprendido un consorcio sexual insustancial, es decir, carente de compromiso personal pleno: uniones de hecho, `matrimonios' no indisolubles, divorciados vueltos a `casar', parejas homosexuales, etc. Según se verá a continuación, estos principios resultan importantes en un doble sentido: para no tratar como matrimonio a los consorcios sexuales que no lo sean; y para no aconsejar que contraigan matrimonio, a quienes excluyan alguna de sus propiedades esenciales.

Modo de tratar a las parejas que no se han comprometido en matrimonio indisoluble

No es infrecuente que personas que reprueban moralmente la convivencia sexual no matrimonial, admitan el trato con parejas así en sus relaciones familiares y sociales porque no ven otro camino para evitar una previsible tensión relacional con la persona con la que tienen un vínculo afectivo, y porque entienden que puede ser lícito seguir este sendero con tal de que se procure evitar el posible escándalo -manifestando el desacuerdo interior- y siempre que esta aceptación *práctica* de la situación se realice con la intención de propiciar unas buenas relaciones con los interesados, que permitan contribuir a que regularicen su situación, suspendiendo su convivencia o casándose cuando esto sea posible y conveniente; mientras que piensan que rehusar ese trato sería una postura éticamente equivocada en cuanto que podría ser interpretada como falta de afecto o como una indebida imposición de las propias convicciones religiosas y, en consecuencia, provocar una ruptura que impediría encontrarse en condiciones de prestar dicha ayuda.

Este enfoque de la cuestión parece antropológica y éticamente inaceptable porque presupone varios errores que confluyen en un planteamiento dilemático del problema, que se acaba resolviendo en

perjuicio no sólo de los principios morales, sino también del verdadero bien de la respectiva pareja, de su posible prole y de la sociedad en general. En efecto, no parece adecuado este enfoque, en primer lugar, porque satisfacer una petición *objetivamente* desordenada no es el único camino para evitar tensiones con los que desean ser complacidos; puesto que, si éstos actúan de *buena fe* y poseen un mínimo de *sentido de respeto a la discrepancia*, no tomarán a mal que no se apruebe su unión, sobre todo si se les explica que se hace para no perjudicarles y se demuestra la verdad de esta afirmación prodigándose con ellos en detalles de aprecio.

Ese planteamiento tampoco parece acertado en el supuesto de que se prevea que la negativa a apoyar la unión inmoral podría ser mal interpretada aunque sin ocasionar una ruptura relacional: ante todo porque nunca es lícito incumplir el deber moral de no hacerse *cómplice directo* de un acto gravemente desordenado; pero también porque se estaría desconociendo que el buen deseo de evitar meras *tensiones pasajeras* no es un objetivo que pueda lícitamente anteponerse al deber de intentar ayudar a las personas relacionalmente cercanas para que rectifiquen sus errores.

Finalmente, el susodicho parecer resulta erróneo porque, en el caso de que los interesados llegaran a exigir firmemente la aceptación práctica de su unión como requisito para mantener las relaciones con sus parientes y amigos, no cabría éticamente ceder al *chantaje* puesto que con ello se estaría *infringiendo el inexcusable deber de no favorecer directamente* conductas que perjudican a otras personas (a los interesados, a su posible descendencia y a la sociedad), *y no sólo renunciando a ejercitar circunstancialmente el derecho* de ayudar al prójimo: renuncia ésta, que para ser legítima, además de no comportar la transgresión de aquel deber, debería tolerarse para evitar algo peor o salvaguardar un bien superior, lo cual tampoco se cumpliría en tales circunstancias porque se dejaría de hacer en el presente el bien *cierto* de testimoniar el carácter antinatural de esa unión, para tratar de conseguir en un futuro *incierto* otro bien enormemente *improbable*: que admitieran el diálogo sobre esta cuestión unas personas que, por su extrema falta de consideración hacia sus seres relacionalmente

cercanos (si no lo fueran, no les importaría que no aceptaran su pretensión), están demostrando encontrarse completamente ofuscadas por la pasión; y de quienes, por tanto, *no cabe sensatamente esperar en este punto actitud receptiva alguna*, mientras no cambien de actitud.

En el fondo de estos errores, subyace una inadecuada contraposición entre el orden natural y el religioso, que obedece al desconocimiento práctico de que este tipo de consorcios no sólo son contrarios a las exigencias *morales* de determinadas confesiones *religiosas*, sino que además contradicen el bien de la *naturaleza*. Pues, en cuanto se advierte el carácter antinatural de estas relaciones, se entiende que es ilusorio pretender conseguir un bien favoreciendo un mal; que no supone falta de respeto alguna a la libertad religiosa ajena reprobar una conducta que se opone a unas exigencias ético-naturales que atañen a cualquier ser humano con independencia de su credo religioso; que esta postura tampoco supone ninguna *coacción a su libertad*, puesto que abstenerse de colaborar no es un modo de presionar activamente en sentido contrario, sino una forma de respetar la conciencia de quienes manifiestan convicciones que se juzgan equivocadas; que, por el contrario, sí supondría una coacción inaceptable que éstos pretendieran inducir a actuar en contra de sus convicciones a quien no las comparte; y sobre todo, que resulta éticamente inadmisible infringir el inexcusable y grave deber de no *favorecer activamente* un error moral grave, máxime cuando ese error, además de perjudicar a los que lo padecen, puede también repercutir muy negativamente en su posible descendencia y en la sociedad.

Es decir, la razón fundamental por la que resulta *absolutamente inaceptable* -esto es, siempre y en cualquier circunstancia- la pretensión de que sea tratado como normal un consorcio sexual desviado estriba en que lo que los convivientes irregulares pretenden de sus parientes y amigos no es simplemente que éstos *acepten padecer* una injusticia (p. ej., que no rechacen que la pareja les sea presentada como matrimonio) ni que *cooperen indirectamente* a ella mediante un acto objetivamente recto (p. ej., que les vendan unos muebles para su vivienda), sino que la *favorezcan con su apoyo* exterior: esto es, con una *«especie de legitimación» social* de un grave desorden, que, por más que vaya

acompañada de la manifestación del propio desacuerdo, no deja de ser una participación activa, inmediata y directa en el sostenimiento de la susodicha relación inmoral, y que, por tanto, constituye un acto moralmente reprobable, según ha confirmado el magisterio eclesiástico reciente.

En efecto, las más recientes orientaciones pastorales de la Iglesia en relación con el modo de tratar a personas en situación matrimonial irregular, subrayan simultáneamente *dos principios que han de conjugarse prudentemente*: el deber de *no aceptar esas situaciones*, no ya interiormente o con las palabras, sino tampoco con los hechos; y la necesidad de *desarrollar una adecuada solicitud pastoral* con las personas que se encuentran en esa situación, para tratar de reconducirles a lo que en cada caso sea adecuado (cf. *CD*, *CH*, *PD*, *UH* y *FC*, 79-84).

Es decir, estas directrices por un lado insisten en que la obligación ético-moral de no prestarse a apoyar socialmente una situación gravemente perniciosa no debe llevar -como suele suceder a veces- a incurrir en un extremismo inadecuado, esto es, a distanciarse de la persona con la que uno está vinculado y que se encuentra en ese error. Sino que, muy al contrario, como el rechazo del error ha de proceder del amor al que yerra, ese deber ha de inducir inseparablemente a *fomentar* el trato *apostólico* con ella de modo que -además de acreditar así que la propia postura no responde ni a una cerrazón rígida y coactiva ni a falta de afecto- se intente ayudarle a reenfocar su vida; e, incluso, a ponerse en contacto con la otra parte discretamente -es decir, de forma que quede claro que se hace a título personal puesto que no se les considera matrimonio-, cuando se estime conveniente para facilitar que ambos entiendan que se encuentran en una situación que contradice objetivamente la entrega total que -por su dignidad personal- se merecen ellos y su posible descendencia, y que es necesaria para el recto funcionamiento de la institución que fundamenta todo el entramado social: la familia.

Pero estas orientaciones advierten con igual fuerza que el modo de realizar este «acompañamiento espiritual... *no puede expresar*

signo alguno, ni público ni privado, que significara una especie de legitimación de la nueva unión» (*PD*, objetivo 3º), como sucedería, por ejemplo, si se participara como *invitado* en la celebración de su unión legal o de otros actos *sociales* organizados por los convivientes irregulares, o se permitiera que la persona con la que existe un vínculo afectivo asista acompañada de su conviviente a reuniones *familiares o sociales* que uno convoque. Pues estas actuaciones, con independencia del fin con que se realicen y por más que se manifieste que se está en desacuerdo con la respectiva unión irregular, constituyen *objetivamente* un apoyo social a esta convivencia: la legitimación social *práctica* de la respectiva unión irregular -esto es, su aceptación relacional-, que es precisamente -mucho más que la aprobación moral- el tipo de legitimación que van buscando los así convivientes para apuntalar socialmente su unión irregular y evitar las tensiones que sufrirían si no consiguieran desenvolverse con normalidad en su vida social.

Ante un consorcio sexual inconsistente, no parece, pues, lícito actuar de forma que se le otorgue un estatuto *social* de matrimonio. Sobre todo *porque no lo es*; pero también por los graves perjuicios que, apoyando esa relación, se favorecerían. Por eso el buen deseo de evitar una posible tensión relacional con los interesados, que dificultara poder intentar ayudarles a rectificar, *no debe pretenderse mediante* esa actuación que ellos reclaman como expresión de afecto, pero que objetivamente supone una legitimación social de la relación desordenada, y favorece este mal del que se les quiere apartar así como otros graves perjuicios que ese desorden suele ocasionar. Para intentar evitar que se molesten interpretando la falta de apoyo a su convivencia irregular como falta de afecto o, peor aún, como una ofensa personal, *lo que hay que procurar es* hacerles comprender esto último, *explicándoselo oportunamente y prodigándose en muestras de afecto*: a saber, que se adopta esta incómoda actitud precisamente por lo contrario, esto es, porque se les aprecia y, por lo tanto, no se desea favorecer una situación que, por su realidad antropológica desviada, puede ocasionar tan graves perjuicios a los mismos interesados, así como a su posible descendencia y a la sociedad.

Es decir, no se debe olvidar que *procurar evitar tensiones*

constituye un deber moral en la medida en que sea una concreción del deber de ayudar al prójimo. Esto último es lo que hay que procurar siempre, en la medida de lo posible. Y por tanto, cuando una errónea actitud ajena impide evitar estas tensiones sin ocasionar graves perjuicios, resulta moralmente obligatorio renunciar a ese objetivo y, al mismo tiempo, procurar intensificar con el interesado las muestras de afecto -aunque no sean correspondidas e incluso sean rechazadas-, desde el convencimiento de que, de este modo, sus amenazas de ruptura definitiva dejarán de ser efectivas y será posible reanudar las relaciones en cuanto su ofuscación disminuya.

Por lo demás, no parece superfluo insistir en la importancia de explicar adecuadamente -a quien establece una relación sexual desviada, y en cuanto éste manifiesta su situación- los requisitos que son necesarios para que un consorcio sexual responda a las exigencias de la dignidad humana. Pues hay que tener en cuenta que este tipo de tensiones no suelen producirse sino cuando la petición de apoyo a la institucionalización social de la unión desordenada se produce después de un tiempo de condescendencia negligente por parte de la persona solicitada.

En efecto, si las relaciones de la persona solicitada con el miembro de la pareja con el que tiene vinculación fueran tan superficiales o esporádicas como para que el trato irregular que éste venía manteniendo fuera desconocido por aquélla, no existiría un compromiso tan serio como para que pudiera molestar una negativa que no fuera acompañada de la manifestación de los motivos de fondo por los que se declina la invitación. Y si el nivel de confianza de las relaciones entre la parte solicitante y la parte solicitada fuera tan intenso como para juzgar insuficiente una respuesta de esa índole, entonces no cabría pensar que el trato irregular de aquélla era desconocido por ésta ni, por tanto, que no ha dejado de actuar oportunamente desde que conoció la situación: puesto que si ésta hubiera reaccionado adecuadamente desde el primer momento, cuando la pasión no era tan arraigada, aquélla habría acabado respetando la discrepancia de su pariente o amigo y, en consecuencia, no se le habría ocurrido intentar implicarle al decidir institucionalizar socialmente su unión.

Tener claros estos principios morales es, pues, imprescindible para dar oportunamente las explicaciones que cada situación requiera. Pero también, para no ceder a las presiones que suelen padecerse en estos casos: sea por el empeño que ponen los interesados para conseguir la aceptación social de su convivencia, cuando viven en países en que este error no está plenamente arraigado; sea por la presión que supone que la institucionalización social de este desorden venga siendo temporalmente prolongada. Pues así será más difícil que los sentimientos hagan ignorar que, si se otorgara un estatuto de normalidad a un consorcio sexual antinatural, primero se ocasionarían graves perjuicios a esas personas a las que se pretende ayudar, pues se fomentaría el deterioro de su dignidad sexual y *se facilitaría que perdurara una situación que, dejada a su evolución natural, no tardaría en disolverse*; después, se haría cómplice de los perjuicios que puedan sufrir la posible prole y el bien común de la sociedad; y además, si se siguiera este modo de proceder para evitarse problemas egoístamente, más pronto o más tarde se vería progresivamente *implicado en los desórdenes que suelen derivarse* de este tipo de relaciones mal planteadas.

No deben contraer matrimonio los convivientes que no quieran o no puedan aceptar las propiedades de éste

Por otra parte, conviene advertir también que los principios mencionados plantean diversas exigencias éticas a la hora de aconsejar o no que contraigan matrimonio las personas que podrían llegar a casarse. Estas exigencias podrían resumirse afirmando que el sentido positivo o negativo del consejo en cuestión debe depender de que los interesados demuestren o no que *pueden y quieren vivir matrimonialmente su sexualidad*. Pues como advierte el ordenamiento jurídico de la Iglesia, si por falta de formación o de voluntad excluyeran la unidad, la indisolubilidad o la fecundidad del matrimonio, o si carecieran de capacidad psíquica para cumplir esos deberes, sólo aparentemente se casarían, es decir, *su matrimonio sería nulo* (cf. *CIC*, c. 1095, & 2 y 3, respectivamente); y por tanto, resultaría improcedente e ilícito inducirles a adoptar un estatuto jurídico que no se adecuaría al contenido real de su proyecto relacional o a su capacidad psicosexual.

Este criterio tiene su importancia en los casos en que se ha producido un embarazo extramatrimonial. Actualmente, plantear la boda de los que lo han provocado, como solución del problema, suele ser *para éstos y la prole* un remedio peor que la enfermedad; puesto que la grave inmadurez sexual que hoy día suele ocasionar este tipo de situaciones, así como las interferencias de sus respectivas familias de sangre, que se producirían mientras no fueran económicamente autosuficientes, les dificultarían llegar a acoplarse en la estrecha y exigente convivencia matrimonial. Con lo que una boda así, al someter a sus componentes a una tensión para la que no están preparados, no sólo no facilitaría la integración afectiva que éstos pudieran alcanzar en un contexto más sereno, sino que agravaría, con las consiguientes desavenencias conyugales, los perjuicios ya ocasionados a la prole procreada extramatrimonialmente.

Además, según puede deducirse fácilmente de las circunstancias que acompañan a este tipo de situaciones, es difícil en estos casos garantizar que los interesados cuenten con la libertad necesaria para la validez del matrimonio, que es tan importante también para que puedan afrontar con decisión y constancia los problemas que habrán de encontrar. Por ambos motivos, en una situación así, parece aconsejable, más bien, que asuman responsablemente la crianza y educación del hijo, y que dejen de ejercitar mal el sexo; y, si -cuando esto se ha conseguido y cuentan con la necesaria autonomía económica- desean casarse, que entonces se planteen hacerlo. En cambio, si se trata de personas que, viviendo maduramente la sexualidad *de modo habitual* y teniendo proyecto de casarse, han provocado un embarazo prematrimonial, no parece que este desorden sexual *esporádico* haga desaconsejable que adelanten la fecha de una boda ya prevista, en cuanto dispongan de los recursos económicos suficientes para salvaguardar la necesaria autonomía matrimonial.

Conviene también tener muy en cuenta estas propiedades esenciales del matrimonio para acertar en el consejo que deba darse a los católicos solteros que deciden iniciar una convivencia marital estable sin contraer previamente matrimonio canónico e incluso sin legalizar civilmente su situación. Pues ambas situaciones pueden

darse en personas con disposiciones nupciales muy diferentes que, en consecuencia, requieren tratamientos diversos. Por ejemplo, en ocasiones sucede que una pareja decide empezar a convivir de modo *exclusivo, definitivo y fecundo*, pero que, por haber abandonado la práctica religiosa, considera incoherente la celebración religiosa de su boda y opta por la *formalización civil* de su unión. A esto se puede sumar que -por no comprender el carácter público que, por su proyección social, es inherente al compromiso matrimonial; o por advertir la inconsistencia de éste en los ordenamientos jurídicos divorcistas- estime innecesaria o incluso *rechace cualquier formalización jurídica de su compromiso*.

En estos supuestos, la experiencia de la vida suele conducirles rápidamente a comprender que este tipo de convivencia no es un asunto privado, sino que posee de suyo una proyección y un carácter público porque «el matrimonio no es un acontecimiento que afecte solamente a quien se casa. Es por su misma naturaleza un hecho también social que compromete a los esposos ante la sociedad» (*FC*, 68); y por tanto, a que entiendan la necesidad de conferir a su decisión de entrega total, definitiva y fecunda, una configuración jurídico-social que *exprese* esta condición pública y que *evite* los perjuicios añadidos que se ocasionarían a la prole y a los mismos convivientes en el supuesto de que tuvieran que separarse sin contar con una justa regulación de las responsabilidades consiguientes.

Ahora bien, sin una oportuna intervención instructiva, resultaría más difícil que llegaran a comprender que el matrimonio canónico es la expresión pública *adecuada* a su decisión auténticamente nupcial: ante todo, porque la consagración bautismal ocasiona que no pueda haber matrimonio válido entre cristianos que no sea al mismo tiempo sacramento (cf. *FC*, 68; *CIC*, c. 1055, & 2) y que, por ello, la decisión nupcial de los bautizados deba someterse a la autoridad pública de la Iglesia; y también porque en las sociedades en las que la institución matrimonial está aquejada por una regulación jurídica divorcista, la unión civil no sería acorde con sus deseos de entrega exclusiva e indisoluble, ni protegería jurídicamente esa unidad e indisolubilidad.

Por consiguiente, para facilitar la acción del Espíritu en orden a conducirles a que superen sus reticencias y acaben confiriendo a su compromiso el *marco jurídico adecuado a la dimensión eclesial y al carácter total y definitivo que contiene*, parece importante en estos casos hacer lo posible para explicar a los interesados lo que se acaba de señalar; así como aclararles adecuadamente que *la práctica religiosa no es una condición para contraer válidamente* matrimonio canónico, y exhortarles a descubrir en su decisión nupcial una ocasión y un estímulo que la Providencia les otorga para replantearse su vida religiosa en atención a la *necesidad del auxilio divino para superar los obstáculos que se opondrán a la consecución de los deseos de entrega plena y definitiva, que por gracia divina ya poseen*.

El abandono de la práctica religiosa no impide ni convierte en incongruente la formalización canónica de una auténtica decisión nupcial realizada por bautizados, mientras ese abandono no les lleve también a «rechazar *de manera explícita y formal* lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de bautizados» (*FC*, 68). Pues como afirma Juan Pablo II, no puede considerarse como tal rechazo la *imperfecta* disposición de fe de los novios, sino la exclusión de las propiedades esenciales del matrimonio (cf. *ibidem*). Esto es así porque «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto de los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador `al principio'. *La decisión* pues del hombre y de la mujer *de casarse según este proyecto divino*, esto es, la decisión de comprometer en su respectivo consentimiento conyugal toda su vida en un amor indisoluble y en una fidelidad incondicional, *implica realmente, aunque no sea de manera plenamente consciente, una actitud de obediencia profunda a la voluntad de Dios, que no puede darse sin su gracia*» (*ibidem*).

Por estas razones, «el solo hecho de que en esta petición (de contraer canónicamente, hecha a la Iglesia) haya motivos de carácter también social, no justifica un eventual rechazo por parte de los pastores» (*ibidem*), puesto que -aparte de que los motivos sociales son inherentes al carácter social que, por naturaleza, posee el matrimonio (cf. *ibidem*)- esos novios reúnen las condiciones necesarias para

contraer válidamente en cuanto que «por razón de su bautismo, están ya realmente insertos en la alianza esponsal de Cristo con la Iglesia y que, dada su recta intención (de expresar eclesialmente su decisión de entrega plena, definitiva y fecunda), han aceptado el proyecto de Dios sobre el matrimonio y consiguientemente -*al menos de manera implícita*- acatan lo que la Iglesia tiene intención de hacer cuando celebra el matrimonio» (*ibidem*). Por consiguiente, *el buen deseo de que la celebración* del sacramento del matrimonio *sea* no sólo válida sino *también fructuosa* no *debe llevar a los pastores* a privar a esos bautizados del derecho a casarse que, en tal situación, poseen; sino *a plantear con «toda su urgencia la necesidad de una evangelización y catequesis pre-matrimonial y post-matrimonial* puestas en práctica por toda la comunidad cristiana» (*ibidem*) y *que comience por aprovechar la mencionada petición de los novios* para ayudarles a descubrir su fe, así como para nutrirla y hacerla madurar (cf. *ibidem*).

Hasta tal punto es clara esta convicción eclesial, que la legislación canónica vigente admite que pueda ser *canónicamente válido el pacto conyugal* monogámico, indisoluble y abierto a la fecundidad, realizado *sin forma canónica* por católicos que se han apartado de la Iglesia con un *acto formal* (cf. *CIC*, c. 1117): puesto que les exonera de la obligación de guardar esta forma canónica (casarse ante un ministro asistente y dos testigos), que la Iglesia católica empezó a exigir como condición de validez en su Código de Derecho Canónico de 1917 (cf. c. 1098), concretando así otra exigencia, vigente en la Iglesia a partir del Concilio de Trento, que, atendiendo al carácter público del acto por el que dos personas se comprometen en matrimonio, establecía como requisito para la validez de ese acto, que se realizara de modo público (cf. *DZ* 990-992).

No obstante, conviene tener en cuenta también que, *de ordinario, la oposición a casarse, suele enmascarar una falta de disposición hacia una entrega plena, fiel y fecunda*. Y por eso, si se observa que el desenfoque de una pareja así no está sólo en la forma jurídica de su convivencia marital, sino en su contenido, constituiría un error aconsejarles que contraigan matrimonio sin que hayan rectificado sus disposiciones, pensando que la situación mejoraría al contraerlo.

Pues esa pareja que convive establemente, estaría demostrando una *actitud incompatible con el matrimonio* al no ejercitar su sexualidad de forma natural o fecunda, al admitir los flirteos con otras personas o la posibilidad de divorciarse en el momento en que así lo deseen. Y si decidieran `casarse' sin rectificar esas actitudes, añadirían a su desviación sexual la *simulación* de unas disposiciones de las que carecen.

En efecto, como señala atinadamente C. S. Lewis, «si la gente no cree en el matrimonio permanente, tal vez sea mejor que vivan juntos sin casarse antes que hacer promesas que no tienen la intención de cumplir. Es verdad que viviendo juntos sin casarse serán culpables... de fornicación. Pero una falta no es enmendada añadiéndole otra: la falta de castidad no mejora añadiéndole el perjurio» (*Mero Cristianismo*, cit., 120-121). Por eso, en este tipo de supuestos, parece erróneo aconsejar que contraigan matrimonio. Lo adecuado es *expresarles* las condiciones de un consorcio sexual consistente y gratificante; *advertirles* que, cuanto más se prolongue su actual situación antinatural, menos capacidad tendrán para un auténtico matrimonio, en el caso de que más adelante quisieran remediarla; *y mantenerse a la expectativa* de la evolución de sus actitudes.

Una intervención con ese tipo de parejas, que sobrepasara el ámbito de la *exposición* de la verdad y de la *animación* a vivirla, podría resultar seriamente perniciosa en la medida en que, por la ascendencia del que interviene respecto de la pareja, pudiera suponer una coacción. Por eso en este tipo de situaciones, en que los interesados suelen encontrarse confusos, después de advertir, conviene mantenerse a la expectativa para poder discernir, en ese clima de pleno respeto a su libertad, *qué es lo que realmente quieren*: esto es, si sus disposiciones han derivado hacia la madurez y es conveniente aconsejarles que se casen, después de ayudarles a descubrir que hacerlo constituiría la expresión jurídico-social adecuada a su nueva disposición personal; o si, por el contrario, perdura el deterioro y conviene dejar que se extinga el romance y acaben rompiendo: lo que *en una tal situación es lo más deseable* para ellos, para los hijos que hayan podido tener y para la sociedad.

CAPÍTULO III

PRIMACÍA DE LA AFECTIVIDAD EN LA VIDA SEXUAL DE LAS PERSONAS

«Es del corazón de donde provienen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones...» (*Mt* 15, 19)

Se han considerado hasta ahora dos propiedades personalistas o esponsalicias de la sexualidad humana, que se derivan de la condición espiritual del principio vital personal y de su consiguiente inmortalidad: su riqueza virtual, que exige ser desarrollada e integrada desde la libertad; y su profundidad y estabilidad parental y conyugal, que requieren la existencia, en el orden volitivo, de un compromiso matrimonial exclusivo e indisoluble.

Al tratar de esta segunda propiedad, se ha puesto de manifiesto que, a diferencia de lo que acontece a los animales -cuya sensibilidad sexual es una mera derivación de su biosexualidad y se subordina a ella-, la afectividad sexual humana trasciende la finalidad meramente procreativa por su ordenación a la educación de los hijos y a la comunión afectiva de los cónyuges, que hace posible educarlos y se prolonga y expresa, y se enriquece, rejuvenece y perpetúa en la comunión con ellos. Es decir, ha quedado subrayado que *la psicosexualidad humana*

-por pertenecer a un ser cuya existencia no se reduce al orden temporal y cuya realización existencial temporal no se restringe a su mera subsistencia vital- *no es una simple `proyección' psíquica de la capacidad generadora del ser humano, sino una `dimensión' específica* que contiene una riqueza de valores superior a la que existe en la dimensión biofísica de su sexualidad; y que, por esta superioridad, es la biosexualidad humana la que está condicionada por la afectividad -en vez de suceder a la inversa, como en acontece en el mundo animal-, según lo demuestra el hecho de sentirse atraída ininterrumpidamente por el sexo complementario.

Pues bien, parece oportuno ahora detenerse a considerar el alcance de esta peculiaridad personalista de la sexualidad humana; esto es, del hecho de que, por la presencia del espíritu en la naturaleza humana, *los valores psicosexuales sean más importantes que los biosexuales para la realización sexual de las personas*. Para mostrar la trascendencia de esta primacía de lo afectivo sobre lo biofísico en la sexualidad humana, se hará referencia, en primer lugar, a la necesidad de *primar los valores afectivos al elegir la pareja*, a fin de que la relación interpersonal en el noviazgo o en el matrimonio no acabe resultando insustancial y perecedera.

Después, se tratará otra consecuencia ética que esta primacía antropológica impone a los novios y esposos: es decir, *la necesidad de fomentar su maduración afectiva*, tanto para ser capaces de controlar adecuadamente su biosexualidad, como para conseguir que su atracción sexual recíproca no disminuya. Esta necesidad resultará debidamente subrayada, por una parte, al mostrar la importancia de la riqueza afectiva de los cónyuges para superar las posibles dificultades que puedan encontrar para *conjuntarse biosexualmente de manera satisfactoria*, y para *compensar el inevitable declive biológico de ambos*; y por otra, al considerar el modo positivo en que la continencia periódica repercute en las relaciones conyugales, cuando por motivos justos se ve conveniente practicarla. Con esta última referencia a los *valores antropológicos* (morales, psicoafectivos, socioeconómicos y biofísicos) *de la práctica de la planificación familiar natural*, y a los criterios para discernir éticamente la rectitud de su aplicación, concluirá este capítulo.

1. IMPORTANCIA DE LOS VALORES AFECTIVOS EN LA ELECCIÓN DE LA PAREJA

La prelación de los valores afectivos sobre los biofísicos en la sexualidad humana contiene importantes exigencias para los novios y esposos, respecto del modo de plantear sus relaciones interpersonales, a fin de que no resulten progresivamente insustanciales ni acaben frustrándose. Comencemos por referirnos a la necesidad de primar los valores afectivos al elegir la pareja.

a) NECESIDAD DE DISCERNIR LOS VALORES PSICOSEXUALES DE LA POSIBLE PAREJA, ANTES DE EMPRENDER UN NOVIAZGO

La primera consecuencia ética del hecho de que lo afectivo sea el factor más decisivo de la convivencia conyugal, atañe, lógicamente, al momento de la elección de la pareja. Conviene señalarlo porque, aunque en abstracto no es difícil que se reconozca la primacía de los valores afectivos sobre los biosexuales, *en la práctica esa jerarquía puede resultar fácilmente oscurecida por la intensidad con que puede desencadenarse la atracción sexual*.

En efecto, si no se contara con una adecuada educación sexual antes de que la posibilidad del noviazgo pudiera plantearse, los valores superficiales del otro sexo -el atractivo sensorial y el encanto espontáneo- podrían afectar a la sexualidad de la persona con tal intensidad que *sus impulsos se desencadenaran de manera despersonalizada*, es decir, de forma descontrolada y sin haber tenido en cuenta las peculiaridades afectivas de la otra persona. Con lo cual, sería inevitable el riesgo de tener que cortar el noviazgo en poco tiempo o de que la convivencia matrimonial futura resultara un fracaso. Pues si los valores biosexuales estéticos o energéticos y su derivación psicosexual espontánea -el encanto inicial que cada sexo ejerce en el otro- fueran los que primasen en la decisión de iniciar un noviazgo, sólo la buena suerte podría ocasionar que llegara a conseguirse un acoplamiento comunional, ya que nunca esos valores contienen la fuerza necesaria para compensar las *dificultades de la convivencia con una personalidad que resulte discordante*.

Además hay que tener en cuenta que el atractivo de esos valores elementales se extingue progresivamente con el envejecimiento. Por eso si este *declive biológico* no se viera compensado por el enriquecimiento en los valores afectivos, la frustración conyugal sobrevendría fácilmente cuando hubieran sido aquéllos los que motivaron la elección. Y entonces la atención tendería a dirigirse hacia alguna persona que pareciera poseer las cualidades que se añoraron en el cónyuge, incluso aunque el atractivo sensorial de esta otra persona fuera menor. Pues no hay que olvidar que, según se viene diciendo, la afectividad es el factor más importante de la sexualidad humana, y que la *diversidad afectiva distingue a las personas del mismo sexo mucho más intensamente, desde el punto de vista sexual, que sus diferencias biosexuales*, que son -comparativamente con las afectivas- prácticamente insignificantes en el caso de personas normalmente constituidas[158].

Esta *necesidad de conocer las peculiaridades psicoafectivas profundas* de una persona antes de emprender un noviazgo, pone de relieve la importancia de contar con una adecuada educación sexual antes de que esa posibilidad pueda plantearse. Concretamente, antes de emprender un noviazgo resulta imprescindible disponer, de modo arraigado, de un *sentido de prudencia ante la atracción sensorial y el encanto superficial que cada sexo despierta espontáneamente en su complementario*, a fin de evitar que la sexualidad propia y ajena se desencadenen sea ciegamente, sea de forma descontrolada: esto es, o motivadas por unos valores sexuales aislados que no vayan acompañados de los otros valores indispensables para la integración conyugal, o de forma prematura.

De lo contrario, si faltara esa madurez, las personas se encontrarían inermes para defenderse de posibles enamoramien-

158 Así lo señala Enrique Rojas, en un artículo en el que, en clave psiquiátrica, resuena el conocido tema de la Bella y la Bestia: «*La belleza interior es la verdadera diferencia humana... La hermosura* de afuera es el primer estímulo para acercarse a alguien, sobre todo del otro sexo. La *de dentro*, va a ser la raíz inicial que luego se hará capilar y frondosa *para mantenerse enamorado*. Porque no olvidemos que es bastante fácil enamorarse y difícil y complejo mantenerse enamorado en profundidad» (*La belleza interior*, `ABC', Madrid, 18.VIII.1993, 23.

tos que o bien fueran prematuros, o bien se despertasen respecto de personas con las que sería previsible que la relación no podría resultar positiva. Pues como escribió Paul Géraldy, «amarse es fácil cuando no nos conocemos... ¡El problema está en amarse cuando ya nos conocemos!». Por eso, para no tener que sufrir los serios perjuicios que suelen producir los desengaños afectivos en el noviazgo -y no digamos ya, en el matrimonio-, parece crucial *elegir* la pareja *después de haber discernido* la conveniencia o no de iniciar esa relación en atención a sus cualidades para la vida matrimonial: esto es, habiendo considerado los distintos factores que delimitan la previsibilidad de un futuro acoplamiento.

Parece obvio que este discernimiento previo resultaría imposible si los interesados no pusieran los medios necesarios para mantener el control de sus impulsos sexuales espontáneos, de forma que fueran capaces de emplear la *racionalidad*. Pero hay que tener en cuenta también que *no bastaría* que estuvieran en condiciones de *querer discernir, sino que han de saber hacerlo*. De ahí la importancia de que las personas cuenten desde su adolescencia con la *formación sexual necesaria para discernir la capacidad nupcial* de las personas, de forma que no incurran en el error de concebir las relaciones interpersonales sexuales como una *caja de sorpresas de contenido imprevisible*. Pues aunque el éxito en el noviazgo y en el matrimonio dependen también de la evolución de las *actitudes* de los interesados, el estado de éstas al término de la configuración psicológica juvenil de la personalidad, además de mostrar su *actual aptitud nupcial*, constituye un punto de referencia decisivo para conocer sus *disposiciones afectivas más profundas*.

b) CRITERIOS PARA DISCERNIR LA CAPACIDAD NUPCIAL DE LAS PERSONAS: `TEST DE CONYUGALIDAD'

Pues bien, en contra de lo que suele pensarse, *no resulta difícil predecir cómo se desarrollaría la relación conyugal con una determinada persona*, si se tiene en cuenta qué requiere el matrimonio de las tres dimensiones del ser humano: la biofísica, la psicoafectiva y la espiritual. Por consistir el matrimonio en una comunión afectiva, el

discernimiento de la capacidad nupcial ha de centrarse principalmente en los niveles psicológico y espiritual de la afectividad humana. El aspecto biofísico tiene su importancia, en cuanto que la *potencia biosexual* es imprescindible para la expresión adecuada del afecto matrimonial, y por las repercusiones de esa dimensión en el nivel temperamental de la psicoafectividad. Sin embargo, según se explicó en el capítulo anterior, sólo la personalización volitiva de los intereses psicosexuales eróticos y venéreos espontáneos es capaz de lograr una comunión conyugal honda y duradera.

De ahí que para dilucidar la capacidad nupcial de una persona, sea preciso examinar sus aptitudes afectivas más hondas -las espirituales y psicocaracterológicas-, empezando por sus disposiciones espirituales o volitivas. Ahora bien, para conocer éstas no basta fijarse en las declaraciones de intenciones del interesado, sino que es preciso acreditar su fiabilidad -que quiere sinceramente y que es capaz de hacer efectivos sus propósitos- observando los efectos que las decisiones biográficas de la persona han tenido en la configuración caracterológica del aspecto comunional y conjuntivo de su psicoafectividad. Además, aunque las actitudes religiosas no formen parte directamente del compromiso matrimonial, también conviene prestar atención a esta dimensión trascendente de la afectividad espiritual, a fin de confirmar la existencia de aquella rectitud volitiva y para asegurar que ésta podrá mantenerse aun en los momentos más difíciles.

De todo esto se deduce que para averiguar la capacidad nupcial de la afectividad de una persona, hay que valorar su *Aptitud temperamental o espontánea* para integrarse matrimonialmente con su pareja, su *Madurez* psicosexual -diferencial y amorosa-, su *Afinidad* en lo concerniente a la vida matrimonial, y su *Rectitud* moral-religiosa. La agrupación ordenada de las siglas de estas cualidades (*A.M.A.R.*) muestra de forma pedagógica los requisitos de la comunión conyugal y el orden de importancia en que esas propiedades han de ser buscadas por quienes deseen que su convivencia matrimonial se desarrolle de modo sereno y enriquecedor. Pues aunque los cuatro valores resulten indispensables, *dos aparecen como lo central de la relación sexual y otros dos, como factores periféricos*.

Factores secundarios, aunque imprescindibles: complementariedad temperamental y religiosidad

En los extremos de esa palabra se encuentran dos cualidades que no son lo nuclear de la comunión esponsal, pero que resultan absolutamente imprescindibles para su buen funcionamiento: la aptitud o capacidad temperamental para la convivencia matrimonial con una determinada persona, y la rectitud moral-religiosa.

Que lo temperamental -la atracción erótica y venérea espontáneas- no es lo más importante para la vida matrimonial se entiende al advertir que la comunión psicosexual necesita para mantenerse de la ayuda del amor espiritual. No obstante, para que las expresiones de este amor no exijan un constante vencimiento interior de índole voluntarista, el afecto espiritual debe contar a su vez con *el apoyo de la espontaneidad impulsiva*. De ahí que no parezca prudente establecer una relación sexual si no existe *una recíproca atracción psico-somática espontánea*. Pues aunque eso no baste ni, por lo que ya se ha explicado, deba ser el factor más decisivo de su establecimiento, *es imprescindible para la buena marcha de la comunión matrimonial*.

Lógicamente, además de este presupuesto psicosexual espontáneo, la comunión matrimonial requiere otra capacidad temperamental en sus integrantes: a saber, su *normalidad psicológica*. Esta aptitud es un requisito incluso más básico que el anterior en orden al buen funcionamiento de la vida matrimonial. Pues una salud psíquica *gravemente* disminuida incapacitaría para esa convivencia tan estrecha y exigente como es la vida conyugal (cf. *CIC*, c. 1095, & 3). Y por eso, *no parece prudente establecer un noviazgo antes de* la edad en que suele *completarse la configuración psicológica de la persona*, lo que ordinariamente sucede alrededor de los veinte años: pues antes de esa edad pueden no haberse manifestado deficiencias psíquicas latentes que constituirían un obstáculo importante para la convivencia conyugal.

También se ha afirmado que para la integración afectiva de la pareja *resulta indispensable la rectitud moral-religiosa* de sus

componentes. Según se desarrollará en el último capítulo, con esta afirmación no se pretende sostener ni que la religiosidad de los esposos forme directamente parte del compromiso matrimonial, ni que ambos tengan necesariamente que coincidir en sus creencias religiosas. Su decisión matrimonial tiene como materia, simplemente, la dimensión sexual de su corporeidad. Pero no se debe ignorar que la clave del cumplimiento de ese compromiso volitivo es la rectitud de la afectividad espiritual o voluntad, y que la religiosidad es una de las dimensiones de ésta.

Es decir, la influencia de la rectitud moral-religiosa en la integración matrimonial se desprende, primero, del hecho de que los afectos psíquicos se desvirtuarían utilitaristamente si no contaran con la *intervención subsidiaria del amor espiritual*; y después, de que no parece previsible que la voluntad pueda mantenerse recta en su vertiente intramundana, sin la energía altruista y responsable que ella no es capaz de encontrar sino en su relación con Dios. De ahí la importancia de conocer las disposiciones religiosas de la pareja en orden a calibrar su capacidad de hacer efectivas sus decisiones volitivas; y que sea *posible predecir la inhabilidad nupcial de una persona cuando se comprueba su irreligiosidad*: pues difícilmente respetaría de forma sostenida al cónyuge quien no respetase al Creador de la sexualidad y, derivadamente, careciera de los principios morales necesarios para suplir los altibajos de la psicoafectividad sexual, así como para rechazar sus consiguientes requerimientos desviados.

No obstante, aunque este factor sea tan importante, tampoco es suficiente para que pueda acreditarse la existencia de una suficiente capacidad nupcial, pues *hay personas con una buena disposición moral-trascendente, y todavía inmaduras en el aspecto intramundano de su afectividad psicoespiritual* y, por tanto, poco preparadas para la vida matrimonial. De ahí que para discernir la capacidad nupcial de las personas, convenga prestar la máxima atención a los factores que se indican seguidamente.

Centralidad de las aptitudes psicosexuales voluntariamente adquiridas: madurez y afinidad psicosexuales

En efecto, teniendo en cuenta que la hondura y estabilidad de la comunión conyugal depende de la habitual orientación altruista de la voluntad de los interesados, se puede afirmar que *sus cualidades psicoafectivas comunionales y conjuntivas* -las que aparecen en el centro de la palabra AMAR: su madurez y afinidad- *han de constituir el factor más importante para la elección de la pareja*. Esto es así por dos razones. De una parte, porque estos aspectos profundos o caracterológicos de la psicoafectividad del varón y de la mujer -al ser consecuencia del efecto que han tenido en lo temperamental las decisiones volitivas adoptadas hasta ese momento con la influencia de la educación recibida- son los que mejor pueden acreditar la existencia de una rectitud espiritual habitual. Y por otra parte, porque estas aptitudes psicosexuales voluntariamente adquiridas son las que permitirán que las decisiones volitivas de los esposos puedan hacerse efectivas de modo estable sin excesivas dificultades.

De esta *centralidad de las aptitudes psicoafectivas adquiridas o caracterológicas* se deduce que, para poder elegir la pareja primando estos aspectos, resulta necesario acostumbrarse a despreciar los atractivos físicos y los encantos femeninos o masculinos que no estén integrados en una *personalidad masculina o femeninamente madura y psíquicamente compatible con la propia*; así como estar precavido respecto de la ofuscación que puede producir la atracción venérea y, aún más, la erótica, en cuanto que ésta última suele presentarse con un aspecto de sublimidad tal que induce fácilmente a justificar cualquier desorden: «Lo más peligroso que podemos hacer es tomar cualquier impulso de nuestra propia naturaleza y ponerlo como ejemplo de lo que deberíamos seguir a toda costa. Estar enamorado es bueno, pero no es lo mejor. Hay muchas cosas por debajo de eso, pero también hay cosas por encima. No se lo puede convertir en la base de toda una vida. Es un sentimiento noble, pero no deja de ser un sentimiento... Dejar de 'estar enamorado' no necesariamente implica dejar de amar. El amor en este otro sentido, el amor como distinto de `estar enamorado', no es meramente un sentimiento» (C.S. Lewis, *Mero Cristianismo*, cit., 122-123).

Pues bien, como el matrimonio, según se explicó en el capítulo anterior, es una *comunión amorosa y una comunidad de vida*, resulta necesario discernir la aptitud relacional de las características psicoafectivas de la persona tanto desde una perspectiva comunional como conjuntiva. *Desde el punto de vista comunional*, la relación esponsal requiere de sus integrantes que cuenten con una psicoafectividad suficientemente madura, no sólo en sentido genérico -normalidad psicológica-, según se ha señalado ya, sino también en el plano específico de su afectividad sexual. Es decir, el acoplamiento comunional sexual necesita de la *madurez psicosexual* de los miembros de la pareja. Y esto tanto en el orden diferencial, como en el de la integración amorosa o no utilitarista de sus espontáneos impulsos eróticos o venéreos.

Por *madurez psicosexual diferencial* se entiende aquí el desarrollo de las específicas aptitudes masculinas o femeninas que será necesario poner en ejercicio tanto para complementarse mutuamente como para sacar adelante su hogar. *En el caso del varón, cabría destacar* la sobriedad, la laboriosidad y el espíritu de sacrificio, puesto que la presencia de estas cualidades es lo que mejor puede atestiguar que un individuo haya desarrollado rectamente la preponderante condición energética de su masculinidad. *En el caso de la mujer*, para discernir si ha desarrollado suficientemente la actitud personalista que es propia de su sobresaliente condición estética, *habría que fijarse más bien en* su austeridad en los gastos, su modestia sexual y su rechazo de toda forma de frivolidad, así como en su sensibilidad para las tareas domésticas.

La comunión conyugal entre un varón y una mujer necesita también que ambos hayan sabido *integrar* sus impulsos sexuales espontáneos *según la orientación amorosa profunda* a que se ordenan por naturaleza: *tanto sus impulsos psicosexuales como los impulsos de su biosexualidad*. Que una persona cuenta con una *madura orientación amorosa de sus impulsos psicosexuales* espontáneos se muestra en que no ha iniciado noviazgos frívolamente, esto es, sin miras hacia el matrimonio o sin haberse cerciorado previamente de que la pareja reunía condiciones para un futuro matrimonio. Asimismo, que existe una *adecuada integración amorosa de los impulsos biosexuales* se manifiesta en la actitud de excluir, como propia y exclusiva de los

cónyuges, cualquier donación física que pueda provocar, en uno de los dos o en ambos, una conmoción venérea. La *habituación* a una actitud contraria a estos criterios predispone de modo importante a la ruptura del noviazgo o, peor aún, a la infidelidad matrimonial en momentos de desavenencias conyugales.

Ahora bien, para que la convivencia matrimonial no resulte problemática, no basta que los esposos sean temperamentalmente compatibles en el orden psicosexual, ni que sepan y quieran responder masculina o femeninamente a las necesidades femeninas o masculinas del cónyuge. Es preciso, además, que sean *afines en los aspectos conjuntivos de la vida matrimonial*. En efecto, la comunión amorosa no puede hacerse efectiva sin el establecimiento de una comunidad de vida en la que aquélla se exprese. Por eso los esposos deben *coincidir en sus gustos y aspiraciones relativos a la vida doméstica*. No necesitan ser afines en sus aficiones ni en sus preferencias políticas, intelectuales o artísticas, pues estas facetas de su personalidad pueden desarrollarlas fuera del ámbito familiar; y en rigor, ni siquiera necesitan coincidir en el orden religioso, con tal de que cada uno sea fiel a sus convicciones religiosas y respete las de su cónyuge, según se expondrá más matizadamente en el último capítulo. En cambio, su convivencia se tornaría progresivamente conflictiva si sus *expectativas relativas a la intimidad familiar* resultaran incompatibles o si sus *criterios sobre la educación de los hijos* fueran discordantes.

De todo esto se deduce que para prevenir frustraciones evitables, es imprescindible discernir racionalmente la viabilidad de una posible relación sexual. Por poco romántico que pueda parecer, es preciso calibrar las susodichas cualidades, teniendo presente que cuando ese `test de conyugalidad' arrojara un resultado *notablemente negativo en alguna de las cuatro variables* mencionadas, el noviazgo debería excluirse, por muy atrayente que se experimentara; y si esto sucediera siendo novios, la relación debería cortarse, por muy doloroso que pareciera. Asimismo, las anteriores consideraciones ponen de manifiesto que, para poder valorar básicamente esos aspectos de la personalidad, es menester *evitar la precipitación*. Y esto tanto en el sentido de *mantener las relaciones* con la persona que despierta el

interés, *en el ámbito de la mera amistad*, sin pretender el compromiso mutuo *mientras no se haya alcanzado ese conocimiento*; como, en un sentido más radical, de *excluir incluso esos tanteos* con personas cuya configuración psicoafectiva aún no se haya efectuado y, por supuesto, hasta que no se haya producido la propia.

2. TRASCENDENCIA DEL CRECIMIENTO AFECTIVO EN EL NOVIAZGO Y EN EL MATRIMONIO

Después de considerar la importancia de anteponer los valores afectivos caracterológicos al atractivo espontáneo en la elección de la pareja, conviene reparar en otra consecuencia de la primacía de lo psicoafectivo sobre lo biofísico, que existe en la sexualidad humana: a saber, en la necesidad de que, una vez establecido el noviazgo o iniciado el matrimonio, los novios y esposos procuren *optimar continuamente su comunión afectiva*. Según se expondrá a continuación, este crecimiento afectivo resulta necesario a los novios y esposos para que sean capaces de controlar rectamente su biosexualidad, para que, derivadamente, su atracción sexual no disminuya y para superar las dificultades que pueden presentarse a los cónyuges en sus relaciones maritales.

a) La integración personalista de la biosexualidad depende de la consistencia afectiva de la pareja

Para entender esta necesidad de que las parejas antepongan su maduración afectiva en la jerarquía de sus intereses, conviene advertir ante todo que la primacía de la afectividad humana sobre la biosexualidad no sólo tiene como consecuencia que ésta está estructuralmente configurada en función de aquélla, sino también que su desarrollo personalista depende de la maduración afectiva de la persona: es decir, que *la rectitud biosexual de los novios y esposos, y la consiguiente consistencia y estabilidad significativa de su mutua atracción biofísica están condicionadas por la maduración de su comunión afectiva*.

En efecto, según se mostró en el capítulo anterior, la atracción biosexual entre las personas -por ordenarse también a la comunión afectiva de los cónyuges y a posibilitar la educación de la prole, fomentando la estabilidad de la pareja- está constituida de tal forma que, además de producirse en los momentos genésicos, se experimenta en los periodos de infertilidad femenina; es decir, está configurada -por su tensión de estabilidad- de un modo adecuado a la profundidad de la afectividad personal, manifestando así su subordinación a la dimensión psicoafectiva de la sexualidad. Pues bien, esta subordinación ocasiona que *la riqueza afectiva del ser humano condiciona la integración personalista que la biosexualidad necesita* tanto para ejercitarse de manera acorde a su orientación natural, como para que su actualización resulte progresivamente gratificante, en lugar de disminuir paulatinamente.

En las enseñanzas relativas al matrimonio, que aparecen en el libro de *Tobías*, se subraya, de modo particularmente expresivo, esta *dependencia funcional de lo biosexual respecto de lo afectivo*, en la sexualidad humana. En efecto, el texto sagrado presenta la hipervaloración de la dimensión biofísica como un efecto del desorden diabólico y causa de incapacidad grave para ser digno esposo de Sara, hasta el extremo de que cuantos se iban casando con ella en esa actitud, morían antes de llegar a conocerla maritalmente (cf. *Tob* 3, 8; 7, 11-12). Además, un poco más adelante, pone de relieve que *la purificación de la sensualidad*, que sobrevalora lo venéreo en detrimento de la donación afectiva, posibilita controlar la biosexualidad desde una afectividad madura, lo que *es clave para el éxito matrimonial*: así aparece en *Tob* 8, 1-10, especialmente en el v. 2, en que Tobías hijo ahuyenta al diablo Asmodeo mediante un cauterio del corazón y del hígado del pez, que simboliza, respectivamente, la purificación de la afectividad y de la biosexualidad; y en el v. 7, en que se condiciona la felicidad conyugal al vencimiento de la sensualidad. Y es que, por contra de lo que sucede en la sexualidad animal, en la sexualidad humana lo afectivo tiene primacía sobre lo biofísico.

En efecto, la sensibilidad sexual de los animales es instintiva. Y este hecho repercute, como se ha señalado en los dos capítulos

anteriores, en que su ejercicio natural apenas requiere un aprendizaje previo porque el instinto animal aprende fácilmente cómo comportarse desde el punto de vista sexual. Pero este carácter instintivo de su sexualidad conlleva también que su afectividad sexual, por una parte, sea simple y repetitiva; y por otra, que esté subordinada absolutamente a los ritmos biológicos del animal y condicionada por éstos. En cambio, *la psicosexualidad de las personas no es una mera redundancia de su biosexualidad*, sino que posee una riqueza virtual de la que ésta carece. Y por eso, la afectividad constituye el factor más importante de la sexualidad de la persona, hasta el punto de que el autocontrol personal de la biosexualidad y su ejercicio amoroso y gratificante en las relaciones conyugales, dependen decisivamente del crecimiento afectivo de la persona.

En efecto, en el orden humano, lo psicosexual es un factor más decisivo que lo biosexual porque lo biosexual da de sí lo que puede ofrecer una *facultad biofísica: limitada, sometida al declive biológico, e incapaz por sí misma de iluminar su sentido*, necesitando ser ilustrada cognoscitivamente y controlada y enriquecida desde la afectividad. Esto explica la experiencia común de que el enamoramiento facilite tanto, al menos inicialmente, el control de los impulsos venéreos, en cuanto que «nos ayuda a ser generosos y valientes, nos abre los ojos no sólo a la belleza del ser amado sino a la belleza toda, y subordina (especialmente al principio) nuestra sexualidad meramente animal; en ese sentido, *el amor es el gran conquistador de la lujuria*» (C.S. Lewis, *Mero Cristianismo*, cit., 122). Y que, inversamente, *las dificultades para controlar la biosexualidad y ejercitarla de modo gratificante, provengan ordinariamente de la pobreza afectiva* de la persona.

De ahí la importancia de que los novios procuren fomentar el mutuo conocimiento, ganando progresivamente en *transparencia*; de que cuiden la *generosidad* recíproca, ayudándose a mejorar sus virtualidades y a corregirse en sus defectos, interesándose por las preferencias del otro y llevando con paciencia sus limitaciones; y de que faciliten ese *estilo austero* que propicia el sacrificio compartido así como las anteriores virtudes: es decir, de que vivan en sus relaciones estas actitudes que son, respectivamente, el correlato intramundano de

las virtudes teologales de la *fe*, de la *caridad* y de la *esperanza*, que constituyen el hábitat adecuado para la integración afectiva de la pareja en el noviazgo y en el matrimonio, y que, por tanto, deben ser objeto de permanente revisión por parte de los novios y esposos. Pues de este modo, no sólo no les resultará difícil vivir la continencia biosexual propia del noviazgo, sino que no les sobrevendrá esa desmotivación sexual progresiva que suele afectar a los novios cuando, por inconsistencia afectiva, pierden la rectitud biosexual, y se encontrarán en condiciones de superar los problemas personales o externos que puedan encontrar antes de casarse.

De igual manera, para que los esposos sean capaces de vivir la paternidad/maternidad responsable -procreando nuevas vidas y educándolas, o viviendo la continencia periódica, según lo que sea recto en cada momento de su vida matrimonial- y para que no disminuya su recíproca atracción, una vez iniciada la vida conyugal, deben mantener despierta la conciencia de que la afectividad es el factor más decisivo de su convivencia matrimonial, en el sentido de *cuidar siempre que sus actos sexuales corporales sean una derivación de una comunión afectiva intensa y vayan acompañados* de la delicadeza y respeto, generosidad y ternura, confianza y abandono propios del afecto personal. Pues cuando *el acto conyugal* se produce como expresión corporal de una comunión afectiva creciente, *se reviste de dignidad personal y descubre su nobleza originaria*. Mientras que, desvinculado de un afecto fuerte y lleno de ternura, se trivializa y las relaciones maritales acaban resultando conflictivas[159].

Por eso la pérdida del respeto de la significación natural de la

159 Como señala J.M. Martínez Doral, «el amor consigue que las relaciones conyugales, sin dejar de ser carnales, se revistan, por decirlo así, de la nobleza del espíritu y estén a la altura de la dignidad del hombre. El pensamiento de que la unión sexual está destinada a suscitar nuevas vidas tiene un asombroso poder de transfiguración, pero la unión física sólo queda verdaderamente ennoblecida si procede del amor y es expresión de amor... Y cuando el sexo se desvincula completamente del amor y se busca por sí mismo, entonces el hombre abandona su dignidad y profana también la dignidad del otro. Un amor fuerte y lleno de ternura es, pues, una de las mejores garantías y sobre todo una de las causas más profundas de la pureza conyugal» (*La santidad en la vida conyugal*, `Scripta Theologica' 21, 1989, 880-881).

biosexualidad, en el noviazgo o en el matrimonio, suele proceder de una previa desmotivación afectiva, de una disminución de la ilusión, de un *empobrecimiento afectivo que se manifiesta y realimenta negativamente con esas desviaciones biosexuales*. Pues cuando las relaciones maritales no van acompañadas de una riqueza afectiva creciente, no sólo dejan de realizarse según su orientación natural a la procreación y a la unión biosexual profunda de la pareja; sino que, como consecuencia de lo anterior, *la misma atracción biofísica recíproca disminuye y comienza a requerir ser compensada* mediante su proyección hacia otras personas.

Es lógico que suceda así, si se tiene en cuenta que el amor presupone el sacrificio del propio egoísmo y se demuestra con él. Y por eso, cuando se apaga el afecto de unos novios o de unos esposos -lo que se muestra en que no se sienten capaces de `aguantar' las limitaciones de su pareja-, éstos pierden capacidad de `aguantarse' respecto de las desviaciones de su biosexualidad. Por estos motivos, *el respeto en el plano biosexual es un termómetro decisivo para calibrar* esa realidad tan dificultosamente medible a primera vista, como es *la autenticidad del cariño*: esto es, para valorar la consistencia del afecto de unos cónyuges, y para averiguar si unos novios se aprecian lo bastante como para que sea aconsejable que contraigan matrimonio sin temor al fracaso.

b) Importancia de la madurez afectiva para superar las dificultades que se plantean en la vida marital

La necesidad de primar, una vez establecido el noviazgo o contraído el matrimonio, el crecimiento de la recíproca comunión afectiva no proviene solamente de la dependencia de la rectitud y de la consistencia de la vida marital respecto del mutuo afecto, sino también de la importancia de éste para superar las dificultades que pueden presentarse en el plano biofísico de sus relaciones conyugales. En efecto, la consistencia del afecto mutuo permite a las parejas superar cualesquiera dificultades que pudieran surgir en el orden biosexual: *la falta de experiencia* en este terreno, que debe caracterizar a los recién casados; *la infertilidad*; la necesidad de vivir la *continencia* en deter-

minados momentos de la vida del matrimonio; la progresiva *pérdida del vigor varonil y del atractivo femenino*; la *frigidez* o la *precocidad para el orgasmo*; las *actitudes postmenopáusicas* de la mujer, etc.

En ocasiones, se presentan las *relaciones biosexuales prematrimoniales* como imprescindibles para que la decisión matrimonial no resulte imprudente. Esta línea de argumentación desconoce que el atractivo físico de la pareja, que es perceptible sin contacto marital, es el único presupuesto de índole biosexual que se ha de comprobar en el noviazgo para garantizar el posterior acoplamiento conyugal. Pues aunque pueden existir deformidades orgánicas que constituyan una impotencia absoluta o relativa, la persona afectada conoce su deficiencia y, *si posee* la debida *rectitud afectiva*, sabrá renunciar al matrimonio mientras su impotencia sea irremediable o, en caso contrario, procurará poner el remedio adecuado a fin de no arriesgarse a realizar un matrimonio inválido.

El noviazgo no *se ordena* a que los futuros cónyuges se conozcan como `macho' y `hembra' (cf. *PH*, 7), pues en este nivel las diferencias son prácticamente insignificantes; sino *a conocerse* en lo que más distingue sexualmente a cada persona: *en su configuración afectiva*, que es lo que constituye la corporeidad de cada varón y de cada mujer en irrepetibles. Más aún, según van divulgando ya algunos medios de comunicación[160], la experiencia está demostrando que *las relaciones biosexuales prematrimoniales*, por carecer del significado amoroso -unitivo y procreativo- y comprometedor de la actividad sexual natural, acostumbran a un uso insustancial de la sexualidad, incapacitan paulatinamente para su ejercicio natural en el matrimonio y, como consecuencia, *predisponen al fracaso matrimonial*.

En cambio, *cuando unos recién casados han aprovechado el tiempo de su noviazgo para crecer en afecto*, la confianza y el espíritu de entrega con que afrontan su vida marital les permite el diálogo necesario para ayudarse recíprocamente y adaptarse cada uno a las

160 Cf, por ejemplo, Diario `ABC'(Sevilla), 14.VI.1989, 89, en que se reseña un estudio de dos sociólogos de la Universidad de Wisconsin, que pone de manifiesto la correlación existente entre las relaciones prematrimoniales y el fracaso conyugal.

peculiaridades biosexuales del otro hasta acoplarse debidamente en ese orden, y les preserva de las inhibiciones que provienen del miedo al ridículo y del rechazo que produciría una actitud egoísta por parte del cónyuge.

Otro tanto sucede cuando son defectos temperamentales o dificultades biográficas, y no lesiones orgánicas, los que provocan que un cónyuge se encuentre con problemas de *precocidad* o de *frigidez* para el orgasmo. Pues no se debe olvidar que, aunque en ocasiones puede resultar conveniente la ayuda farmacológica adecuada, de ordinario la terapia más importante consiste en corregir las actitudes que dificultan el olvido de sí mismo, y fomentar la entrega y el abandono confiado al otro cónyuge[161].

Por lo demás, tampoco se puede despreciar la trascendencia de la comunión afectiva, si se piensa en los *matrimonios que no han podido tener hijos*. En efecto, cuando la vida conyugal resulta involuntariamente infecunda, los esposos afectivamente compenetrados no se sienten frustrados en su esponsalidad intencionalmente parental, y acaban encontrando abundantes cauces de entrega conjunta a terceras personas, que les plenifican tanto o más que si hubieran procreado (cf. *DV*, II, 8). En cambio, la inconsistencia afectiva de una relación matrimonial puede inducir a la pareja infértil a pretender la procreación recurriendo a medios técnicos que atentaran a su dignidad personal y a los derechos personales de la prole (cf. *AS*, 21-34; *DV*). Con lo que no sólo no conseguirían realmente ser padres, puesto que su paternidad biológica estaría mermada en alguno de sus elementos integrantes; sino que además *encontrarían serias dificultades para que les llegara a llenar psicoafectivamente ese tipo de `paternidad'*.

En efecto, esta `paternidad/maternidad' biológicamente incompleta difícilmente podría satisfacer a los interesados, por varios

161 El psiquiatra Enrique Rojas, en su conferencia de inauguración del IV Simposio Internacional sobre Regulación Natural de la Fertilidad, celebrado en octubre de 1994 en Barcelona, aseguraba que entre el 80 y el 90% de las patologías sexuales contemporáneas como la impotencia y la frigidez, se deben a motivos psicológicos (cf Diario `ABC', Madrid, 9.X.1994, 74).

motivos. Primero porque, independientemente de sus motivaciones subjetivas, es *objetivamente* egoísta la actitud con que la han ejercido, por cuanto les ha llevado a no respetar los derechos de la prole. Después, por las previsibles consecuencias de esa actitud egoísta en las disposiciones de la prole resultante. Y también porque al no ser fácil, en la práctica, tener certeza de que esa fecundación se ha conseguido con los gametos de los interesados, éstos podrían fácilmente tender a desentenderse de la persona procreada artificialmente que defraudara física o psíquicamente sus pretensiones; y en todo caso, ésta quedaría marcada para siempre con el perjuicio de la duda acerca de su origen genético.

El contraste entre el carácter indisoluble del consorcio sexual humano y el declive progresivo de su dimensión biofísica, pone de manifiesto también, de forma particularmente expresiva, la importancia de la afectividad sexual, y explica que el crecimiento afectivo de la pareja resulte decisivo para compensar este *declive biológico* de los cónyuges: esto es, la pérdida del vigor varonil y de la fertilidad y atractivo físico femeninos. Por eso, cuando se descuida la comunión conyugal, sustentándola casi exclusivamente en las relaciones maritales, la atracción venérea resulta incapaz de mantener el afecto inicial y no tarda en aparecer la frustración.

Estos factores se intensifican con ocasión de la *menopausia* femenina, que viene a suponer como una prueba de fuego de la consistencia del amor de una pareja: pues al sumarse la disminución de la atracción biosexual que la mujer puede suscitar en el varón, y la desmotivación femenina para la vida marital, sólo una firme compenetración afectiva permite afrontar esa etapa de la vida conyugal no sólo de manera no traumática, sino de forma enriquecedora para la comunión personal de la pareja. Y otro tanto puede decirse del reto que supone para la pareja el hecho de que, con el paso de los años, el varón se vuelva progresivamente *impotente*.

Teniendo en cuenta estos *momentos del proceso biográfico conyugal, que dan paso a unas nuevas etapas de la vida matrimonial, llenas de virtualidades*, se entiende la importancia del respeto

a las leyes biológicas de la sexualidad durante los años de fertilidad procreativa. Pues si la falta de hondura afectiva condujera a no respetarse biosexualmente, el cariño se apagaría y, sobre todo, se perderían las oportunidades ordinarias que la Providencia brinda a los esposos para que mantengan *in crescendo* el proceso de su compenetración afectiva.

Estas consideraciones, así como las que se hicieron en el anterior subapartado, nos llevan a advertir que *el respeto de la doble significación amorosa de la biosexualidad*, además de ser un termómetro inequívoco de la madurez afectiva de las parejas, *constituye uno de los principales medios que se les ofrece a los novios y a los esposos para acrecentar su comunión afectiva*. Puesto que ya se ha hecho referencia a la importancia de la continencia biosexual para el acoplamiento afectivo en el noviazgo, parece innecesario abundar en este aspecto. En cambio, sí parece oportuno reparar en la repercusión del respeto biosexual en la convivencia matrimonial. Y por eso, se dedicará el siguiente apartado a tratar esta cuestión.

3. INTEGRACIÓN AFECTIVA DE LOS ESPOSOS Y REGULACIÓN NATURAL DE LA FERTILIDAD CONYUGAL

Después de considerar las repercusiones de la madurez afectiva en el ejercicio de la dimensión biofísica de la sexualidad, conviene advertir que el esfuerzo por vivir las relaciones maritales con un respeto absoluto a sus exigencias naturales es *el presupuesto más elemental de la comunión afectiva matrimonial*. Como se puede suponer, se está haciendo referencia a las repercusiones conyugales de los dos cauces de ejercicio de lo que en la encíclica *Humanae vitae* se denomina «paternidad responsable»[162]: pues la generosidad para aceptar la

162 «La paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa, ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido» (*HV*, 10). Según puede advertirse este concepto subraya simultáneamente la paternidad y la responsabilidad, y se opone tanto a la procreación irresponsable, como a la cerrazón a los hijos por motivos

posibilidad de tener más hijos cuando se entiende que ése es el Querer divino, y para aceptar el sacrificio que supone evitar un nuevo nacimiento sin abusar de la biosexualidad -es decir, vivir la continencia biosexual en los momentos de fertilidad, cuando consideran que Dios les pide espaciar los nacimientos en sus circunstancias-, son el elemento más básico de la integración afectiva de los cónyuges.

Es evidente que la *procreación responsable* brinda a los esposos múltiples ocasiones de mejorar su comunión conyugal, sacrificándose juntos para sacar adelante a los hijos que puedan procrear en cumplimiento del mandato del Creador a la primera pareja humana: «Creced y multiplicaos» (*Gen* 1, 28). El hecho de que la cultura occidental la entienda actualmente como un disvalor, no se debe al desconocimiento de su función unitiva (cf. *GS*, 50), sino a algo previo, esto es, a la mentalidad hedonista (cf. *PF*, 6; *FM*). Por eso, no parece necesario detenerse en este aspecto que, por lo demás, fue tratado por extenso en el capítulo segundo de la primera parte. En cambio, no se suele reparar tanto en los valores que encierra para la pareja la práctica de *la virtud de la continencia periódica*. Así lo indicaba recientemente Juan Pablo II:

> «Desde la publicación de la *Humanae vitae*, se han dado pasos significativos para promover los métodos naturales de planificación familiar[163] entre quienes desean vivir su amor conyugal en armonía

egoístas o con medios inmorales. Pues, como ironizaba a este respecto la Madre Teresa de Calcuta, en una célebre entrevista que concedió al diario `Avvenire' (Milán), el 3 de agosto de 1986, se puede hablar de `paternidad responsable' cuando se contempla y asume la responsabilidad de educar a los hijos; pero, sin paternidad, aducir la `paternidad responsable' es un modo fácil de escabullirse de la propia responsabilidad parental.

163 La Organización Mundial de la Salud define los métodos naturales de regulación de la fertilidad humana (MNRF) como técnicas para *buscar o evitar embarazos* mediante la observación de los signos y síntomas que, de manera natural, ocurren durante las fases fértiles e infértiles del ciclo mestrual y la adaptación de la sexualidad de la pareja a dicha fertilidad. Como es sabido, esta regulación se consigue en la actualidad, mediante la predicción y detección o confirmación científicas de la ovulación a través de diversos parámetros ginecológicos (ya *no* se trata de una *predicción estadística*, como la que se efectúa con el sistema `Ogino-Knaus'):

teniendo en cuenta que la vida media del óvulo oscila entre veinte y treinta horas y la de los espermatozoides, entre dos y cuatro días, esa detección permite no sólo *espaciar los nacimientos*, sino también *solucionar problemas de infecundidad* y, en cierta medida, *elegir el sexo de los hijos* sin manipular el proceso procreativo.

En efecto, estos métodos para detectar la ovulación resultan muy *útiles para facilitar la procreación*, en cuanto que permiten conocer los momentos de fertilidad y no dejarlos pasar sin tener relaciones conyugales. Por otra parte, conocer el momento de la ovulación permite *buscar con mayor índice de probabilidad que sea concebido un hijo o una hija*: como los espermatozoides `Y' progresan con mayor velocidad que los `X' y tienen una vida más corta que éstos, si se tienen relaciones conyugales horas antes de la ovulación, los espermatocitos `Y' morirán sin haber encontrado ningún gameto femenino para fecundar, habiendo más *probalibidad* de que sea uno de los espermatozoides `X' -que progresan más lentamente, pero tienen una vida más larga y son más abundantes- el que fecunde, y sea concebida una mujer; en cambio, si el acto conyugal se realiza después de la ovulación, hay más *probabilidad* de que sea un espermatocito `Y' el que fecunde, y que sea concebido un varón. (Se subraya `probabilidad' porque éste es sólo uno de los diversos factores conocidos que influyen en esta cuestión). Por último, detectar la ovulación permite *espaciar los nacimientos sin dejar de mantener relaciones conyugales, no sólo cuando la mujer es ginecológicamente regular* en su ovulación y en su ciclo menstrual, *sino también cuando no lo sea*. En efecto, una mujer puede ser irregular en su ciclo menstrual, puede adelantarse y retrasarse en su ovulación, e incluso puede tener ciclos anovulatorios o emitir más de un óvulo simultáneamente. Pero su *tapón de moco cervical no fértil*, de una parte impide la entrada de los espermatocitos en el útero; y en el supuesto de que se produjera una ovulación extemporánea, sus características habrían anulado la capacidad fecundadora de los espermas durante el tiempo que ese tapón tarda en diluirse. Además, *doce horas después de haber ovulado*, la aparición de la progesterona induce un proceso tal que *no puede volver a ovular antes de tener la siguiente regla*. Por estas razones, los matrimonios en que la mujer presenta irregularidades ginecológicas (p.ej., durante el puerperio y la lactancia, por alteraciones premenopaúsicas, por estrés, porque su constitución psicosomática la predispone a que sus orgasmos le induzcan ovulaciones extemporáneas o, finalmente, por los trastornos que se siguen después de abandonar la `píldora') también pueden espaciar los nacimientos sin dejar de *expresarse maritalmente el afecto*, con tal de que, *en la fase preovulatoria del ciclo*, sepan interpretar bien las propiedades del moco cervical, *y* -una vez que detecten la ovulación- efectúen sus relaciones conyugales *en el espacio de tiempo comprendido entre el tercer día que sigue al de la ovulación, y la siguiente regla*. Puede encontrarse una buena síntesis del *status quaestionis* del tema, desde una perspectiva médica, sociológica y antropológica en *RF*, así como en el volumen de 562 páginas, publicado por la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Roma, que recoge, en italiano e inglés, las actas del encuentro que, sobre este tema, organizó el Pontificio Consejo para la Familia entre el 9 y el 11 de diciembre de 1992: A. López Trujillo - E. Sgreccia (ed.), *Metodi naturali per la regolazione della fertilità: l'alternativa autentica*, ed. Vita e Pensiero, Milán 1994. Puede encontrarse una amplia selección de textos de Juan Pablo II sobre esta cuestión, prologada por el Cardenal López-Trujillo, como Presidente del Pontificio Consejo

> completa con esta verdad. Sin embargo, deben realizarse nuevos *esfuerzos para educar las conciencias de las parejas en esta forma de castidad conyugal*, fundada en el *`diálogo, el respeto recíproco, la responsabilidad común y el dominio de sí mismo'* (*FC*, 32). Hago un llamamiento de manera particular a los jóvenes, para que descubran la riqueza de sabiduría, la integridad de conciencia y la profunda alegría interior que brotan del respeto a la sexualidad humana entendida como gran don de Dios y vivida según la verdad del significado nupcial del cuerpo» (*JH durante la celebración de la Palabra para los fieles en Denver (Colorado)*, 14.VIII.1993, 4).

Según se puede advertir, el Romano Pontífice subraya la urgente necesidad de que las parejas no sólo entiendan el *valor moral de la continencia periódica*, sino, especialmente, que descubran la *repercusión de ésta en la mejora de las relaciones afectivas de los cónyuges*: es decir, su valor en orden a fomentar el amor conyugal personal. Veamos ambos aspectos más detalladamente.

a) VALORACIÓN MORAL DE LA CONTINENCIA PERIÓDICA

Parece evidente que la continencia periódica repercute en la *rectitud moral* de los esposos, porque presupone su autoaceptación «como *ministros*, y no como *árbitros* del plan salvífico de Dios» (*ibidem*). Es decir, la decisión de sacrificarse absteniéndose del uso del matrimonio en los periodos de fertilidad, por una parte *supone*

---

para la Familia, junto con una explicación del Dr. Billings sobre la eficacia técnica y los valores antropológicos de los métodos naturales de planificación natural, en Juan Pablo II-Dr. J. Billings, *El don de la vida y el amor. Regulación natural de la fertilidad*, ed. Palabra, Madrid 1994. Puede verse un atinado análisis de esos valores de la continencia periódica conyugal, en contraposición a la actitud que subyace a las prácticas anticonceptivas, y una sencilla descripción de los métodos naturales de planificación familiar, en T. Melendo - J. Fernández-Crehuet, *Métodos naturales de la regulación humana de la fertilidad*, ed. Palabra, Madrid, 1989, especialmente en las pp. 96-101; y en *Planificación familiar natural*, ed. Palabra, Madrid 1992, de los mismos autores. Puede resultar muy útil, desde el punto de vista divulgativo, el trabajo realizado por J. Aznar Lucea y J. Martínez de Marigorta, *La procreación humana y su regulación. 100 preguntas y respuestas*, 4ª ed., EDICEP, Valencia 1996: no obstante, la claridad y precisión con que se explican las cuestiones antropológicas, éticas y morales relacionadas con este tema, merecerían una exposición de los avances médicos al respecto, más actualizada que la que aparece en los nn. 57-68 de la susodicha edición.

una actitud de respeto al orden natural que Dios ha impreso en su sexualidad. Además, esta aceptación del sacrificio que conlleva la práctica de la continencia periódica, *presupone una rectitud de intención* en lo que concierne a la decisión de espaciar los nacimientos: *pues* si esta decisión obedeciera a motivos egoístas, *no entraría en la lógica del hedonismo recurrir a medios que suponen una ascesis personal* cuando sería posible satisfacer sus objetivos por caminos más fáciles.

Es decir, como advierte Juan Pablo II, la contracepción y la continencia periódica divergen más que por «una distinción a nivel simplemente de técnicas o de métodos, en los cuales el elemento decisivo estaría constituido por el carácter artificial o natural del procedimiento» (*JD a los participantes en un curso para profesores de métodos naturales*, 10.I.1992, 3.). «Entre el anticoncepcionismo y el recurso a los ritmos temporales» existe una *diversidad «antropológica y al mismo tiempo moral»* que conviene ilustrar, ya que «se trata de una diferencia bastante más amplia y profunda de lo que habitualmente se cree, y que implica en resumidas cuentas dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana, irreconciliables entre sí» (*FC*, 32):

> «Cuando los esposos, mediante el recurso a la contracepción, separan estos dos significados (unitivo y procreador) que Dios creador ha inscrito en el ser del hombre y de la mujer y en el dinamismo de su comunión sexual, se comportan como `árbitros' del designio divino y `manipulan' y envilecen la sexualidad humana, y con ella la propia persona del cónyuge, alterando su valor de donación `total'. Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, la contracepción impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro totalmente: se produce no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal. En cambio, cuando los esposos, mediante el recurso a períodos de infecundidad, respetan la conexión inseparable de los significados unitivo y procreador de la sexualidad humana, se comportan como `ministros' del designio de Dios y `se sirven' de la sexualidad según el dinamismo original de la donación `total', sin manipulaciones ni alteraciones» (*ibidem*).

De ahí la importancia de entender este *dinamismo antropológico* de la práctica de la continencia periódica para llegar a apreciar su *virtualidad* moral y a distinguirla netamente de las prácticas anticonceptivas[164]. Pues suele deberse a su desconocimiento el que, en ocasiones, cuando se considera oneroso aceptar la inmoralidad intrínseca de todo acto anticonceptivo, se tienda a objetar a la doctrina de la Iglesia: Si se juzga inmoral evitar los hijos con medios anticonceptivos, *¿no será una postura hipócrita evitarlos igualmente `aprovechándose' de los periodos agenésicos?*

Ciertamente, esa conducta sería farisaica si la decisión de espaciar los nacimientos fuera inmoral; puesto que, entonces, se estaría realizando algo objetivamente recto con una motivación torcida. Pero esa decisión puede ser lícita e ilícita ya que, si bien es cierto que *el matrimonio ha sido instituido por Dios para procrear*, no obstante *esta finalidad no debe buscarse al margen de la educación de la prole, ni en perjuicio de esta educación que, a su vez, depende de la armonía conyugal*. Y por eso la misión de procrear no debe ejercerse indiscriminadamente, sino que ha de atender a todos los factores que posibilitan su humano cumplimiento. Además, como advierte el Concilio Vaticano II, «el matrimonio no ha sido instituido solamente para la procreación» (*GS*, 50), sino que también se ordena a educar a la prole, lo cual depende, a su vez, de la maduración personal de los

164 El recurso a los períodos infecundos o a la contracepción responden a dos antropologías contrapuestas: en el primer caso, el cuerpo es entendido como algo personal que, por serlo, merece un total respeto a sus leyes internas; en el segundo, es considerado como una prótesis manipulable de la voluntad: «Cuando se usan los métodos naturales, se considera el cuerpo como una expresión de la naturaleza profunda de la persona; por el contrario, la separación de los diferentes aspectos de la sexualidad humana en un acto particular, lleva a considerar el cuerpo como un objeto externo, que la persona usa de un modo que niega una finalidad esencial del acto mismo y, por consiguiente, también los valores esenciales de la relación interpersonal de la pareja» (*JD un grupo de estudio organizado por la Academia pontificia de ciencias*, 18.XI.1994, 4). Ahora bien, para que la práctica de la continencia periódica sea lícita, es preciso vivirla con rectitud de intención: por eso se ha escrito en el texto `virtualidad', puesto que la rectitud objetiva de esta práctica y su concordancia aptitudinal respecto de una motivación recta se desvirtuarían si se recurriera a esta conducta con una motivación egoísta. Sobre la necesidad de la rectitud en la intención y en los medios empleados, para que la conducta conyugal de quienes espacian los nacimientos sea recta moralmente, cf *HV*, 10 y *GS*, 50-51.

cónyuges, que es otro de los fines del matrimonio. Por eso que los cónyuges estén llamados a procrear no significa que estén moralmente obligados a hacerlo *semper et pro semper* -en todas y cada una de las etapas de su vida conyugal-, ni que sea malo no intentarlo cuando lo contrario podría resultar pernicioso para ellos o para los hijos que ya tienen o pueden tener.

En efecto, mientras que el deber de no hacer algo intrínsecamente inmoral obliga *semper et pro semper*, esto es, siempre y en toda circunstancia sin excepción (cf. *EV*, 75), en cambio, el deber de hacer el bien obliga siempre, pero no en toda circunstancia, puesto que en ocasiones realizar un bien determinado no es posible o podría lesionar bienes mayores (cf. *EV*, 71; santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 96). Y por eso señala Juan Pablo II que *la decisión de no intentar una nueva procreación* no sólo puede ser lícita -cuando obedece no a falta de generosidad sino a una prudente valoración de las circunstancias, y se pone en práctica sin desvirtuar la unión marital-, sino que *puede incluso llegar a ser moralmente obligatoria*[165]:

165 No parece compatible con esta enseñanza de Juan Pablo II la opinión de que, aunque existan *motivos graves* para vivir la continencia en los días de previsible fertilidad femenina, no obstante constituiría un deber de `caridad' con el cónyuge aceptar mantener relaciones maritales en esos momentos para evitar el peligro próximo de incontinencia de éste. Este criterio parece erróneo, primero, porque desconoce la falta de caridad grave hacia la prole y los mismos cónyuges, que supondría exponerse a aumentar la familia cuando se piensa *seriamente* que eso sometería a la pareja a una tensión inadecuada que redundaría negativamente en su armonía esponsal y, derivadamente, en el clima necesario para la adecuada educación de los hijos ya nacidos y del que pudiera venir. En segundo lugar, ese parecer resulta inaceptable en cuanto presupone que el acto del cónyuge previsiblemente incontinente quedaría moralmente justificado con el consentimiento del otro porque obtendría su placer venéreo en el matrimonio y mediante un acto biosexualmente natural: lo cual tampoco es cierto porque la rectitud conyugal, además de esas condiciones, requiere una integración personalista -mediante la inteligencia y la voluntad- de los impulsos sexuales, que respete el bien conyugal y de los hijos; y, por tanto, acceder a esa pretensión, aparte de exponer a los perjuicios ya mencionados, favorecería el descontrol sexual del cónyuge y constituiría una *ilícita* cooperación material a su pecado. Dicho de otro modo, si es lícito que vivan la continencia periódica es porque piensan que en sus circunstancias *ni deben* buscar positivamente la procreación, *ni deben* suspender totalmente las relaciones maritales para evitar absolutamente la posibilidad de un nuevo embarazo que pudiera ocasionar un perjuicio mayor que los que podrían derivarse de la total ausencia de esas relaciones. Y por lo tanto, mientras

> «En realidad, en la generación de la vida, los esposos realizan una de las dimensiones más altas de su vocación: son *colaboradores de Dios*. Precisamente por eso, han de tener una *actitud muy responsable*. Al tomar la decisión de engendrar o no engendrar, *no* tienen que *dejarse llevar por el egoísmo o por la ligereza, sino por una generosidad prudente y consciente*, que valora las posibilidades y las circunstancias y, sobre todo, que sabe poner en primer lugar el bien del hijo que ha de nacer. Por consiguiente, *cuando se tiene motivo para no procrear, esta elección es lícita e, incluso, podría llegar a ser obligatoria*. Pero sigue existiendo también el *deber de realizarla con criterios y métodos que respeten* la verdad total del *encuentro conyugal en su dimensión unitiva y procreativa*, tal como la naturaleza la regula sabiamente en sus ritmos biológicos, que pueden ser secundados y valorizados, pero jamás *violados* con intervenciones artificiales» (*JA*, 17.VII.1994, 2).

Concretamente, como enseña el Concilio Vaticano II, la decisión de espaciar los nacimientos será lícita o ilícita según atienda debidamente o no «tanto a su propio bien personal como al *bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir*, discerniendo las circunstancias materiales y espirituales de los tiempos y del estado de vida, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia» (*GS*, 50). Con esta afirmación, el texto conciliar por un lado pone de manifiesto, como se desprende de la frase que aparece en cursiva, que *la decisión de espaciar los nacimientos, cuando es recta*, lejos de ser una actitud antipaternal, *constituye un modo de seguir ordenando la convivencia conyugal al bien de los hijos*: de los que se tienen y de los que se puedan tener. Además el texto advierte a los esposos que para juzgar rectamente sobre la conveniencia o no de incrementar la familia, han de tener en cuenta 1º) su propio bien integral y no sólo su bienestar económico; 2º) el bien integral de los hijos que ya tienen y no sólo su bienestar material; 3º) si ese posible nuevo hijo podría ser debidamente atendido y educado; y 4º) la responsabilidad eclesial y social que han asumido libremente al casarse, de contribuir procreativa y educativamente a la

---

que no obrarían mal manteniendo relaciones en los días previsiblemente agenésicos puesto que de este modo *no procurarían* la procreación aunque estarían dispuestos a aceptarla; en cambio, prestándose a mantenerlas en los días previsiblemente fértiles, *estarían incumpliendo el grave deber moral de no buscarla positivamente, que entienden que Dios les pide* en ese período de su vida matrimonial.

extensión del Reino de Cristo y a la pervivencia temporal y al progreso de la sociedad.

Ahora bien, como se ha visto que señalaba Juan Pablo II en la segunda parte del último texto suyo que se ha citado, para que la conducta matrimonial de quienes han decidido espaciar los nacimientos sea moralmente recta, además de que hayan adoptado lícitamente esa decisión, *es preciso que se empleen medios que ni interrumpan la intimidad conyugal, ni contradigan la dignidad sexual de los esposos* (cf. *GS*, 51). *Y esto es lo que se consigue* al aceptar el sacrificio de renunciar a la vida marital en los periodos genésicos, manteniéndola en los momentos restantes; es decir, *al practicar la continencia periódica*.

Que *de ordinario no* sea *conveniente que los cónyuges mantengan una completa abstinencia marital*, se advierte al comprender que «la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente» (*GS*, 50). No se está dando a entender con esto que la vida marital sea la única expresión que fomenta el amor conyugal, puesto que el mismo sacrificio de la continencia y el respeto mutuo que supone lo son y muy notables. Lo que se pretende es hacer notar que «cuando la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgo la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole» (*GS*, 51), como ya advirtiera san Pablo: «El marido otorgue el débito a la mujer, e igualmente la mujer al marido... No os defraudéis uno al otro en el derecho recíproco, a no ser de común acuerdo por algún tiempo, para dedicaros a la oración; y después volved a cohabitar, no sea que os tiente Satanás de incontinencia» (*I Cor* 7, 3.5); y que, por consiguiente, *debe existir un motivo proporcionalmente grave para que sea acorde con los planes de Dios la decisión de interrumpir por completo, durante algún tiempo o indefinidamente, las expresiones maritales de afecto*, siendo lo adecuado, en caso contrario, practicar la continencia periódica.

La continencia periódica es también el camino recto para

espaciar los nacimientos cuando existen motivos justos para hacerlo porque, contrariamente a lo que sucede en las prácticas anticonceptivas, no contradice el significado doblemente amoroso, unitivo y procreativo, del encuentro sexual de los cónyuges. En efecto, *todos los momentos del ciclo femenino tienen un significado unitivo y procreativo*: no sólo los fértiles, sino también *los infértiles*, puesto que éstos, *por preparar y posibilitar la fecundación, están en sí mismos destinados a la vida* (cf. *HV*, 11 y 16). Por eso, tan lícito es hacer uso del matrimonio en unos momentos como en otros; y por eso es lícito mantener la vida marital en los periodos agenésicos cuando, por motivos proporcionados para hacerlo, ésta no debe ejercitarse en los momentos de fertilidad.

Por consiguiente, *el uso de la biosexualidad en los días agenésicos no puede entenderse como una acción anticonceptiva*: pues no contiene ninguna contradicción respecto de la significación natural unitiva y preparatoria de la procreación que poseen esos momentos del ciclo femenino, que el Creador ha previsto también para «que no pued(a) haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento del genuino amor conyugal» (*GS*, 51) y los esposos puedan seguir fomentando su genuino amor conyugal cuando no deban intentar procrear más hijos.

Lo inmoral sería, en todo caso, *decidir no ejercitar la biosexualidad en los días fértiles cuando no existiera un motivo justo*: entonces, y sólo entonces, los actos conyugales en períodos agenésicos serían inmorales; y no por sí mismos, sino por la intención desordenada que los desvirtuaría. Es decir, mientras que la malicia moral de la abstinencia biosexual en los días fértiles sólo puede provenir de que se practique con una *motivación* egoísta; en cambio, la contracepción es una práctica siempre *objetivamente* desordenada, aun cuando se recurra a ella con motivos rectos. Aquélla sólo puede ser intencionalmente desordenada; ésta siempre es objetivamente inmoral, con independencia de la rectitud o inmoralidad de los motivos que induzcan a practicarla: «En otras palabras, la calificación ética de la abstinencia depende exclusivamente de la calificación ética del acto interno de la voluntad. El acto de abstenerse puede ser bueno o malo;

el acto de contracepción es siempre malo» (C. Caffarra, *Ética general de la sexualidad*, cit., 85).

Por lo demás, no parece superfluo recordar que *esos actos, previsiblemente infértiles, no están cerrados a la fecundidad*, puesto que por el modo de realizarse permiten que Dios los haga fértiles. Es decir, como se decía al comienzo de este subapartado con palabras de Juan Pablo II, en ellos los esposos mantienen su condición de ministros, instrumentos, servidores, cooperadores e intérpretes de los planes de Dios, y no se erigen en árbitros supremos de la vida humana, como acontece en la anticoncepción (cf. *GS*, 50).

Por todo ello, *los métodos* de detección del estado de fertilidad o infertilidad femenina[166], *que hacen posible la continencia periódica,*

166 Son varios los métodos actuales de *detección de la ovulación* femenina desde que los Dres. Jacobi y Squire (1865-1880), el Rev. W. Hillebrand (1929), el Dr. Palmer (1939) y otros demostraron que la *temperatura basal corporal* (TBC: temperatura del cuerpo en circunstancias basales, esto es, en ayuno y reposo) sufre un desfase térmico, elevándose al menos dos décimas de grado centígrado en la fase post-ovulatoria; y desde que, en 1960, los Drs. Billings advirtieron que el moco cervical experimenta unos cambios cíclicos pre y post-ovulatorios, visual y tactilmente perceptibles. A partir de entonces, la metodología reguladora se fue decantado hacia el *doble chequeo* del sistema *sintotérmico*. Es decir, adoptó como modelo operativo confirmar la detección del estado ginecológico aplicando fundamentalmente dos métodos (del moco y del cálculo menstrual) para la fase preovulatoria, y otros dos (del moco y de la TBC) para la fase post-ovulatoria; y pudiendo tener en cuenta además, según las personas, otros signos de la ovulación menos precisos, tales como el dolor abdominal, la turgencia mamaria, los cambios de posición y consistencia del cuello del útero, la dilatación de las pupilas, la hinchazón de un ganglio inguinal, la hiperactividad, el nerviosismo, etc.

Las investigaciones posteriores, apoyándose en diversos recursos de la tecnología actual, han conseguido *asegurar física y bioquímicamente esta detección de la ovulación y adaptar su averiguación a las peculiaridades de cada mujer*. Se indican a continuación diversos instrumentos tecnológicos con los que se cuenta actualmente para espaciar los nacimientos o facilitar la fecundación de manera humanamente ecológica, es decir, por caminos que respetan la integridad biofísica y psicoespiritual de las personas: BIO SELF (termómetro dotado de un microordenador para facilitar la interpretación de la temperatura basal); L-SOPHIA (semejante al anterior, pero más completo porque su ordenador procesa personalizadamente los datos del moco y otros parámetros: sirve como método sintotérmico); CYCLOTEST (mide la TBC; consta de microprocesador que admite también datos del moco y de determinaciones hormonales: es algo más completo que el anterior); CLEAR PLAN o test azul, OVUQUICK y CONCEIVE (los tres miden en orina el pico de la LH o luteohormona, que predice

contienen un indudable valor antropológico, de índole moral-religiosa, que explica que la jerarquía de la Iglesia venga apelando de forma recurrente y vigorosa «a la responsabilidad de cuantos -médicos, expertos, consejeros matrimoniales, educadores, parejas- pueden ayudar efectivamente a los esposos a vivir su amor, respetando la estructura y finalidad del acto conyugal que lo expresa, (a fin de que adopten) un compromiso más amplio, decisivo y sistemático en hacer conocer, estimar y aplicar los métodos naturales de regulación de la fertilidad» (*FC*, 35).

Ahora bien, puesto que son esos valores los que enmarcan las técnicas médicas de detección de la fertilidad en su significación verdaderamente humana, el magisterio eclesiástico advierte con igual insistencia que, *al proporcionar esos conocimientos técnicos, es preciso explicitar los correspondientes criterios éticos* a fin de que no puedan entenderse como un sistema anticonceptivo, ni se pueda considerar justificado su empleo cuando no existan motivos justos para espaciar los nacimientos: un «modo de debilitar en los esposos el sentido de responsabilidad de su amor conyugal, es, en efecto, difundir la información sobre los métodos naturales sin acompañarla con la debida *formación* de las conciencias. La técnica no resuelve los problemas éticos, simplemente porque no es capaz de hacer mejor a la persona. La educación en la castidad es un momento que nada puede sustituir» (*JD*, 14.III.1988). Y, por esto, «el modo más eficaz de servir a la verdad de la paternidad y de la maternidad responsables está en *mostrar sus bases éticas y antropológicas*. En ningún otro campo como en éste *es* tan *indispensable* la colaboración entre pastores, biólogos y médicos» (*CU*, 205).

---

la ovulación); MONITOR OVÁRICO del Dr. BROWN (detecta la ovulación y los días fértiles, por la determinación en orina de dos metabolitos hormonales -estradiol y pregnandiol-); SAFE PLAN (detecta en orina los metabolitos de la progesterona y asegura que ha habido ovulación); PERSONA (determina los días fértiles mediante la detección en orina de dos metabolitos hormonales: estradiol y LH; consta de un microordenador que procesa personalizadamente esos datos y los ofrece a la usuaria ya interpretados); BIOFERT EST (hisopo para extraer fluido vaginal: mide la encima peroxidasa cervicovaginal; colorimétrico: cambia de color con la ovulación); OVULATOR y PG 53 (estudian la cristalización de la saliva o el moco en forma de hojas de helecho: especialmente útiles para casos especiales -como post-parto, trabajadoras nocturnas, etc.- en que no resulta factible averiguar la temperatura basal corporal); y ECOGRAFÍA (observar la evolución de los folículos ováricos).

b) REPERCUSIÓN DE LA CONTINENCIA PERIÓDICA EN LA COMUNIÓN AFECTIVA DE LOS CÓNYUGES

Además, a este valor de tipo moral se suman otros valores de índole *tecno-económica* nada despreciables: su gran *eficacia*[167], la *sencillez* de su aprendizaje para todo tipo de personas, su *ecologismo* fisiológico y su *gratuidad* económica[168]. Lamentablemente, los factores ideológicos y los intereses políticos, así como la gratuidad casi absoluta de la mayoría de estos métodos, que los convierte en un *producto de escasa rentabilidad comercial*, han inducido a la mayoría de los gobiernos y de los medios de comunicación, a ocultar los valores que se acaban de mencionar, y a crear un clima de opinión peyorativo, incluso entre los profesionales de la Medicina, a pesar de que en el ámbito de los especialistas es sabido que -a dife-

167 Para calibrar el índice de eficacia de estas técnicas de observación de los signos y síntomas que, de manera natural, ocurren durante las fases fértiles e infértiles del ciclo menstrual femenino, baste saber, por ejemplo, que ya «en el Congreso Internacional celebrado en Málaga en noviembre de 1992, los resultados de un estudio multicéntrico de Düsseldorf, en el que se analizaron 3.547 ciclos, presentaron un índice de `Pearl' -porcentaje anual de fallos- de 1,7%, y sólo el 0,3% fueron debidos a errores del propio método. En el último Congreso Internacional de Barcelona, el mismo estudio multicéntrico arrojó unos resultados -sobre un total de 17.500 ciclos- próximos al 98%. Son cifras similares e incluso mejores que las del uso de anticonceptivos artificiales» (J. Fernández-Crehuet, *Ecología humana y sexualidad* `Palabra' 365-366, V-1995, 286). Últimamente, el índice de fiabilidad de los métodos naturales ha aumentado hasta el 99'2% (aunque su eficacia práctica disminuye hasta el 98% por los errores de las personas), incluso en los casos de estrés, post-píldora, puerperio, lactancia y premenopausia, en que -a pesar de que, al modificarse el moco cervical y cambiar los ciclos, se requiere una vigilancia más estricta de los signos y síntomas- los especialistas en los MNRF ya conocen con suficiente rigor científico los cambios específicos de cada una de esas situaciones y disponen de protocolos de actuación para cada supuesto concreto, que les permiten abordarlos con garantía.

168 El *aprendizaje* dura tres ciclos menstruales completos, aunque es conveniente revisar las gráficas a los seis meses y al año de haber comenzado el curso de MNRF. Por eso, un total de cuatro a seis consultas suele ser suficiente para su correcto aprendizaje. El valor *ecológico* de estos métodos se deriva del hecho de que «el núcleo de la planificación natural es el conocimiento y el respeto, rigurosamente científicos, del dinamismo `natural' del organismo femenino, sin interferir en él ni distorsionarlo. Se limita a `saber' en qué momento del ritmo biológico se encuentra la mujer y, por tanto, da la opción de proceder en consecuencia» (J. Fernández-Crehuet, *Ecología humana y sexualidad*, `Palabra' 365-366, V-1995, 285). Respecto de su *gratuidad*, puede verse L.F. Trullols Gil-Delgado, *Bases antropológicas de los métodos naturales de planificación familiar*, en *RF*, 62.

rencia del desprestigiado método de Ogino- *su utilidad para espaciar los nacimientos es, estadísticamente, incluso superior a la de los métodos anticonceptivos*[169]. Por eso, «sería de interés general que los científicos fueran capaces de demostrar, mediante cuidadosos estudios y con la ayuda de muchos matrimonios, que los *métodos naturales de regulación de la fertilidad, o de planificación familiar, son de fiar y eficaces*, incluso en casos de ciclos de ovulación muy irregulares» (*JD*, 18.XI.1994, 2).

No obstante, no vamos a detenernos en esos valores eficiencistas de los métodos naturales de regulación de la fertilidad (MNRF), puesto que eso desbordaría los límites de este estudio antropológico. En cambio, sí parece pertinente aquí destacar las *virtualidades educativas que la práctica de la continencia periódica aporta a las parejas* (cf. *EV*, 88b). Unas virtualidades que Juan Pablo II señalaba a los participantes en un congreso sobre MNRF, en los siguientes términos:

> «Vuestra acción, por tanto, no se limita a la divulgación de los conocimientos científicos que permiten certificar, cada vez con mayor seguridad y facilidad, los ritmos de la fertilidad femenina. Buscáis algo

169 Teniendo en cuenta el índice de eficacia para evitar la concepción de los MNRF (que -como se indicó en la nota 167- actualmente es del 99'2%, aunque la media de errores de los usuarios se acerque al 2%), resulta tristemente paradójico que abundantes `profesionales' de la Medicina los desacrediten frívolamente, en la *creencia* de su escasa fiabilidad y que, en cambio, continúen recomendando los métodos antinaturales a pesar de sus serias contraindicaciones médicas (véase la nota 94) y de que el índice de fallos del preservativo -el más usado, por las razones aludidas en la nota 95- oscila desde un teórico 3% hasta un 13% en la práctica, o el 3% de errores del DIU y el 0'7% de la píldora y el o,5 % de las esterilizaciones quirúrgicas, que, por los motivos señalados también en esa nota, son cada vez menos aceptados por la población. Con las siguientes palabras, Mons. Martino denunció esa actitud en la *Intervención* que tuvo, como representante de la Santa Sede, *en la Conferencia sobre población y desarrollo de El Cairo*, el 7.IX.1994: «Los métodos naturales de planificación familiar son mencionados solamente de pasada en el borrador del Plan de acción, a pesar de que un número importante de familias desean usar estos métodos, no sólo por razones morales, sino también porque son científicamente eficaces, baratos, sin los efectos secundarios a menudo asociados a los métodos hormonales y técnicos, y porque fomentan, como ningún otro, la mutua cooperación y respeto de la pareja, sobre todo porque exigen una actitud más responsable de parte del varón» (n. 5).

más profundo: *promover una formación humana y cristiana en esos valores de la entrega, del amor, de la vida*, sin los cuales incluso la práctica de los métodos naturales para la procreación responsable es sencillamente imposible. En efecto, éstos últimos no son una técnica para utilizar, sino un *camino de crecimiento personal que hay que recorrer*. No siguen la línea de una civilización del tener, sino del ser. Y así, incluso desde este punto de vista, resulta evidente que vuestro esfuerzo por difundir los métodos naturales es una contribución a la civilización del amor, ya que tiende a lograr que las personas de los cónyuges crezcan en la escucha recíproca, en la capacidad de sacrificio, en la disponibilidad a la entrega, en la responsabilidad y en la apertura a la vida» (*JD a un curso sobre regulación natural de la fertilidad*, 16.XII.1994, 3).

Es decir, lo que interesa subrayar aquí, en relación al tema que nos ocupa, es la *influencia de la continencia periódica en la maduración y acoplamiento afectivos de la pareja*. Veámoslo siguiendo el texto de la Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n. 32, citado por Juan Pablo II en la parte de la homilía que se ha recogido al inicio de este apartado[170].

1º) Por encima de la utilidad pragmática de los métodos que la posibilitan, la continencia marital periódica fomenta el *diálogo* en la pareja, al obligar al varón a interesarse por las situaciones de fertilidad o infertilidad por las que atraviesa su mujer; y a ésta, a manifestar al marido ese aspecto de su intimidad personal. En efecto, ese ejercicio tan elemental de sinceridad y comunicación, predispone a la mejora

170 El texto completo es el siguiente: «La elección de los ritmos naturales comporta la aceptación del tiempo de la persona, es decir, de la mujer, y con esto la aceptación también del diálogo, del respeto recíproco, de la responsabilidad común, del dominio de sí mismo. Aceptar el tiempo y el diálogo significa reconocer el carácter espiritual y a la vez corporal de la comunión conyugal, como también vivir el amor personal en su exigencia de fidelidad. En este contexto la pareja experimenta que la comunión conyugal es enriquecida por aquellos valores de ternura y afectividad que constituyen el alma profunda de la sexualidad humana, incluso en su dimensión física. De este modo la sexualidad es respetada y promovida en su dimensión verdadera y plenamente humana, no `usada', en cambio, como un `objeto' que, rompiendo la unidad personal de alma y cuerpo, contradice la misma creación de Dios en la trama más profunda entre naturaleza y persona».

de la comunión afectiva, de la que la conjunción biosexual es su expresión biofísica.

Por eso, «cuando uno profundiza en el estudio de los Métodos Naturales, descubre que lo revolucionario, lo que los hace irresistiblemente atractivos, no es su eficacia, ni su gratuidad, ni su ecologismo, ni su sencillez, ni su respeto a todo tipo de conciencia. Todo ello con ser revolucionario y atractivo, en el mundo tecnoeconómico en que nos movemos, lo es menos que el objetivo de mejorar las relaciones interpersonales. La inclusión de los dos cónyuges en la corresponsabilidad y la cooperación, imprescindible para la práctica de estos métodos, la trascendencia de la generosidad, la sinceridad, el esfuerzo, la comprensión, la paciencia, la conversación, es decir, del *factor comunicación, es la gran riqueza*, repito *revolucionaria, que debemos transmitir* a los usuarios» (L.F. Trullols Gil-Delgado, *Bases antropológicas de los métodos naturales...*, cit, en *RF*, 62).

2º) La práctica periódica de la continencia, por motivos justificados, es una virtud que facilita la comunión afectiva conyugal también por lo que supone de *responsabilidad y sacrificio compartidos* por los esposos. Pues *por lo que se refiere a la responsabilidad procreativa*, con esta práctica ya no cabe que sea sólo el varón quien tome la iniciativa del acto matrimonial, y sólo la mujer quien asuma casi la totalidad de la responsabilidad respecto de las consecuencias de aquél; sino que el hecho de tener que *decidir conjuntamente* les predispone a *asumir por igual la consiguiente responsabilidad*.

Y por lo que se refiere a *compartir sacrificios en el orden de las predisposiciones esponsales propias* del varón y de la mujer, ambos tienen que sacrificarse en lo que les es específico: él, que no experimenta una variación rítmica en su apetencia biosexual, debe renunciar a satisfacerla en determinados momentos que vienen marcados precisamente por la fisiología de su esposa; y la mujer debe tomarse la molestia de observar las variaciones de su capacidad genésica y hacer el sacrificio de entregarse a su esposo precisamente fuera de los momentos en que ella más suele desearlo. Con lo cual, obviamente, se ejercitan en el olvido de sí mismos y en pensar en el

otro y sacrificarse por él (cf. L. Illán Ortega, *Sexualidad y regulación natural de la fertilidad*, en *RF*, 185).

3º) Igualmente, la actitud de *respeto* al significado nupcial de la corporeidad personal del cónyuge, que es lo que motiva la disposición al sacrificio de la continencia, constituye un entrenamiento importante para esa mayor abnegación que se requiere para respetar la legítima diversidad de caracteres, y de gustos y aficiones, y para comprender y tolerar sus defectos (cf. L.F. Trullols Gil-Delgado, *art. cit.*, 60-66).

Además esta actitud de respetar, cueste lo que cueste, la verdad integral de la persona, fomenta esa `cultura de la vida' que es la mejor arma para protegerse de la `cultura de la muerte': esto es, conduce a aceptar a la persona no por el bienestar que produzca, lo que supondría tratarla como un objeto, sino por su dignidad personal (cf. J.M. Alsina Roca, *Regulación natural de la fertilidad y promoción de la salud-bienestar social*, en *RF*, 188-193).

4º) Por lo demás, no se debe olvidar el efecto enriquecedor que la continencia periódica produce, en el orden afectivo, al potenciar la *libertad* y el *autocontrol* de los esposos respecto de los impulsos biosexuales de su corporeidad[171]. En efecto, la actitud anticonceptiva

171 En ocasiones, se objeta que la práctica de los métodos naturales puede resultar antinatural, contraria a la espontaneidad del afecto y represiva de la libertad. Según señala el Presidente de la Asociación Española de Bioética, este error obedece a la confusión «entre la mera espontaneidad de los instintos y la genuina libertad humana, que radica en la voluntad. Dicho con otras palabras, se toma como amor lo que no es sino simple atracción física, similar a la que se experimenta en el reino animal. Pero amor no es exactamente lo mismo que pasión o deseo. Me parece un despropósito apelar a la espontaneidad de los instintos con el pretexto de tornarse más libre. Y todavía considero menos razonable la pretensión de conquistar la propia libertad sexual acudiendo a los contraceptivos... La espontaneidad propiamente humana es la de la voluntad: la que inclina a perseguir (desde ésta) el bien real y objetivo (de todas las dimensiones de la persona), aun cuando implique molestias o renuncias. Por eso se puede concluir que lo humana y noblemente espontáneo es el dominio de la voluntad, la victoria del amor sobre (el desorden de) los apetitos y sentimientos» (J. Fernández-Crehuet, *Ecología humana y sexualidad*, `Palabra' 365-366, V-1995, 286-287. Los tres paréntesis son míos: me ha parecido conveniente añadir esos matices para evitar una posible interpretación voluntarista y maniquea, que sería contraria al pensamiento del autor, según se infiere claramente del contexto).

presupone una infravaloración de la pareja, una concepción despersonalizada de *los esposos*, que *vienen a ser considerados como seres intelectualmente deficientes y sin capacidad de autodominio* (cf. C. Orense Cruz, *Una alternativa en la regulación de la natalidad*, Diario `Córdoba', 25.VIII.1994, 4), esto es, incapaces de aprender a discernir los ritmos de fertilidad femenina y de controlar sus impulsos para relacionarse sexualmente como personas[172].

Es decir, la presentación de la anticoncepción como sistema plausible porque posibilita la *espontaneidad pasional*, oculta un indudable *pesimismo antropológico*, en cuanto que considera inasequible la personalización o integración de los impulsos sexuales en la libertad humana. El aprendizaje de la continencia, en cambio, supone un *ejercicio de la libertad*: es decir, una profundización en el conocimiento de la significación amorosa de los impulsos sexuales y una mejoría en la capacidad de responder de los propios actos, que, según se ha señalado reiteradamente en los dos capítulos anteriores, son tan decisivas para la auténtica realización sexual de las personas (cf. M. Rutllant, *Regulación natural de la fertilidad y madurez sexual*, en *RF*, 176-183.)

Todo esto explica la feliz paradoja, sociológicamente comprobada, de que cuando los esposos empiezan a vivir la continencia pe-

172 A este respecto, no está de más hacer notar que el deber de practicar la continencia periódica no se plantea, de ordinario, en los primeros momentos de la vida conyugal, sino cuando ya ha pasado lo que podría denominarse como el `fragor de los recién casados': es decir, cuando ya pueden estar en condiciones de vivenciar las relaciones maritales de forma más honda y reflexiva y, por consiguiente, disponen de una mayor capacidad psicoafectiva para restringir sus expresiones biosexuales de afecto a periodos determinados. Por ese motivo también, no parece conveniente normalmente casarse cuando las circunstancias aconsejarían evitar los hijos durante los primeros momentos de la vida matrimonial. Por lo demás, para no exagerar el sacrificio que pueda suponer cumplir el deber moral de guardar la continencia periódica ante la necesidad de espaciar los nacimientos, conviene que los esposos adviertan que este deber también se plantea frecuentemente en la vida conyugal -a veces de forma absoluta y en otros casos como algo aconsejable- *por motivos puramente sanitarios* como, por ejemplo, en las cuatro primeras semanas después de un parto, de un aborto o de una intervención ginecológica; o en las últimas semanas de una gestación, en periodos más o menos largos de fatiga excepcional o de enfermedad de la mujer, o en los días de indisposición menstrual.

riódica, *aumenta la cantidad de sus relaciones*. Y esto es así *porque* una vez que han sido convenientemente adiestrados y desaparece la incertidumbre respecto de la situación de fertilidad o infertilidad de la mujer, la maduración afectiva que la abstinencia les ha facilitado *mejora la calidad* de sus relaciones -en ternura y afecto, en sosiego y desinterés-, potencia en ellos el deseo de donación mutua[173] y les induce a vivir cada vez sus relaciones conyugales con la *ilusión* con que afrontan la *luna de miel* los esposos que supieron controlarse biosexualmente durante el noviazgo. Y viceversa, tampoco resulta extraño que *las prácticas anticonceptivas* en el noviazgo y en el matrimonio, por el deterioro afectivo que producen, no sólo sean *fuente de discordias*, sino que ocasionen también que *desaparezca progresivamente la atracción biosexual* entre los componentes de la pareja.

En resumen, como afirmaba Mons. Elio Sgreccia, siendo Secretario del Pontificio Consejo para la Familia, cuando la moral católica presenta la regulación natural de la fertilidad como opción válida para los esposos cuya situación no permite aumentar por un cierto tiempo el número de hijos, no se está limitando «a decir `no' a la anticoncepción, contraria al proyecto de Dios, sino que propone la consciente y responsable asunción de dos momentos decisivos del acto procreativo» (cit. por `Palabra' 356-357, VIII-IX.1994, 467), a saber, el deliberativo y el ejecutivo; con lo que se *promueve una verdadera humanización de la actividad procreadora*.

Es decir, con esta propuesta la *Iglesia no se opone a un control de la natalidad* que sea consecuencia de la actitud prudente y responsable que deben adoptar los esposos en tan importante

173 En efecto, «con los MNRF -una vez que han sido aprendidos y la pareja ha sido convenientemente adiestrada-, hemos constatado que, aun teniendo unos días de abstinencia, el número de relaciones aumenta, no sólo en cantidad, sino también en calidad, y esto nos parece sumamente importante. *Las relaciones son más plenas y satisfactorias*, fundamentalmente *porque la mujer no tiene miedo al embarazo* -si no es esto lo que se han propuesto-, *y porque al* haberse abstenido durante unos días, en los cuales, para mantener una comunicación gratificante, han tenido que *desarrollar más todas sus cualidades* de ternura, afectividad, etc., *llegan a una relación* sexual en la que los dos se sienten libres, amados y con un deseo de donación mutuo mucho mayor» (C. García Villanova, *Psicología de la sexualidad en los métodos naturales de regulación de la fertilidad*, en *RF*, 215).

asunto, y que se ejercite con medios que no atenten contra la dignidad sexual de los cónyuges. Así lo demuestra el hecho de que la jerarquía eclesiástica haya alentado desde sus inicios la investigación científica en el campo de los métodos de detección de la fertilidad femenina, así como la difusión de su enseñanza en el marco de una visión integral de la sexualidad humana; y que sostenga que la generalizada instauración de estructuras que posibiliten a los esposos este conocimiento ha de ser tenido por los pastores como un elemento imprescindible en la actuación pastoral de la Iglesia en el orden matrimonial-familiar:

> «*Ya ha llegado la hora en que* cada parroquia y cada estructura de consulta y asistencia a la familia y a la defensa de la vida *puedan disponer de personas capaces de educar a los cónyuges en el uso de los métodos naturales*. Y, por esta razón, recomiendo particularmente a los obispos, a los párrocos y a los responsables de la pastoral que acojan y favorezcan este valioso servicio» (*JD a un curso sobre la regulación de la fertilidad*, 7.XII.1996, 3).

A lo que se opone la doctrina moral católica es al descontrol o despersonalización de la sexualidad humana; esto es, a un ejercicio de ésta que, por *desconocer* sus leyes internas *y carecer* de la necesaria dirección de la libertad, constituye una desnaturalización de la inclinación sexual humana, que contradice su inalienable dignidad personal. Es decir, *el rechazo por parte del Magisterio auténtico, de los medios técnicos que atentan a la dignidad personal de los esposos*, no *supone* una actitud maniquea, peyorativa ni desconfiada respecto de lo humano, ni de los auténticos adelantos científico-técnicos; sino, justamente, todo lo contrario, esto es, *una confianza incondicional en que el ser humano, redimido por Cristo y sanado por el Espíritu, es capaz de comportarse como hijo del Padre en las dificultades, y de encontrar* en cada momento los *remedios* prácticos previstos por la Providencia *para resolver sus problemas de modo acorde a la irrenunciable dignidad personal de su comunión conyugal*.

CAPÍTULO IV

PROYECCIÓN ASEXUAL DE LA PSICOAFECTIVIDAD MASCULINA O FEMENINA

«¡Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto...!» (*Gal* 4, 19) «Yo os querría libres de cuidados» (*I Cor* 7, 32)

Hasta el momento, se ha hecho referencia a tres propiedades personalistas de la sexualidad humana, que la distinguen de la sexualidad animal y que son consecuencia de la redundancia del espíritu en el cuerpo humano: a saber, que no es instintiva y debe ser educada e integrada desde la libertad; que es aptitudinalmente exclusivista y totalizante; y que la afectividad sexual del ser humano constituye un factor más decisivo que el biosexual para la vida conyugal de los esposos. De esta forma, parece haber quedado suficientemente ilustrado el profundo contenido que existe en la recurrente afirmación de Juan Pablo II acerca del *`significado esponsalicio' de la proyección nupcial de la masculinidad y de la feminidad*. Pues esta expresión del Romano Pontífice indica que los impulsos sexuales del varón y de la mujer no sólo poseen una significación generadora y unitiva, como sucede a los animales; sino que contienen, por su tensión a la exclusividad e incondicionalidad temporal, *un sentido nupcial* del que carece la sexualidad animal, que encuentra su marco de realización

efectiva en el *compromiso* (*sponsus* significa eso) matrimonial de uno con una hasta la muerte y *que expresa, en el orden de los intereses sexuales, la condición esponsalicia o personalista -libre, donativa, comprometedora- del cuerpo humano*.

Ahora conviene detenerse en otra propiedad diferencial de la afectividad sexual personal, que consiste en el hecho de que *la psicoafectividad masculina o femenina* no sólo puede ejercitarse de forma matrimonial, sino que *posee otro cauce de ejercicio desvinculado de los intereses sexuales, que es superior* porque se aproxima al modo de actuar del espíritu más que la proyección nupcial de la masculinidad o feminidad, y porque *manifiesta más radicalmente que el matrimonio el sentido esponsalicio* -libre, desinteresado, personalista- *del cuerpo humano*: el asexual, célibe, virginal o solidario-amistoso.

En efecto, la orientación matrimonial de la psicoafectividad incluye lo biosexual como su materia y cauce de expresión. Por eso la comunión conyugal está afectada por el particularismo y el interés utilitario que son propios de las inclinaciones biofísicas. Y así, aunque la redundancia del espíritu le confiera un sentido de totalidad que no existe en el orden animal, *la relación nupcial está marcada* de una parte *por el exclusivismo y*, de otra, *por un sentido utilitario* ya que el mutuo interés del varón y de la mujer no se restringe al orden amoroso o comunional sino que incluye las necesidades biofísicas y, por ello, está afectado por el signo de la instrumentalidad.

En cambio, la proyección no nupcial de la psicoafectividad masculina y femenina trasciende el ámbito procreativo-conyugal en una realización de la masculinidad o feminidad mediante unas *formas de donación, de integración y de enriquecimiento interiores que* -por no comportar la complementación conjuntiva o utilitaria- *son superiores en amplitud, autonomía y libertad a la comunión conyugal*. Es decir, en el presente capítulo se pretende mostrar que la sexualidad humana está afectada por la dimensión espiritual de la persona de modo tan sustancial que *la psicoafectividad masculina y femenina* no sólo trasciende el ámbito procreativo porque se prolonga de forma educativo-conyugal y porque constituye un factor más decisivo que el

biosexual para la convivencia matrimonial, según se ha mostrado en los dos capítulos precedentes; sino que además *puede y debe trascender esta proyección nupcial del sexo, ejercitando su inclinación a la paternidad o la maternidad por cauces asexuales, y su ordenación a la integración afectiva interior, mediante relaciones no eróticas o sexualmente simbióticas*.

Para considerar este ámbito asexual de realización de la masculinidad y feminidad personales, que ordinariamente se denomina `célibe', se mostrará primero *su existencia*; después, *su superioridad* respecto del aspecto procreativo-conyugal de la sexualidad; a continuación, las consecuencias de esta superioridad de lo célibe, a saber, la *irrenunciabilidad de su ejercicio para el equilibrio sexual* de la persona humana y *su capacidad de absorber la proyección nupcial de la masculinidad y la feminidad*, tanto en la vida temporal como en la eterna; y finalmente, los *modos en que las actitudes laborales y culturales afectan a la madurez afectiva* masculina y femenina, tanto en el orden célibe como en el procreativo-conyugal.

1. DOBLE ÁMBITO DE REALIZACIÓN DE LA MASCULINIDAD Y FEMINIDAD

Ante todo, hay que poner de manifiesto que la psicoafectividad masculina y femenina poseen dos ámbitos de ejercicio: el sexual, procreativo-conyugal, nupcial o matrimonial, y este otro cauce, que se denominará `célibe' -esto es, `asexual', `metaprocreativo-conyugal', `metanupcial' o `metamatrimonial'-, cuya existencia es preciso reconocer por el hecho social del *celibato*[174]. Pues es evidente que si la

174 El término latino *caelebs* proviene del sánscrito *kévalah*, que significa *solo*. Más que para denominar el estado de vida de soltero -que contiene unas connotaciones negativas-, parece adecuado para designar tanto la *capacidad* humana de ejercitar un tipo de paternidad/maternidad que no requiere la simbiosis conyugal, como un *estado* de vida positivamente escogido, el celibato. Conviene aclarar también el uso que se hará a continuación de los términos `célibe' y `celibato': con el adjetivo *célibe* se hará referencia a un *ámbito de realización* de la sexualidad; con el sustantivo *celibato* se designará un *estado de vida* en que ese ámbito se convierte en un cauce exclusivo de realización de la masculinidad o feminidad, que no resulta frustrante para el individuo

psicosexualidad humana estuviera tan condicionada por la biosexualidad como lo está en el caso de los animales, no podrían existir *personas célibes psíquicamente equilibradas y maduras*. Y sin embargo, es una realidad incontestable la existencia de hombres y mujeres que, por motivos diversos, han optado por el celibato y que, lejos de resultar perjudicados en su salud mental, han demostrado una capacidad de convivencia y de amistad verdaderamente notables y que, simultáneamente, han desarrollado socialmente una labor auténticamente paternal o maternal sin necesitar «la unidad de los dos» (*MD*, 8), esto es, sin el complemento afectivo de un cónyuge y, por tanto, de una manera que se asemeja al modo de engendrar de Dios Padre.

Ante un hecho así hay que reconocer que la condición masculina o femenina del ser humano está constituida de tal manera que le *es posible una realización comunional, tanto donativa como unitiva, que trasciende el cauce procreativo y conyugal* de su ejercicio; es decir, que la inclinación amorosa de la masculinidad o feminidad del ser humano no se restringe a su ejercicio nupcial, sino que es más amplia y puede ejercitarse célibemente, además de matrimonialmente.

a) REALIZACIÓN ASEXUAL DE LO SEXUADO

No se trata de que exista una parcela de la psicoafectividad humana que no esté afectada por la condición sexuada de la persona. Esto puede atribuirse a los animales porque, propiamente, carecen de *dimensión* psicoafectiva comunional, ya que su impulsividad no es más que una *proyección* de sus necesidades biofísicas, mediatizada por el conocimiento sensible. Y por eso sus inclinaciones encaminadas a la conservación individual son independientes de sus cíclicos impulsos a la conservación de la especie. En cambio, la psicoafectividad humana no es una mera redundancia de lo biofísico, sino una dimensión superior que posee unas virtualidades comunionales que, como se ha explicado

por constituir una *sublimación* de sus virtualidades procreativo-conyugales. Con las expresiones `*meta*procreativo-conyugal', `*meta*nupcial' o `*meta*matrimonial' se pretende expresar la superioridad que, según se explicará en el apartado 2 de este capítulo, este cauce de realización de la masculinidad o feminidad tiene respecto del ámbito procreativo-conyugal, nupcial o matrimonial de éstas.

en los capítulos precedentes, condicionan la misma configuración de la dimensión biofísica del ser humano. De ahí que las peculiaridades inherentes a la especificación masculina de la psicoafectividad de cada varón, estén presentes no sólo en sus intereses relativos a lo procreativo-conyugal, sino también en sus inclinaciones marginales a los intereses sexuales. Y otro tanto sucede en la psicoafectividad de cada mujer.

El varón y la mujer, en todas sus motivaciones psíquicas, ponen en juego la particular condición masculina o femenina de su psicoafectividad: «Toda forma de amor tiene siempre esta connotación masculino-femenina» (*SH*, 10). Y como lo decisivo para la psicoafectividad es sentirse relacionada comunionalmente con los demás -poder apoyarles afectivamente o sentirse afectivamente ayudada por ellos, y verse integrada con ellos-, la comunión psicoafectiva marginal a los intereses sexuales constituye un *ejercicio no sexual de la masculinidad o feminidad*. La complementariedad sexual psicosomática es uno de los ámbitos en que puede realizarse la inclinación comunional de la psicoafectividad de los varones y de las mujeres. Pero no es, ni mucho menos, el único. Existe en el orden humano una diversidad cualitativa tal que induce a las personas a enriquecerse interiormente mediante comuniones afectivas no marcadas por los intereses sexuales. Y como la participación en esas relaciones se efectúa según la propia condición masculina o femenina, *esas comuniones suponen un cauce de realización varonil o femenina* (cf. *MD*, 7h y 21 *in fine*).

Se insiste en que *este tipo de comuniones son asexuales pero no asexuadas* para dejar claro dos cuestiones que, en apartados posteriores, se tratarán más ampliamente: de una parte, que la asunción del celibato no supone una renuncia, por motivos espirituales más elevados, a la realización de la propia condición masculina o femenina; y de otra, que la misma convivencia matrimonial se vería perjudicada en sus aspiraciones comunionales si sus integrantes fueran raquíticos en el orden de la amistad o en el de la solidaridad. En efecto, *el celibato no es renuncia a la realización masculina o femenina* sino un ejercicio de la masculinidad o feminidad por cauces distintos del de la

complementariedad sexual psicosomática, que permiten una amplitud, autonomía y libertad comunionales superiores al que es posible en la relación matrimonial. Y por esta razón, *cuando los cónyuges no se ejercitan en la amistad y en la solidaridad extrafamiliares, sus actitudes conyugales y parentales propenden al utilitarismo*.

Además, prescindir del ejercicio biosexual con el objeto de dedicarse a compensar las deficiencias afectivas ajenas que se producen en la convivencia familiar y social, no supone una merma para un *ser en el que lo biofísico se subordina a lo psicoespiritual* (en el sentido de que el desarrollo de las personas en este orden es más importante que la propagación de las perfecciones genéticas de un individuo y que la multiplicación del género humano), *y en el que, por su inmortalidad constitutiva, está garantizada la pervivencia de sus cualidades irrepetibles* más allá de la pasajera corrupción de su cuerpo: puesto que, como es sabido por revelación divina, la muerte ni es consecuencia de la situación en que fue creado el ser humano, sino de la caída original; ni, en virtud de la redención obrada por Jesucristo, será un estado definitivo para quienes la sufren.

Si el ser humano fuera meramente corpóreo, su naturaleza le impulsaría de manera irrenunciable a la reproducción repetitiva de sus virtualidades genéticas para que éstas no desaparecieran después de su muerte. Pero es también espiritual y, en ese orden, incorruptible e irrepetible. De ahí que sus impulsos biofísicos estén condicionados y subordinados al carácter comunional de su afectividad psicoespiritual. Ésta no tiende a repetirse sino a ponerse al servicio de los demás y a enriquecerse comunionalmente con las virtualidades ajenas. Y por eso, *la inclinación biosexual* a la propagación conjuntiva de las virtualidades genéticas *no constituye, en el orden humano, un imperativo prioritario*, sino un impulso subordinado al enriquecimiento comunional de los cónyuges y de la prole -como lo prueba su modo de despertarse-, y del que puede prescindirse cuando la psicoafectividad masculina o femenina de una persona se polariza en intereses comunionales asexuales.

Lo definitivo para la persona humana es su realización

comunional. Y ésta puede buscarse por la vía de la complementación según la diversidad afectiva asexual tanto o más que por el camino de la comunión en las diferencias sexuales. Ambos cauces permiten ejercer la virilidad o feminidad psicoafectivas: en el segundo caso, incluyendo la biosexualidad como medio de expresión de la comunión afectiva; y en el primero, prescindiendo de la biosexualidad y, por tanto, estableciendo relaciones afectivas no absorbentes ni utilitariamente interesadas -aun con personas del otro sexo[175]-, que se fundan en «el valor originario virginal del hombre, que emerge del misterio de su soledad frente a Dios y en medio del mundo» (*JG*, 21.XI.1979, 2) y que transfigura su impulsividad sexual convirtiéndola, de utilitariamente interesada e instintiva, en esponsalicia, esto es, en donativamente amorosa y libre (cf. *ibidem*, 3, *in fine*).

Son caminos que no se excluyen, puesto que los esposos pueden realizarse comunionalmente también en sus relaciones con los hijos y en el ámbito de la amistad extrafamiliar: cauces ambos que son marginales a los intereses de complementación sexual. Más aun, existe «en estos dos caminos diversos... una profunda complementariedad e incluso una profunda unión en el interior de la persona» (*MD*, 21 *in fine*). Sin embargo, según se verá después, estos ámbitos de realización de la psicoafectividad masculina o femenina, por su distinta

175 En ocasiones se cuestiona la posibilidad de que entre un varón y una mujer pueda existir una amistad marginal a los intereses eróticos y venéreos. En mi opinión, esa índole de afecto, que existirá ciertamente en la bienaventuranza celestial (cf *Mt* 22, 30), es teóricamente posible en la vida presente, no ya cuando cada uno de ellos no resulta atrayente al otro ni en lo psicosexual ni en lo biosexual, sino porque *cabe reconocer los valores psicosexuales y biosexuales de una persona del otro sexo y no desearlos para sí*, limitando la relación comunional con ella a otro orden de valores. No obstante, para que esto sea posible, resulta imprescindible una plenitud psicoafectiva -encontrarse plenamente enamorado en sentido nupcial o célibe- de la que no siempre dispone la persona. Y por esta razón, el trato prolongado con una persona del sexo complementario suele ocasionar que la simple amistad que hubiera inicialmente, se vea interferida, en momentos de debilidad afectiva, por los intereses sexuales. En todo caso, lo que sí me parece imposible es que una relación motivada por intereses psicosexuales pueda mantenerse por mucho tiempo en el orden platónico, ya que la conexión de lo erótico con lo venéreo es naturalmente indisociable.

relación con lo biofísico, *permiten grados diferentes de realización comunional psicoafectiva*. Y de esto se derivan dos consecuencias: por una parte, que el cauce procreativo-conyugal sin el solidario-amistoso resultaría insuficiente para la realización comunional de la persona; y de otra, que este cauce puede absorber totalmente la psicoafectividad varonil o femenina, excluyendo por sublimación a aquél. Pero, antes de entrar más detenidamente en estas cuestiones, conviene aprovechar lo que ya se ha dicho para mostrar cómo la inclinación homosexual se opone a las exigencias comunionales de la persona humana.

b) La orientación homosexual de los intereses sexuales

Muy distinto del cauce no sexual de realización masculina o femenina es *el consorcio afectivo de índole homosexual*. Ante todo porque éste *no trasciende el ámbito de lo erótico y lo venéreo*, es decir, de los intereses sexuales. Y después porque, al consistir en una inclinación sexual hacia alguien del mismo sexo, *carece de la diversidad necesaria* para constituir tanto una comunión psicosexual como una conjunción biosexual que sean de signo amoroso y no utilitarista.

En efecto, *la homofilia no trasciende el ámbito sexual de la psicoafectividad* porque, de ordinario, se expresa ejercitando la biosexualidad, aunque de modo desviado; y porque, en el hipotético supuesto de que un afecto sodomítico pudiera mantenerse en el ámbito platónico, no dejaría de ser un afecto erótico, es decir, un afecto psicosexualmente interesado, aunque utilitaristamente desnaturalizado. Es decir, la inclinación homosexual no es una proyección asexual de la psicoafectividad masculina o femenina, sino una *orientación patológica de la sexualidad, por su pretensión de complementariedad sexual entre personas sexualmente no complementarias*. Y esto es lo primero que, desde un punto de vista antropológico, conviene captar a propósito de la homofilia.

Inhabilidad comunional de la inclinación homofílica

En efecto, *la homosexualidad* no puede considerarse como cauce de realización de la condición sexual de la persona porque *contradice el significado de unión y donación totales, que es inherente a la sexualidad personal*. Pues por oponerse a la natural ordenación del sexo a la complementación con lo diverso, la conducta homofílica no es capaz de lograr la comunión y conjunción sexuales profundas que sólo son posibles entre personas de sexos complementarios. Y como consecuencia de esa falta de enriquecimiento y de la *inclinación hacia sí a que induce la ordenación al mismo sexo*, la tendencia homosexual tampoco incluye de suyo la inclinación a la donación conjunta a terceras personas: la actual reivindicación de los colectivos *gays* respecto de procrear hijos artificialmente o de adoptarlos, no puede interpretarse en sentido donativo o propiamente parental, puesto que es *objetivamente* utilitarista, en cuanto pretende «que un niño tenga que vivir premeditadamente sin la figura del padre o de la madre» (*UH*, 14) y, por tanto, *no se ordena a darle a un niño un padre y una madre, sino a dar un niño a un adulto*: y esto responde más bien a una actitud posesiva o utilitarista que cosificaría a los así procreados o adoptados y constituiría un gravísimo atentado al derecho de los niños adoptados «a crecer en un ambiente que se acerque lo más posible al de la familia natural que no tienen» (*ibidem*).

Por ser del mismo sexo, los amantes homosexuales *se privan de* la posibilidad de someterse a *ese proceso* recíprocamente donativo, que realizan los verdaderos cónyuges, *de enriquecimiento o aceptación del otro y de adaptación o entrega a alguien tan distinto como que pertenece a otro sexo completamente diferente*. Y además, al no ser naturalmente procreativos y no contener otro fin que la búsqueda de placer individual, *sus actos biosexuales les encierran en sí mismos y les arrebatan el bien duradero de la prole*, que expresa la autenticidad del amor conyugal y refuerza su estabilidad al fomentar en los esposos el olvido de sí mismos y obligarles a entregarse juntos a la prole. Es decir, la *exclusión de la alteridad* que comporta el afecto homosexual, impide que este tipo de relación pueda ser recíprocamente enriquecedora en lo psicosexual y que contenga ese

sentido de donación al otro -al distinto- y con él a terceros, que es propio de la comunión sexual y asexual: con lo que se convierte en una *relación recíprocamente utilitarista* y, por consiguiente, *abocada a su progresiva descomposición*.

Ciertamente, *los amantes homosexuales pueden compartir muchas otras cosas* que constituyan la base de su vida común. Pero por su falta de diversidad en el orden sexual, sus afectos sexuales no son comunionalmente enriquecedores y, como consecuencia de esta ausencia de alteridad sexual, carecen de significación amorosa donativa, induciendo al egoísmo utilitarista recíproco; y por ello, lejos de contribuir a fomentar la comunión afectiva recta que podrían mantener en sus valores asexuales, se convierten en el principal escollo para que ésta pueda mantenerse. Además sus actos biosexuales carecen de virtualidad verdaderamente conjuntiva y procreativo-educativa. Por eso no sólo *sus afectos* sino tampoco *su prolongación biofísica* pueden pertenecer al tipo de realidades que sean capaces de unirles; sino que, muy al contrario, *constituyen un obstáculo a la capacidad de donación recíproca y de conjunción donativa a terceros* que, como personas, deberían ejercitar (cf. R.Lauler-J.Boyle-W.May, *Ética sexual*, cit., 361).

Es decir, incluso en el supuesto de que los convivientes homosexuales encontraran valores internos asexuales en que fundar una comunión afectiva, sus relaciones venéreas, por carecer de alteridad biosexual y resultar, por tanto, incapaces de constituir una conjunción de signo amoroso -esto es, íntimamente unitiva y procreativa-, no podrían expresar su comunión amorosa y contribuirían a desvirtuarla hedonista y utilitaristamente.

Ésas son las causas fundamentales por las que *las relaciones homosexuales no son capaces* de constituir un cauce de realización personal ni, por tanto, *de contribuir a la felicidad humana*, que no puede encontrarse sino por el camino de la totalidad comunional. Pueden ser fuente de experiencias eróticas y venéreas placenteras, pero gravemente desordenadas y, por ello, fugaces y sometidas al estragamiento progresivo. Es decir, esta inhabilidad de la conducta

homosexual para satisfacer los impulsos comunionales que están impresos de manera ineludible en la psicoafectividad de cada varón o mujer, explica el hecho comprobado de que la conjunción homosexual, por su condición epidérmica e insustancial, suela resultar sexualmente insuficiente y pasajera: esto es, que la exclusividad o unidad del consorcio homosexual no suela satisfacer sexualmente a los interesados y que, como consecuencia, *tienda de suyo a desaparecer* en el momento en que el declive inevitable a una relación sexual utilitaristamente desnaturalizada no compense las exigencias de la convivencia en común[176].

Tipos de homosexualidad

La tipología de las tendencias homosexuales y, consiguientemente, las modalidades relacionales que pueden originar, son muy variadas[177]. Simplificando, se podrían agrupar en *dos grandes*

176 Desde esta perspectiva se comprende el carácter ilusorio de la pretensión de encontrar el compañero o la compañera sentimental ideales entre personas que, por su orientación afectiva homosexual, son sexualmente incapaces de abrirse a la alteridad, de pensar en el otro. Como reconoció abiertamente, ante las iras del movimiento *gay*, el sociólogo alemán Dannecker, que se autodefine homosexual, `la fiel amistad homosexual' es un mito (cf D. Contreras, *Una esperanza contra el fatalismo*, `Aceprensa' 136/95, 25.X.1995, 3). El psicólogo P. Cameron muestra con datos empíricos que la inestabilidad del consorcio homosexual procede de la tendencia que fomenta esta actividad, a obtener una gratificación sexual inmediata (*A Case Against Homosexuality*, `The Human Life Review' 4,3 -1978- 17-49). S. McCraken ilustra esta tendencia casi exclusiva al placer y la consiguiente irresponsabilidad que produce la práctica homosexual, citando la siguiente estadística: aunque, entre los practicantes de la homosexualidad entrevistados, el 14% de los varones y el 38% de las mujeres aseguraban vivir el equivalente a `un matrimonio feliz', sin embargo el 84% de los varones estudiados buscaban una aventura con otra persona por lo menos una vez al mes, el 42% por lo menos una vez a la semana, y la mitad de los varones de este estudio tuvieron por lo menos quinientos compañeros de actividad sexual (*Are Homosexuals Gay?* `Commentary', I.1979, 22). En el presente subapartado se vienen sintetizando las ideas más relevantes desde el punto de vista antropológico, que aparecen en los siguientes documentos: *CH*; *PH*, 8; *AH*, 101-105; *UH*, 9; y *CEC*, 2357-2359.

177 Hay dos adagios latinos que explican el contraste que existe entre el modo unitario con que se establecen las relaciones sexuales normales (donde la variedad no proviene propiamente de lo sexual sino de las peculiaridades de cada persona), y la compleja multiformidad con que se plantean las relaciones homosexuales, según sea el origen de cada desviación. Dicen así: *Bonum, uno modo; malum multifariam*

vertientes, según que los afectados se sientan psíquicamente conformes o no con su constitución biosexual.

Entre los primeros, unos -aquejados de individualismo- buscan los valores psicosomáticos del mismo sexo porque *la igualdad es más útil que la alteridad para satisfacer impulsos no donativos*[178]; otros, en cambio, se sienten atraídos sexualmente por personas del mismo sexo que, sin dejar de ser sexualmente normales, presentan -por educación o por virtud- algunas cualidades asexuales que -por las específicas predisposiciones psico-temperamentales que se derivan de la diferenciación biosexual- ordinariamente están más desarrolladas en las personas del otro sexo que en las del propio[179]. Tanto éstos como

---

y *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. En efecto, a diferencia del bien, cuyas variedades no se oponen a la unidad porque todas contienen la totalidad de los elementos integrantes de aquél, el mal se realiza en una multiformidad discordante porque sus variedades pueden tener su origen en diferentes deficiencias de bondad.

178 En efecto, si lo que se pretende es el mero placer individual y no la alegría de satisfacer a otro, el varón, al ser menos refinado y sensible que la mujer, rehuirá las exigencias de delicadeza que requiere la satisfacción femenina, prefiriendo conjuntarse sexualmente -por su rudeza- con otro varón. Y otro tanto sucederá a la mujer, que encontrará en las personas del mismo sexo la sensibilidad que le agrada, sin tener que soportar la tosquedad masculina. Este tipo de homosexualidad de *raíz ética y no psicosomática*, cuya génesis describe San Pablo en *Rom* 1, 21-27, es la que más abunda cuando se extiende socialmente la depravación moral. Por no tener su origen en una deficiencia psicosomática y ser, más bien, *consecuencia de un ejercicio egoísta prolongado de la sexualidad*, suele ser *compatible con la heterosexualidad* -es decir, es propia de *personas bisexuales*- y tiende a ser una homofilia socialmente descarada y beligerante que, lejos de inducir a su ocultamiento y remedio, pretende ser reconocida y equiparada civilmente a la heterosexualidad. Para conseguir esto, es presentada como una orientación impulsiva innata e irremediable, cuestión que en este caso no es cierta porque, aunque su ejercicio acabe repercutiendo en el orden psicosomático, el origen de este tipo de desviación no es congénito y, por lo tanto, *su terapia se plantea fundamentalmente en el orden ético y moral, y -aunque pueda requerir un complemento de psicoterapia y farmacoterapia- no exige las actuaciones médico-clínicas que se precisan en el caso de la homosexualidad debida a alteraciones congénitas del sistema endocrino*.

179 Este tipo de impulsos -en los que, aunque induzcan a expresiones de tipo venéreo, predomina como factor motivador el aspecto erótico- pueden surgir más fácilmente en las *personas que -por su edad, o por problemas psíquicos o somáticos- no han superado la adolescencia*. Y tanto más fácilmente cuanto menor sea su configuración psicosexual, así como su seguridad en sí mismos en orden a tratar sin timideces a las personas del otro sexo. Pues esta falta de trato con personas del

aquéllos, aunque practiquen la homosexualidad, son *impropiamente homosexuales* porque su desviación no obedece a un defecto en su configuración psicosexual, que la haga discordante respecto de su condición biosexual, sino a una falta de sentido comunional, que es total, en el primer caso, y parcial, en el segundo.

Hay también varones y mujeres *propiamente homosexuales*, es decir, personas en quienes la índole de sus sentimientos no se corresponde con su configuración sexual biofísica. Esta patológica discordancia -bien se deba sólo a labilidad de carácter, cuando se trata de un varón, o a falta de sensibilidad, en el caso de la mujer[180];

---

sexo complementario puede ocasionar -al normal o patológicamente adolescente- que sus intereses sexuales, al encontrarse insuficientemente configurados, se dirijan hacia alguna persona del mismo sexo, por proyectarlos sobre algunos *valores* asexuales de ésta (p. ej., la elegancia o la especial delicadeza de un varón, o la condición especialmente recia y resuelta de una mujer), que ordinariamente están más desarrollados en las personas del sexo complementario. Esta interferencia de lo sexual en la inclinación afectiva hacia una persona del mismo sexo, que da lugar a lo que suele denominarse como `amistad particular', puede deberse también a una inadecuada asociación del interés sexual a *defectos del propio carácter*: a una condición lábil, en el caso del varón, que le lleve a buscar protección en otro; o, en el caso de la mujer, a un carácter tosco que le haga especialmente atrayente la delicadeza de otras mujeres, de que ella carece. Y entonces, en la medida en que la orientación sexual de una persona se determine según esa índole de defectos de carácter, así se desviará hacia el tercer tipo de homosexualidad, que se describe a continuación en el texto. Todo esto muestra la importancia de atender debidamente la maduración psicosexual de los adolescentes, ayudándoles a vencer una timidez relacional que les llevara a evitar el trato con personas del otro sexo o a mantener con las del mismo sexo amistades exclusivistas que, por el individualismo materialista que está presente en ellas, abonarían el terreno a una desviada orientación de su impulsividad sexual.

180 Los especialistas vienen comprobando que esas actitudes, que están en la base de esta forma de desviación homofílica, pueden haber sido inducidas no sólo por *violencias sexuales* padecidas en la infancia y adolescencia, sino también por *meras carencias afectivas* sufridas en esas edades, que se deben, en un porcentaje importante, a deficiencias del ambiente familiar (p. ej., a hiperprotección materna y a distancia o violencia por parte del padre, en el caso de los varones; y en el caso de las mujeres, a falta de cariño materno, a minusvaloración de la condición femenina por parte de la familia, a autoritarismo materno y labilidad paterna, o a que se les haya inducido complejo de ser poco agraciadas). Esto explica que la homosexualidad «tiende a difundirse en la moderna cultura urbana» (*SH*, 104), tan debilitada en el orden familiar. Puede encontrarse un espléndido estudio sobre las raíces de los diversos tipos de homosexualidad, y los magníficos resultados que se pueden obtener empleando una psicoterapia adecuada, en la monografía del Prof. holandés Gerard van der Aardweg, *Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia*

o proceda también de alteraciones de su sistema endocrino, sean congénitas o adquiridas[181]- suele impulsar a buscar el remedio a su deficiencia sexual en la complementación afectiva con personas del mismo sexo que sean normales[182].

---

de un psicólogo, ed. EUNSA, Pamplona 1997.

181 Se entiende por disfunción hormonal *congénita* la que procede de una deficiencia en el desarrollo inicial de las glándulas sexuales -p. ej., atrofia, disposición ectópica de los órganos sexuales, hermafroditismo, etc.-: la intervención endocrinológica clínica puede remediar este tipo de patologías, sobre todo si se actúa en los primeros años del crecimiento de la persona. En relación a su origen, los genetistas están investigando últimamente si existen alteraciones cromosómicas innatas que induzcan anomalías en el sistema endocrino. Por el momento, los resultados de las diferentes vías de investigación empleadas son contradictorios y no permiten aventurar conclusiones, ni en un sentido ni en otro, que estén suficientemente comprobadas desde el punto de vista científico (cf A. Pardo, *Aspectos médicos de la homosexualidad*, `Nuestro Tiempo' 493-494, VII-VIII.1995, 82-89); sin embargo, no considero improbable que esta desviación afectiva tenga repercusiones orgánicas y que éstas puedan transmitirse genéticamente, pues esta influencia de lo afectivo en lo genético ya aconteció en el caso del pecado original y parece que sucede en otras patologías psíquicas. También se están iniciando investigaciones sobre la influencia neuroendocrinológica que pueden tener diversos factores ambientales -durante la gestación fetal, el desarrollo puberal, etc.- en la configuración patológica de la identidad psicosexual del individuo: es decir, en la producción de alteraciones *adquiridas* del sistema endocrino (cf J. Bancroft, *Human sexuality and its problems*, Churchil & Livingstone, Edimburgo y Londres, 1989; M.J. Baum, R.S. Carroll, J.A. Cherry y S.A. Tobet, *Steriodal control of behavioral and neuroendocrine brain differentiation*, `J of Neuroendocr', 1990, 2, 401-408). En todo caso, la existencia una base endocrinológica debida a causas genéticas o a trastornos biográficos no justificaría la consideración no patológica de esa deficiencia -como propugnan los colectivos *gays*-, sino que, como en las restantes enfermedades -sean o no hereditarias-, la línea de actuación exigible sería la de procurar su curación. Pues *que una desviación afectiva tenga una base orgánica -hereditaria o inducida biográficamente- no convierte en normales ni al aspecto psíquico ni al biofísico de esa patología*. Y por eso la postura que parece cuerda en un supuesto así es intentar la prevención y el tratamiento adecuados.

182 En contra de lo que suele pensarse comúnmente, este tipo de homosexuales, a diferencia de los primeros, son *los menos proclives a las prácticas homosexuales* y a formar parte de los colectivos socialmente beligerantes. Primero porque, por el carácter no voluntario sino patológico del origen de su ordenación psicosexual, *su homosexualidad es más padecida que querida* y, por ende, no tienden a ufanarse de ella. Después porque para estas personas *la conjunción biosexual tiene menos relevancia que para los varones normales* (en el caso de las mujeres masculinas, por ser mujeres y, en el supuesto de los varones femeninos, por ser femeninos) y, por eso, la complementación psicosexual les resulta mucho más importante que la conjunción biosexual (aparte de que la satisfacción homosexual de los deseos

Como se puede suponer, no se va a entrar aquí a detallar las indicaciones éticas, psicológicas, farmacológicas y -en el caso de patología orgánica- clínicas que deben emplearse en el tratamiento terapéutico de los distintos tipos de homosexualidad masculina o femenina, pues eso desbordaría la índole meramente antropológica de este estudio. Simplemente, se apuntarán después *algunas orientaciones básicas* que -en atención a la diversidad de ciencias que han de intervenir según los factores que estén presentes en cada tipo de homosexualidad- deben tenerse en cuenta cuando se presenta la ocasión de ayudar a alguien afectado por este problema.

Lo que sí se puede afirmar desde el punto de vista antropológico es que *la satisfacción de los impulsos homosexuales constituiría un obstáculo para la consecución de las exigencias comunionales que comporta la realización humana*. Pues en el primero de los cuatro tipos de homosexualidad que se han señalado, sus deseos serían psíquica y biofísicamente individualistas, marginales a la aceptación de lo diverso, a la donación a él y a la complementación donativa con él. Y porque, en los tres supuestos restantes, sus sentimientos comunionales, de una parte, se encontrarían -por su condición patológica- insuficientemente diversificados y sólo llegarían a constituir una comunión *light* que no podría proporcionar una complementación consistentemente enriquecedora y satisfactoria desde el punto de vista sexual. Además, al no poder ser expresados en el orden biofísico de manera auténticamente unitiva y donativa, el utilitarismo inherente a este tipo de actos biosexuales acabaría anulando la real -aunque superficial- significación comunional que hubiera inicialmente en sus impulsos psicosexuales.

Por consiguiente, el camino adecuado para conseguir su realización personal los varones y mujeres que, por los motivos que sean,

---

biosexuales es, desde el punto de vista del placer venéreo, prácticamente equivalente a su satisfacción en solitario). Y también porque *el tipo de personas del mismo sexo que suele atraerles son precisamente las sexualmente normales*, con lo que tienden a relacionarse con ellas sin demostrar el carácter sexual de sus intereses, para evitar la ruptura relacional que se produciría en el previsible supuesto de que el otro, al advertirlo, rechazara sus pretensiones.

se sienten sexualmente atraídos por personas de su misma condición biosexual, no puede ser secundar su espontaneidad impulsiva, sino procurar *corregir la desviación comunional o psicodiferencial de sus tendencias*, empleando los remedios que sean adecuados para cada caso.

Terapia de la desviación homofílica

Como es lógico, este planteamiento ante la homosexualidad, tan contrapuesto a los postulados que propugnan los colectivos *gays*, requiere detenerse, aunque sea muy brevemente, en una cuestión muy básica, a la que ya se aludió anteriormente: a saber, *si es posible o no corregir las tendencias homosexuales*. En efecto, entre las razones aducidas por estos colectivos para obtener el reconocimiento civil de la homosexualidad, se encuentra el *argumento de la normalidad* de esta tendencia, que la presenta como una configuración genética de la sexualidad, `distinta' pero no desviada y que, por tanto, debe considerarse *tan válida para los homosexuales como la heterosexualidad para los heterosexuales*, en orden a su realización sexual.

No parece necesario, después de lo que ya se ha dicho, volver a refutar este argumento que, por lo demás, suele resultar poco convincente a las personas sexualmente equilibradas. En cambio, sí parece conveniente rebatir el *argumento de la fatalidad*, que exige hacia la homosexualidad una actitud de compasión permisiva, por presentarla como una condición fatal, esto es, *innata, heredada e irremediable*; pues este planteamiento puede hacer más mella en los corazones bien intencionados e inducirles a agravar la infelicidad de quienes se dejan arrastrar por esa tendencia, en lugar de intentar aliviarla ayudándoles a combatir su acentuada tendencia a la autocompasión ante su complejo de inferioridad o su sentimiento de temor a las personas del otro sexo, que están en el origen de la tendencia homofílica: lo cual se considera decisivo para la curación del paciente, ya desde los primeros estudios sistemáticos sobre la homofilia, realizados en el siglo XIX por Alfred Adler y Wilheim Stekel, los más inmediatos discípulos de Freud.

Es decir, se considera inaceptable esta postulación de la conducta homosexual como cauce válido de realización sexual para

las personas con tendencias homosexuales, primero porque, según se ha mostrado ya, esas prácticas -por su condición antropológicamente inadecuada- no pueden satisfacer las exigencias amorosas que conducen a la felicidad humana. Pero también porque la verdadera compasión hacia una persona aquejada de cualquier deficiencia no se demuestra induciéndole a considerarla ficticia o, peor aún, como algo en sí mismo positivo y que conviene fomentar; máxime cuando esto ocasionaría además perjuicios tan graves como los que, en la actualidad, están provocando las prácticas homosexuales: la propagación del sida entre los homosexuales y los serios trastornos neuróticos con que se ven aquejados quienes practican la homofilia. La actitud solidaria -y cuerda- ante una carencia real ha de llevar más bien a esforzarse en *remediarla y, mientras tanto, procurar paliarla en lo posible*: objetivos éstos en los que, afortunadamente, *es hoy posible* trabajar con buenos resultados, y respecto de los que cabe esperar que los avances neurológicos que está posibilitando el progreso tecnológico, permitan en lo sucesivo a la Psiquiatría un orden de eficacia aún mayor.

Ahora bien, parece importante subrayar que la eficacia de la intervención terapéutica ante esta desviación de la tendencia sexual depende, en gran medida, del *acierto en la aplicación de los diferentes remedios* de índole religioso-moral, ética, psicológica, farmacológica o clínico-endocrinológica que, según el origen de la patología y las consecuencias psicosomáticas que haya ocasionado, deban emplearse. No basta, simplemente, una adecuada preparación científico-técnica, sino que es preciso también que el especialista cuente con una formación ético-antropológica segura: «Ante las tendencias y los comportamientos desviados, para los cuales se precisa gran prudencia y cautela en distinguir y evaluar las situaciones, (los padres) recurrirán también a *especialistas de segura formación científica y moral* para identificar las causas más allá de los síntomas, y ayudar a las personas con seriedad y claridad a superar las dificultades» (*SH*, 72).

En el caso de la *desviación incipiente y esporádica*, al no haberse producido aún una alteración psicosomática de importancia, resulta suficiente proporcionar la debida formación ético-antropológica que ayude al interesado a no dejarse arrastrar por esos impulsos y a

fomentar su sentido comunional, así como serenarle explicándole que éstos no obedecen a una constitución patológica sino a complicaciones que son corrientes y que no adquieren importancia si no se secundan con la voluntad. Esto no quita que la persona que presta esa ayuda procure averiguar, *asesorándose debidamente siempre que lo necesite*, la causa de la deficiencia relacional del afectado para atajarla en su raíz, así como mantener una prudente vigilancia por si el problema no remitiera porque existiesen otras causas que hicieran necesario el recurso a un especialista médico[183].

Ahora bien, cuando no se ha intervenido en los primeros momentos y la *tendencia* se ha convertido en *persistente* por haberla secundado de manera continuada al menos en el fuero interno, entonces, además de prestar la oportuna asistencia ético-antropológica y de aconsejar el recurso a la ayuda divina que facilite la rectificación de la voluntad, resulta imprescindible también la actuación médica especializada (cf. *SH*, 72b). Pues tanto si la tendencia proviene del abuso prolongado de la sexualidad, como si se debe a meras causas psicológicas, *el arraigo de esa inclinación desviada comporta un trastorno psicosomático* (cf. *AS*, 104) que, en determinados casos, no se subsana con la mera ayuda psicológica, sino que requiere el recurso a los psicofármacos.

Finalmente, en el supuesto -poco frecuente, en términos

183 Las tendencias emotivas hacia el mismo sexo en la etapa adolescente ordinariamente no requieren intervención médica alguna porque son consecuencia de la falta de orientación afectiva que es propia de esa edad. Normalmente, son corregibles mediante una adecuada intervención educativa: «Muchos casos, especialmente si la práctica de actos homosexuales no se ha enraizado, pueden ser resueltos positivamente con una terapia apropiada... Los padres, por su parte, cuando advierten en sus hijos, en edad infantil o en la adolescencia, alguna manifestación de dicha tendencia o de tales comportamientos, deben buscar la ayuda de personas expertas y cualificadas para proporcionarles todo el apoyo posible» (*SH*, 104). Desde el punto de vista médico, el problema surge cuando la persona que experimenta esa inclinación desviada completa el ciclo de su personalidad -en torno a los 18 años- y la toma como inevitable. Pues al dejarse arrastrar por esa tendencia, provoca trastornos psíquicos arraigados cuya curación requiere ya una actuación médica especializada. En todo caso, conviene tener presente que «la acción pedagógica ha de orientarse más sobre las causas que sobre la represión directa del fenómeno» (*SH*, 72; cf *PH*, 9 y *AH*, 99).

relativos- en que la homosexualidad se deba a alteraciones congénitas del sistema endocrino, aparte de las ayudas ético-antropológicas y, en su caso, psicosomáticas que, a título paliativo, sean procedentes en cada situación, lo que hay que clarificar son las posibilidades médico-clínicas de remediar la patología de que se trate, bien sea por procedimientos quirúrgicos, bien sea con el adecuado tratamiento hormonal: pues, de no aplicar el oportuno remedio, esas malformaciones o disfunciones endocrinológicas perjudicarían a la persona no sólo en el orden psicoafectivo (en cuanto que dificultarían la realización matrimonial o célibe de la vocación amorosa del ser humano a la unión interpersonal *profunda* y a la donación paternal o maternal), sino también en el equilibrio fisiológico del resto de su corporeidad.

Todo esto permite comprender que la opinión generalizada acerca del carácter irremediable de la homosexualidad, procede en parte de las dificultades que, por la *interdisciplinariedad que requiere su tratamiento*, se presentan en la práctica en orden a encontrar a un especialista en psicoterapia y farmacoterapia que, además de ser moralmente recto, disponga de una base ético-antropológica suficiente y correcta. Estas cualidades resultan imprescindibles, pues no se debe perder de vista que, en el caso de las terapias psiquiátricas, su eficacia curativa está más condicionada que en otras ramas de la Medicina por las actitudes morales del especialista y por su formación ético-antropológica: cualquier desviación en estos órdenes determinaría de manera importante el modo de aplicar los conocimientos psicoterapéuticos y farmacoterapéuticos de que dispusiera, pues los emplearía al servicio de una antropología errónea que contribuiría a desordenar éticamente al afectado y le induciría a despreciar la importancia del recurso a los remedios sobrenaturales (cf. *AS*, 107 y 108b; *SH*, 72).

Pero no es ésta la única dificultad, puesto que, por tratarse de un trastorno afectivo, *la eficacia de la intervención terapéutica pasa por la cooperación del paciente*. Y este presupuesto imprescindible es más difícil de conseguirse en estos casos que en otras enfermedades. Unas veces porque los factores ambientales inducen al interesado (o a sus padres, en el caso de malformaciones congénitas que son fácilmente remediables si se diagnostican en los primeros años del

desarrollo) a ocultar el problema, impidiendo afrontarlo cuando sería fácilmente solucionable. Y otras, porque la voluntad del interesado se ha implicado desordenadamente en esa tendencia y se muestra reticente ante cualquier suerte de tratamiento. Es decir, *que el remedio de la homosexualidad sea más complicado que el de otras enfermedades no proviene de una especial dificultad intrínseca de esta dolencia en el orden médico*, sino de su particular vinculación con el ámbito más íntimo de la persona, que exige del que la padece una disposición moral hacia la rectitud y, del psicoterapeuta, una formación y actitud éticas que sean correctas.

2. SUPERIORIDAD COMUNIONAL DE LA PROYECCIÓN ASEXUAL DE LA PSICOAFECTIVIDAD MASCULINA O FEMENINA

Hasta el momento se ha mostrado que la condición amorosa o comunional de la psicoafectividad humana hace posible un ejercicio de la masculinidad o de la feminidad, que es marginal a los intereses sexuales: es decir, que el varón y la mujer, con ocasión de su actividad laboral y cultural, puedan *entregarse paternal o maternalmente a los demás sin necesitar el complemento del otro sexo, así como enriquecerse interiormente mediante relaciones de comunión amistosa, esto es, no eróticas o sexualmente simbióticas*.

La vida matrimonial, por tanto, no es el único ámbito en que el ser humano puede ejercitar la tensión amorosa de su cuerpo, sino que ésta puede ejercerse por cauces no conyugales y procreativos, esto es, asexualmente. Y conviene reparar, además, en que *esta proyección asexual de la masculinidad y feminidad es de índole superior a la matrimonial* y que, por eso, sin ofuscar la importancia de ésta (cf. *MD*, 22), puede ser denominada con todo rigor como `meta-matrimonial', en cuanto su desvinculación de los intereses sexuales psicosomáticos permite a la psicoafectividad una *realización comunional más amplia y biofísicamente desinteresada*, es decir, más semejante a la que es propia de la afectividad espiritual.

Según se ha hecho notar en repetidas ocasiones, el psiquismo

humano posee, tanto en el orden intelectual como en el afectivo, unas propiedades -universalidad y libertad- que demuestran la condición personalista o *esponsalicia* de esta dimensión corporal: esto es, una redundancia del espíritu en la corporeidad humana, que la distingue de la corporeidad animal. De una parte, es manifiesta la diversidad que existe entre el conocimiento sensible humano y el de los animales. En efecto, la percepción animal está condicionada por los intereses del instinto, se restringe a ellos y se subordina a su inmediatez. Es decir, la sensibilidad animal ni está abierta a la *universalidad*, ni es *utilitariamente desinteresada*. Y de esto se derivan unas importantes consecuencias: por no ser universal, no admite el enriquecimiento científico-técnico; y, por no ser capaz de trascender el plano de los intereses biofísicos, la sensibilidad animal no puede despertarse artísticamente, pues esto requeriría una actitud contemplativa que valorara a las cosas en sí mismas, por encima de la utilidad que puedan reportar en el orden biofísico.

En cambio, el conocimiento sensorial humano, al estar afectado por el espíritu, no se restringe al ámbito de la utilidad inmediata. Y por esta condición *abstractiva*, en virtud de la cual la mente humana no se limita a objetivar la utilidad que las criaturas puedan proporcionar de forma inmediata al individuo que piensa, sino que es capaz de descubrir cómo pueden resultar útiles mediante su previa transformación, la humanidad ha producido la *cultura científico-técnica*. E igualmente, por ser capaz además de *transcender la utilidad biofísica*, los humanos disfrutan de esa capacidad contemplativa que se expresa en el *arte*. No es que la capacidad raciocinante o la artística sean de índole espiritual. Pero su existencia sí es un efecto de la redundancia del espíritu en la corporeidad humana. Es decir, son expresiones de la *condición personal o espiritualista del cuerpo humano* y, en cuanto tales, establecen una solución de continuidad entre la corporeidad humana y la animal, que sitúa al cuerpo humano en un nivel ontológico cualitativamente superior[184].

184 El positivismo, al mostrar que la racionalidad es una facultad orgánica, afectó negativamente al convencimiento cultural de la existencia de la espiritualidad en el ser humano, puesto que esa convicción venía apoyándose en su racionalidad. Sin embargo, el positivismo no consiguió explicar la radicalidad de la distinción entre el

Otro tanto acontece en el orden afectivo, donde la psicoafectividad humana, por su condición comunional, es capaz de superar tanto la restricción espacio-temporal que, por su carácter instintivo, afecta a los impulsos animales, como la índole instrumental con que, por su ordenación a la mera conservación biofísica, éstos se despiertan. En efecto, el instinto animal es restringido espacialmente porque sólo se interesa por aquellas realidades del entorno que guarden relación inmediata con la conservación biológica del individuo respectivo o de la especie a la que éste pertenece. De ahí que sea repetitivo, es decir, que siempre se interese por *las mismas y escasas realidades y* que reaccione ante ellas *de la misma manera*. Asimismo, por circunscribirse al plano de las momentáneas y cambiantes necesidades biofísicas, los instintos animales no trascienden el orden de los *intereses inmediatos* y resultan incapaces de asumir el futuro desde la universalidad temporal. Además, los intereses instintivos no son, respecto de las realidades circundantes, estéticos o amorosos, sino meramente *utilitarios o instrumentales*: al animal no le interesan las cosas externas en sí mismas, sino en orden a la conservación biofísica de su individualidad o -mediante la reproducción- de la especie a que pertenece.

En cambio, la psicoafectividad personal, por derivarse de una naturaleza que contiene una dimensión espiritual y, por tanto, incorruptible, es de índole amorosa o comunional. Es decir, la psicoafectividad humana es capaz de interesarse *duraderamente* por *toda* la realidad, y de *apreciarla en sí misma*, esto es, no para transformarla sino en orden al enriquecimiento interior que puede derivarse de su contemplación estética. Y esta trascendencia de la

uso que los humanos y los animales hacen de sus facultades orgánicas cognoscitivas y afectivas: esto es, la incapacidad animal para la cultura. No andaba errada, pues, la Escuela cuando presentaba la racionalidad como expresión de la índole espiritual del ser humano. Es cierto que su manera de subrayar el carácter espiritualista de la razón humana podía inducir a desconocer que ésta es una facultad orgánica. Pero esto no quita que hubiera acertado en advertir que la racionalidad es una propiedad de la mente humana, que obliga a reconocer la *impronta personalista del espíritu en la sensibilidad del varón y de la mujer* y que ayuda a descubrir esa otra dimensión espiritual (sapiencial o trascendental) que también está presente en el conocimiento humano.

psicoafectividad humana respecto de lo biofísico ocasiona también que, incluso al ocuparse de las necesidades biológicas, la amplitud de sus intereses utilitarios sea universal -todo puede resultarle útil-, y que se proponga proyectos duraderos, no circunscritos a la inmediatez del momento. Por eso, el ser humano «es, por naturaleza, un `ser proyectado hacia el futuro' o `abierto'. *Dum spiro, spero*; o lo que es lo mismo: `mientras hay vida hay esperanza'. Lo que significa, a la inversa, que allí donde se deja de esperar, se comienza a dejar de vivir» (*ER*, 14).

a) Modulación nupcial y metanupcial de la universalidad y libertad de la psicoafectividad humana

Ahora bien, esta condición amorosa comunional de la psicoafectividad humana, que -a diferencia de lo que sucede en el orden animal- constituye a ésta en una dimensión distinta y superior a la dimensión biofísica de la persona, puede ejercitarse en ámbitos diversos que, según estén vinculados o no a los intereses biofísicos, ocasionan unas *modulaciones* de la universalidad y libertad propias de los afectos comunionales (esto es, *del significado esponsalicio del cuerpo humano*), que son *de diverso rango*: inferior, en el primer caso y superior, en el segundo.

En efecto, cuando la psicoafectividad del varón o de la mujer se dirige hacia una persona del otro sexo, movida precisamente por su complementariedad sexual, la implicación de lo biosexual en ese afecto -como cauce natural de expresión de su comunión afectiva- ocasiona una *absorción psicosexual* que es de índole *integral y temporalmente exclusivista*. En cambio, cuando una persona apoya solidariamente a otras en el plano psicoafectivo sin implicar de suyo el ámbito de los intereses biofísicos, o cuando se integra amistosamente con los demás en ese mismo orden, sus posibilidades comunionales, tanto donativas como amistosas, por estar exentas de los condicionamientos de lo biológico, son *virtualmente universales y*, por su desvinculación de los intereses biofísicos, se encuentran *libres de las motivaciones utilitarias* que pueden interferir el carácter comunional de una relación interpersonal, disminuyendo su sentido amoroso.

No se trata de que la inclusión de lo biofísico como parte integrante de la comunión sexual, despoje a ésta de la universalidad y el desinterés utilitario que son propios de los afectos amorosos o comunionales. Al contrario, es la integración de lo biosexual en lo comunional lo que confiere a la biosexualidad humana una ordenación a la totalidad donativa integral y temporal, y a la totalidad conjuntiva o exclusivista, así como una significación amorosa metautilitaria -en cuanto que la convierte en cauce de expresión del afecto-, que no existen en el orden animal.

Sin embargo, esta vinculación con lo biofísico, que es propia de la comunión sexual, ocasiona que la universalidad y el desinterés utilitario que caracterizan a lo comunional, se ejerciten mediante unas modalidades (en forma de totalidad donativa y conjuntiva, y de interés estético respetuoso y duradero, respectivamente) que, de una parte, son *menos amplias* en posibilidades comunionales *y menos autónomas* que las que existen en la realización solidario-amistosa de la psicoafectividad masculina y femenina[185]; y que, por otra parte, al contar con lo biosexual como cauce de expresión afectiva, corren *más riesgo* que las meramente psicoafectivas, *de resultar afectadas por el signo de la instrumentalidad* que caracteriza a las relaciones motivadas por meros intereses biológicos. De ahí la *superioridad de la comunión psicoafectiva asexual* en comparación con la comunión matrimonial. Pues la desvinculación de aquélla respecto de lo biofísico permite a la psicoafectividad humana una realización comunional o amorosa -donativa y unitiva- más amplia y autónoma, así como mejor resguardada respecto de los intereses utilitarios.

Que la solidaridad y la amistad posibilitan, respectivamente,

185 Tanto en el afecto sexual como en el asexual, la psicoafectividad masculina o femenina se mantienen abiertas a ejercitarse con quienes se aproximen a su radio de acción. Pero en el caso de la persona casada, su radio de acción es menor que el de la célibe, a causa de las exigencias biofísicas que comporta el ejercicio de su esponsalidad y de su paternidad o maternidad: «El amor esponsal comporta siempre una disponibilidad singular para volcarse sobre cuantos se hallan en el radio de su acción. En el matrimonio esta disponibilidad -aun estando abierta a todos- consiste de modo particular en el amor que los padres dan a sus hijos. En la virginidad esta disponibilidad está abierta *a todos los hombres*» (*MD*, 21a).

entregarse donativamente o integrarse afectivamente con gente diversa, de un modo *más amplio o universal* que el matrimonio, se entiende fácilmente si se considera que en el matrimonio no cabe más donación e integración que respecto de un solo cónyuge y de unos pocos hijos, mientras que en las otras relaciones sociales el número de personas con las que se puede ejercitar la donación afectiva o encontrar campos de integración interior es teóricamente ilimitado. En efecto, *la solidaridad* se expresa de suyo con la orientación y el apoyo afectivos a aquellos colegas, parientes, conciudadanos o individuos culturalmente afines, que puedan necesitar ese tipo de ayuda. Por lo tanto, *no requiere necesariamente que ese afecto se acompañe de servicios biofísicos que exigirían una dedicación material que restringiría el ámbito relacional del donante*[186]. Y *eso mismo sucede en el caso de las relaciones amistosas*, puesto que la afinidad que las sustenta y la diversidad que las convierte en enriquecedoras no están en el orden de los intereses biofísicos sino en el plano de los ideales y aptitudes psicoafectivas.

Por estas razones, *el ejercicio asexual de la psicoafectividad, cuando es recto, no es de índole exclusivista ni absorbente*, sino que permite que las diversas relaciones afectivas que se establezcan, resulten compatibles entre sí, de forma que ninguna absorba en sentido excluyente la capacidad afectiva del que las ejerce: «Universalidad significa, negativamente, en este contexto lo contrario de exclusividad: universal en el sentido de que *nadie* permanece excluido de la autodonación de la persona virgen. Positivamente, significa que no existen `gradaciones', `más o menos', sino que *cada cual* es hecho objeto

186 Según explica Juan Pablo II, esta universalidad de la actitud solidaria procede de que la solidaridad «es una actitud del ánimo fundada en la consideración de los vínculos cada vez más estrechos que, de hecho, ligan entre sí a los hombres y a las naciones del mundo contemporáneo. Mas la solidaridad es también una virtud moral, que nace del conocimiento de la interdependencia natural que vincula a todo ser humano a los propios semejantes en los varios componentes de su existencia: la economía, la cultura, la política, la religión. La solidaridad, por tanto, no puede reducirse a una vaga actitud de participación emotiva o a una palabra sin resonancia práctica. Requiere un empeño moral activo, una determinación firme y perseverante de dedicarse al bien común, o sea *al bien de todos y de cada uno: todos somos responsables de todos*» (*JD a los trabajadores de Atac de Roma*, 19.III.1988).

de una auto-donación *total* por parte del virgen. A *todos*, la persona virgen se da a sí misma en la misma medida: sin medida, *totalmente*. *Omnia omnibus factus: todo* a cada uno. El lema paulino expresa en su íntima esencia la auto-donación virginal» (C. Caffarra, *Ética general de la sexualidad*, cit., 115).

También se ha apuntado que la comunión asexual goza de una *autonomía* afectiva que no existe en el orden procreativo-conyugal. Con ello se pretende hacer notar otra peculiaridad de la solidaridad que subraya que su universalidad donativa es superior a la que es posible en la vida matrimonial. En efecto, *en el ámbito matrimonial cada cónyuge sólo puede entregarse afectivamente por sí solo al otro cónyuge*. Sin embargo, para hacer efectiva su donación parental a los hijos, ambos requieren necesariamente el complemento conyugal. Es decir, para darse a cada hijo necesitan una complementación de que está libre el ejercicio asexual de la psicoafectividad. Pues aunque en el orden de la donación asexual quepa integrarse afectivamente con otros para mejorar el servicio que se presta, sin embargo esa integración no se requiere para darse, sino tan sólo para enriquecer la propia entrega[187].

Esta *mayor autonomía donativa de la comunión asexual* es otra impronta personalista del espíritu en la psicoafectividad humana, que la aproxima -en mayor medida que a la comunión matrimonial- al modo en que la afectividad espiritual establece relaciones comunionales. En

187 El hecho de que las aportaciones célibes que los varones puedan hacer a la sociedad, resulten incompletas sin las correspondientes aportaciones célibes femeninas -y viceversa-, no contradice la condición no simbiótica o autosuficiente de la proyección célibe de cada sexo respecto del otro, en orden a realizar por sí solos esos servicios. Es el bien común de la sociedad el que, para enriquecerse debidamente, necesita recibir e integrar esas aportaciones masculinas y femeninas. Pero éstas pueden producirse con independencia, y también mediante una mera conjunción de las peculiaridades varoniles o femeninas puramente psicointelectuales, que -por ser ajena al interés psicosexual recíproco y a sus implicaciones biosexuales- no resulta exclusivista y, por tanto, tampoco resta autonomía donativa, al ser posible satisfacer esa suerte de conjunción con otras personas del sexo complementario. De ahí que se pueda afirmar que, *en el orden célibe, la masculinidad y feminidad, además de conservar su complementariedad en sentido `terminal', adquieren una autonomía `originaria' que no existe en el orden matrimonial*.

efecto, *la espiritualidad* no está diferenciada sexualmente porque es una dimensión vital superior que no necesita de la simbiosis sexual para cumplir la inclinación amorosa a la donación, impresa en toda criatura[188]. Por eso su incidencia en la psicoafectividad masculina y femenina convierte la paternidad/maternidad asexual en superior a la matrimonial, por más autónoma y menos condicionada que ésta: *no necesita de ningún complemento para ejercitarse, para darse*. Es decir, la existencia de una dimensión espiritual en el ser humano afecta a su corporeidad, entre otras cosas, en que su masculinidad o feminidad también puede ejercitarse sin el concurso de la sexualidad de otra persona del sexo complementario; en que un varón o una mujer puedan vivir por sí solos una *paternidad o maternidad* gastando generosamente en el servicio a los demás sus propias energías *psicosomáticas* masculinas o femeninas.

Es cierto que la presencia del espíritu en el alma humana también ocasiona que la proyección matrimonial de la psicoafectividad esté marcada por las improntas personalistas señaladas en los tres anteriores capítulos de esta segunda parte; y que, entre ellas, se encuentra el hecho de que la relación varón-mujer contenga un sentido donativo o parental recíproco, y no meramente conjuntivo, como sucede en el orden animal. De ahí que, en este sentido, *la comunión sexual humana posea una semejanza con la comunión espiritual*, de que carece la conjunción sexual animal. No obstante, esa autonomía donativa, que proviene del carácter comunional de la relación sexual humana, en el ámbito matrimonial sólo puede ejercitarse con la persona del cónyuge, pero no con la prole. Y por eso, esta peculiaridad comunional encuentra en el orden asexual un ámbito de ejercicio mayor que en el orden sexual, que convierte a aquél en superior a éste

188 Esto es lo que acontece en la Trinidad, donde Dios Padre no necesita de ningún complemento para ejercer eternamente su paternidad (cf *MD*, 8d-e). Y otro tanto sucede en la afectividad espiritual de las criaturas personales, que se ejercita mediante una entrega desinteresada a los demás, que vienen a ser como sus hijos, hasta conseguir que éstos co-espiren los mismos `sentimientos' (espirituales) del donante y, por esta donación asimilada, puedan entregarse en unión con él a terceras personas.

desde el punto de vista comunional[189].

También se ha dicho que el ejercicio célibe de la masculinidad o feminidad es superior al nupcial porque *su desvinculación respecto de lo biofísico preserva a los intereses amorosos de posibles interferencias utilitarias*. Con esto no se pretende afirmar que el afecto asexual no pueda expresarse también con servicios materiales. Lo que se quiere decir es, en primer lugar, que el compañerismo laboral o cultural no implica de suyo el afecto comunional, aunque pueda ser la ocasión de que éste se produzca; y después que, a diferencia del afecto

189 De ahí que, como también advierte Juan Pablo II, en la analogía que existe entre las relaciones sexuales y las trinitarias, haya importantes diferencias que convierten al amor conyugal en un analogado del Amor trinitario, inferior al afecto célibe y al amor de benevolencia (cf *MD*, 6-8). En efecto, de una parte, la igualdad y la distinción que existen tanto entre las personas que forman la trinidad sexual, como entre las que constituyen la Trinidad divina, se encuentran en planos diferentes: entre el esposo, la esposa y los hijos hay *igualdad personal y complementariedad natural*, mientras que en la Trinidad hay *identidad natural y correlatividad personal*. Es decir, como recuerda el *CEC*, 239 y 370, la correlación amorosa trinitaria no es de índole sexual o natural, sino personal. Ninguna Persona divina necesita de complemento natural para vivir en plenitud amorosa. Se relacionan amorosamente no porque se distingan naturalmente y sean complementarias en esa distinción: sino que son personalmente correlativas porque *su vivir es amar*; y son naturalmente idénticas porque son *plenitud* de Amor (cf *I Jn* 4, 8). Por otra parte, en el orden biofísico de la sexualidad la unión es conceptualmente anterior a la paternidad/maternidad, porque ninguno de los cónyuges es suficiente para procrear. En cambio, en la Trinidad, la paternidad y la filiación son conceptualmente anteriores a la `co-espiración' por la que existe el Espíritu Santo. Es decir, *en la relación biosexual la filiación es fruto de la conjunción* conyugal; mientras que *en el amor espiritual y psíquico -célibe o nupcial- la unión co-espirativa es prolongación del afecto donativo y receptivo*. Por consiguiente, el empleo de la comunión sexual como analogado de la Trinidad induciría a confusión si se olvidara que ni el Padre necesita de ningún complemento para ejercer eternamente su paternidad, ni el Hijo lo es de dos personas, ni el Espíritu Santo es hijo del Padre y del Hijo, sino co-espirado eternamente por ambos. Por eso, si bien es cierto que obviar el amor sexual, como analogado primario del Amor trinitario, podría dificultar la comprensión de las dimensiones de unión y donación que son inherentes a cualquier amor auténtico, ya que éstas se manifiestan paladinamente en la expresión biofísica natural del afecto sexual; no obstante, para profundizar en el conocimiento del Amor divino, es preciso ascender en esa vía analógica, primero reparando en el carácter comunional de la relación sexual humana; y sobre todo, deteniéndose en el afecto célibe y en el amor espiritual o de benevolencia, porque en éstos, por su desvinculación respecto de lo biofísico, resalta más claramente que en el amor sexual la prioridad de la donación sobre la unión, que es propia de las relaciones comunionales.

sexual, el afecto célibe ni necesita de suyo expresarse de manera utilitaria ni induce necesariamente a ese tipo de expresiones, pudiendo mantenerse en el orden del reconocimiento y apoyo afectivos.

Por eso en las relaciones interpersonales marginales a los intereses sexuales resulta fácil discernir si existe un verdadero afecto comunional o si, por el contrario, el interés por el otro es meramente instrumental. En cambio, *en el caso de las relaciones sexuales resulta más difícil distinguir si el interés por la otra persona es verdaderamente amoroso* o, simplemente, una apariencia que facilite la satisfacción de intereses puramente utilitarios. Y esto sucede no sólo entre los esposos, como es fácilmente comprensible; sino también entre los padres y los hijos, ocasionando a veces que los intereses instrumentales de unos y otros mantengan la unidad familiar, y con ello oculten que ésta carece de sentido amoroso y se limita a ser una *comunidad de vida sin amor*.

b) Semejanzas e interconexiones de la psicoafectividad asexual y nupcial

Todas estas razones muestran que la tensión comunional a la donación y a la unión, que caracteriza a la psicoafectividad humana, encuentra en la donación solidaria y en la integración amistosa unas posibilidades de realización que son superiores a las que posibilita la donación esponsal y procreativo-educativa y la integración con el cónyuge y con cada uno de los hijos[190]. *No se trata de que en la psicoafectividad humana existan dos dimensiones diferentes, sino* de que la dimensión psicoafectiva masculina o femenina cuenta con *dos ámbitos de ejercicio* de los cuales uno de ellos -el asexual- le permite una realización comunional que -por ser superior en amplitud, autonomía y libertad- puede denominarse con todo rigor como `*meta*nupcial'.

Por eso, entre ambos cauces de realización psicoafectiva hay

190 Es una constante en la tradición viva de la Iglesia católica, considerar la virginidad y el celibato como superiores al matrimonio (cf, p. ej., *FC*, 16). Ambos son cauces de ejercicio de ese *«amor hermoso»* que, con el *fiat* de Santa María, irrumpió en la historia de los hombres (cf *CF*, 20). Y aun cuando el amor conyugal sea materia de un sacramento, el amor virginal es superior y podría denominarse como el *amor hermoso aristocrático*.

una *conexión radical* que explica varias cosas. Primero, que en ambos exista una tensión comunional donativa y unitiva, que se modula, según se ha visto, de maneras diferentes. Después, que la configuración sexualmente diferencial de la psicoafectividad humana se ejercite tanto en su proyección metanupcial como en su proyección sexual. Y finalmente, que las actitudes que se adoptan en cada uno de estos ámbitos, repercutan en el otro. En efecto, tanto lo metamatrimonial como lo nupcial, por ser cauces de ejercicio de la tensión amorosa de la psicoafectividad masculina o femenina, ofrecen a ésta su propio campo de *hacer efectiva su ordenación a la donación y a la integración unitiva*. El primero modula esa doble dimensión en la forma de solidaridad y amistad. El segundo, en la modalidad de donación esponsal y procreativo-educativa, y de integración con el cónyuge y con cada hijo.

Además, *como la psicoafectividad humana no es de índole espiritual sino psicocorpórea,* en ella está presente la diferenciación sexual entre masculinidad y feminidad, que afecta a las dos dimensiones -la biofísica y la psíquica- de la corporeidad humana. Es decir, la psicoafectividad humana *está determinada sexualmente de una manera diferencial* y, por ello, los varones y las mujeres ejercitan su psicoafectividad varonil o femenina no sólo cuando la proyectan de manera nupcial, sino también *cuando la emplean al margen de los intereses matrimoniales*: sean o no conscientes de ello, no pueden hacer abstracción de su específica condición masculina o femenina ni en su trabajo, ni en su labor cultural, ni en sus restantes aportaciones sociales extramatrimoniales. Por otra parte, que la condición comunional de la psicoafectividad sea la raíz común de las peculiaridades de los sentimientos sexuales y asexuales, ocasiona que *el desorden afectivo en uno de esos ámbitos*, al afectar negativamente a la capacidad comunional de la persona, *repercuta en el otro*.

Asimismo, esta conexión radical de lo nupcial y lo célibe, y la superioridad de este cauce de realización masculina o femenina respecto de aquél explican otras dos cuestiones que se desarrollarán en el siguiente apartado de este capítulo. La primera es que la realización de la propia afectividad masculina o femenina no puede

restringirse a su posible ejercicio matrimonial, sino que exige que se ejerciten también sus virtualidades metanupciales. Y esto no sólo en el sentido de que todos los humanos deban desarrollar ese aspecto para su maduración afectiva, sino que el mismo equilibrio de su afectividad nupcial depende del desarrollo de su afectividad célibe. La segunda consecuencia de esta superioridad de lo célibe respecto de lo procreativo-conyugal y de su conexión radical es que la proyección metamatrimonial de la masculinidad o feminidad puede convertirse para algunos en el cauce exclusivo de la realización temporal de éstas y que, en la bienaventuranza celestial, se constituirá para todos en el único camino de expresión de la plenitud masculina o femenina alcanzada[191].

3. CONSECUENCIAS DE LA CONEXIÓN RADICAL DE LOS DOS ÁMBITOS DE REALIZACIÓN PSICOAFECTIVA

La comprensión de la *conexión radical* de estos dos ámbitos de ejercicio de la masculinidad y feminidad y de la *subordinación* del nupcial al célibe, permite entender mejor y ampliar lo que ya se señaló en el tercer capítulo de la primera parte a propósito de las consecuencias que la madurez o el desequilibrio sexual tienen en los aspectos asexuales de la personalidad del individuo: en sus intereses utilitarios laborales y culturales, en su socialidad solidaria y amistosa, en sus actitudes espirituales, etc. No se va a profundizar ahora en esta *influencia de lo sexual en lo asexual*, que proviene de esta conexión que -según se vio también entonces- la moderna tecnología ha permitido comprobar desde el punto de vista neurofisiológico.

Para la cuestión que nos ocupa en este momento, baste con subrayar lo que se dijo entonces acerca de la importancia de

191 Ambas cuestiones fueron objeto de los ciclos tercero y cuarto de la catequesis de Juan Pablo II sobre la teología del cuerpo humano, que desarrolló en las audiencias generales de los miércoles, entre el 11 de noviembre de 1981 y el 21 de julio de 1982. El texto íntegro en castellano de estos dos ciclos puede encontrarse en Juan Pablo II, *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, ed. Palabra, Madrid 1995.

la rectitud sexual para que la sociedad pueda contar con personas capaces de asumir el celibato como estado de vida, con individuos solidarios e integrados socialmente, con matrimonios estables, con una razonable productividad económica, con un progreso cultural y con unas estructuras sociales humanizadas, esto es, no aquejadas del eficiencismo machista que se deriva de la consideración lujuriosa de la feminidad. Pues, como advertía Chesterton, «el sexo es un instinto que produce una institución; y es algo positivo ... porque produce esa institución. Esa institución es la familia: un pequeño estado o comunidad que, una vez iniciada, tiene cientos de aspectos que no son de ninguna manera sexuales... El sexo es la puerta de esa casa; ... la casa es mucho más grande que la puerta. La verdad es que hay gente que prefiere quedarse en la puerta y nunca da un paso más allá» (cit. en *G.K.'s Weekly, 1928*, `Atlántida' 4, 1993, 129).

Ahora bien, para traspasar el umbral de la sexualidad y no quedarse en `la puerta de la casa' -esto es, en la superficie del asunto-, parece conveniente también considerar en sentido inverso la mencionada conexión de lo célibe y lo nupcial: es decir, reconocer la influencia del aspecto asexual de la afectividad -la que se ejercita en las relaciones familiares y extrafamiliares, mediante la solidaridad y la integración afectivas- en el aspecto procreativo-conyugal de la psicoafectividad masculina y femenina. Reconocer esta influencia de lo célibe sobre lo nupcial resulta indispensable para superar el pansexualismo, tan arraigado en Occidente por la influencia que ejerció en el siglo pasado el materialismo psicológico de los postulados freudianos, y reconocer así que el hecho de que la psicoafectividad humana, como redundancia de la diversidad biosexual, esté *configurada diferencialmente en sentido masculino o femenino, no comporta* que todos sus intereses afectivos estén marcados por el interés sexual, ni que en el origen de todas las patologías psíquicas exista, como postulaba Freud, una frustración sexual.

Con esta afirmación no se pretende ignorar ahora la repercusión de los desórdenes sexuales en los restantes ámbitos de ejercicio de la psicoafectividad. Pues esta realidad, acertadamente subrayada por Freud, ha sido repetidamente reconocida en las páginas anteriores

junto con el *carácter sexuado -no sexual- de toda la psicoafectividad humana*. Lo que se niega es el reduccionismo sexual freudiano, esto es, que los intereses relacionales humanos contengan siempre una significación sexual. *La psicoafectividad humana está sexuada. Pero sus afectos amorosos masculinos o femeninos pueden ser sexuales y asexuales*, según incluyan o no los intereses psicosexuales y biosexuales. Y los afectos asexuales, por su desvinculación de lo biofísico, hasta tal punto constituyen el ámbito más decisivo de la realización psicoafectiva humana que no sólo se desvirtuaría, sin su desarrollo, la proyección sexual de la psicoafectividad, sino que pueden convertirse en el cauce exclusivo de la realización de ésta sin que se resienta la salud mental del individuo.

a) La rectitud sexual de la persona requiere su madurez afectiva asexual

Son varios los motivos por los que resulta prioritario para el equilibrio sexual de la persona que ésta se encuentre madura en el orden asexual de su psicoafectividad (cf. *SH*, 17). Primero, por puras razones de tipo genético o temporal. Después, porque la rectitud sexual requiere en muchos momentos de la existencia la práctica de la continencia biosexual o, incluso, psicosexual, y ambas resultarían imposibles o, al menos, represivas si la persona no contara con otros cauces de donación e integración afectivas. Y finalmente, porque la universalidad de la tensión amorosa de la psicoafectividad humana no podría colmarse si ésta se restringiera al ámbito familiar, con lo que esa frustración llevaría a considerar como insatisfactoria la propia comunión sexual.

*La rectitud en las relaciones con los consanguíneos condiciona la integración matrimonial: «Dejará a su padre y a su madre, y serán una sola carne» (*Gen *2, 24)*

La necesidad de la educación de la afectividad en su *aspecto asexual*, como presupuesto prioritario de la madurez sexual, se comprende, ante todo, al considerar que la familia *es el primer ámbito en que cada persona tiene la ocasión de aprender a vivir en comunión*

con los demás: «Las ciencias psicológicas y pedagógicas, en sus más recientes conquistas, y la experiencia, concuerdan en destacar la importancia decisiva, en orden a una armónica y válida educación sexual, del *clima afectivo que reina en la familia*, especialmente en los primeros años de la infancia y de la adolescencia y tal vez también en la fase pre-natal, períodos en los cuales se instauran los dinamismos emocionales y profundos de los adolescentes» (*SH*, 50). Además, antes de que con la pubertad aparezcan los intereses sexuales, los niños ejercitan la socialidad con sus compañeros y compañeras, en un tipo de relaciones que son tan ajenas a los intereses sexuales como las que mantienen con sus padres y hermanos.

Esas primeras relaciones sociales -familiares y extrafamiliares- constituyen una «formación *remota* a la castidad» (*SH*, 32), en cuanto van configurando la capacidad comunional del niño y preadolescente: la misma capacidad de amor que luego habrá de informar sus impulsos sexuales espontáneos, en cuanto éstos se despierten. En ellas desarrolla o desordena su capacidad de responder donativamente a la entrega de sus padres, así como de integrarse amistosamente con sus hermanos y compañeros. Y por eso, *según haya madurado o no en este sentido, así se encontrará o no preparado para afrontar su adolescencia* sin incurrir en el egoísmo sexual. De ahí que la orientación sexual de los personas solteras, así como las actitudes que se adopten posteriormente en la familia que se pueda fundar guarden una directa relación con el sentido de generosidad solidaria y amistosa que se haya ejercitado desde la infancia con los familiares y compañeros.

Por eso, para calibrar la capacidad nupcial de una persona conviene atender a sus actitudes comunionales asexuales: y entre ellas, al *modo de comportarse en el ámbito familiar, más aún que en sus relaciones extrafamiliares* (cf. *SH*, 52-55). Pues ahí es donde cada persona desarrolla y manifiesta sus disposiciones más hondas, mientras que en los restantes niveles de su socialidad los defectos pueden resultar disimulados -consciente o inconscientemente- sin demasiado esfuerzo, en función de diversos intereses individuales. Por eso, antes de casarse, es necesario comprobar que es adecuado el comportamiento familiar de la persona con la que se desea contraer matrimonio (para lo

cual bastan algunas visitas, aparte de saber escuchar lo que ésta manifiesta al respecto). Pues si se detectaran desavenencias injustificables respecto de sus padres y hermanos, resultaría poco sensato prever una actitud diferente en la futura vida conyugal, por el mero hecho de que esas disposiciones no hayan aparecido aún en el noviazgo; ya que, *como se es con los familiares, así se tenderá a ser con el cónyuge* en cuanto se tenga con él la misma familiaridad que con aquéllos.

Por ejemplo, si *en el plano material* de la convivencia familiar el individuo se hubiera acostumbrado al parasitismo y la comodidad; a no contribuir con su ayuda doméstica y, cuando dispusiera de recursos económicos, con su dinero; a no compartir horarios, preocupaciones y ocupaciones, viviendo a su antojo: si esas actitudes hubieran arraigado, tendería a retrasar la asunción de la responsabilidad matrimonial -aun cuando dispusiera de los medios económicos necesarios- para no tener que renunciar a ese tipo de vida; y si se casara, encontraría insoportable la vida matrimonial, incumpliría sus deberes familiares y trataría de mantener respecto de sus padres aquella actitud parasitaria: pidiéndoles dinero para gastos innecesarios, organizando las vacaciones a costa de aquéllos, dejándoles a los hijos, no por necesidad, sino para que los atiendan mientras ellos realizan planes impropios de quienes tienen una responsabilidad parental, etc.; lo cual, según se explica a continuación, dificultaría la autonomía de la pareja respecto de sus consanguíneos, que es tan necesaria para la armonía conyugal.

Asimismo, si *en el plano afectivo* la persona mantuviera con su familia de sangre una actitud sentimentaloide, infantil e inmadura, esa dependencia afectiva le dificultaría decidirse a contraer matrimonio y a romper con esos lazos egoístas; y si se casara, le provocaría abundantes problemas en su matrimonio. Pues, como se insiste en la Biblia (cf. *Gen* 2, 24; *Mt* 19, 3-5; *Ef.* 5, 31), *casarse requiere* `dejar padre y madre'. No se trata de dejar de quererles, ni de dejar de aprovechar sus consejos, ni de desentenderse de ayudarles en la medida en que lo necesiten y sin perjudicar al propio hogar. El abandono de la *comunidad de vida* en que se ha nacido, para fundar una nueva, no debe suponer una ruptura de la *comunión amorosa* con los consanguíneos, sino, según subraya Juan Pablo II, todo lo contrario: «Ese

`dejará' merece una atención particular. La historia de la humanidad pasa desde el principio -y pasará hasta el fin- *a través de la familia*. El hombre entra en ella mediante el nacimiento, que debe a los padres: al padre y a la madre, para *dejar* luego en el momento oportuno este primer ambiente de vida y amor y *pasar al nuevo*. `Dejando al padre y a la madre', cada uno y cada una de vosotros contemporáneamente, en cierto sentido, *los lleva dentro de sí*, asume la *herencia* múltiple que tiene en ellos y en su familia su directo inicio y su fuente. De este modo, aun *dejando*, cada uno de vosotros *se queda*: la herencia que asume lo vincula establemente con quienes se la han transmitido a él y a quienes tanto debe. Y él mismo -ella y él- continuará transmitiendo la misma herencia. Por ello también el cuarto mandamiento tiene tan grande importancia: `Honra a tu padre y a tu madre'» (*CJ*).

Con todo, como advierte el susodicho texto bíblico, la armonía del nuevo núcleo familiar requiere que cada cónyuge se independice de sus padres en el plano de los intereses utilitarios, *dejando de descargar en ellos la última responsabilidad de sus decisiones domésticas y de depender de ellos en el orden económico*. Por eso cuando, para rehuir sacrificios, los esposos jóvenes mantienen una inadecuada dependencia afectiva y económica respecto de sus familias de sangre, dificultan llegar a `hacerse una sola carne', puesto que, para acoplarse, necesitan una autonomía e intimidad que se verían obstaculizadas por *interferencias de las respectivas familias de sangre* (cf. *DF*, art. 2, a y 6, c), o por una excesiva convivencia con ellas: «El amor humano se funda en el sacrificio, según las palabras del Génesis repetidas en el Evangelio: `Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne' (*Mt* 19, 5). *Esta ruptura no es fácil. ¡Cuántos hogares no han podido conservarse porque uno de los cónyuges no ha sabido cumplirlo!*» (S. Pinckaers, O.P., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia.* Ed. Eunsa, Pamplona 2007, 59).

Aunque sólo sea como refuerzo estadístico de la importancia de dejar padre y madre para hacerse una sola carne, es interesante conocer que las demandas de nulidad que se presentan en los tribunales eclesiásticos, en un porcentaje importante, tienen en común

las desavenencias con las respectivas familias políticas. Y es que la pretensión de *extrapolar* la convivencia conyugal a los hogares de los padres no puede menos que crear *tensiones en la pareja*. De una parte, porque cada uno tenderá a *sentirse herido* al percibir que su cónyuge reprueba actitudes de sus consanguíneos, que a él, por estar acostumbrado a ellas, no le parecían defectuosas. Después, por el impacto negativo que suelen ocasionar en la parte consanguínea los posibles *comentarios peyorativos* de sus parientes de sangre acerca de su cónyuge; y viceversa, cuando la parte afín escucha ese tipo de comentarios respecto del consanguíneo: pues esto favorece que empiecen a vivenciarse negativamente modos de ser del cónyuge que se habían aceptado o que no se percibían como negativos, y que los defectos que se sobrellevaban sin dificultad comiencen a acentuarse en la apreciación subjetiva del interesado. Y sobre todo, porque si bien es razonable esperar del amor conyugal que sea capaz de sobrellevar los defectos del cónyuge, en cambio parece *temerario exigirle que aguante los de los suegros o cuñados*.

De ahí la conveniencia de tener en cuenta estos principios cuando surgen *tensiones entre alguno de los miembros del matrimonio con sus suegros o demás parientes afines*, para que sea la parte consanguínea quien las resuelva con su familia de sangre, sin implicar a su cónyuge. Pues no se debe olvidar que, mientras que el vínculo de sangre permanece a pesar de posibles fricciones momentáneas, siendo por eso más difícil una ruptura definitiva; en cambio, la buena relación con los *parientes afines*, al no tener un fundamento familiar directo, puede desaparecer para siempre en cuanto se pierda la cordialidad: y en tal caso, esa ruptura puede distanciar al matrimonio o, al menos, someter al cónyuge que es consanguíneo de quienes han roto con el otro, a una importante tensión emocional para conseguir armonizar adecuadamente en esa situación su afecto filial o fraterno y su amor esponsal.

También conviene tener muy presentes estos criterios en lo que se refiere a la organización de los *fines de semana y de los periodos de vacaciones*, a fin de evitar que, por crearse la necesidad de pasarlos con los parientes de uno o de otro, los esposos los desaprovechen

para vivirlos con la intimidad y el sosiego que son tan necesarios hoy día para mantener la comunión conyugal, sobre todo cuando las condiciones laborales de los cónyuges u otras circunstancias negativas les dificultan la comunicación en su vida diaria.

Aplicar estos principios es especialmente importante cuando hay que determinar el modo más conveniente de cumplir con el honroso deber de atender a los padres cuando se vuelven inhábiles para valerse por sí mismos. Ante todo, para organizar esta atención teniendo en cuenta que es al cónyuge consanguíneo -sea varón o mujer- a quien, *en justicia*, concierne la responsabilidad de la atención de sus padres, sobre todo cuando se vea conveniente traerlos a vivir a casa; mientras que al cónyuge afín sólo le atañe *por solidaridad y subsidiariamente*. Y después, para no perder de vista que las manifestaciones de afecto filial serían desordenadas si interfirieran las obligaciones con el cónyuge y con los hijos, que, como subraya el mencionado texto bíblico, deben estar por encima de aquéllas. Concretamente, cuando los padres no pudieran valerse por sí mismos, sería un desorden traerles al propio hogar si fueran personas que pudieran perjudicar *seriamente* la armonía conyugal o el ambiente educativo en la familia (cf. *FC*, 27). En tales supuestos, se deben arbitrar otro tipo de soluciones que les permitan *sentir cercana a su familia* (cf. *EV*, 94b) y les proporcionen, en la medida de lo posible, la mejor atención material y afectiva.

Como es lógico, para que los esposos sepan conjugar con madurez el amor a su cónyuge y a sus consanguíneos, y no lleguen a producirse ese tipo de interferencias, es preciso prevenirlas viviendo esos principios ya desde el noviazgo; es decir, procurando cada novio *no entrar en el hogar de su pareja más que lo imprescindible*: esto es, para darse a conocer y para conocer las raíces familiares de las que procede su pareja y el comportamiento más auténtico de ésta; y esforzándose, en esas ocasiones, para mantener la actitud del *visitante*, sin pretender llegar a obrar allí con la familiaridad de los otros miembros de la casa: puesto que ni lo es; ni lo será -si llegan a casarse- más que por afinidad; ni esa actitud favorecería su libertad para acabar las relaciones cuando lo viera conveniente; ni resultaría beneficioso para su futuro matrimonio, que lo pretendiera.

Por lo demás, no está de más señalar que, si la actitud con la familia de sangre repercute en la afectividad procreativo-conyugal de las personas casadas, con mayor razón afecta a la rectitud y al equilibrio sexual de *quienes no viven en matrimonio*. En efecto, puesto que la convivencia doméstica y la socialidad extrafamiliar constituyen los únicos ámbitos de que estas personas disponen para ejercitar su masculinidad o su feminidad, el desorden en estos terrenos, además de inducir a la búsqueda de compensaciones eróticas y venéreas desordenadas, *mermaría la capacidad matrimonial* de quienes estén llamados al matrimonio, *o la capacidad de asumir el celibato*, en el caso de aquéllos que podrían seguir esa vocación: y esto sucedería más por la falta de rectitud en el orden familiar que por el egoísmo en las relaciones extrafamiliares, puesto que éstas determinan la personalidad menos que las actitudes familiares.

No obstante, aunque es en la familia en que se nace donde mejor se manifiestan las actitudes relacionales de la persona, la socialidad humana necesita también ámbitos extrafamiliares de ejercicio para poder desplegarse con la amplitud inherente a esta dimensión de la personalidad. De ahí la importancia de fomentar en las personas, desde su infancia, que ejerciten sus aptitudes comunionales en el ámbito extrafamiliar: su capacidad de *solidaridad* -de darse a los demás y aceptarles como son- y de *amistad* -de integrarse afectivamente con ellos-. El ámbito familiar, pues, con ser el más básico y fundamental, no basta para que arraiguen esas virtudes, sino que debe fomentarse su consolidación facilitando que las personas intervengan progresivamente *desde pequeñas* en las distintas instancias asociativas que constituyen el entramado social.

Por eso, desde este punto de vista, parece positiva la tendencia actual a incorporar a los niños, desde muy pequeños, a la vida social, mediante las guarderías y jardines de infancia. Siempre y cuando este modo de proceder no lleve a desentenderse de los hijos -que, cuanto más pequeños son, más necesitan la proximidad de sus padres-, y los padres se aseguren de que el ambiente del centro en cuestión sea adecuado, esta convivencia puede resultar muy conveniente, e incluso -en el caso de familias con pocos hijos- muy necesaria.

La madurez afectiva asexual, imprescindible para la continencia sexual, cuando ésta sea necesaria

El sentido de solidaridad y de amistad condicionan la rectitud sexual del individuo no sólo porque, según se acaba de señalar, aquéllas se adquieren antes que ésta, sino también porque *la rectitud sexual comporta, en muchos momentos de la existencia, la continencia* de la dimensión biofísica o, incluso, psíquica de la masculinidad o de la feminidad, y esto supondría una represión afectiva si la capacidad comunional del varón o de la mujer no se ejercitara en el orden asexual. La condición personalista de la corporeidad humana ocasiona que lo biofísico se supedite a lo psicoafectivo y que, por tanto, no constituya represión alguna prescindir de algún aspecto biofísico por razones afectivas. Pero *a lo que no puede renunciarse, sin que ello resulte frustrante, es a la realización amorosa de la personalidad*. Y por eso, cuando por las razones que sean ésta no deba buscarse en el orden sexual, la persona necesita otros ámbitos de realización psicoafectiva para no desequilibrarse mentalmente.

De ahí que *el desarrollo de las virtualidades masculinas o femeninas asexuales sea siempre imprescindible* para todo ser humano. Y de ahí también que el control y equilibrio de su capacidad sexual procreativo-conyugal dependa de la madurez de su afectividad asexual, tanto en el caso de los que están casados, como en el de quienes están solteros y abiertos al matrimonio, o en el de aquéllos que han asumido el celibato. Pues cuando la rectitud sexual consiste en contener los impulsos biosexuales o evitar el enamoramiento, no bastaría entender de manera positiva estas formas de continencia[192], sino que haría falta además *compensar esa tensión* del aspecto nupcial de la propia capacidad de donación y unión masculina o femenina, *con un positivo ejercicio de las virtualidades asexuales* de esta capacidad donativa e integradora.

192 Es decir, como preparación para una esponsalidad y parentalidad maduras -si se siente vocación matrimonial-, o -si se ha emprendido un noviazgo, o se está casado y se piensa que no se debe procrear en ese momento- como ocasión de potenciar el aspecto psicoafectivo de la propia sexualidad; y, además, como requisito para no desvirtuar las virtualidades afectivas metasexuales, que todos deben siempre ejercitar y que constituyen para algunos -quienes tienen vocación al celibato- la materia exclusiva de su afectividad masculina o femenina.

Cuando esto sucede, el control de los impulsos procreativo-conyugales no resulta represor, frustrante ni costoso. Pues al experimentar la satisfacción del ejercicio asexual de su masculinidad o feminidad, los novios y esposos se ponen en mejores condiciones de asumir esa continencia, respectivamente, como preparación para el matrimonio o como un modo de vivirlo; y los célibes, como medio para dedicar la totalidad de sus energías a una paternidad/maternidad de índole superior o metamatrimonial: es decir, de manera positiva. Asimismo, la continencia sexual resulta positiva cuando unos y otros la asumen como un requisito para no desvirtuar hedonistamente la propia capacidad solidaria y amistosa de su masculinidad o feminidad en el trato con personas con las que se entiende que no debe mediar un interés erótico o venéreo; y cuando la acompañan de un ejercicio efectivo e intenso de las virtualidades afectivas asexuales y -en el caso de novios y esposos- de las virtualidades psicosexuales de su afectividad.

Por esto, la capacidad para vivir la virtud de la continencia no sólo es señal de rectitud afectiva de los novios y de los esposos -cuando éstos no deban procrear-; sino también una prueba evidente de la existencia en un *candidato al celibato* de esa madurez del aspecto metamatrimonial de su afectividad masculina o femenina, que es imprescindible para su equilibrio psicosomático en ese estado[193]. De ahí que, *si faltara esa consistencia afectiva asexual*, que puede discernirse fácilmente atendiendo a la capacidad del interesado para vivir equilibradamente la continencia biosexual, *debería desaconsejarse la asunción del celibato*[194].

193 «El concilio Vaticano II advierte que la aceptación y la observancia del consejo evangélico de la virginidad y del celibato consagrados exige `la debida madurez psicológica y afectiva' (*Perfectae caritatis*, 12). Esta madurez es indispensable» (*JG*, 16.XI.1994, 7). Pablo VI subraya la dependencia de la castidad respecto de la ascesis necesaria para crecer en las restantes virtudes humanas (cf *SC*, 70). Es una consecuencia de la realidad de la *connexio virtutum*, y de la índole de presupuesto que unas virtudes tienen respecto de otras; y sobre todo, es una manifestación de que el amor conyugal y el virginal son dos variedades de la psicoafectividad humana, que deben ejercerse de forma esponsalicia: «La naturaleza de uno y otro amor es `esponsalicia', es decir, expresada a través del don total de sí. Uno y otro amor tienden a expresar el significado esponsalicio del cuerpo, que `desde el principio' está grabado en la misma estructura personal del hombre y de la mujer» (*JG*, 14.IV.1982, 4).

194 Cf *1 Cor* 7, 7-9. A este motivo parece deberse que san Pablo también

La donación solidaria y la amistad, imprescindibles para que la vida matrimonial no resulte comunionalmente insuficiente

La necesidad de la madurez afectiva asexual para el equilibrio sexual de la persona se desprende también del hecho de que *el noviazgo y el matrimonio no pueden satisfacer por sí solos la universal amplitud de la* inclinación comunional donativa y unitiva de su *psicoafectividad masculina o femenina*. Y por eso, si los novios y esposos carecieran de otros cauces de donación e integración afectiva, su comunión sexual les resultaría afectivamente insatisfactoria y, además, se vería paulatinamente empobrecida ante la falta de progreso interior de éstos en el orden metanupcial.

En efecto, teniendo en cuenta el *paralelismo comunional que existe entre la conyugalidad y la amistad*, se entiende que la atrofia en el ámbito afectivo amistoso repercuta en que los novios y esposos se encuentren insuficientemente dispuestos para ejercitar el aspecto comunional de su relación sexual, con lo que tenderían a restringirla al plano meramente conjuntivo o utilitario. Además, esa falta de relaciones solidarias y amistosas, con que cultivar más ampliamente las propias aptitudes comunionales, ocasionaría que los novios o esposos, aparte de sentirse *inducidos al utilitarismo recíproco*, tendieran a satisfacer sus necesidades afectivas asexuales *exigiendo a su pareja unas afinidades en gustos y aficiones que no son necesarias* para su complementación matrimonial.

---

excluyera como candidatos al sacerdocio a los viudos que hubieran vuelto a casarse (cf *1 Tim* 3, 2 12; y *Tit* 1,6): pues esta conducta podría indicar que su equilibrio psicoafectivo dependiera tanto del ejercicio de la sexualidad matrimonial como para no poder permanecer sin casarse después de enviudar y que, por consiguiente, carecerían de la madurez afectiva que es necesaria para poder renunciar sin traumatismos, en caso de ordenarse, a la vida conyugal; requisito éste -el de la renuncia a la vida marital- que, según da a entender el Apóstol y se insinúa en la respuesta de Jesucristo a san Pedro (cf *Lc* 18, 28-30; *Mt* 19, 27-30; *Mc* 10, 20-21), era exigido desde los tiempos apostólicos a los candidatos a las Sagradas Órdenes (cf A. Stickler, *El celibato eclesiástico, su historia y sus fundamentos teológicos*, `Scripta Theologica' 26, 1994, 15-35: ahí se muestra cómo el celibato, al inicio, se refería primariamente a la prohibición de hacer vida marital después de la ordenación, mientras «que la prohibición de casarse... sólo pasó a primer plano cuando la Iglesia comenzó a preferir, y posteriormente a imponer, candidatos célibes, de entre los que eran reclutados casi exclusivamente o del todo los aspirantes a las Sagradas Órdenes»: p. 17).

En ocasiones, para justificar desavenencias matrimoniales, se aduce una *supuesta `incompatibilidad de caracteres'*, refiriéndose con esta expresión a la falta de afinidad en gustos y aficiones, por parte de los esposos, en los asuntos asexuales. No parece aceptable esta explicación, pues *el matrimonio* es un consorcio sexual que tiene como elemento de cohesión la común voluntad de buscar el bien del cónyuge y de los hijos que se procreen; *no se ordena a constituir una sociedad cultural, profesional, intelectual o recreativa, que requiera la afinidad de sus miembros en estos aspectos de su personalidad*. Por eso, el origen de esas desavenencias que enrarecen esa comunidad de vida y amor que debería ser cada matrimonio, suele ser, de ordinario, el egoísmo de uno de los esposos o de ambos. En cambio, *su diversidad de gustos en estos terrenos no tiene por qué dificultar su convivencia matrimonial con tal de que exista un verdadero amor conyugal* que lleve a cada cónyuge no sólo a estar unido al otro afectivamente y en lo que se refiere a la procreación y educación de los hijos, sino también a respetar la idiosincrasia cultural de su pareja y a ayudarle a que satisfaga sus legítimas preferencias, aunque no coincidan con las suyas.

Esto no significa que sea desaconsejable la afinidad cultural de los esposos, pues se puede sentir amor sexual y de amistad por la misma persona. Pero conviene tener bien claro que este tipo de amistad con la pareja no es ni *suficiente* ni *necesario* para cumplir los deberes conyugales. *Para la integración matrimonial, podrá existir o no la afinidad cultural de los esposos: lo que no debe faltar es el recíproco amor conyugal, así como afinidad en lo referente a la convivencia doméstica y a la educación de la prole*; y es muy conveniente que cada uno disponga de amigos con quienes ejercitar sus aficiones culturales, a fin de que, en los momentos de enfriamiento afectivo conyugal, la frustración cultural no agrave sus tensiones, ni conduzca a reprochar al cónyuge, que no sea capaz de llenarle en un ámbito de la personalidad -el cultural- en el que no tiene por qué coincidir con él para la buena marcha del matrimonio. De ahí la recomendación del magisterio eclesiástico, totalmente aplicable a novios y esposos, de favorecer la rectitud sexual de los jóvenes fomentando su maduración afectiva asexual a través del ejercicio de la solidaridad y el asociacionismo: «Frente a las propuestas hedonistas, propuestas expresadas especialmente en las

sociedades del bienestar, es sumamente importante presentar a los jóvenes los ideales de la solidaridad cristiana, y las modalidades concretas de compromiso en las asociaciones, en los movimientos eclesiales y en el voluntariado católico y misionero» (*SH*, 106).

Por eso, constituiría un grave *error abandonar las relaciones sociales al entablar un noviazgo, o* no fomentarlas *cuando se está casado*: pues ese encerramiento enrarecería la convivencia con la otra persona, la empobrecería y propiciaría una actitud egoísta en el trato con la pareja (cf. *SH*, 108). Y otro tanto podría decirse de *las personas célibes*; y con mayor motivo, puesto que para ellas las relaciones familiares y extrafamiliares y, en su caso, la fraternidad sobrenatural constituyen los ámbitos en que se alimenta y enriquece esa generosidad social a la que se ordena su celibato[195].

No cabe duda de que la afectividad debe ser ordenada y que, por ende, resultarían erróneas unas relaciones sociales que indujeran a descuidar la conveniente dedicación al noviazgo y, con mayor motivo, al matrimonio. Pero no se debe olvidar que constituyen *afectos de distinto orden* y *que*, por consiguiente, *no tienen por qué contrariarse si se ejercitan con la debida prudencia*. Más aún, como la socialidad asexual contiene unas virtualidades afectivas superiores, su recto ejercicio redunda beneficiosamente en la convivencia de los novios o esposos, al enriquecer a quien la ejerce y convertirle en una persona más completa y amable para el diálogo interpersonal con su pareja.

195 En el caso del celibato por motivos apostólicos, esta dimensión afectiva es elevada al orden sobrenatural. No obstante, como la gracia no prescinde de la naturaleza, la capacidad donativa espiritual de la persona célibe no sólo requiere saberse espiritualmente integrado en la Comunión de los santos, sino también el apoyo psicoafectivo del trato con la Humanidad de Jesucristo y de la *fraternidad afectuosa* con personas que comparten esos mismos ideales. De ahí que, en atención a las circunstancias en que tiene que desenvolverse la vida de determinados presbíteros por las exigencias de su ministerio, el magisterio eclesiástico venga insistiendo en la necesidad de compensar su carencia de vida en familia estableciendo espacios relacionales con quienes están sobrenaturalmente vinculados a ellos por la misma vocación e, incluso, integrándose en asociaciones sacerdotales oportunamente reconocidas por la Jerarquía, que se propongan entre su fines favorecer la necesaria atención psicoafectiva de sus miembros (cf C. Vaticano II, *PO*, 8; *LG*, 28c; Decreto *Christus Dominus*, 30a; *PA*, 44 y 81; Congregación para el clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, Jueves Santo de 1994, 28, 29, 88, 92 y 93).

Por consiguiente, *constituiría una seria equivocación pretender absorber a la pareja*[196], limitando sus posibilidades de amistad y de intervención social, por entenderlas como un perjuicio al afecto y a la unión de los novios o de los esposos: siempre y cuando se ejerciten rectamente -esto es, con el debido sentido de prudencia, en cuanto a la dedicación de tiempo y en cuanto a salvaguardar la imprescindible modestia sexual (cf. *SH*, 107) en el trato con las personas del otro sexo-, estas donaciones afectivas no restan intensidad a la afectividad sexual, sino que la incrementan y enriquecen.

De lo que se acaba de exponer se desprende la *importancia de desarrollar el aspecto metasexual de la propia masculinidad o feminidad*. Por una parte, para que la integridad afectiva del individuo no resulte afectada por el descuido de uno de sus aspectos que, además, es el superior. Y también, porque esta superioridad del aspecto asexual de la masculinidad o feminidad sobre el nupcial, ocasiona que el equilibrio de éste dependa de la madurez de aquél. De hecho, el sentimiento más o menos consciente de esta necesidad suele impulsar a los varones y a las mujeres a buscar instancias relacionales en que puedan encontrarse sólo ellos o sólo ellas, que además de resultarles psicoafectivamente muy gratificantes, suelen redundar benéficamente -si se plantean de forma adecuada- en la marcha de las relaciones matrimoniales de quienes participan en esas reuniones.

Se puede afirmar, por tanto, que análogamente a lo que acontece en la biosexualidad y la afectividad nupcial, entre las que -por su índole personal- media una relación de subordinación de signo contrario a la que existe en la sexualidad animal, que ocasiona que la

196 F.W. Nietzsche expresó con las siguientes palabras, marcadas por el tono desdeñoso hacia la mujer que aparece en su filosofía del `superhombre', la secular relegación femenina en su desarrollo extramatrimonial: «Si eres un esclavo no puedes ser un amigo. Si eres un tirano no puedes tener amigos. Durante mucho tiempo han estado escondidos en la mujer un esclavo y un tirano. Por eso no es la mujer capaz todavía de amistad; no conoce más que el amor» (*Así habló Zaratustra*, 1, *del amigo*). Habría que decir, más bien, que es la falta de formación cultural (en el sentido de cultivo o desarrollo de todas sus virtualidades personales, especialmente las metasexuales) a que se ha sometido a la mujer, lo que la induce a adoptar una actitud servil y acaparadora en el ámbito conyugal.

madurez biosexual del ser humano dependa de su riqueza afectiva; así también, *el equilibrio del aspecto procreativo-conyugal de la psicoafectividad, depende de la madurez del aspecto metasexual* (cf. *SH*, 17). Por eso, el enriquecimiento de la afectividad asexual no es algo necesario sólo para quienes vivan en celibato. Parece indudable que su atrofia redundaría, en el caso de las personas célibes, en un desequilibrio más notable, puesto que para ellos es el cauce exclusivo de su realización psicoafectiva y no podrían encontrar compensaciones sustitutorias rectas que mitigasen esa carencia. Pero *también es necesario para los llamados al matrimonio*, tanto para que no dejen sin desarrollar el aspecto más importante de su masculinidad o feminidad, como para que se eviten los efectos negativos que esta pérdida ocasionaría en su proyección procreativo-conyugal.

Así lo subraya indirectamente Juan Pablo II al mostrar cómo, en la Iglesia, la fidelidad a su compromiso por parte de los célibes por el Reino edifica la fidelidad de los casados al suyo (cf. *FC*, 16). Y es que la madurez afectiva asexual es, para la persona y para la sociedad, un valor superior al de la madurez afectiva sexual. Pues, aunque la vocación matrimonial sea un valor del más alto rango, no agota las virtualidades de la persona, ni es camino para todos los humanos, ni es una vocación definitiva (en el sentido de que el matrimonio desaparece con la muerte de alguno de los cónyuges, y de que no es vocación para la vida eterna). Por eso, en contra del pansexualismo freudiano, tan extendido en los ambientes libertinos, las personas deben aprender a darle la máxima importancia al desarrollo de sus virtualidades masculinas o femeninas metasexuales, conscientes de que, acabado el tiempo, no existirá el matrimonio; de la trascendencia individual y social que tiene, en la vida temporal, la posesión o carencia de esos valores afectivos asexuales; de la importancia de esa madurez para la misma integración sexual procreativo-conyugal; y del gran valor social de la vocación al celibato.

b) La sublimación psicoafectiva asexual de la masculinidad y feminidad: el celibato

Según se acaba de exponer, la superioridad de lo comunional o amoroso sobre lo biofísico y que lo metasexual sea más apto que lo sexual para lograr la realización amorosa de la masculinidad o feminidad, ocasionan que los humanos no puedan prescindir de su maduración afectiva asexual, no sólo para lograr su plenitud psicoafectiva, sino también para mantener su equilibrio sexual. Pero no es ése el único efecto de la peculiar constitución interior de la personalidad humana. De esa superioridad se derivan también otras dos consecuencias. De una parte, *que la plenitud psicoafectiva masculina o femenina pueda alcanzarse en la existencia temporal prescindiendo de su proyección matrimonial*: es decir, que sea posible vivir en celibato sin que la integridad psicoafectiva resulte afectada negativamente. Y de otra, que la ausencia de actividad sexual después de la muerte no supondrá una frustración en las aspiraciones psicoafectivas masculinas o femeninas del individuo.

Es decir, la *función meramente instrumental que desempeña lo biofísico en orden a obtener la plenitud comunional* psicoafectiva y espiritual que proporcionan la felicidad humana, ocasiona que ésta pueda alcanzarse -en lo que atañe a lo psicoafectivo- exclusivamente desde su proyección más sublime, esto es, desde «una sabia sublimación de la propia *psiquis* a un plano superior» (*SC*, 55), que se convierta en exclusiva porque absorba la totalidad de las energías de ésta y constituya por sí sola una *donación total* de la persona, una *dedicación incondicional* al servicio de las dimensiones personalistas de los restantes seres humanos[197]. Además, esta ordenación de lo

197 Cf *VC*, 34c. Esta dedicación a la maduración de las dimensiones personalistas de los seres humanos es *incondicional* en el sentido de no estar condicionada por las limitaciones de espacio y de tiempo que conlleva el cumplimiento de los deberes biofísicos anejos a la vida matrimonial. Pablo VI subraya que el celibato por el Reino tiene como razón de ser un planteamiento de la propia existencia terrena que se concibe como «una *donación total* de sí al Señor y a su Iglesia» (*SC*, 72). De otro modo, si quedaran aspectos de la personalidad sin ordenarse a ese fin, la plenitud psicoafectiva del individuo se frustraría y, como consecuencia, se resquebrajaría su equilibrio sexual.

biofísico al crecimiento afectivo de la persona origina que -una vez concluido por la muerte el proceso temporal de configuración de la afectividad, en el celibato o en el estado matrimonial- desaparezcan los intereses comunionales vinculados a lo biosexual, y *la comunión psicoafectiva nupcial no forme parte de los factores integrantes de la felicidad y plenitud celestiales* de la propia condición masculina o femenina.

Realización temporal de la psicoafectividad masculina y femenina en el celibato

Desde un punto de vista meramente antropológico, es fácil comprender que existen cauces de ejercicio de la masculinidad o feminidad distintos del matrimonial, y que éste no es imprescindible para realizarse como varón o como mujer, si se considera que la generación se ordena al mantenimiento de las especies vivientes. En efecto, *la procreación no es necesaria para la pervivencia del género humano porque*, como ya se ha explicado en anteriores ocasiones, *ésta quedaría garantizada con la existencia de un solo individuo*, ya que la incorruptibilidad de la dimensión espiritual de la naturaleza humana permite a la persona seguir viviendo después de corromperse su cuerpo y -esto es cuestión revelada (cf. *DZ*, 429; *CEC*, 999)- recuperar su identidad corporal cuando se produzca la resurrección de la carne.

A lo que se ordena la tendencia sexual humana es a posibilitar el enriquecimiento afectivo de las personas, que es lo que puede reportarles -como seres comunionales que son- la felicidad (cf. *CEC*, 2331 y 2333). Y esto lo permite de dos maneras. De una parte, haciendo que la complementariedad inherente a la diversidad sexual induzca a las personas de distinto sexo a relacionarse en la comunión conyugal. Y de otra, garantizando -mediante la procreación de nuevos individuos personales- la existencia de una multiplicidad de personas para que encuentren en la convivencia social la ocasión de desarrollar sus virtualidades afectivas amorosas, y asegurando la pervivencia temporal de la sociedad humana para que sea posible el enriquecimiento intergeneracional.

Esto significa que *la tendencia sexual* impresa por el Creador en cada ser humano *no busca la pervivencia temporal del género como un fin* a conseguir mediante la multiplicación de sus individuos, como sucede en el orden animal; sino, justo al contrario, que cada persona pueda madurar comunionalmente en su existencia temporal, porque encuentre una pluralidad que le permita establecer relaciones amorosas de donación e integración. Es decir, *la propagación sexual de la vida humana es un medio* para que cada persona pueda realizarse como tal viviendo en comunión con otras. *La comunión afectiva es su fin*. Y por eso, mientras que ningún ser humano podría realizarse como persona si prescindiera de su actividad comunional, no es necesario que todos contraigan matrimonio, puesto que siempre existirán otros cauces de realización comunional con tal de que algunos asuman la tarea procreativa (cf. *JC*, 28).

La ausencia de vida sexual no supone para el ser humano ninguna merma de su integridad masculina o femenina porque el ejercicio asexual de la psicoafectividad es también un modo de realización de su masculinidad o feminidad. *Todos los aspectos de la psicoafectividad humana están marcados por la especificación masculina o femenina*. Y por eso, cuando aquélla se mueve impulsada por intereses asexuales, pone en juego sus virtualidades sexuales diferenciales -se realiza como varonil o femenina- tanto como cuando pretende la integración sexual. Es decir, *el estado de celibato*, independientemente de las razones que lo hayan motivado, *no supone de suyo ninguna renuncia a la plenitud temporal de la psicoafectividad masculina o femenina*. Y no constituye una renuncia a la plenitud temporal de su condición sexuada *porque es uno de los caminos de la realización amorosa de ésta*. En todo caso, lo que habría que subrayar es precisamente lo contrario, a saber, la insuficiencia de la sola comunión sexual para la realización psicoafectiva de las personas.

En efecto, según se indicó en el subapartado anterior, mientras que la realización asexual de la psicoafectividad permite, por su superioridad, prescindir de la proyección matrimonial de ésta sin que la integridad masculina o femenina de la persona resulte afectada; en cambio, *la mera realización matrimonial de la psicoafectividad no*

bastaría para la madurez integral de la masculinidad o feminidad de la persona: es preciso que los casados ejerciten también sus virtualidades amorosas metasexuales, si no quieren que la atrofia de este aspecto de su afectividad dificulte su misma realización conyugal. Más aún, habría que advertir que *la asunción del estado matrimonial no garantiza de suyo la maduración comunional de los esposos ni siquiera en el aspecto sexual de su psicoafectividad*. Pues la convivencia matrimonial puede restringirse al orden de los intereses meramente conjuntivos. Y esto desequilibraría psicoafectivamente a los cónyuges que no contaran con la amistad de otras personas para realizarse comunionalmente.

El celibato no supone una merma psicoafectiva

Estas consideraciones, relativas a las posibilidades de equilibrio psicoafectivo de los varones o mujeres célibes, resultan preliminares en orden a comprender mínimamente la naturaleza del celibato. Pues si se perdieran de vista las virtualidades psicoafectivas de este estado, podría pensarse que las personas solteras no pueden menos que encontrarse *psíquicamente disminuidas* aunque, en el caso de las que hayan asumido el celibato por entender que es lo que Dios les pide, *puedan sentirse afectivamente compensadas por su vida espiritual* (cf. *SC*, 10 y 53).

Eso sería cierto -y por tanto, el estado de celibato resultaría deletéreo para la afectividad de quienes carecieran de la compensación espiritual-, en el supuesto de que la psicoafectividad masculina o femenina no dispusiera más que del cauce matrimonial para su ejercicio. Pero como posee otro medio de proyección que además es superior, su polarización exclusiva en éste -por motivos espirituales o por otros motivos- *no ocasiona una situación dañina al equilibrio psicosomático del ser humano*, como sucedería al cohibir los mejores sentimientos psíquicos de la persona -los amorosos-; sino que los vuelve más altos y sublimes, a causa de la amplitud y desinterés utilitario que caracterizan a la donación e integración célibes (cf. *SC*, 76).

La psicoafectividad de la persona soltera no necesita para encontrarse equilibrada ninguna `compensación' espiritual que la suplante sin desarrollarla. Pues aunque su maduración no sea posible sin el apoyo del espíritu, lo que la psicoafectividad del soltero requiere para su salud es el efectivo ejercicio de sus virtualidades psicoafectivas asexuales. Es decir, en contra de lo que podría inducirse no sin una cierta dosis de superficialidad, la afirmación cristiana de que la salubridad psíquica del celibato por el Reino se fundamenta en que constituye una *sublimación* de la masculinidad o feminidad, *no debe entenderse en el sentido de* que esa sublimación consista en una *compensación espiritual de una renuncia* a la realización psicoafectiva masculina o femenina, sino como que esa exclusión de la posible realización procreativo-conyugal de la psicoafectividad resulta *sublimadora porque la polariza hacia la proyección superior de ésta*.

De otra forma no se explicaría que la tradición cristiana siempre haya entendido *el celibato por el Reino* como un modo específico de realizar la vocación de la persona humana al amor, en el que no se prescinde de la *realización `íntegra' de la personalidad*[198], tanto en su dimensión espiritual como en su dimensión psicosomática.

De esto se desprende también una *importante consecuencia para las personas que se encuentran solteras, sea por causas no*

198 Hablando del celibato sacerdotal, enseña Pablo VI que el deseo conyugal y procreativo se sublima desde el otro cauce de «maduración *integral* de la persona», esto es, mediante «una más alta y vasta paternidad, una plenitud y riqueza de sentimientos» (*SC*, 56). Por su parte, Juan Pablo II señala que «la Revelación cristiana conoce dos modos específicos de realizar -*en su integridad*- la vocación de la persona humana al amor: el Matrimonio y la Virginidad» (*FC*, 33); y añade: «Más aún, a la luz de las palabras de Cristo (cf *Mt* 19, 11-12), debemos admitir que *ese segundo género de opción*, es decir, *la continencia por el reino de Dios*, se realiza también en relación con la masculinidad o feminidad propia de la persona que hace tal opción; se realiza *basándose en la plena conciencia de ese significado esponsalicio*, que contienen en sí la masculinidad y la feminidad. Si esta opción se realizase por vía de algún artificioso `prescindir' de esta riqueza real de todo sujeto humano, no respondería de modo apropiado y adecuado al contenido de las palabras de Cristo en Mateo 19, 11-12» (*JG*, 28.IV.1982, 7). De ahí que Juan Pablo II insista en que, para que esto sea entendido mayoritariamente, es necesario que los célibes presenten «al mundo de hoy ejemplos de una castidad vivida por hombres y mujeres que demuestren *equilibrio, dominio de sí mismos, iniciativa, madurez psicológica y afectiva*» (*VC*, 88).

buscadas, sea por nobles razones pero de índole no sobrenatural: que su situación provisional o indefinida de continencia sexual, cuando va acompañada del ejercicio de las virtualidades metanupciales de la psicoafectividad, no constituye un escollo para el equilibrio psíquico de estas personas, ni supone una merma de su integridad masculina o femenina. Pues de lo que depende ese equilibrio es de que exista un ejercicio efectivo de la psicoafectividad; y la continencia sexual no sólo no lo impide, sino que permite un enriquecimiento psicoafectivo de rango superior[199]. Y otro tanto habría que afirmar de los esposos que, por las razones que sean, se ven obligados a vivir la *continencia biosexual* en determinados momentos de su vida matrimonial. Pues como se mostró en el último apartado del capítulo anterior, si aprovechan esa circunstancia para fomentar su comunión afectiva, *su matrimonio no sólo no se resiente sino que resulta enriquecido* en ese aspecto.

Es decir, *encontrarse psicoafectivamente integrado en el celibato no es un patrimonio exclusivo de quien cuenta con la motivación espiritual de sentirse llamado por Dios a este estado*; sino una situación que, por depender de las relaciones psicoafectivas que se establezcan en ese estado, resulta asequible también para las personas que se ven obligadas a asumirlo por las circunstancias de la vida y, con mayor motivo, para aquéllos que, por rectas razones no espirituales, han escogido permanecer solteros.

Según explicó el mismo Jesucristo al referirse a esta cuestión (cf. *Mt* 19, 12), la motivación espiritual -la dedicación al Reino de los cielos- no es la única razón para asumir el celibato, sino que existen

199 Esta realidad parece importante para que los padres sean capaces «de ayudar a entender el valor... de la castidad a aquellos hijos *no casados o inhábiles para el matrimonio por razones ajenas a su voluntad*. Si desde niños y en la juventud han recibido una buena formación, se encontrarán en condiciones de afrontar la propia situación más fácilmente. Más aún, podrán rectamente descubrir la voluntad de Dios en dicha situación y encontrar así un sentido de vocación y de paz en la propia vida (cf *FC*, 16). A estas personas, especialmente si están afectadas por alguna inhabilidad física, es necesario desvelarles las *grandes posibilidades de realizarse y de fecundidad* espiritual (y psicoafectiva) abiertas a quien, sostenido por la fe y por el Amor de Dios, se empeña en ayudar a los hermanos más pobres y más necesitados» (*SH*, 36. El paréntesis es mío).

otras razones que o bien obligan a vivir célibemente[200], *o inducen a excluir voluntariamente el matrimonio* para entregarse a determinadas funciones asistenciales, intelectuales, políticas o laborales que, para producir una muy amplia repercusión social, *requieren una dedicación tan absorbente, o tal disponibilidad* para trasladar la propia residencia, que dificultarían seriamente el adecuado cumplimiento de los deberes matrimoniales[201]. Por tanto, según explica Juan Pablo II en sus glosas a ese pasaje evangélico (cf. *JG*, 17.III.1982 y *MD*, 20), el Redentor no excluyó que puedan conseguir la madurez psicoafectiva los incapaces para el matrimonio o los que deciden permanecer solteros por motivos no sobrenaturales. Pues una cosa es que sin motivos espirituales no sea asumible el celibato por el Reino y otra, que sean necesarios esos motivos para encontrarse psíquicamente centrado en el celibato: *de lo que depende este equilibrio es de que se ejercite rectamente y de manera suficiente la propia psicoafectividad*.

200 Por ejemplo, en el caso de existir una incapacidad congénita psíquica o somática para contraer matrimonio. Asimismo, pueden existir otras muchas causas que obliguen a las personas a permanecer en celibato. Por ejemplo, las circunstancias de la propia familia de sangre pueden requerir que alguno de los hijos renuncie a formar un nuevo hogar, al menos por algún tiempo, para atender a los suyos. La situación de celibato puede deberse también, simplemente, a la falta de recursos económicos para fundar un hogar, o a no haber conseguido encontrar una persona que satisfaciera las personales aspiraciones matrimoniales. En todo caso, las consideraciones que se hacen a propósito de las posibilidades de integración psicoafectiva de quienes han escogido el celibato por entender que ésa es su vocación, son aprovechables igualmente por los *solteros o viudos* mientras lo sean, aunque admitan la posibilidad de un futuro matrimonio. Sobre el modo de ayudar a orientar correctamente su situación, a las personas que se ven obligadas a permanecer solteras por las razones susodichas, cf *CEC*, 1658. Para un planteamiento cristiano de la viudez, pueden encontrarse abundantes elementos en *JG*, 10.VIII.1994.

201 A propósito de las razones no sobrenaturales que pueden motivar la voluntaria asunción del celibato, L. N. Tolstoi expresa con cierta hilaridad, en su novela *Ana Kanerina*, la necesidad social del celibato, poniendo en boca de un amigo de Levin -en la despedida de soltero de éste- la siguiente justificación de su soltería: «No soy enemigo del matrimonio. Soy amigo del reparto de trabajo. La gente que no puede hacer otra cosa debe hacer hombres y los demás contribuir a su educación y felicidad. Esa es mi opinión. El mezclar esas dos actividades es embrollar las cosas. Yo no lo hago» (en *Obras*, T. 2, 4ª ed., Aguilar, Madrid 1966, 313). Dejando aparte la visión reductiva del matrimonio que se expresa en esas palabras, el texto parece acertado respecto de destacar la utilidad del celibato para suplir las deficiencias educativas que se producen en las familias, y para construir otros aspectos del bien común, que trascienden el ámbito familiar de la existencia de las personas humanas.

Es decir, *no debe confundirse el orden en que se inscribe el celibato -el psicoafectivo- con el plano al que, en cada caso, pertenezcan los motivos por los que se asume este estado, que pueden situarse en el ámbito biofísico, psíquico o espiritual*. Que los motivos sean de naturaleza espiritual o psicoafectiva favorecerá, qué duda cabe, que la psicoafectividad se ejercite. Pero quienes asumen el celibato por circunstancias biofísicas también pueden aprovecharlas para realizarse comunionalmente en el orden metanupcial de su psicoafectividad.

El celibato no es una forma de vida que suponga renunciar a realizarse psicoafectivamente y que, por tanto, para no resultar afectivamente traumática, requiera ser compensada por una especial intensidad espiritual. Es un estado asumible por motivos muy dispares, que, para resultar psíquicamente saludable, exige orientar y desarrollar la psicoafectividad masculina o femenina ejercitando sus virtualidades metanupciales. *Contar con inquietudes espirituales* es imprescindible para aceptar el don del celibato por el Reino (cf. *MD*, 20a) y *favorece la maduración psicoafectiva del que lo vive* (cf. *VC*, 88b). Pero el estado de celibato puede ser asumido también por motivos no espirituales, sin que esto comporte necesariamente una merma para la integridad psíquica del soltero.

No cabe duda de que, como se explicará más ampliamente en el siguiente capítulo, *la madurez espiritual resulta doblemente necesaria para el equilibrio psicoafectivo de la persona célibe. Pero esto no es exclusivo del celibato por el Reino*, sino que atañe igualmente a la situación de soltería y al estado matrimonial, ya que, tanto en el primer caso como en los restantes, las motivaciones espirituales, de una parte, *suplen* la ausencia de madurez psicoafectiva cuando ésta pueda faltar o tenerse en grado insuficiente; y de otra, *confirman* la orientación amorosa o personalista a que debe ordenarse la psicoafectividad, preservándola de la propensión al utilitarismo que podría derivarse de su subordinación a los intereses biofísicos.

Además, la realización psicoafectiva masculina o femenina en el celibato por el Reino, de suyo, no requiere más madurez espiritual que la que se precisa para realizarse *comunionalmente* en

la vida matrimonial o en la situación de soltería. El hecho de que, desgraciadamente, algunas personas se queden solteras por egoísmo o de que en muchos casos se emprenda el matrimonio sin la debida profundidad espiritual y sin una aspiración comunional psicoafectiva que sea prioritaria respecto de los restantes intereses utilitarios, no contradice aquella afirmación. Simplemente, pone de relieve que *el estado matrimonial puede asumirse y mantenerse con un planteamiento comunionalmente minimalista que resultaría totalmente insuficiente para emprender el celibato* y vivirlo de forma psicosomáticamente no traumática[202].

Por eso, *la decisión de vivir en celibato o en matrimonio, de suyo, no implica, respectivamente, una mayor o menor intensidad en los ideales espirituales* de la persona correspondiente. Tan intensos pueden ser en el primer supuesto como en el segundo, el afán de santidad y de contribuir a la santidad ajena, así como la realización efectiva de esos ideales, con tal de que éstos se correspondan con la específica vocación que, en cada caso, se haya recibido.

Es indudable que la asunción del celibato por el Reino requiere y manifiesta unas inquietudes espirituales que *no se presuponen* en

202 El texto que trascribo a continuación acredita claramente, con la genialidad humana y la hondura cristiana que son habituales en Cervantes, el convencimiento acerca de esta doctrina:

«-Quiero decir -dijo Sancho- que nos demos a ser santos y alcanzaremos más brevemente la buena fama que pretendemos... Así que, señor mío, más vale ser humilde frailecito, de cualquier orden que sea, que valiente y andante caballero...

-Todo eso es así -respondió don Quijote-; pero no todos podemos ser frailes, y *muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo: religión es la caballería; caballeros santos hay en la gloria.*

-Sí -respondió Sancho-; pero yo he oído decir que hay más frailes en el cielo que caballeros andantes.

-Eso es -respondió don Quijote- porque es mayor el número de los religiosos que el de los caballeros.

-*Muchos son los andantes* -dijo Sancho.

-Muchos -respondió don Quijote-; *pero pocos los que merecen nombre de caballeros*» (*El Quijote. II parte*, Madrid 1978, 98-99).

las personas que desean casarse. Pero eso no significa necesariamente que éstas carezcan de esos mismos ideales ni que no hayan podido adoptar esa decisión porque estimen en conciencia que Dios las llama a servirle en el camino matrimonial. Pues, como advirtió el Concilio Vaticano II, la efectividad espiritual de una actividad -su aptitud para contribuir a la instauración del Reino- no depende de su desvinculación respecto de lo biofísico, sino del sentido trascendente y apostólico que la dimensión espiritual de la afectividad imprima en aquélla. Y por eso, *tan espiritualmente útiles pueden ser las ocupaciones propias del estado matrimonial, como las actividades que ejerzan las personas célibes: que lo sean en mayor o menor medida, depende -presupuesta su rectitud objetiva- del amor espiritual con que se realicen*[203].

Es decir, la necesidad de que exista un desarrollo espiritual para emprender el celibato por el Reino, que no se requiere para casarse o para permanecer soltero, no implica una consideración peyorativa de las virtualidades de realización espiritual de los demás solteros y de los casados. Pues *la existencia de éstos puede brindarles tantas oportunidades de vivir heroicamente la caridad como el estado de celibato a quienes lo asumen por el Reino*[204].

---

203 Cf, p. ej., *LG*, 34b, 40b y 41e; *GS*, 47a, 48b y 49. Por distintas razones históricas, en las que no voy a entrar ahora, esta doctrina revelada había quedado oscurecida en la teología espiritual de los últimos siglos, hasta el punto de que resultara escandaloso, incluso en algunos ambientes eclesiásticos, que el beato Josemaría Escrivá asegurara -desde 1928, en que fundó el Opus Dei- que *el matrimonio es un camino tan divinamente vocacional como el celibato* (cf, p. ej., *JC*, 27) y que, por tanto, la «*excelencia objetiva*» que posee la vida consagrada respecto de las demás vocaciones eclesiales (cf *VC*, 18c y 32b), no prejuzga el grado de santidad -de *excelencia subjetiva*- que las personas llamadas a otro estado puedan alcanzar correspondiendo a su específica vocación divina.

204 Una vez más recurro a Cervantes como testimonio de la conciencia cristiana acerca de la entraña de heroicidad que contiene la existencia corriente, rectamente vivida:

«-Paréceme, señor caballero andante, que vuestra merced ha profesado una de las más estrechas profesiones que hay en la tierra, y tengo para mí que aun la de los frailes cartujos no es tan estrecha.

-Tan estrecha bien podía ser -respondió nuestro don Quijote-; pero tan necesaria en el mundo no estoy en dos dedos de ponello en duda. Porque, si va a decir verdad, no hace menos el soldado que pone en ejecución lo que su capitán le manda que el mesmo capitán que se lo ordena. Quiero decir, que los religiosos, con toda paz y

La primacía testimonial del celibato por el Reino y su mayor disponibilidad psicoafectiva no suponen la superior realización afectiva psicoespiritual de quienes lo asumen

Parece conveniente tener en cuenta las anteriores consideraciones para comprender adecuadamente que la secular afirmación cristiana de la *superioridad objetiva del estado de celibato* por el Reino respecto del estado matrimonial, no significa que las personas casadas, o las que permanecen solteras por motivaciones humanas rectas, cuenten con menores posibilidades para santificarse que los célibes por el Reino.

En efecto, la doctrina cristiana siempre ha entendido *el celibato por el Reino como un don especial para la Iglesia* (cf. *MD*, 22). De una parte, porque la asunción de ese estado constituye la *antítesis* de esa doble actitud que se deriva del desequilibrio provocado por la caída original: la propensión a dejarse absorber por los intereses utilitarios terrenos y a descuidar el desarrollo afectivo de la personalidad[205]. Y

sosiego, piden al cielo el bien de la tierra; pero los soldados y caballeros ponemos en ejecución lo que ellos piden, defendiéndola con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas, *no debajo de cubierta, sino al cielo abierto, puestos por blanco de los insufribles rayos del sol en el verano y de los erizados yelos del invierno*. Así, que somos *ministros de Dios en la tierra*, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia. Y como las cosas de la guerra y las a ella tocantes y concernientes no se pueden poner en ejecución sino *sudando, afanando y trabajando*, síguese que aquellos que la profesan tienen, sin duda, *mayor trabajo que aquellos que en sosegada paz y reposo* están rogando a Dios favorezca a los que poco pueden. *No quiero yo decir, ni se me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el de caballero andante como el de encerrado religioso; sólo quiero inferir*, por lo que yo padezco, *que, sin duda, es más trabajoso y más aporreado, y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso*» (*El Quijote. I parte*, cit., 173-174).

205 Como explica Juan Pablo II, aunque las inclinaciones que se ordenan al cumplimiento de las necesidades temporales son buenas en sí mismas, la persona humana, «al estar debilitada por el pecado original, corre el peligro de secundarlas de manera desordenada. La profesión de castidad, pobreza y obediencia supone una voz de alerta para no infravalorar las heridas producidas por el pecado original, al mismo tiempo que, aun afirmando el valor de los bienes creados, *los relativiza*, presentando a Dios como el bien absoluto. Así, aquellos que siguen los consejos evangélicos, al mismo tiempo que buscan la propia santificación, proponen, por así decirlo, una `terapia espiritual' para la humanidad, puesto que rechazan la idolatría de las criaturas y hacen visible de algún modo al Dios viviente» (*VC*, 87). Este testimonio es ofrecido también por los cristianos seculares -ministros o laicos- que asumen el celibato por

de otra, porque al permitir prescindir de las exigencias biofísicas que comporta la vida matrimonial, confiere una mayor *libertad psíquica* para ocuparse de las necesidades metabiofísicas de las demás personas, así como una mayor *disponibilidad física* para «seguir al Cordero adondequiera que va» (cf. *Ap* 14, 4; *VC*, 18): es decir, «para dedicar a este Reino escatológico todas las energías del alma y del cuerpo de un modo exclusivo durante la vida temporal» (*MD*, 20).

Dicho de otro modo, *el celibato por el Reino constituye un testimonio más expresivo que el matrimonio de la primacía de lo comunional sobre lo biofísico*, que el pecado oscurece (cf. *JA*, 17.XII.1995, 1): es decir, del carácter de valor último de la afectividad, al que deben subordinarse los restantes intereses terrenos. Además este estado de vida *permite a los célibes contar con una disponibilidad psicoafectiva menos condicionada que los casados para* dedicarse a subsanar las deficiencias afectivas psíquicas y espirituales que aquejan a muchas personas por la insuficiente educación que recibieron en sus familias y fuera de éstas.

Por otra parte, la teología católica sostiene que *esa dimensión testimonial del celibato por el Reino contiene a su vez una doble significación*, escatológica y esponsalicia. *Escatológica* (vt), en cuanto que el abandono de los intereses terrenos que conlleva la vida matrimonial, para dedicarse más ampliamente a difundir los valores afectivos, expresa claramente que éstos se valoran por encima de aquéllos, como *bienes definitivos o últimos* (cf. *MD*, 20). Y también, *esponsalicia* respecto de Jesucristo y su Iglesia, puesto que prescindir de aquellos intereses terrenos, que pueden fácilmente plantearse individualistamente -esto es, en contra de los deseos divinos-, manifiesta la decisión de mantener el *corazón indiviso, ordenando todas las energías vitales a realizar con Cristo el Reino de Dios*[206].

el Reino para representar, en el caso de los ministros, al Esposo de la Iglesia o, en el caso de los laicos, para contar con una mayor disponibilidad en orden a santificar las estructuras temporales.

206 En la tradición viva de la Iglesia, entre estas razones para asumir el celibato por el Reino, ha prevalecido una distinta, según se tratara de la vocación al sacerdocio ministerial, a la virginidad laical o a la vida consagrada. En el caso de los *sacerdotes*,

Ahora bien, *ninguna de estas virtualidades*, que la tradición cristiana presenta como determinantes del privilegiado valor eclesial de la vocación al celibato por el Reino de los cielos, *comporta una superioridad `espiritual' de este estado respecto del estado matrimonial*. Pues de una parte, la mayor disponibilidad que el celibato contiene pertenece al orden psicoafectivo y no al plano espiritual; y de otra, porque la doble significación escatológica y esponsalicia del celibato por el Reino, que sí atañe al ámbito espiritual, no es exclusiva suya, sino que el matrimonio también puede contenerla[207]. Examinemos más detenidamente ambas afirmaciones, esto es, que la superioridad testimonial del celibato por el Reino y la mayor disponibilidad psicoafectiva que permite, no suponen una minusvaloración de las virtualidades espirituales del carisma matrimonial.

---

la doctrina católica ha entendido su celibato (que no es un voto sino un compromiso eclesial) como expresión corporal del *significado esponsalicio respecto de la Iglesia de Jesucristo* -unión y donación personal a ésta-, que contienen la consagración y misión sacerdotales. En efecto, la configuración ontológica con Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia, que opera la consagración sacerdotal, impulsa al ministro ordenado a dedicarse a su misión con *el mismo Amor de Buen Pastor y Esposo que emana del Corazón del Señor Jesús* (cf *PA*, 29. Sobre la historia y el sentido del celibato eclesiástico, puede verse el magnífico estudio del cardenal A. Stickler, *El celibato eclesiástico...*, cit., 13-77). Desde los tiempos apostólicos también se ha dado en la Iglesia la experiencia de *laicos* que han asumido el celibato por el Reino (cf *CEC*, 1618). En este caso, tiene el sentido de una *mayor disponibilidad psicoafectiva* para la transformación cristiana del mundo *desde dentro* (cf *SH*, 34, *in fine*, en que se habla de «la *dedicación al prójimo* por un ideal» como un tipo de celibato distinto del sacerdotal y de la virginidad consagrada). En el caso de los *religiosos*, la doctrina cristiana ha entendido que, entre las diversas significaciones del celibato por el Reino, el voto de castidad célibe contiene un primordial sentido de índole *escatológica*, es decir, de promover la santidad recordando la provisionalidad de la vida secular, mediante ese testimonio que anticipa en la tierra la condición de *Esposa del Cordero* que los bienaventurados poseerán en plenitud en la vida definitiva (cf Concilio Vaticano II, Decreto *Perfectae caritatis*, 28.X.1965, 12; *MD*, 20e; *VC*, 16b y 32b).

207 Podría objetarse a esto que en el caso del celibato sacerdotal sí existe una superioridad espiritual en cuanto expresa la configuración ontológica del ministro ordenado con Jesucristo Cabeza, Esposo y Pastor de la Iglesia. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esa configuración ontológica -si bien confiere al ordenado las gracias necesarias para ejercer santamente la capacidad recibida de ayudar a otros como instrumento de Cristo Sacerdote- no le hace más santo que los restantes bautizados, sino que su santidad depende de su correspondencia a su vocación específica: igual que la de los demás bautizados depende de la generosidad de su respuesta a la que cada uno haya recibido.

La superioridad testimonial del celibato por el Reino no excluye un planteamiento escatológico y esponsalicio -respecto de Cristo- de la vida matrimonial

Ante todo conviene comprender que la afirmación de la «`superioridad' de la continencia sobre el matrimonio no significa nunca en la auténtica Tradición de la Iglesia, una infravaloración del matrimonio o un menoscabo de su valor esencial. Tampoco significa una inclinación, aunque sea implícita, hacia posiciones maniqueas, o un apoyo a modos de valorar o de obrar que se fundan en la concepción maniquea del cuerpo y del sexo, del matrimonio y de la generación» (*JG*, 7.IV.1982, 6). Significa solamente que *el sentido escatológico y esponsalicio -respecto de Jesucristo- de la vida cristiana es expresado mejor por el celibato por el Reino* que por el matrimonio cristianamente vivido y, por tanto, no presupone que una persona casada no pueda vivir su matrimonio con igual o superior sentido cristiano que un célibe.

En efecto, la primacía del estado de celibato sobre el matrimonial no se debe a que aquél sea más espiritual o comporte una más plena e íntegra dedicación al Reino de Dios que éste. Pues como ya se ha señalado, *el espíritu* humano, ayudado por el don del Espíritu Santo, puede y debe informar en plenitud de sentido trascendente y apostólico *todos* los afanes terrenos de la persona: «Todos los fieles -advierte el Concilio Vaticano II-, *de cualquier condición y estado*, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación (se refiere a los sacramentos), son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la *perfección de* aquella *santidad* con la que es perfecto el mismo Padre» (*LG*, 11c).

Es decir, tan espiritualizado puede y debe ser el estado psicosomático matrimonial como el célibe. Y *tan plena y total dedicación de las energías vitales a Dios y a los demás puede y debe existir en un estado como en el otro*. Los llamados al celibato por el Reino, «por su misma opción de vida, tienen la misión de recordarlo a los demás» (*VC*, 39b). Pero esto, que les confiere una responsabilidad eclesial específica -como los demás fieles tienen la suya-, que les debe

estimular a ser santos, no quita que también los casados y los célibes por motivos naturales estén igualmente llamados a la plenitud de la santidad, y que dependa de la correspondencia personal de cada uno a su específica vocación, que la alcancen en mayor o menor medida: «Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (*LG*, 40b). «Si de acuerdo con una cierta tradición teológica se habla de estado de perfección (*status perfectionis*), se hace no a causa de la continencia misma ... *La perfección de la vida cristiana se mide*, por lo demás, *con el metro de la caridad*. De donde se sigue que una persona que no viva en el `estado de perfección' ..., o sea, que no viva en un instituto religioso, sino en el `mundo', puede alcanzar *de hecho* un grado superior de perfección -cuya medida es la caridad- respecto a la persona que viva en el `estado de perfección' con un grado menor de caridad ... Esta perfección es posible y accesible a cada uno de los hombres, tanto en un `instituto religioso' como en el `mundo'» (*JG*, 14.IV.1982, 3).

No existe ningún aspecto de la vida matrimonial que no sea espiritualizable, esto es, susceptible de ser consagrado a Dios y a la extensión del Reino de Cristo. Y hasta tal punto esto es cierto en la doctrina revelada, que el Salvador quiso constituir las exigencias y requerimientos terrenos que comporta la comunión matrimonial, en la materia de *uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza* (cf. *CIC*, c. 1055, 1).

Por eso, la afirmación de la superioridad testimonial del *estado* de celibato sobre el matrimonial, no se debe entender como que la *vida real* de un matrimonio no pueda expresar la primacía de lo comunional sobre lo utilitario tanto o más claramente que la de una persona célibe, cuando aquélla es vivida en su plenitud[208]; sino que, aunque la

208 De hecho, dentro de la Iglesia, que es «`el pueblo de la vida y para la vida', *es decisiva la responsabilidad de la familia*: es una responsabilidad que brota de su propia naturaleza -la de ser comunidad de vida y amor, fundada sobre el matrimonio- y de su misión de `custodiar, revelar y comunicar el amor' (*FC*, 17)... La familia es verdaderamente `el *santuario de la vida*..., el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento

convivencia matrimonial resultaría comunionalmente frustrante si se basara en meros intereses utilitarios, *la decisión de casarse no requiere* de suyo que los interesados se muevan por motivaciones comunionales. *En cambio, la voluntaria asunción del celibato por el Reino de los cielos sería imposible sin el convencimiento* de la primacía de los valores afectivos psíquicos y espirituales para la plenitud humana, y del carácter instrumental de las actividades biofísicas en orden a la obtención de aquellos valores definitivos.

Además, por la pecaminosidad humana, la indisociable vinculación del matrimonio con los requerimientos terrenos puede suponer para los casados una *ocasión* -que no existe de suyo en el estado célibe- de que estos intereses se conviertan en la motivación más importante de su conducta: como de hecho sucede en tantos matrimonios cuando falta a sus componentes el empeño por personalizar su vida conyugal. Es por estas razones por lo que san Pablo afirma que quien se casa hace `bien' y quien no se casa hace `mejor' (cf. *I Cor* 7, 38; *CEC*, 1607).

Igualmente, cuando se señala que el celibato presupone una actitud de *total e indivisa* dedicación a Dios y al servicio de los demás (cf. *MD*, 20 *in fine*), tampoco debe deducirse que el matrimonio, con la asistencia del Espíritu, no pueda y deba vivirse como una *entrega esponsal a Cristo y a su Iglesia* tan total e indivisa como la que se proponen quienes, por esta misma razón, asumen el celibato; sino que ese motivo resulta imprescindible para asumir el celibato y para mantener esta decisión, mientras que, por la presencia de los beneficios biofísicos en la vida conyugal, en la decisión de contraer nupcias y de mantener la convivencia matrimonial pueden estar ausentes las motivaciones amorosas psicoespirituales: con lo que las personas que así planteasen su matrimonio, lo vivirían al margen de los planes divinos y se encontrarían afectivamente *divididas*, puesto que los intereses psicoespirituales de entrega a Dios y a los demás, que pudieran tener, se encontrarían en confrontación con aquellos deseos utilitarios despersonalizados.

---

humano' (*CA*, 39). Por esto, el papel de la familia en la edificación de la cultura de la vida es *determinante e insustituible*» (*EV*, 92).

Es decir, sólo puede afirmarse que el celibato por el Reino supera *espiritualmente* (teologal y eclesialmente) al matrimonio, si con esta afirmación se pretende señalar simplemente la doble superioridad *testimonial*, escatológica y esponsalicia, de aquél sobre éste, que se deriva del hecho de que la decisión de casarse y el mantenimiento de la vida matrimonial no presuponen de suyo la madurez psicoespiritual que el celibato por el Reino requiere (cf. *VC*, 1, 20). Pero esa afirmación no sería verdadera si supusiera una inscripción del celibato en el orden espiritual, y del matrimonio, en el corpóreo. Pues *uno y otro estado pertenecen al orden psicoafectivo*. Y consiguientemente, *tanto uno como otro pueden y deben ser igualmente espiritualizados*.

Más aún, como señala Juan Pablo II, *esta superioridad testimonial del celibato no sólo no excluye* que el matrimonio pueda y deba ser vivido con ese doble sentido escatológico y esponsalicio, *sino que*, justo al contrario, *constituye la mejor confirmación de la significación esponsalicia* -amorosa y personalista- que pertenece originariamente a toda la corporeidad humana, es decir, de la posibilidad y el deber de enfocar donativamente *la orientación sexual* de la masculinidad y de la feminidad: «Si Cristo ha revelado al varón y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación -la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos-, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto prueba a su vez (y quizá aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado `esponsalicio'» (*JG*, 16.I.1980). Por eso, «con el testimonio de su fidelidad a Cristo, los consagrados sostienen la fidelidad de los mismos esposos en el matrimonio. La tarea de brindar este apoyo está incluida en la declaración de Jesús sobre quienes se hacen eunucos por el reino de los cielos (cf. *Mt* 19, 10-12): con ella el Maestro quiere mostrar que no es imposible observar la indisolubilidad del matrimonio -que acaba de anunciar-, como insinuaban sus discípulos, porque hay personas que, con la ayuda de la gracia, viven fuera del matrimonio en una continencia perfecta» (*JG*, 23.XI.1994, 7).

La superior disponibilidad del celibato por el Reino para dedicarse a tareas no biofísicas, no implica una menor eficacia de la vida matrimonial en la extensión del Reino de Cristo

En lo que se diferencian realmente el celibato y el matrimonio es en la mayor desvinculación respecto de lo biofísico, que está presente en el amor célibe: en virtud de la cual, además de contener una superioridad testimonial, las posibilidades relacionales *psicoafectivas* del amor célibe son, según se explicó en el apartado anterior, más amplias y autónomas y menos propensas al utilitarismo que las del amor conyugal y procreativo; es decir, más ricas en disponibilidad psíquica y física para tratar a más personas con el objeto de ayudarles en el orden afectivo. En efecto, el amor conyugal y procreativo, por las exigencias de dedicación al cónyuge y a mantener a la prole, que comporta, restringe las posibilidades de ese tipo de relación con los demás -desvinculada, de suyo, respecto de lo biofísico y ordenada al enriquecimiento interior ajeno-, que los célibes pueden ejercitar más ampliamente por encontrarse libres de lo que San Pablo denomina «tribulación de la carne» (*1 Cor* 7, 28), esto es, de las preocupaciones materiales inherentes a la vida matrimonial (cf. *1 Cor* 7, 32-34).

Sin embargo, el hecho de que *el celibato permita una mayor libertad psicoafectiva que el matrimonio* en orden a tratar con más personas para ayudarlas psicoafectivamente y predisponerlas a la acción salvífica del Espíritu, no significa que las ocupaciones de la vida matrimonial no puedan ser espiritualizadas y, por tanto, resultar tan efectivas espiritualmente como las actividades metabiofísicas a las que pueda dedicarse la persona célibe. Esto es así porque, en virtud de la comunión de los santos en Cristo, de la que es artífice el Espíritu, tan útiles y tan universalmente influyentes *en el orden espiritual* son las obras realizadas en el estado matrimonial como las que se realicen en el célibe, si uno y otro son vividos santamente. Y por eso, la superior disponibilidad psicoafectiva del estado célibe no equivale a una superioridad en el orden de los factores espirituales que contribuyen a que se apliquen a las personas los méritos de la redención obrada por el Ungido del Espíritu: pues en este plano, la utilidad de cualquier actividad corporal -biofísica o psíquica- no depende de su mayor o

menor inmaterialidad, sino *de su rectitud objetiva y del amor espiritual con que se realice*.

Todo lo anterior permite concluir que *la primacía del celibato respecto del matrimonio en la extensión del Reino de Cristo procede de su superioridad psicoafectiva*. Pues su más amplia virtualidad psicoafectiva y su mayor autonomía respecto de los intereses biofísicos son los factores que constituyen al celibato en un testimonio especialmente expresivo de la primacía de los valores afectivos, y que posibilitan a los célibes dedicarse a un tipo de tareas que permiten influir psicoafectivamente en un mayor número de personas, y cuyo ejercicio resultaría poco compatible con los deberes matrimoniales: unas tareas que, según acredita el estilo de vida virginal que asumió el Hijo de Dios encarnado, la Trinidad ha querido instrumentar también para predisponer a los seres humanos a su conversión espiritual (cf. *VC*, 1).

La plenitud celestial de la masculinidad y de la feminidad

Según se ha visto hasta aquí, el ejercicio matrimonial de la propia condición masculina o femenina no es ni una necesidad ni un deber de todos los seres humanos, puesto que en la sexualidad humana hay otras virtualidades metasexuales que todas las personas -independientemente de su estado- deben desarrollar para conseguir su maduración afectiva integral, y que algunos pueden convertir en cauce exclusivo de la realización temporal de su masculinidad o feminidad. Ahora conviene reparar brevemente en que esta peculiar configuración de la psicoafectividad masculina y femenina explica que *la inevitable exclusión de la vida matrimonial después de la muerte, no constituirá una frustración de la condición sexuada* de cada ser humano. Pues como se verá a continuación, después de la muerte las virtualidades metanupciales de la masculinidad o feminidad se constituirán para los bienaventurados en el camino de expresión de la plenitud masculina o femenina que cada uno haya alcanzado.

Como es sabido, Jesucristo, al referirse al celibato, puso de manifiesto la semejanza de esta condición de vida con la que existirá en la gloria eterna, revelando así que los humanos no ejercitarán

matrimonialmente su masculinidad o feminidad en el Cielo, sino que la sublimarán en un modo de vida *análogo* al angélico (cf. *Lc* 20, 35-36). De ahí que la fe de la Iglesia siempre haya entendido en esta afirmación del Salvador el significado escatológico del celibato, en cuanto supone `la práctica de una vida más semejante a la vida definitiva del más allá y, por consiguiente, más ejemplar para la vida de aquí' (*JG*, 17.VII.1993, 5).

El motivo de que esto haya de ser así lo cifra el Señor en que «ya no pueden morir» (*Lc* 20, 36), es decir, en que la resurrección de la carne supondrá una espiritualización del cuerpo, que excluye que tenga sentido la procreación, en cuanto ésta se ordena a la propagación y a la pervivencia terrena del género humano: «El matrimonio y la procreación... no constituyen el futuro escatológico del hombre. En la resurrección pierden, por decirlo así, su razón de ser. Ese `otro siglo', del que habla Lucas (20, 35), significa la realización definitiva del género humano, la clausura cuantitativa del círculo de seres que fueron creados a imagen y semejanza de Dios, a fin de que multiplicándose a través de la conyugal `unidad en el cuerpo' de hombres y mujeres, sometiesen la tierra. Ese `otro siglo' no es el mundo de la tierra, sino el mundo de Dios, el cual, como sabemos por la primera Carta de Pablo a los Corintios, lo llenará totalmente, viniendo a ser `todo en todos' (*1 Cor* 15, 28)» (*JG*, 2.XII.1981, 2).

San Pablo explicita un poco más la cuestión al explicar que «el cuerpo, la carne, es decir, la dimensión de la persona en el tiempo y el espacio que la relaciona con su entorno, con su mundo natural y social... también será transformado (cf. *1 Cor* 15, 42-44) y asumido en la vida eterna de Dios (cf. *1 Cor* 15, 53)» (*ER*, 22); y que, por tanto, *las funciones nutritivas y procreativas del cuerpo humano están destinadas a pasar junto con el mundo presente* (cf. *1 Cor* 6, 12-20). En efecto, esas funciones perderán entonces su sentido porque están vinculadas «con las necesidades de la vida presente, que no se darán ya en la vida eterna. En cambio, el cuerpo, en cuanto que expresa a la persona, está destinado a la resurrección. Y también la diferencia sexual, que hace que en lo más profundo de nuestra persona seamos hombres o mujeres, recibe también de Cristo resucitado una promesa de gloria... En la vida eterna, ciertamente, no tendremos que reproducirnos, pero seremos

hombres o mujeres para toda la eternidad. La genitalidad pasará, pero no la sexualidad» (A. Léonard, *La moral sexual...*, cit., 106-107).

Pues bien, si se tiene en cuenta que, según se ha mostrado ya, el ejercicio de la sexualidad matrimonial no es una necesidad individual y que existe una proyección asexual de la masculinidad y feminidad que es superior a su proyección nupcial y que puede absorber a ésta, se entiende también que la *ausencia de actividad procreativo-conyugal en el Cielo*, no supondrá ninguna merma de la plenificación personal, sino más bien todo lo contrario. Pues de un modo análogo a como cabe pensar que la sensibilidad humana se encontrará plenificada en el Cielo, no por el ejercicio de sus virtualidades transformadoras, que carecería de sentido por ordenarse al desarrollo temporal, sino mediante el ejercicio de sus virtualidades contemplativas[209], que transcienden el tiempo; así también, se puede avizorar que *la psicoafectividad masculina y femenina también se encontrarán plenificadas, mediante el ejercicio de sus virtualidades de donación e integración asexuales*, que no requieren el concurso de la dimensión biosexual de la masculinidad y de la feminidad.

209 La distinción aristotélica entre *práxis* (la operación inmanente) y *poiésis* (el hacer) expresa esta diversidad de virtualidades de la corporeidad humana. La aptitud especulativa y estética pertenecen a la dimensión contemplativa o `práxica' de la sensibilidad humana y, por eso, no se actualizan de suyo cinéticamente, sino de forma instantánea. En cambio, la capacidad humana de mejorar el mundo mediante el trabajo, se encuentra en el orden transformador o `poiético' y, por ello, se ejercita según las leyes que rigen el movimiento, esto es, según la sucesión temporal. Ahora bien, mientras la persona no llegue al término de su existencia temporal, su capacidad práxica necesita de lo poiético para desarrollarse porque lo emplea como la materia de su ejercicio y como su cauce de expresión. Y esto ocasiona que las virtualidades práxicas del ser humano, aunque en cada ocasión se actualicen instantáneamente, no alcancen su plenitud efectiva de una vez, sino que se desarrollen paulatinamente mediante *hábitos*. En cambio, después de que con la muerte haya terminado el proceso de maduración psicoespiritual de la persona, así como su evolución biofísica, los cuerpos resucitados no ejercerán las actividades humanas que se ordenaban a facilitar aquellos procesos -tanto la nutrición, el crecimiento y la actividad biosexual, como la actividad poiética dirigida a posibilitar estas funciones biofísicas-. Y por eso, la actualización de la plenitud interior del individuo no necesitará ni del ejercicio de esas funciones biofísicas, ni de la transformación utilitaria del entorno; sino que todo el obrar humano será un desbordarse de lo que la persona haya llegado a ser, sin resultar modificada por las actividades corporales que, después de la resurrección de la carne, pueda realizar.

Y así, de modo semejante a como en esta vida los célibes pueden sentirse plenificados sin ejercitar matrimonialmente el aspecto horizontal o de comunión esponsal ni el aspecto vertical o de donación procreativo-educativa de su masculinidad o feminidad; así también los bienaventurados podrán encontrar la plenitud de la dimensión vertical y horizontal de la condición sexuada de sus cuerpos, ejercitándolas metasexualmente mediante la *donación* a los demás e integrándose con ellos: «Cuando la llamada a la continencia `por el reino de los cielos' encuentra eco en el alma humana... no resulta difícil percibir allí una sensibilidad especial del espíritu humano, que ya en las condiciones terrenas parece anticipar aquello de lo que el hombre será partícipe en la resurrección futura» (*JG*, 10.III.82). Pues «hay una condición de vida, sin matrimonio, en la que el hombre, varón y mujer, halla a un tiempo la *plenitud de la donación personal y la comunión entre las personas, gracias a la glorificación de todo su ser en la unión perenne con Dios*» (*ibidem*).

De esta forma, *la bienaventuranza beatífica plenificará íntegramente a la persona humana*. Pues no sólo colmará su dimensión espiritual mediante su participación en la Comunión trinitaria, sino que satisfará también su dimensión psicosomática -incluido el carácter sexuado de ésta-, del modo que se acaba de señalar.

4. LA RECTITUD LABORAL Y CULTURAL, PRESUPUESTOS DE LA MADUREZ DE LA DIMENSIÓN AMOROSA DE LA PSICOAFECTIVIDAD MASCULINA Y FEMENINA

Hasta aquí, se ha trazado una panorámica de las recíprocas influencias que existen entre los distintos aspectos, sexuales y asexuales, de la personalidad humana. En el último capítulo de la primera parte, se hizo referencia a las *repercusiones de la madurez sexual en* la rectitud laboral y cultural, en el equilibrio afectivo asexual y en la rectitud afectiva espiritual. Y en el apartado anterior del presente capítulo, se ha abordado la cuestión en sentido inverso, es decir, mostrando *las influencias que ejerce la madurez asexual* de

la psicoafectividad masculina y femenina, sobre las actitudes sexuales de la persona.

Esta segunda consideración de las influencias de lo asexual en lo sexual quedaría incompleta si no se refiriera a las que ejercen sobre la sexualidad tanto las disposiciones espirituales como las actitudes de la persona en el plano de sus intereses relacionados con la satisfacción de sus necesidades biofísicas no sexuales: esto es, en el orden del trabajo y del descanso. Por eso, para completar esta exposición de los principios básicos sobre los que, a nuestro juicio, debe pivotar una antropología cristiana de la sexualidad, resulta imprescindible referirse a estos dos asuntos.

Teniendo en cuenta que el presente capítulo versa sobre una cuestión psicoafectiva -el aspecto asexual de la masculinidad y feminidad-, no parece que éste sea lugar para tratar de la *influencia del espíritu en la sexualidad*. Y por eso, se dejará para el próximo capítulo lo relativo a la dependencia de la rectitud sexual respecto de la madurez espiritual. En cambio, sí parece pertinente respecto del tema de este capítulo examinar la *repercusión que las actitudes del individuo en el orden laboral o cultural, pueden tener en sus actitudes sexuales*: no por el carácter asexual de esos intereses, puesto que, según este criterio, habría que tratar también aquí la influencia de los intereses espirituales en la sexualidad, que son tan asexuales como *las inquietudes laborales y culturales*; sino porque estos intereses *constituyen el ámbito natural en que se forja el aspecto asexual de la psicoafectividad humana*.

En efecto, las exigencias de mantenimiento biofísico y de aprendizaje psicointelectual inducen al ser humano a necesitar, ante todo, de sus padres y también, progresivamente, de las restantes instancias asociativas -educativas, laborales, culturales, etc.- que posibilitan a las personas satisfacer sus deseos de trabajar y de reponer el desgaste energético psicosomático que el trabajo conlleva. De este modo, *la convivencia familiar y extrafamiliar se convierten en ocasión* de trascender los intereses utilitarios que las motivan y *de desplegar las virtualidades psicoafectivas comunionales de las personas en un*

orden de intereses amorosos en los que no están presentes los intereses sexuales. Y por esta razón, ha parecido oportuno hacer referencia a estas cuestiones en uno de los capítulos dedicados a las propiedades que distinguen la sexualidad humana de la sexualidad animal.

Es cierto que, desde otro punto de vista, estos asuntos podrían haberse incluido en la primera parte de este estudio, en que se ha tratado de los aspectos comunes de la sexualidad humana y animal. En efecto, *la inclinación a la conservación y al crecimiento individuales es*, tanto en el orden humano como en el animal, *un impulso más básico que el sexual*. Por ello, su cumplimiento adecuado o inadecuado repercute por igual, de manera positiva o negativa, en los impulsos sexuales tanto de las personas como de los animales. No obstante, en el orden humano esa inclinación no es un instinto sino una tendencia que, por poder satisfacerse de muchas maneras, permite un *planteamiento laboral sustancialmente distinto del que adoptan los animales*. Por eso parece más oportuno incluir aquí el tratamiento de la influencia de las actitudes utilitarias asexuales en las actitudes sexuales conjuntivas y comunionales de la persona, a fin de destacar que en el ser humano esa influencia no se produce de la forma que es propia de la vida animal, sino con unos tintes personalistas que no existen en el orden zoológico.

Por otra parte, existe otra razón para tratar estas cuestiones en esta segunda parte de este análisis antropológico de la sexualidad humana. En efecto, estas actividades utilitarias asexuales, de una parte, pueden instrumentarse como *medio de expresar el amor metasexual y*, de otra, constituyen, según se mostró en el capítulo segundo de esta segunda parte, una *exigencia imprescindible del amor procreativo y esponsal*. Por eso, el examen de la repercusión de esos intereses asexuales en las actitudes sexuales del ser humano resultaría insuficiente si obviara las influencias que se derivan de la integración de aquellas actividades utilitarias en la dimensión comunional de la afectividad masculina y femenina, tanto en su proyección metasexual como en su proyección nupcial.

Es decir, *la influencia de las actitudes utilitarias asexua-*

les de la persona en su maduración sexual debe atribuirse a tres factores diferentes: primero, al carácter prioritario que la inclinación a la conservación biofísica individual tiene respecto de la tendencia a la conservación temporal del género; después, a la vinculación que existe entre las actitudes utilitarias sexuales y asexuales de la persona por el hecho de que ambas son medios de expresión del amor conyugal y procreativo-educativo; y, finalmente, a la importancia de la rectitud utilitaria asexual en la maduración de un aspecto de la psicoafectividad -el metasexual- que, según se ha mostrado ampliamente, tanto influye en el equilibrio sexual del individuo. Que se haga referencia a estos tres factores en el lugar propio del tercero obedece en parte a la conveniencia de evitar reiteraciones; pero también responde al deseo de subrayar la peculiaridad más personalista de esta influencia de lo asexual-utilitario en lo sexual.

Por lo demás, conviene advertir que, en esta exposición de las influencias que las actitudes laborales y culturales ejercen sobre las actitudes sexuales de la persona, se hará una excepción respecto del carácter más bien abstracto con que, en general, se vienen abordando en estas páginas las restantes cuestiones. Hasta aquí, por tratarse de un estudio de carácter introductorio, se ha procurado apuntar las nociones fundamentales, exponiéndolas sistemática y razonadamente, pero sin entrar en demasiadas concreciones. Sin embargo, teniendo en cuenta el escaso reconocimiento de esa influencia por parte de la cultura occidental, parece oportuno destacarla *ejemplificando* de modo elemental los supuestos más comunes en que esas influencias se producen.

Eso es lo que se hará a continuación. Es decir, más que abundar en las tres mencionadas razones por las que la rectitud o el desorden en el trabajo y en el descanso afectan a las actitudes sexuales del individuo, lo que se hará será apuntar a título de ejemplo diversos supuestos en que se manifiestan esas influencias, dejando para el lector la determinación de los factores que en cada caso real convenga optimar para potenciar el equilibrio sexual de una persona. De esta forma, al entender mejor con esos ejemplos las conexiones e interdependencias de lo asexual y lo sexual, no sólo resultará más fácil diagnosticar las

raíces y concomitancias de las distintas patologías sexuales, sino que podrá mejorarse también la eficacia de la *terapia que se emplee* porque se plantee *con la adecuada polivalencia*: es decir, no limitándose a procurar corregir la desviación sexual de que se trate, sino removiendo las actitudes asexuales desordenadas que estén fomentando indirectamente el desorden sexual de que se trate.

a) Influencia de la rectitud en el trabajo sobre las actitudes sexuales de la persona

En el relato creacional del primer capítulo del *Génesis*, ya se insinúa claramente la correlación que existe entre la dimensión procreativa y la dimensión laboral de la misión que Adán y Eva recibieron del Creador, puesto que el mandato de propagar el género humano aparece como inseparable del mandato de someter el mundo material, transformándolo con su trabajo: «Creced y multiplicaos y someted la tierra» (*Gen* 1, 28). Por los restantes elementos que aparecen en esa narración, se deduce que ambos mandatos están conectados entre sí en su *ordenación a fomentar la realización del ser humano como imagen de Dios*. En efecto, la Comunión trinitaria aparece como queriendo expresarse mediante la comunión amorosa humana (cf. *Gen* 1, 26-27), que surge primariamente del matrimonio por el modo personalista con que el ser humano vive su sexualidad. Igualmente, se da a entender que, al inclinar al ser humano a guardar y cultivar el mundo con su trabajo, haciéndole partícipe de su obra creadora y de su soberanía sobre la materia, Dios quiere manifestar la semejanza divina que ha impreso en la naturaleza humana[210].

La familia y el trabajo son, pues, los ámbitos que posibilitan el comportamiento personalista de los seres humanos: «Familia y trabajo son los espacios humanos dentro de los cuales se desarrolla toda

210 El mandato laboral, que aparece también en el segundo relato creacional (cf *Gen* 2, 15), no contiene, por tanto, ningún sentido penal: aparece en la Biblia antes de que en el tercer capítulo del Génesis se haga referencia al pecado original. La consecuencia del pecado no es, pues, el trabajo mismo, sino el sufrimiento que éste acarrea en el actual estado de naturaleza caída: una consecuencia que, al haber sido asumida por el Redentor, lejos de resultar deletérea para el ser humano, puede convertirse en medio de purificación y santificación (cf *HC*, 47).

nuestra vida. Considerados juntos, evocan la idea de la comunión, de la amistad, de la fraternidad. En la familia y en el trabajo los hombres deben vivir el uno junto al otro sin ignorarse, buscando constantemente el modo de la colaboración sincera, del servicio recíproco, de la solidaridad» (*JD a los trabajadores de Atac de Roma*, 19.III.1988). Por eso, en virtud de esta tensión personalista de estos dos aspectos -el laboral y el sexual- de la dimensión utilitaria de la afectividad humana, el desarrollo o la desnaturalización de cada uno de ellos favorece o dificulta que la persona adopte una actitud personalista en el ejercicio del otro. Por lo que respecta a la influencia de las actitudes laborales en la maduración sexual, ese fenómeno puede producirse, como se ha dicho poco antes, por tres caminos.

Efectos sexuales del desorden profesional

En primer lugar, el trabajo condiciona las virtualidades sexuales de la persona porque de él depende la satisfacción de sus necesidades más elementales -esto es, sus necesidades de mantenimiento y crecimiento individuales-, cuyo incumplimiento dificultaría el ejercicio de la capacidad sexual. De ahí que *una actitud laboral deficiente o excesiva induzca, respectivamente, al exceso o al defecto sexuales*.

Esto explica la común experiencia de que el desorden laboral por defecto -la ociosidad, la falta de disciplina- impulse a la persona a una ansiosa y obsesiva búsqueda de satisfacciones venéreas y eróticas desordenadas. En efecto, la ausencia de ocupaciones en que emplear adecuadamente las propias energías psicosomáticas produce en la persona una tendencia a compensar sin esfuerzo y de forma inmediata ese estado de vacío y frustración interiores, que origina en la persona una propensión al placer corporal inmediato, que le dificulta la dirección racional y volitiva de sus impulsos biofísicos.

De ahí que *el trabajo* o negocio (de *nec-otium*, no-ocio) constituya *una de las terapias más elementales de los problemas de lujuria y bulimia*; y que el acostumbramiento de la persona en su infancia a la falta de disciplina, la predisponga a plantear más tarde sus impulsos sexuales de forma desordenada: «El niño indisciplinado

o viciado tiende a una cierta inmadurez y debilidad moral en el futuro, porque la castidad es difícil de mantener si la persona desarrolla hábitos egoístas o desordenados» (*SH*, 86).

Igualmente, el exceso laboral suele conducir al desequilibrio sexual de la persona. En efecto, el activismo profesional es un modo de actuar egoístamente, pues consiste en hacer lo que agrada, dejando de lado lo que no suponga una autoafirmación egolátrica. Por eso es un modo de falta de diligencia (del latín *diligere*, que significa amar), que puede denominarse como `pereza activa' para contraponerlo a su modalidad contraria, la `pereza pasiva'. Inicialmente, mientras la persona lo resiste sin agotarse, el activismo profesional suele inducir a una *ansiosa búsqueda de satisfacciones sexuales egoístas* que compensen ese exceso psicosomático. En cambio, cuando el individuo llega al estrés, lo habitual es que se produzca en él una *desmotivación sexual*.

Incidencia de las actitudes laborales en la afectividad conyugal

El trabajo no sólo es medio de asegurar el sostenimiento económico personal, sino que permite también subvenir a las necesidades materiales de la propia familia. Desde este punto de vista, la actividad laboral forma parte de los deberes propios del estado matrimonial y, en cuanto tal, se constituye en *una de las expresiones del afecto parental y del amor conyugal*.

De ahí que el egoísmo laboral redunde negativamente en las actitudes esponsales y parentales del varón y de la mujer. En unos casos, cuando se trata de un exceso laboral, porque el *activismo* obedece al olvido del «vínculo que une el trabajo y la familia. El trabajo es para la familia, porque el trabajo es para el hombre (y no viceversa), y la familia precisamente, y ante todo la familia, es *el lugar específico del hombre*» (*JH en el estadio de Terni*, 19.III.1980). Por eso esta ignorancia del sentido personalista del trabajo disminuye en el varón su capacidad de ocuparse del cónyuge y de los hijos, y lleva a la mujer a dar más importancia a la gestión material de los quehaceres domésticos que a la atención personalista de los miembros de su hogar.

Además, cuando el egoísmo laboral se produce en la forma de *falta de laboriosidad*, esta pereza lleva a la mujer a sentirse desbordada por sus ocupaciones domésticas y a no atenderlas bien, a no cultivarse intelectualmente y a renunciar a un trabajo extrafamiliar que sería compatible con sus obligaciones domésticas, o a plantearlo de manera disyuntiva: con lo cual, tanto en unos casos como en otros, se resiente la armonía familiar. Asimismo, la falta de diligencia *induce al varón a considerarse eximido de su inexcusable deber de ayudar a su mujer* en los aspectos educativos y materiales del trabajo familiar, con lo que priva a su familia de su aportación masculina directa y somete a su esposa a una tensión excesiva que la induce a las actitudes que se acaban de mencionar.

El egoísmo laboral puede conducir también, al varón o a la mujer, a *descuidar la preponderante función profesional doméstica o extradoméstica* que, por sus diferentes y complementarias aptitudes, les corresponde respectivamente. Y este desorden afectaría negativamente a la buena marcha de las relaciones entre los esposos y a su necesaria conjunción educativa. En efecto, por lo que se refiere a la mujer, la pérdida del sentido altruista en el trabajo, la llevaría a *no querer subordinar sus posibilidades de trabajo extrafamiliar a su trabajo doméstico*, con lo que se resentiría de forma importante la armonía familiar, al faltar esa suficiente dedicación femenina que resulta imprescindible para la buena marcha de cada hogar.

En el caso del varón, desde esta perspectiva se entiende que, como ya se ha señalado anteriormente, no sea aconsejable que emprenda un noviazgo un varón descentrado profesionalmente, pues tendería a plantearlo egoístamente, como remedio de su frustración laboral; así como el grave perjuicio matrimonial que pueden ocasionarle las situaciones de *desempleo laboral masculino*: pues aunque esa situación se produzca en contra de la voluntad de quien la padece, si no se afronta adecuadamente, puede derivar fácilmente no sólo hacia el abandono personal sino también hacia la sensación de frustración en su condición varonil. Y otro tanto habría que decir de las situaciones de *jubilación*, cuando no se plantean como un cambio de actividad; máxime cuando se trata de una jubilación *anticipada*

y el interesado conserva aún suficientes energías como para sentirse insatisfecho con una actividad que le suponga poco desgaste.

Repercusión del trabajo en lo sexual, a través de su influencia en el aspecto metasexual de la psicoafectividad

El trabajo profesional, además de ser un medio para mantenerse y sostener la propia familia, constituye también la ocasión de desarrollar la *dimensión amistosa y solidaria* de la psicoafectividad, así como uno de los cauces de expresión de ésta: «El trabajo humano forma parte de esa llamada del hombre a la comunión con Dios y con todos sus hermanos. Gracias al trabajo el hombre adquiere uno de los principales títulos de dignidad, en la vocación de la persona a la comunión» (*JD*, 21.III.1995, 4).

Esto es así tanto en el caso del que se realiza fuera del hogar, que obviamente repercute de forma directa en personas distintas de las que integran el propio núcleo familiar; como en el caso del trabajo doméstico, que repercute también en toda la sociedad, a través de la actuación de los miembros de la familia, que ese trabajo posibilita. Y otro tanto sucede, *mutatis mutandis*, en el caso de la persona que se entrega a Dios en la *vida consagrada*, puesto que la actividad específica que cada familia religiosa realiza en la Iglesia, constituye para sus miembros su `trabajo profesional'.

Estas actividades laborales sitúan a la persona en *relación* con otras, tanto en sentido vertical, *con los beneficiarios de esos trabajos*, como en sentido horizontal, *con los compañeros* con quienes se comparten esas tareas. De esta forma, esas tareas brindan la ocasión de ejercitar la psicoafectividad metasexual en su sentido vertical o solidario, es decir, como entrega desinteresada; y en su sentido horizontal, transformando en amistad el mero compañerismo, esto es, sintiéndose unidos por un afecto recíproco y no sólo por un interés común.

Pues bien, según se mostró anteriormente, existe una *conexión radical* entre los aspectos asexual y matrimonial de la dimensión amorosa de la psicoafectividad. Por eso, en virtud de esa conexión, las actitudes donativas y unitivas que la afectividad adopte en su proyección

asexual influyen en sus aptitudes amorosas procreativo-conyugales. Esto explica el hecho fácilmente constatable de que el desorden en las virtualidades solidarias de la persona repercuta negativamente en sus actitudes procreativo-educativas; y que, igualmente, el desequilibrio en sus aptitudes amistosas redunde en su falta de rectitud conyugal (cf. *SH*, 106).

De todo ello se desprende la necesidad, para la educación sexual de los hijos, de crear en el propio hogar un *ambiente austero de trabajo y laboriosidad, que propicie su generosidad afectiva*; de acostumbrarles desde pequeños a integrarse con los demás y a colaborar en las tareas comunes, ayudándoles a respetar los horarios de la familia y asignándoles unos encargos domésticos que fomenten su sentido de responsabilidad; y de enseñarles a hacer compatibles sus estudios con esos encargos, que deberán distribuirse conforme a sus diferentes aptitudes masculinas o femeninas.

b) Repercusión sobre la madurez sexual, de las actitudes que se adopten en el descanso

Ahora bien, para que el desgaste psicosomático que acompaña al trabajo, no altere el equilibrio que propicia la actitud generosa de la afectividad, y pueda mantenerse *in crescendo* esa actitud altruista -desinteresada respecto de sí mismo- que el espíritu imprime en la psicoafectividad humana, es preciso reponer fuerzas mediante un *descanso* periódico (diario, semanal y anual) rectamente enfocado.

De ahí se deriva la *importancia para la afectividad, de enfocar adecuadamente el descanso y la diversión*. Pues si en estas actividades, en las que cada uno se organiza con mayor libertad que en su vida laboral, se adoptara una actitud egoísta, frívola y abandonada, la persona se encontraría sin resortes para afrontar el esfuerzo profesional con generosidad, hondura y reciedumbre.

El descanso, como presupuesto del equilibrio laboral

En este sentido, como explica santo Tomás de Aquino, resulta altamente significativo que, en el Decálogo -en el que se manda lo más básico y se prohíbe lo peor, dentro de lo frecuente, en cada aspecto de la afectividad humana- se prescribiera *la santificación del descanso* que toda persona necesita, como *obligación más prioritaria que la santificación de su trabajo* (cf. *Ex* 20, 8-11). En efecto, antes de detenerse en la obligación de poner el corazón en Dios, a la cual se ordena -como paso prioritario- el precepto de la santificación de las fiestas o del descanso, el Aquinatense pone de manifiesto la antropología que subyace a la pedagogía que insinúan la formulación de cada precepto del Decálogo y el orden de todos ellos:

> «Los preceptos del Decálogo están ordenados conforme a lo que *primaria y principalmente hay que hacer y evitar*. Y como en la vida espiritual, a cuya dirección se ordena el Decálogo, Dios es -como fin- la razón del obrar, se colocan en primer lugar los preceptos que se refieren a Dios. Entre ellos, se coloca primero aquel mandamiento cuyo incumplimiento aleja más de Dios: pues *nos acercamos a El gradualmente, apartándonos de lo que nos separa de Dios*. Por eso, el precepto en que se prohíbe el culto contrario (el primero), es anterior a aquél en que se prohíbe la irreverencia de asumir en vano su divino Nombre (el segundo); y, en último lugar, está el precepto de poner nuestro corazón en Dios, que es con lo que más nos acercamos a El» (*In III Sent.*, d. 37, q.1, a.2, qla.3, sol.; cf. qla.2, sol.).

Aplicando estos principios a la cuestión que nos ocupa, se entiende que *el equilibrio y la madurez* de la dimensión psicoafectiva de la personalidad *dependen, antes incluso que de la rectitud profesional, del enriquecimiento cultural* de las facetas de la personalidad (intelectual, artística o deportiva) que menos se cultiven en el propio trabajo, ya que la actitud laboral depende, a su vez, de la recuperación psicosomática de la persona a través de un descanso rectamente enfocado[211].

211 La otra faceta de la personalidad que ha de cultivarse al descansar, es la espiritual o religiosa: aunque de ella no se tratará aquí, quedando reservada para el último capítulo la exposición de la influencia de su desarrollo en el equilibrio sexual

Esto explica que, cuando ese enriquecimiento falla, se resienta la actitud afectiva de la persona, también en su aspecto procreativo-conyugal. Pues al faltar una diversión enriquecedora, la personalidad se frustra y se tiende a buscar las compensaciones fáciles de los placeres venéreos y eróticos desviados. Por eso *la vaciedad, pasividad y falta de creatividad con que a veces se emplea el tiempo libre* diario, semanal y anual, en nuestra sociedad, *es uno de los factores más influyentes en la desmoralización sexual* de jóvenes y mayores (cf. *SH*, 107).

Además, el desorden afectivo no sólo se produciría *cuando faltara el descanso suficiente o* cuando éste se plantease de una manera inadecuada, sino también *cuando fuera excesivo*. La fase temporal de la existencia humana se ordena al crecimiento interior del individuo. Y este crecimiento tiene como materia la actividad laboral de la persona. Por eso el descanso no debe considerarse como un objetivo, sino como medio de reponer energías para seguir trabajando.

El equilibrio afectivo de la persona requiere, por tanto, el *respeto de esa «alternancia entre trabajo y descanso»* (*DD*, 65). Y por eso, esa armonía se resentiría tanto por el exceso laboral como por una

---

de la persona. Sí parece oportuno señalar, en relación a la concepción cristiana del descanso humano, el enfoque más antropológico con que el nuevo ordenamiento canónico de la Iglesia prescribe el deber de vivir cristianamente el descanso de los días de fiesta. Pues, al abandonar el uso del término `trabajo servil', soslaya su posible interpretación economicista, para ir al fondo de la cuestión, con su prohibición de un planteamiento del descanso que dificultara acrecentar el sentido gozoso de la vida vivida en unión con Dios, porque obstaculizara el culto divino o reponer las energías psicosomáticas desgastadas (cf *CIC*, c. 1247; *DD*, 65-68). De este modo, *congrua congruis referendo*, se ofrece a los cristianos una orientación valiosísima respecto de la manera de enfocar los momentos de descanso necesarios, esto es, el tiempo libre diario, los fines de semana y los periodos de vacaciones: si la organización del trabajo diario, o de las actividades de los momentos semanales y anuales de vacaciones, impidieran descansar el espíritu con las prácticas de piedad, el descanso de la afectividad -olvidando las propias preocupaciones mediante el ocuparse de las de los demás (familiares y amigos)-, o el descanso corporal -cambiando la actividad habitual por otras ocupaciones que desarrollen aspectos de la personalidad menos cultivados-, la personalidad se iría resquebrajando en sus tres niveles; es decir, se resentiría la salud espiritual, psíquica y corporal del individuo.

excesiva dedicación de tiempo a la diversión: como viene sucediendo en los países occidentales, al no haber sabido integrar adecuadamente los cambios laborales que ha impuesto la revolución tecnológica. Desde esta perspectiva se advierte claramente la urgente necesidad de una *educación para el ocio* que recupere el sentido cultural que esa palabra (el *otium* latino designa lo que los griegos expresaban con el término *sjolê*, escuela) contenía en la civilización griega. La magnitud del tiempo diario que se dedica actualmente a un uso pasivo de la TV, la duración excesiva de los fines de semana, etc., no sólo redundan negativamente en la productividad económica de la sociedad, sino sobre todo en ese equilibrio psicoafectivo de jóvenes y mayores, del que tanto depende la madurez sexual de las personas (cf. *FC*, 76; *JM para la XV Jornada de las Comunicaciones Sociales*, 10.V.1981; *SH*, 56).

La austeridad, sobriedad y moderación en el descanso condicionan la rectitud sexual

La repercusión del descanso en la rectitud afectiva ayuda a entender la correlación que existe entre la *austeridad* en el descanso y las disposiciones que se requieren para plantear con generosidad la vida matrimonial (cf. *SH*, 60). Es decir, esa influencia permite comprender la importancia de enfocar la diversión de un modo que favorezca la comunicación matrimonial y que sea compatible con el tipo de vida necesaria para atender debidamente a los hijos que se deban tener.

En efecto, el acostumbramiento en la primera juventud a un tipo de *diversiones* que -por su nocturnidad y despilfarro, por ejemplo- son *difícilmente compaginables con* las limitaciones horarias que conlleva *la atención de los hijos* y las estrecheces económicas que una planificación familiar recta puede suponer, podría predisponer a los interesados a evitar en el matrimonio los hijos que impedirían mantener ese ritmo de vida: con lo que acabarían desvirtuando su sexualidad.

Asimismo, este sentido de austeridad en el descanso ha de llevar a *moderar* el uso de la TV de forma que contribuya a un descanso

enriquecedor[212] y no perjudique el ambiente familiar: no sólo por el contenido de los programas, sino porque impida la comunicación entre los esposos y con los hijos, la laboriosidad, el orden, la creatividad y espíritu de iniciativa al divertirse, etc. (cf. *JM para la Jornada mundial de las comunicaciones sociales*, 24.I.1994).

Este criterio tiene también aplicación en lo concerniente a procurar que la asistencia a compromisos familiares o sociales no interfieran la necesaria intimidad y unión familiar. La unidad matrimonial exige renunciar a proyectos profesionales y sociales que supusieran interrumpir *innecesariamente* la convivencia matrimonial por un periodo de tiempo que no fuera breve; o que, sin interrumpirla, disminuyeran su intensidad. En este sentido, resultaría pernicioso, p. ej., aceptar un trabajo que exigiera a los cónyuges vivir separados, cuando esto no fuera absolutamente necesario para el sostenimiento económico del hogar: pues, la unidad de la vida de los cónyuges es un valor superior a la mejora del nivel económico de la familia.

Por idéntico motivo, parece improcedente que, después de haber disfrutado juntos de un periodo de vacaciones, éstas se prolonguen para uno de los cónyuges y los hijos, sin que exista un motivo que sea proporcionado al perjuicio que supondría que el otro cónyuge permaneciera en la situación de soledad que en España se denomina como `estar de Rodríguez': pues al contraer matrimonio se asume la obligación de afrontar juntos también las privaciones y, por tanto, constituiría un error grave sacrificar la unidad de la convivencia conyugal por otros motivos de índole inferior.

También resulta importante desde el punto de vista sexual la austeridad en los bienes de *consumo* pues, como advierte Juan Pablo II, el consumismo conduce al hedonismo, porque ambos coinciden en «colocar en el interés inmediato el fin de la actividad humana» (*JD en Roma a los afiliados al movimiento `Pro-vida'*, 25.I.1986), al

212 En este sentido pueden resultar útiles tanto la exposición de las influencias que ejerce la televisión en las personas, como las sugerencias para aprovechar educativamente en el hogar este medio, que aparecen en el libro de J. Ferrés, *Televisión y educación*, ed. Paidós, Barcelona 1994, 23-102 y 133-142.

modo de los animales. Así lo subraya la sabiduría milenaria que se encierra en la raíz común de los términos *lujo* y *lujuria*, así como la experiencia común del desorden sexual que suele derivarse de la falta de *sobriedad* en la comida y en el uso de las bebidas alcohólicas y los excitantes. Y es que la gula, en cuanto consiste en un desorden de la tendencia fisiológica más primaria, repercute negativamente en el equilibrio de los impulsos sexuales; mientras que la sobriedad *aplaca los requerimientos antinaturales de la biosexualidad*.

Además, el consumismo impulsa a los novios y a los esposos jóvenes a pretender disfrutar de un nivel social -en gastos, en el modo de veranear, etc.- que no pueden permitirse: a `alargar el brazo más que la manga', en expresión popular. Y esto suele llevarles, por ejemplo, a introducirse en los hogares de sus padres; lo cual, como se explicó en la primera parte del apartado anterior, suele acarrear serios problemas a las parejas.

Otra manifestación de austeridad muy necesaria en el noviazgo es *limitar* a lo conveniente *el tiempo* que se puede estar juntos: aceptando, por ejemplo, la separación temporal cuando ésta sea necesaria por motivos académicos o por viajes vacacionales de sus respectivas familias de sangre; tendiendo a restringir el uso del teléfono a lo imprescindible, puesto que puede resultar un instrumento muy frío e inoportuno para una relación tan íntima; o aceptando y respetando los horarios de las familias a las que todavía pertenecen, así como los planes de estudio y de trabajo a los que cada uno deba ajustarse para lograr la autosuficiencia económica necesaria para casarse.

CAPÍTULO V

LA MADUREZ SEXUAL DEPENDE DE LA ACTITUD ESPIRITUAL O MORAL-RELIGIOSA

«El vino de la boda se había acabado» (*Jn* 2, 3)

En esta segunda parte, se han considerado cuatro propiedades de la sexualidad humana que la distinguen de la sexualidad animal y manifiestan el *carácter personalista o esponsalicio de su configuración esencial*, el cual es reflejo de la presencia del espíritu en la naturaleza humana. Concretamente, se ha mostrado que la madurez sexual humana no se obtiene de modo instintivo, sino integrando racional y volitivamente los impulsos sexuales. Después, se ha visto que la inclinación sexual humana contiene una tensión exclusivista y temporalmente incondicional que sólo puede satisfacerse en el matrimonio de uno con una y de por vida. Se ha explicado también que, en la realización de la condición sexual masculina o femenina, la psicoafectividad es más importante que la biosexualidad y que, por ello, el control de ésta depende de la madurez psicoafectiva de la persona. Finalmente, se ha mostrado que el desarrollo del aspecto asexual de la psicoafectividad es más importante, para realizarse como varón o mujer, que el despliegue del aspecto procreativo-conyugal, resultando éste condicionado por aquél y pudiendo ser absorbido por él.

Resta considerar ahora la última propiedad distintiva de la sexualidad personal, a saber, *su dependencia operativa respecto de la dimensión espiritual* de la naturaleza humana: una dependencia que *expresa en el orden de la conducta esa cuádruple redundancia* del espíritu en la configuración personalista del cuerpo humano, que ha sido objeto de los anteriores capítulos de esta segunda parte. En efecto, si la condición espiritual del alma humana ocasiona, en el orden *constitutivo o esencial*, que sea de índole personal el cuerpo que resulta de la información de unos elementos materiales por parte del principio vital humano; en el nivel *operativo*, esa compenetración sustancial entre espíritu y materia redunda en que la rectitud de los aspectos sexual y asexual de la masculinidad y feminidad, está condicionada e influenciada por la madurez espiritual de la persona.

A este respecto, la sagrada doctrina enseña que el pecado original ocasionó una pérdida de la armonía que existía entre las tres dimensiones naturales del ser humano -espiritual, psíquica y biofísica-, y que este desorden no sólo afectó a la inmortalidad, a la ciencia , y a la impasibilidad del cuerpo, sino que también *redundó en la comunión sexual de que Adán y Eva disfrutaban antes de que se rebelaran espiritualmente contra el Creador* (cf. *CEC*, 405). Así lo pone de manifiesto la Biblia al afirmar que éstos descubrieron, en sentido negativo, que estaban desnudos (cf. *Gen* 3, 7-11); pues el contraste entre esta actitud y la ausencia de vergüenza antes del pecado original (cf. *Gen* 2, 25) muestra claramente la ruptura de su comunión esponsal, que se había producido con ese pecado: nadie se avergüenza ante sí mismo y, por eso, mientras estaban unidos no sentían vergüenza uno del otro (cf. *JG*, 19.XII.1979, 2); en cambio, al romperse esa unidad, se sintieron impulsados a cubrirse (cf. *JG*, 6.II.1980, 3, 13.II.1980, 5 y 20.II.1980, 2).

Esta repercusión del desorden del espíritu en el desorden sexual y la *necesidad de la rectitud afectiva espiritual* para que resulten eficaces los esfuerzos que cada sujeto ponga *para integrar personalistamente su sexualidad*, es enseñada en otros muchos pasajes de la sagrada Escritura, ya desde sus primeros libros. Así, por ejemplo, narra las faltas de entendimiento conyugal entre Adán y Eva, después

de la caída: se acusan ante Yahveh, no enseñan a sus hijos a quererse. Noé no es respetado por sus hijos. Abraham no consigue poner paz entre Sara y Agar, entre su clan y el de su sobrino Lot. Jacob tiene que sufrir el odio mortal de sus hijos contra su predilecto, José; el incesto de su hijo Rubén; las discordias entre Simeón y Leví; que Yahveh hiciera morir a los dos hijos mayores del heredero de las promesas -Judá-, por su maldad y su actitud contraceptiva, respectivamente. Moisés es hostigado por su esposa María y su hermano Aarón. El adulterio de David, y la rebelión contra él de su hijo Absalón. La falta de apoyo por parte de sus respectivas esposas, que padecieron Tobías y Job. Y un largo etcétera que muestra la relación entre la falta de comunión con Dios y la desunión familiar.

También se muestra de modo ilustrativo en la Escritura esta peculiaridad de la sexualidad humana, al poner de manifiesto la *correlación existente entre la Alianza Antigua y Nueva con Yahveh y la alianza matrimonial*. Y lo expresa por un doble camino: mostrando, de una parte, que la infidelidad a la Alianza con Dios conduce a la depravación sexual de los componentes del Pueblo de Dios; y por otra, que el espíritu se ofusca y debilita cuando se descuida respecto de la recta dirección del ejercicio de la sexualidad, y no respeta sus exigencias internas[213].

213 Respecto de lo primero, Jesucristo remitió a la necesidad de la gracia divina como condición para alcanzar una adecuada comprensión del sentido natural de la sexualidad (cf *Mt* 19, 11); y en el libro de Tobías, que es como la carta magna sobre el matrimonio en las Escrituras, se presenta la importancia de la oración para superar el desorden sexual (cf *Tob* 8, 1-10). Y respecto de lo segundo, Jesucristo exigió en las bienaventuranzas la pureza del corazón, para ser capaces de ver a Dios (cf *Mt* 5, 8); y San Pablo explica que la lujuria embrutece y estraga el paladar espiritual (cf *1 Cor* 2, 14). No nos detendremos aquí en esta segunda cuestión, puesto que el tema que nos ocupa es la sexualidad, y no la espiritualidad de la persona: aunque en el capítulo III de la I Parte se haya tratado implícitamente -al hablar de la trascendencia personal de la rectitud o inmadurez sexual- la repercusión de la vida sexual en la vida espiritual del individuo; sin embargo, lo que interesa aquí es explanar esa peculiaridad de la sexualidad humana, diferencial respecto de la sexualidad animal, que constituye el hecho de que su ejercicio recto resultaría costoso, y su madurez, imposible, si la persona no progresara simultáneamente en su vida espiritual.

En cierto modo, con lo que ya se ha expuesto en los cuatro capítulos anteriores no haría falta insistir más en la dependencia de la madurez sexual respecto de la rectitud operativa espiritual. Pues bastaría comprender que el *obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser* para captar esa dependencia operativa. En efecto, al advertir que la sexualidad humana está constituida personalistamente como consecuencia de la redundancia de la espiritualidad del alma humana, que es su principio vital; resulta inevitable suponer que su crecimiento equilibrado y personalista tiene que estar influenciado y ser, de alguna manera, dependiente de la maduración espiritual del individuo.

No obstante, parece conveniente también exponer más detalladamente las formas en que esa dependencia se produce. Por eso, a continuación se mostrará esta última característica personalista de la sexualidad humana, que es una derivación existencial de la condición ontológica personal del varón y de la mujer, *pormenorizando los modos en que la rectitud espiritual influye en el desarrollo* equilibrado y maduro *de cada una de las notas constitutivas de la sexualidad humana*.

Sin embargo, esta exposición será notablemente más sintética que la empleada en los capítulos anteriores para mostrar las otras propiedades diferenciales de la sexualidad humana. No porque esta peculiaridad de la sexualidad personal sea menos relevante que sus restantes características; sino porque, *al ser la más importante, constituye el aspecto tradicionalmente más tratado* al hablar o escribir sobre la moral sexual católica. Por esta razón, parece suficiente para nuestro propósito, recordar los aspectos más sobresalientes de esa doctrina moral, señalando sus conexiones con los temas desarrollados en este escrito. Sobrepasar estos límites o bien podría resultar reiterativo respecto de lo que ya se ha expuesto; o bien llevaría a adentrarse a fondo en la antropología del espíritu humano, cuestión que desborda por completo las fronteras de esta realidad psicosomática que es la condición sexuada del cuerpo humano.

Ser varón o mujer no es, en rigor, una cuestión espiritual.

No cabe duda de que afecta al espíritu humano, en cuanto que éste está constitutivamente encarnado en un cuerpo masculino o femenino y porque, en el orden operativo, tiene a la corporeidad como su materia y cauce de expresión. Pero *ninguna persona humana debe su condición masculina o femenina a la dimensión espiritual de su naturaleza*. Pues el espíritu, de por sí, no está sexuado. Y por eso, *la complementariedad espiritual de las personas no es de índole sexual, sino fraternal*: «Por la fe, todos sois hijos de Dios en Cristo Jesús... No hay ya varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (*Gal* 3, 26.28; cf. *JG*, 13.II.1980, 5). Por ello, un estudio que verse sobre la sexualidad humana, al adoptar como objeto propio una realidad corporal -psíquica y biofísica-, no necesita tematizar la dimensión espiritual de la persona más que indirectamente, esto es, en la medida en que aquélla lo requiera. Y eso es lo que se hará aquí, limitando nuestras referencias al espíritu a su relación con la sexualidad.

1. INFLUENCIA DE LA RECTITUD ESPIRITUAL EN LA VALORACIÓN DE LA COMPLEMENTARIEDAD AMOROSA A QUE SE ORDENA EL SEXO

Para seguir el orden de exposición empleado hasta ahora, conviene comenzar considerando la *repercusión de la rectitud espiritual en* la comprensión y respeto de *las propiedades que se derivan de la condición amorosa de la sexualidad*: la igual dignidad de los sexos, su sentido doblemente oblativo y la importancia de la sexualidad en el conjunto de las dimensiones de la naturaleza humana.

Como es sabido, *el espíritu es, en el nivel operativo, lo que permite al ser humano trascender* (del latín, *trans-scandere*, que viene a significar subir atravesando), esto es, atravesar la barrera de la actitud meramente fenomenológica y remontarse hasta el Ser espiritual de las Personas divinas, que es el origen, modelo y fin de todas las cosas, conociéndole y amándole en todas las actuaciones intramundanas[214].

214 La exposición de *las propiedades trascendentales* de todo lo real (su unidad, belleza, bondad, etc.), que aparece tradicionalmente en los tratados de

En el plano cognoscitivo, el espíritu posibilita la visión sapiencial o contemplativa del mundo, es decir, descubrir la presencia de Dios en las criaturas, conocerle a través de ellas y entender a cada persona y a cada cosa como criaturas de Dios, a saber, en su origen y sentido divinos. Y de esto se sigue, *en el orden afectivo*, la capacidad de amarlas por sus destellos divinos, porque Dios las quiere y como Dios las ama -esto es, por ser buenas-, y de respetarlas con un ecologismo afectivo de fundamento trascendental.

Por esto, cuando el espíritu se atrofia, «la criatura sin el Creador desaparece... Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» (*GS*, 36). Y de igual forma, «cuando no se reconoce a *Dios como Dios*, se traiciona el sentido profundo del hombre y se perjudica la comunión entre los hombres» (*EV*, 36). En cambio, cuando el ser humano no se encuentra atrofiado espiritualmente, le resulta sencillo ser consciente de la *igual dignidad del varón y de la mujer*: sobre todo porque en el plano espiritual de sus naturalezas no se diferencian sexualmente; pero también porque en el nivel corporal de su ser personal, en el que son distintos y complementarios, poseen el mismo origen divino e idéntico destino eterno.

Además la percepción de la igualdad espiritual del varón y de la mujer les permite *asumir su distinta prioridad energética y estética* -según la cual, como se ha visto, aquél es amante y ésta es amada- *como materia de su recíproca donación y aceptación espiritual*. Y así, ambos pueden considerarse respecto del otro como su amante y su amado a la vez; esto es, fraternalmente[215]. De esta forma, quien

---

Metafísica, constituye un reconocimiento implícito de la capacidad humana de entender la realidad como Dios la entiende. Aunque se trate de una consideración imperfecta desde el punto de vista sapiencial -en cuanto que no llega a captar que esas propiedades *expresan la condición creatural de los entes*-, el reconocimiento de que todas las criaturas convergen en unas propiedades que trascienden su diversidad constitutiva, demuestra que la inteligencia humana, por encima de sus virtualidades raciocinantes, contiene una dimensión metasensorial o espiritual que trasciende el ámbito fenomenológico.

215 En efecto, esta doble reciprocidad afectiva que, según se explicó en el apartado 1.b del capítulo II de esta II parte, podría no llegar a producirse por meros intereses sexuales, es inducida, en cambio, en cuanto se advierte con los ojos del espíritu que «el Dios de la Alianza ha confiado la vida de cada hombre a otro hombre

posee este convencimiento se encuentra en mejores condiciones para comprender la complementariedad de las diferencias sexuales y, por tanto, su *igual reciprocidad servicial*: es decir, que la diversidad sexual no anula la igual dignidad del varón y de la mujer, no ya en su espiritualidad, sino tampoco en su masculinidad y feminidad, porque éstas son, como se explicó en su momento, propiedades correlativas, aptitudinalmente unitarias, complementarias.

Por otra parte, el carácter altruista del amor espiritual o benevolente constituye *el mejor antídoto* contra esas posibles desviaciones utilitaristas de los impulsos sexuales, que provienen *del egoísmo psicoafectivo*. En efecto, como ya se ha dicho, *la afectividad psíquica*, por inscribirse en un plano de la persona -el corpóreo- que no tiene garantizada su pervivencia, *tiende a mirar por sí misma* y a valorar las realidades circundantes en función del beneficio o perjuicio terrenos que puedan reportar al agente. Por eso, aunque los impulsos eróticos y venéreos *contienen una objetiva finalidad amorosa* -unitiva y donativa-, ésta *podría ser ignorada* por la persona que se dejara absorber por el deseo de obtener el placer que acompaña al ejercicio de esas actividades, y lo pretendiera al margen de la unión y donación de las que esas satisfacciones deberían derivarse.

En cambio, *la integración espiritual de esos impulsos*, como materia y medio de expresión de un amor benevolente desinteresado -caridad es gratuidad-, *ayuda a respetar la objetiva ordenación amorosa de la inclinación sexual*. Pues al reforzar desde una actitud consciente su doble sentido donativo -al cónyuge y, con él, a los hijos-, induce a la persona a no disociar estas dimensiones -procreativa y unitiva- de la sexualidad (cf. *SH*, 13).

---

hermano suyo, según la *ley de la reciprocidad del dar y del recibir, del don de sí mismo y de la acogida del otro*. En la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida por el hombre, ha demostrado a qué altura y profundidad puede llegar esta ley de la reciprocidad. Cristo, con el don de su Espíritu, da contenidos y significados nuevos a la ley de la reciprocidad, a la entrega del hombre al hombre. El Espíritu, que es artífice de comunión en el amor, crea entre los hombres una nueva fraternidad y solidaridad, reflejo verdadero del misterio de recíproca entrega y acogida propio de la Santísima Trinidad» (*EV*, 76).

Finalmente, la actitud contemplativa conduce al convencimiento espiritual del destello divino trinitario que existe en la sexualidad humana. Por eso, esta `sensibilidad' moral que proporciona la madurez sapiencial o contemplativa, al revelar el *sentido vocacional* de la propia condición sexuada, refuerza la *valoración de la importancia de la rectitud sexual* para la misión que Dios ha confiado al ser humano (cf. *AS*, 11; *SH*, 27-28). En efecto, la conciencia del carácter *sagrado* de la sexualidad, de su necesidad para ver y amar a Dios y para amar al prójimo, y de la gravedad moral de las desviaciones sexuales, contribuyen de modo decisivo al amor a la castidad y facilitan rechazar toda posible banalización de su doble sentido amoroso y de las diferencias sexuales.

Por eso la enseñanza de la dimensión trascendente de la sexualidad es uno de los factores que mejor contribuyen a su justa comprensión: «Con la institución del matrimonio uno e indisoluble Dios ha querido hacer partícipe de sus prerrogativas más altas al hombre, que son su amor por los hombres y su facultad creadora. Tiene por ello una trascendente relación con Dios, en cuanto que viene de él y está ordenado a él... Cualquier doctrina que no tenga en cuenta esta relación esencial y trascendente con Dios se arriesga a no comprender la profunda realidad del amor esponsal y a no resolver sus problemas» (*JD a los obispos de la Romaña*, 2.V.1986).

2. INFLUENCIA DE LA RECTITUD ESPIRITUAL EN LA ORIENTACIÓN PERSONALISTA O ESPONSALICIA DE LA ACTIVIDAD SEXUAL

Para mostrar el modo en que la rectitud espiritual redunda en las cuatro notas personalistas de la sexualidad humana que han sido objeto de los anteriores capítulos de esta segunda parte, se hará referencia, primero, a la influencia de la rectitud afectiva espiritual en las actitudes necesarias para el aprendizaje sexual y, después, a su repercusión en la orientación exclusivista y definitiva de los impulsos sexuales, en primar lo afectivo sobre lo biosexual y en el descubrimiento y desarrollo de la proyección metanupcial de la afectividad.

a) Influjo de la disposición espiritual en las actitudes necesarias para el aprendizaje sexual

La condición no instintiva de la inclinación sexual humana, al reclamar su integración personalista, mediante el conocimiento de su significado y el adecuado control de sus impulsos, pone de manifiesto la importancia de la rectitud espiritual para poder cumplir de modo eficaz esta necesidad educativa, que constituye la primera propiedad personalista de la sexualidad humana.

En efecto, una espiritualidad madura facilita el sentido de *prudencia* que se requiere para no actuar sin haber averiguado los parámetros a que debe ajustarse la vida sexual; e incrementa -con una motivación que por ser espiritual es de ámbito superior- la *firmeza* necesaria para superar la propensión a dejarse arrastrar por los requerimientos facilones del erotismo: «Para ser castos -y no simplemente continentes y honestos-, hemos de someter las pasiones a la razón, pero por un motivo alto, por un impulso de Amor» (*HA*, 177). De esta forma, la indiferenciación instintiva con que se vivencia inicialmente la inclinación sexual humana, y la propensión a dejarse arrastrar por un ejercicio antinatural, quedan contrarrestadas.

Aunque no baste la rectitud moral-religiosa del espíritu para alcanzar la madurez sexual, es indudable que su presencia la facilita de manera importante: impulsa a secundar las verdaderas inclinaciones que Dios ha puesto en la corporeidad humana; proporciona una conciencia de que la persona no puede autocrearse sino que ha de respetar y desarrollar la naturaleza recibida, en la dirección de las aptitudes otorgadas por el Creador; y fomenta un sentido de ecologismo sexual, esto es, de respeto hacia la sexualidad, que impulsa a no profanar con un ejercicio inmaduro algo verdaderamente sagrado.

Por lo demás, no se debe perder de vista que la rectitud de la dimensión espiritual de la afectividad *incrementa* también *el deseo de adquirir la rectitud sexual*: no ya indirectamente, porque refuerza las propiedades internas de la sexualidad del modo que se acaba de señalar; sino en el orden de la motivación, en cuanto que la misma rectitud espiritual está condicionada por la maduración en el plano de

la sexualidad (cf. *JH para los universitarios de Roma*, 15.XII.1994, 4). En efecto, es una experiencia común que la inmadurez sexual, al consistir en una desnaturalización egoísta de la inclinación amorosa del cuerpo humano, impide y dificulta el despliegue del espíritu que, de suyo, también se ordena al amor. Y esto es así porque *la corporeidad es la materia de la espiritualidad humana y su instrumento expresivo*. Por consiguiente, *cualquier desnaturalización sexual*, al provocar frustración y, derivadamente, una ansiedad obsesiva por lo sensual, *absorbe las energías humanas, impidiendo trascender* el ámbito de esos impulsos corporales patológicos; y al contrariar con su tendencia al egoísmo toda decisión generosa, convierte en inoperantes las intenciones amorosas de la afectividad espiritual mientras la persona no se decida a poner orden en su sexualidad.

No sería, pues, real una supuesta rectitud moral-religiosa que no entendiera la rectitud sexual como un presupuesto imprescindible e importante[216]. Y por eso, el afán por crecer en rectitud moral-religiosa es uno de los factores que más pueden facilitar el deseo de adquirir la madurez sexual: por una parte, para eliminar obstáculos emocionales que contraríen las decisiones amorosas que se adopten; y por otra, para comprender mejor las razones ético-antropológicas que ilustran las normas morales que se desean vivir, ya que, como intencionadamente se ha subrayado de manera recurrente, las motivaciones morales resultarían insuficientes si prescindieran de la fuerza motivadora que proporciona una adecuada formación ética[217].

---

216 Véase a este respecto lo que señala el Concilio Vaticano II acerca de la autonomía de lo temporal y de que la primera consecuencia de la intervención divina sobrenatural en la historia humana es desentrañar el misterio del hombre (cf *GS*, 36 y 22, respectivamente). En este mismo sentido, aunque en otro contexto, insistía recientemente Juan Pablo II, al subrayar la necesidad de prestar atención a los elementos humanos, respetando su consistencia natural, para poderlos aprovechar sobrenaturalmente (cf *JD a la plenaria de la Pontificia Comisión Bíblica*, 23.IV.1993, 6-8). Y es que no se debe establecer -como hace la teología protestante- una solución de continuidad entre el orden natural y el sobrenatural, puesto que la creación es el inicio de la acción salvífica de Dios con los hombres: una acción salvífica que se continúa en la intervención redentora, a fin de remediar sobrenaturalmente los efectos del pecado en la naturaleza creada (cf *CEC*, 280).

217 Esto no obsta para que, según se vió en su momento, cuando alguien esté deteriorado sexualmente y, como consecuencia, sea refractario, por desesperanza,

Estas razones permiten comprender la importancia de la madurez espiritual para la realización sexual de la persona. Es cierto que para adquirir la madurez sexual no basta una formación religiosa -moral y ascética-, y que es preciso también disponer de la necesaria formación ético-antropológica. Pero no se debe olvidar que *la misma educación sexual perdería una ayuda importantísima si se limitara a transmitir una formación ética*, porque las razones éticas resultan insuficientes para que la persona supere las dificultades que su maduración sexual comporta.

En efecto, si esas razones no estuvieran integradas en una perspectiva trascendente o religioso-moral, perderían el refuerzo motivador que supone querer secundarlas, no ya por su conveniencia personal y social intramundanas, sino sobre todo porque son *expresión de un Querer divino*, que se desea satisfacer, y por su trascendencia escatológica: «No es posible una cimentación sólida de la moralidad cuando se marginan y olvidan aspectos centrales de la verdad sobre en hombre, como es su dimensión escatológica» (*ER*, 24). Además, las motivaciones éticas resultan insuficientes para adquirir la rectitud sexual por la lentitud con que se produce el proceso de maduración ética. De ahí que, sin una aceptación religiosa de las normas morales sexuales, la persona carecería de la *función subsidiaria de la rectitud espiritual respecto de las carencias éticas* que la educación antropológica recibida no hubiera solventado aún.

respecto de las motivaciones religioso-morales, quizá no convenga inicialmente poner el acento en argumentos de este tipo, sino más bien hacerle ver lo inconveniente de su conducta con razonamientos de índole más bien ética. Después, en la medida en que haya reconocido, desde un punto de vista ético, su error y que, paralelamente, la persona esté abierta a la rectificación, entonces será el momento de invitarle abiertamente a asumirlo moralmente, para que ese reforzamiento volitivo de sus propósitos éticos contrarreste las dificultades que el interesado encontrará en el camino de vuelta; dificultades que son consecuencia de los malos hábitos adquiridos.

b) Repercusión de la madurez espiritual en el ejercicio de las restantes propiedades personalistas de la sexualidad humana

Queda por examinar la repercusión de la madurez espiritual en las restantes propiedades personales de la sexualidad humana, que la distinguen de la sexualidad de los animales: a saber, el carácter exclusivista y temporalmente incondicional de la inclinación sexual humana; y la primacía de lo afectivo respecto de lo biosexual, y de las virtualidades asexuales respecto de las procreativo-conyugales.

Respecto de lo primero, salta a la vista la necesidad de que *la tensión de lo sexual hacia la donación monogámica y fiel* se corresponda, en el orden espiritual, con una decisión volitiva excluyente e irrevocable. En efecto, el espíritu, por trascender la limitación espacio-temporal, dispone de la energía necesaria para que esa inclinación corporal a la donación exclusiva y definitiva se haga efectiva y no se vea afectada por las variaciones propias de lo psicosomático: «Cuando el Señor Jesús plantea a la muchedumbre la pregunta referida a la persona de Juan Bautista: `¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña agitada por el viento?' (*Lc* 7, 24), dice algo que puede aplicarse también a la *madurez interior* que se exige a los esposos cuando toman una decisión que los unirá para toda la vida. *No pueden ser `cañas agitadas por el viento'*» (*JH para los universitarios de Roma*, 15.XII.1994, 6).

Y es que, según se apuntó al tratar de la comunión afectiva, *los sentimientos humanos por sí solos no son propiamente altruistas*, puesto que, aunque puedan proponerse el bien ajeno, siempre se mueven por la repercusión positiva o negativa que la realidad circundante tenga en la psicoafectividad del agente. Por eso una unión conyugal que sólo se fundamentara en lo psicoafectivo estaría expuesta a la inconsistencia. Pues en muchas ocasiones *las satisfacciones provinientes de la convivencia conyugal pueden no compensar* los sacrificios que conlleva no sólo sacar adelante el hogar sino, sobre todo, soportar los defectos del cónyuge y las posibles divergencias que puedan aparecer en el modo de plantear los asuntos domésticos.

Sólo la afectividad espiritual es capaz de adoptar como objeto propio el bien ajeno en tanto que ajeno, esto es, con independencia de la utilidad que pueda reportar a la persona que quiere ese bien. Y por eso, sólo este *amor de caridad, que no espera recompensa*, hace capaces a los cónyuges de superar los altibajos emocionales y entender la mutua tolerancia en sus defectos como un medio de maduración personal y como presupuesto indispensable para ayudar al otro a mejorar: «El amor es hermoso cuando es verdadero, cuando es capaz de afrontar las experiencias y la pruebas de la vida. *En el `amor hermoso' se halla presente Dios*» (*ibidem*, 7).

Estas mismas razones permiten entender también que la madurez espiritual facilita el convencimiento de que el *enriquecimiento de la afectividad nupcial* es un factor más decisivo que el biosexual para la convivencia matrimonial. Pues la persona que cuenta con la generosidad y el desinterés que son propios del espíritu contemplativo es más capaz de supeditar los intereses utilitarios del cuerpo a las exigencias comunionales del consorcio matrimonial. En efecto, en la medida en que la persona entiende su vida como fruto del Amor divino y destinada a la comunión eterna con Dios, se vuelve capaz de superar el impulso a replegarse sobre sí misma, que acompaña a los seres que, por no ser espirituales, luchan contra la muerte; y se encuentra más plenificada, menos necesitada de consuelos y más capacitada para enfocar su misión intramundana de modo altruista: es decir, se pone en condiciones de primar los valores afectivos sobre los biofísicos, desde el convencimiento de que «*la vida humana es un don recibido para ser a su vez dado*» (*EV*, 92).

Finalmente, se ve enseguida la *influencia de la hondura espiritual de la persona en la maduración del aspecto asexual de su psicoafectividad*, si se advierte que ambos afectos, aunque puedan expresarse mediante servicios materiales, están desvinculados de suyo de los intereses utilitarios. Por eso, como el vacío espiritual conduce al materialismo, sin madurez espiritual las actitudes afectivas asexuales que fueran meramente sentimentales se verían desvirtuadas en sentido utilitarista, tanto en el plano de la solidaridad como en el de la amistad: con lo cual se enrarecerían *las relaciones familiares no sexuales y las*

relaciones sociales, en cuanto que se fundarían solamente en intereses utilitarios y no en los valores internos de las personas; y la convivencia social motivada por intereses laborales y culturales dejaría de ser entendida como ocasión para prestar y recibir servicios desinteresados y establecer relaciones de amistad.

3. IMPORTANCIA DE LA VIDA SOBRENATURAL PARA LA RECTITUD SEXUAL

Una vez advertida la dependencia de la madurez sexual respecto de la rectitud espiritual, y teniendo en cuenta que ésta depende a su vez de los remedios sobrenaturales, resulta evidente la *importancia de recurrir a* la ayuda que Dios ha querido prestar a través de *esos cauces sobrenaturales*, si se pretende adquirir la madurez sexual, sea en el estado matrimonial, sea en el de celibato (cf. *HV*, 25; *SC*, 74).

Es cierto que «la Iglesia no ha negado nunca que también un hombre no creyente pueda realizar acciones honestas y nobles» (*CU*, 189). Pero con ello tampoco da a entender que esta rectitud sea posible con las solas fuerzas de la naturaleza caída, puesto que simultáneamente afirma que esa rectitud moral proviene de la ayuda de la gracia que Dios otorga a «aquéllos que sin culpa ignoran el Evangelio de Cristo y su Iglesia, y que sin embargo buscan sinceramente a Dios, y.… se esfuerzan por cumplir con obras su voluntad, conocida a través del dictamen de la conciencia» (*LG*, 16). Con lo cual viene a subrayar que la fe supone «la más profunda motivación de la moral» (*CU*, 189), ya que «*la esencial utilidad de la fe consiste en el hecho de que, a través de ella, el hombre realiza el bien de su naturaleza racional*» (*CU*, 192).

En efecto, la gracia santificante, por ser el remedio sobrenatural que la Trinidad -en virtud de los méritos de Jesucristo- ofrece a los humanos para su sanación espiritual, resulta absolutamente *indispensable para hacer eficaces los esfuerzos que éstos pongan para dirigir sus impulsos sexuales* conforme a su ordenación natural (cf. *CEC*, 2340, 2345 y 2520). La gracia no exime de esos esfuerzos (cf. *CEC*, 1993 y 2008).

Pero sin ella resultarían estériles los esfuerzos de la naturaleza humana caída (cf. *CEC*, 1949). En cambio, con esta ayuda divina gratuita, las personas humanas, *sostenidas por el Espíritu*, no sólo recuperan la capacidad de dirigirse al Padre como hijos (cf. *CEC*, 1996), que se perdió en el origen de la Historia, sino que también se vuelven capaces de tratar caritativa o desinteresadamente a las demás[218].

En efecto, como enseña san Pablo al incluir la castidad entre los frutos del espíritu (cf. *Gal* 5, 23), la purificación y desarrollo del espíritu con esos medios, redunda de modo inmediato en el recto ejercicio de la sexualidad, ya que ésta es una de las materias sobre las que recaen las decisiones volitivas. *Sin esta ayuda gratuita, la debilidad del espíritu haría poco menos que imposible la rectitud sexual* de los llamados al celibato o al matrimonio. En cambio, «experimentando ese amor divino, no les será difícil a los esposos vivir las exigencias del matrimonio cristiano, más aún, desearlas, movidos por la gracia del sacramento que han recibido y por una adecuada pastoral matrimonial y familiar» (*JD a los obispos de Paraguay en visita `ad limina'*, 30.VIII.1994, 7).

Es decir, con la vida sobrenatural -ese don del Espíritu que configura a la persona con Jesucristo-, el cristiano se hace capaz de *comprender con un nuevo título el valor y la dignidad de su cuerpo*. Se fomenta en él un mayor sentido de respeto a su sexualidad, que le induce a evitar en absoluto cualquier actitud que suponga prostituir ese miembro del Cristo místico y profanar ese templo del Espíritu[219].

---

218 La acción sobrenatural de Dios en el ser humano caído reactiva la capacidad de su espíritu, atrofiada por el pecado, de tratar desinteresada o altruistamente a los demás: es decir, de quererles con ese tipo de amor, tan bien descrito por san Pablo (cf *1 Cor* 13, 1-7), que es el amor espiritual o caridad (de *járis*, gratuito, desinteresado). Pues sólo mediante el espíritu la persona puede descubrir el Ser de las Personas divinas, que es espiritual, experimentar su Amor providente, saberse inmortal y -como consecuencia de todo esto, que es su verdad- vivir en el amor, es decir, olvidado de sí mismo y entregándose generosa y gratuitamente a los demás (cf *GS*, 24).

219 Cf *1 Cor* 6, 19. Glosando este texo, Juan Pablo II señala que «a los ojos de Pablo, la dignidad del cuerpo no se debe solamente al espíritu humano -por el que el hombre se constituye en sujeto personal-, sino, más aún, a la realidad sobrenatural de la morada y presencia del Espíritu Santo en el hombre, en su alma y en su cuerpo, como fruto de la redención realizada por Cristo» (*JG*, 11.II.1981, 3). Y añade que la

Y encuentra en la virtud infusa de la castidad *la «energía* que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y promoverlo a su plena realización» (*FC*, 33), manteniéndose casto en el cuerpo y en el corazón, también en los momentos en que la fidelidad esponsal a su Alianza con Jesucristo -en el matrimonio o en el celibato- pueda requerir un ejercicio *heroico* de la castidad (cf. *SH*, 19).

De esta forma, las *personas célibes* encuentran en la gracia los subsidios adecuados para subsanar esas deficiencias que frustrarían sus deseos de donación solidaria y de integración amistosa con los demás. Pues al enraizar esos deseos en el orden sobrenatural, se ven purificados de posibles adherencias egoístas, reforzados en lo que contienen de positivo y convertidos en cauce de santificación propia y ajena. Igualmente, con esta ayuda gratuita *las personas casadas* se vuelven capaces de superar las limitaciones y deficiencias inherentes al carácter interesado y voluble del mero afecto psicosexual. Pues como señala Juan Pablo II, «*el amor humano* es una realidad frágil y acechada: explícita o implícitamente lo han reconocido todos. *Para sobrevivir sin esterilizarse, tiene que trascenderse. Sólo un amor que se las habe con Dios puede obviar el riesgo de perderse* por el camino» (*JD en el aula `Pablo VI'*, 12.X.1980).

Esto es así porque *el pecado* sitúa al ser humano en una condición miserable que le *impide ese olvido de sí que es imprescindible para ser capaz de amar a los demás*. Y por eso, mientras la persona no experimente, en el trato con Jesucristo, el infinito amor del Padre todopoderoso, seguirá sintiéndose insatisfecha, mirando por sí misma en sus relaciones con los demás. En cambio, como aseguraba Santa Teresa de Jesús en su conocida letrilla, «quien a Dios tiene, nada le falta»: tiene bastante -de sobra, podría decirse- con ese Amor, y se

---

conciencia de esta presencia es fruto del don de piedad: «Entre estos dones -conocidos en la historia de la espiritualidad como los siete dones del Espíritu Santo (cf *Is* 11, 2, según los setenta y la Vulgata)- el don más congeniante con la virtud de la pureza parece ser el *don* de la *`piedad'* (*eusebeía, donum pietatis*). Si la pureza dispone al hombre a `mantener el propio cuerpo en santidad y respeto', según leemos en *1 Tes* 4, 3-5, la piedad, don del Espíritu Santo, sirve de modo particular a la pureza porque sensibiliza al sujeto humano ante la dignidad propia del cuerpo humano, en virtud del misterio de la creación y de la redención» (*JG*, 18.III.1981, 2; cf *EV*, 30-51).

vuelve capaz de vivir en esa *entrega sincera, desinteresada e incondicional a los demás*, que constituye el camino de realización que Dios ha previsto para las personas (cf. *GS*, 24).

Por eso, «una ética altruista es difícilmente sostenible, de manera general y permanente, sin la fe en el Dios de Jesucristo, que es Amor. En cambio, una ética del servicio incondicional a los hermanos es la forma normal de realización cristiana. Porque Alguien ha muerto por nosotros y de esa muerte ha brotado vida nueva, nosotros podemos vivir y morir con nuestros hermanos y por ellos» (*VL*, 48,4). De ahí que la madurez sexual resulte inasequible sin la ayuda sobrenatural de Dios. Antes que nada, es un *don sobrenatural* -la virtud infusa de la castidad (cf. *JG*, 14.XI.1984, 2)- que hay que pedir con la humildad del que conoce su desorden interior y la insuficiencia de las energías que contiene su naturaleza caída (cf. *JC*, 118). Un don que los cristianos ven plenamente realizado en la persona humana de la Virgen Purísima, a cuya intercesión se acogen -así como a la de su esposo virginal San José- en el convencimiento de que ella es la Madre del Amor Hermoso (cf. *SH*, 150).

Los animales no necesitan rezar para comportarse como animales. Les basta su instinto. *Los humanos no podríamos ser humanos sin la medicina sobrenatural de la gracia*. Pues, como dice uno de los más grandes poetas metafísicos de nuestra cultura, Rainer María Rilke, «ésta es la paradoja del amor entre un hombre y una mujer: dos infinitos se encuentran con dos límites. Dos infinitamente necesitados de ser amados se encuentran con dos frágiles y limitadas capacidades de amar. Y sólo en el horizonte de un Amor más grande no se devoran en la pretensión ni se resignan, sino que caminan juntos hacia una plenitud de la cual el otro es signo». De ahí que «*el amor, para que sea realmente hermoso, debe ser don de Dios*... El `amor hermoso' se aprende sobre todo rezando» (*CF*, 20).

a) El matrimonio cristiano, como vocación sobrenatural

Esta necesidad de la gracia divina para vivir rectamente la sexualidad, se ve subrayada, en el caso de los que reciben la vocación

matrimonial, por el hecho de que la entrega sexual de los bautizados, al haber sido consagradas sus naturalezas por el bautismo, es la materia de uno de los siete sacramentos de la Nueva Alianza: «Durante siglos, el concepto de *vocación* había sido reservado exclusivamente al sacerdocio y a la vida religiosa. El Concilio Vaticano II, recordando la enseñanza del Señor -`sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial' (*Mt* 5,48)-, ha renovado la llamada universal a la santidad (cf. *LG*, cap. V): `Esta fuerte invitación a la santidad -escribió poco después Pablo VI- puede ser considerada como el elemento más característico de todo el magisterio conciliar y, por así decirlo, su última finalidad' (Motu Proprio *Sanctitatis clarior*, 19.III.1969, *AAS* 61, 1969, p. 149)... Dios llama a la santidad a todos los hombres y para cada uno de ellos tiene proyectos bien precisos: una *vocación personal* que cada uno debe reconocer, acoger y desarrollar. A todos los cristianos -sacerdotes y laicos, casados o célibes-, se aplican las palabras del Apóstol de los gentiles: `elegidos de Dios, santos y amados' (*Col* 3, 12)» (*SH*, 100).

Como *sacramento*, el matrimonio está llamado a ser un *signo* y espejo de la Vida trinitaria y de la entrega de Cristo a cada alma; y además, un *instrumento* de santificación. Por una parte, Dios ha sanado con el sacramento las deficiencias del amor humano para que los esposos sean capaces de *convertir su comunión familiar en una prolongación de la Comunión trinitaria*, en la que sus miembros descubran en sus relaciones afectivas familiares la personalidad de las Personas divinas: al saberse fruto del amor de sus padres, entiendan la personalidad del Espíritu Santo; al aceptar a su cónyuge y, con él, entregarse a los hijos, conozcan la personalidad de Dios Hijo; y al entregarse a su cónyuge y, con él a los hijos, experimenten la personalidad de Dios Padre. «Las familias cristianas existen para formar una comunión de personas en el amor. Por ello la Iglesia y la familia son, cada una a su modo, ejemplos vivientes, en la historia humana, de la eterna comunión en el amor de las Tres Personas de la Santísima Trinidad» (*JH en Columbia, USA*, 11.IX.1987).

Por otra parte, la gracia sacramental inserta el matrimonio en el misterio del amor esponsal de Cristo a su Iglesia (cf. *Ef.* 5, 32). El Salvador sale al encuentro de los esposos para librarles del egoísmo

y llamarles a amarse como Él ama a su Iglesia (cf. *GS*, 48), es decir, a *convertir su amor en una prolongación del amor inmenso y fiel con que Él los ama*. Es un deber que afecta por igual al varón y a la mujer, en virtud de su igualdad espiritual. Pues aunque en el orden psicosomático él es el esposo o amante y ella es la esposa o amada, *ambos deben asumir desde su indistinta espiritualidad esa diversidad sexual y convertirla en materia de su biunívoca reciprocidad donativo-receptiva espiritual*.

De este modo, cada cónyuge se configura por el sacramento con Cristo, sus limitaciones y su entrega se convierten en cauce para que el otro reciba la gracia de Jesús, que les capacita para santificarse con la purificación que supone aceptar los defectos del otro cónyuge y educar a los hijos, y con el aliento que entraña compartir sus virtudes y experimentar el afecto de la prole. «Los esposos son por tanto, para la Iglesia, el recuerdo permanente de lo que acaeció en la cruz; son el uno para el otro y para los hijos, testigos de la salvación, de la que el sacramento les hace partícipes. De este acontecimiento de salvación el matrimonio, como todo sacramento, es memorial, actualización y profecía» (*FC*, 13).

Además, Dios ha previsto que *el recto ejercicio de la sexualidad sea instrumento de santificación*, y no sólo de realización natural: «Para un cristiano, el matrimonio... es una *auténtica vocación*, una llamada a la santificación dirigida a los cónyuges y a los padres cristianos. Gran sacramento en Cristo y en la Iglesia, dice san Pablo (cf. *Ef.* 5, 32), signo sagrado que santifica, acción de Jesús que se apodera del alma de los esposos y los invita a seguirle, transformando toda su vida matrimonial en un *camino divino sobre la tierra*» (*JH en Santo Tomé*, 6.VI.1992, 2; cf. *HC*, 23). «En Cristo Señor, Dios asume esta exigencia humana, la confirma, la purifica y la eleva conduciéndola a perfección con el sacramento del matrimonio: el Espíritu Santo infundido en la celebración sacramental ofrece a los esposos cristianos el don de una comunión nueva de amor, que es imagen viva y real de la singularísima unidad que hace de la Iglesia el indivisible Cuerpo místico del Señor Jesús» (*FC*, 19).

En efecto, mediante la gracia sacramental matrimonial, el Espíritu capacita a los esposos para vivir sobrenaturalmente toda su vida matrimonial: «El don del Espíritu Santo es mandamiento de vida para los esposos cristianos y al mismo tiempo impulso estimulante, a fin de que cada día progresen hacia una unión cada vez más rica entre ellos, en todos los niveles -del cuerpo, del carácter, del corazón, de la inteligencia y voluntad, del alma-, revelando así a la Iglesia y al mundo la nueva comunión de amor, donada por la gracia de Cristo» (*FC*, 19; cf. *HC*, 22).

Al administrarse recíprocamente el sacramento, los esposos reciben del Espíritu la luz de la *fe*, para que entiendan las circunstancias de su convivencia como ocasión de vivir su sacerdocio *bautismal* respecto del cónyuge, de los hijos y de las almas con las que se relacionen por causa de sus obligaciones familiares; el ardor de la *esperanza*, para que ejerciten confiadamente el carácter *de la Confirmación* ante las dificultades de la vida, de forma que esas luchas no les hundan, sino que les santifiquen en la paz y gozo del Consolador; y la *caridad* matrimonial, que les preserve de la propensión al egoísmo, de la `dureza de corazón' (cf. *Mt* 19, 3-9) que impide la unidad e indisolubilidad matrimoniales.

«Cristo renueva el designio primitivo que el Creador ha inscrito en el corazón del hombre y de la mujer, y en la celebración del sacramento del matrimonio ofrece un `corazón nuevo': de este modo los cónyuges no sólo pueden superar la `dureza del corazón', sino que también y principalmente pueden compartir el amor pleno y definitivo de Cristo, nueva y eterna Alianza hecha carne. Así como el Señor Jesús es el `testigo fiel', el `sí' de las promesas de Dios y consiguientemente la realización suprema de la fidelidad incondicional con la que Dios ama a su pueblo, así también los cónyuges cristianos están llamados a participar realmente en la indisolubilidad irrevocable que une a Cristo con la Iglesia su esposa, amada por El hasta el fin» (*FC*, 20).

De este modo, las limitaciones y defectos de los cónyuges, lejos de conducirles al desaliento, les ayudan a entender la *correlación que existe entre el sacramento del Matrimonio y los sacramentos de*

la Eucaristía y de la Reconciliación: pues esas dificultades se constituyen en acicate que les impulsa a alimentar su capacidad de entrega y sacrificio en el sacramento del sacrificio amoroso de la Eucaristía (cf. *JD al Pontificio Consejo para la familia*, 10.X.1986, 7; *FC*, 57; *CF*, 18), y a restañar las heridas que el egoísmo produce en el amor conyugal, mediante el sacramento de la Reconciliación cf. *FC*, 58; *CF*, 14).

Por todo esto, la Iglesia de Jesucristo, como signo e instrumento de santificación de los seres humanos, tiene en la familia cristiana -*la iglesia doméstica*- su ámbito primordial de expresión y realización: «El Concilio Vaticano II ha querido reafirmar con todo vigor el concepto -tan estimado por la tradición de los Padres de la Iglesia- de que la familia cristiana, constituida por la gracia sacramental, refleja el misterio de la Iglesia en la parcela doméstica (cf. *LG*, 11). La Santa Trinidad habita en la familia fiel; ésta, por la virtud del Espíritu, participa de la solicitud de toda la Iglesia por la misión, contribuyendo a la animación y cooperación misioneras» (*JM para el DOMUND del 23.X.1994*, 22.V.1994, 3; cf. *GS* 48 y *OT*, 10). «En efecto, la familia es llamada Iglesia en miniatura, `la iglesia doméstica', una expresión particular de la Iglesia a través de la experiencia humana del amor y de la vida en común (cf. *FC*, 49). Como la Iglesia, la familia debería ser un lugar donde es transmitido el Evangelio y desde donde el Evangelio irradia a otras familias y a toda la sociedad» (*JH en Columbia, USA*, 11.IX.1987).

De ahí la trascendencia eclesial de la misión de los fieles casados. Toda la vida de la Iglesia depende del ejercicio de la dimensión matrimonial de su sacerdocio bautismal: «Es importante que la `comunión de las personas' en la familia sea preparación para la `comunión de los santos'» (*CF*, 14), de manera que la familia sea «el primer templo en el que se aprende a orar, el lugar privilegiado de formación y evangelización, la primera escuela de solidaridad y de servicio recíproco, y el punto de partida de nuestras experiencias comunitarias (cf. *FC*, 21). Ella es la *iglesia doméstica* en la que `se aprende la paciencia y el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y, sobre todo, el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de la propia vida' (*CEC*, 1657)» (*JD a los*

obispos de Ecuador en visita `ad limina', 21.VI.1994, 3; cf. *SH*, 62-63). Asimismo, de la vitalidad de las familias cristianas depende que los frutos de la Redención lleguen a los hombres y mujeres de cada época: «El futuro del mundo y de la Iglesia pasa a través de la familia» (*FC*, 75).

b) LIBERTAD RELIGIOSA DE LOS CÓNYUGES

Estas razones, es decir, que la religiosidad sea una de las ayudas más importantes para desempeñar las obligaciones matrimoniales[220], explican que *la Iglesia católica desaconseje a sus hijos el matrimonio con gente irreligiosa*, puesto que se trata de una actitud negativa o culpable que difícilmente puede no influir negativamente en el modo de plantear la convivencia conyugal y la educación de los hijos.

En las actuales circunstancias de oscurecimiento moral generalizado, esta cautela tiene una particular importancia, en cuanto que la discreción de juicio acerca de las exigencias esenciales del matrimonio es un presupuesto de la validez matrimonial anterior a la disposición de aceptarlas (cf. *CIC*, c. 1095, & 2). Pues como advertía Juan Pablo II a los jóvenes, el actual eclipse de la conciencia moral impide incluso plantearse la necesidad de regenerarse moralmente. Y por eso, sólo mirando y siguiendo a Cristo, se puede disponer de la `luz de la vida' para `no caminar en la oscuridad' (*Jn* 8, 12): «Si seguís a Cristo, concluía el Papa, devolveréis a la conciencia su puesto correcto y su papel adecuado, y seréis la luz del mundo y la sal de la tierra (*Mt* 5, 13)» (*JD durante la vigilia de oración en Denver*, 14.VIII.1993, II, 5).

220 Como subraya J.M. Martínez Doral, «un amor fuerte y lleno de ternura es, pues, una de las mejores garantías y sobre todo una de las causas más profundas de la pureza conyugal. *Pero hay todavía una causa más alta*. La castidad, nos dice San Pablo, es un `fruto del Espíritu' (cf *Gal* 5, 23), es decir, una consecuencia del amor divino. Para la guarda de la pureza en el matrimonio hace falta no sólo un amor delicado y respetuoso por la otra persona sino sobre todo un gran amor a Dios. El cristiano que intenta conocer y amar a Jesucristo encuentra en este amor un poderoso estímulo para su castidad. Sabe que la pureza acerca de modo especial a Jesucristo y que la cercanía de Dios, prometida a los que guardan limpio el corazón (cf *Mt* 5, 8), es la garantía principal de esa misma limpieza» (*La santidad en la vida conyugal*, art. cit., 881).

Teniendo en cuenta que la religiosidad condiciona el modo de concebir la convivencia matrimonial y la educación de los hijos, así como la manera de plantear todas esas cuestiones afectivas y utilitarias asexuales que, según se explicó en su momento, tanta trascendencia tienen en la vida matrimonial, se entiende que el ordenamiento jurídico de la Iglesia advierta también acerca de las *dificultades matrimoniales que pueden surgir como consecuencia* de las distintas mentalidades que se derivan *de profesar religiones diferentes*; y que exija que, en estos supuestos, se aseguren diversas cautelas relativas al respeto de la libertad religiosa de los contrayentes, y a la educación cristiana de la prole (cf. *CIC*, cc. 1086 y 1124-1129).

No es que, con esto, *se esté sosteniendo que la religiosidad de los cónyuges sea materia del consentimiento matrimonial*. Pues la tradición viva de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, siempre ha considerado la religiosidad como una parcela de la intimidad de la persona que sólo pertenece a Dios; y ha estimado que, en esta materia, bastan, para la armonía conyugal, el respeto recíproco respecto de la idiosincrasia religiosa del cónyuge y el acuerdo en lo relativo a la educación religiosa de los hijos (cf. *DH*, passim y *CIC*, cc. 1086, 1125-1126, 1128): «Los futuros esposos tienen el derecho a su libertad religiosa. Por ello imponer como condición previa para el matrimonio la negación de la fe o una profesión de fe que sea contraria a la propia conciencia constituye una violación de este derecho» (*DF*, art. 2,b).

Estas medidas de prudencia responden, más bien, al *reconocimiento de la trascendencia de la dimensión religiosa de la personalidad, tanto en* las actitudes relativas a la sexualidad procreativo-conyugal, cuyo ejercicio y consecuencias son la materia sobre la que, directamente, recae la decisión volitiva que constituye el vínculo matrimonial de los contrayentes; *como en* las que se refieren a otros aspectos de la personalidad de ambos -culturales, profesionales, sociales, y familiares-, que, como la religiosidad, de suyo no están incluidos en el objeto del consentimiento matrimonial, pero que también han de ser tenidos en cuenta en la medida en que, indirectamente, influyen en el ejercicio de los derechos y deberes conyugales, especialmente en lo que se refiere a la formación integral de los hijos.

Por consiguiente, con la misma firmeza con que hay que afirmar la necesidad de que los cónyuges se comporten con un *exquisito respeto mutuo en* todo lo que concierne a esa parcela de la intimidad que sólo pertenece a Dios -*la conciencia moral y religiosa*-, parece preciso reconocer la importancia de que cada esposo *procure ayudar* a su cónyuge a no abandonarse espiritualmente, entre otras razones, para que ese descuido no redunde, a corto o a medio plazo, en perjuicio de la convivencia familiar. Pues tan perjudicial resultaría una *actitud fiscalizadora* respecto de la vida religiosa del cónyuge, o la pretensión de que ambos recorran *el mismo* itinerario espiritual y empleen idénticos medios, o las *comparaciones y celotipias* en este orden; como *desentenderse* de ayudarle -con la oración y el ejemplo, con el consejo y el cariño- a progresar en el camino interior que Dios quiere que recorra.

EPÍLOGO

UNICIDAD DEL ALMA Y UNIDAD EXISTENCIAL DE LA PERSONA

«Porque fuiste fiel en lo poco...» (*Mt* 25, 21)

En la introducción de la primera parte, se subrayó que la condición *creatural* del ser humano ocasiona que también su cuerpo, y no sólo su espíritu, esté marcado por la impronta amorosa que se deriva de que su origen -el Ser de las Personas divinas- sea constitutivamente Amor. Por eso, teniendo en cuenta que todo lo creado es obra del Amor trinitario (cf. *CEC*, 293 y 295), se podría afirmar que, así como el bien es un trascendental constitutivo u ontológico, *el amor es un trascendental operativo o ético*: una tensión oblativa de la criatura que se deriva de su origen divino y que está presente -al menos, aptitudinalmente- en todas las dimensiones del obrar creatural y que se expresa por medio de ellas.

Sin embargo, como se indicó al inicio de la segunda parte, *la unicidad del alma humana*, que garantiza la compenetración unitaria de las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana -la espiritual y las corporales-, *no asegura en absoluto la armonía existencial de sus inclinaciones operativas*. En efecto, éstas son aptitudinalmente amorosas y están llamadas a coordinarse armónicamente en la

consecución del fin integral de la persona. Pero en la práctica, su convergencia operativa puede malograrse, desintegrando la unidad existencial a la que por naturaleza tiende el individuo. Y por eso, mientras que *la unidad esencial* de la dimensión espiritual y las dimensiones corporales del ser humano *es un punto de partida cuya permanencia está garantizada hasta la muerte* por la unicidad del alma, en cambio, *la unidad existencial* de las distintas dimensiones operativas de la personalidad *es una meta que puede no ser alcanzada*.

Según ha ido apareciendo de modo recurrente a lo largo de estas páginas, esa desintegración existencial se produce cuando la persona no se ajusta, en los múltiples aspectos de su conducta, a ese trascendental ético amoroso que debe dirigir el despliegue de todos los niveles de su actividad, aglutinándolos e *integrándolos en un sentido unitario y una significación común*: la inclinación a la comunión con Dios y con las criaturas. Pues cuando falta esa actitud amorosa, cada dimensión de la personalidad trata de absorber a las demás, convirtiéndose en fuerzas divergentes. Por eso, para conseguir una personalidad íntegra -la *unidad vital que exprese su unidad ontológica*-, resulta tan importante que el individuo entienda el lenguaje o significación amorosa de las distintas inclinaciones de su naturaleza.

Ahora bien, las diversas inclinaciones del ser humano, aunque *coincidan* en ser tendencialmente personales y amorosas, sin embargo *se distinguen* en ordenarse a bienes de distinto rango, y por ello guardan entre sí unas relaciones de dependencia y subordinación que es preciso conocer y respetar[221].

221 Se trata de relaciones que la teología escolástica ha explanado con amplitud y rigor analíticos al señalar que las facultades del alma se derivan de ella como las *partes de un todo potestativo*, y guardan entre sí unas relaciones de dependencia y subordinación que ocasionan que la conducta virtuosa encierre diversas virtualidades que, como *elementos integrales* suyos, han de estar siempre presentes tanto en las diversas materias en que la virtud se ejercita (que son como sus *partes subjetivas*), como en los distintos niveles de la persona -a saber, el biofísico, el psíquico y el espiritual-, que vienen a ser como sus *partes potenciales*. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede respecto de las partes subjetivas, donde se expresa por igual la virtud de la persona; en los niveles de la persona, la conducta virtuosa va afianzándose de manera `potestativa': es decir, necesitando consolidarse en los niveles más bajos, antes de establecerse en los más altos. Pues, al modo como la potencia es genética-

Por lo que se refiere al sexo, a lo largo de estas páginas han aparecido unas peculiares *relaciones de subordinación* tanto entre las dimensiones biofísica y psíquica de la sexualidad, como entre los aspectos matrimonial y asexual de la psicoafectividad, y entre todas estas dimensiones sexuales del cuerpo y la afectividad espiritual: unas relaciones que podrían parecer contradictorias y que, por consiguiente, requieren una explicación. Pues como se ha podido observar, en unos casos se presentaba la rectitud de las inclinaciones amorosas inferiores como *prioritaria* respecto de la rectitud de las inclinaciones de rango superior; y en otros, se afirmaba que la maduración en los niveles inferiores de la personalidad *depende* del desarrollo de los niveles superiores de la persona[222].

Sin embargo, la contradicción es sólo aparente, pues ambas afirmaciones son ciertas, ya que la prioridad, en el primer caso, se da en el *plano genético*; mientras que, en el segundo, se produce en el *ámbito de los motivos*. En efecto, como señalaban los clásicos, el fin es lo primero en el orden de la intención o de las motivaciones, y lo último en el plano genético o de la ejecución. Por eso, si hay que afirmar que la unidad entitativa de todas las dimensiones de la persona ocasiona que, *en el orden de las motivaciones*, la presencia de los valores superiores sea indispensable para la eficacia motivadora que puedan tener los valores inferiores en el ámbito que les corresponde; con idéntica fuerza se ha de reconocer que, *en el desarrollo progresivo* de la personalidad, la adquisición de los valores superiores requiere la previa consolidación virtuosa en los planos más básicos.

---

mente requerida por el acto, así también aquéllos -aun cuando deban ejercitarse *en orden a* éstos- son no obstante su condición de posibilidad y su presupuesto *genético* (cf, p. ej., santo Tomás de Aquino, *In I Sent.* d.8, q.5, a.3, sol.; *In II Sent.* d.9, q.1, a.3, ad 1 y d.24, q.1, a.2, sol.).

222 Estas interdependencias se reflejan muy bien en el siguiente texto, en que primero se señala que la castidad depende de la actitud generosa del individuo, para mostrar después que sin ella no es posible la rectitud afectiva asexual: «La castidad es la afirmación gozosa de quien sabe vivir el don de sí, libre de toda esclavitud egoísta. Esto supone que la persona haya aprendido a descubrir a los otros, a relacionarse con ellos respetando su dignidad en la diversidad. La persona casta no está centrada en sí misma, ni en relaciones egoístas con las otras personas... La pureza de mente y de cuerpo ayuda a desarrollar el verdadero respeto de sí y al mismo tiempo hace capaces de respetar a los otros» (*SH*, 17).

Pues, análogamente a lo que sucede a nivel esencial, donde *lo superior informa a lo inferior*; en el orden operativo las dimensiones superiores penetran de sentido a las inferiores, integrándolas en una unidad existencial que es reflejo de la compenetración en que se encuentran a nivel esencial. Pero como *lo formal no se sostiene sin lo material*, que lo expresa y concreta, el desarrollo de las dimensiones superiores de la personalidad requiere previamente que las inferiores se encuentren debidamente consolidadas (cf. santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 141, a.8; q. 153, a.5).

Por consiguiente, aplicando estos principios al plano de la adquisición de la rectitud sexual, se puede concluir que resultaría imposible conseguirla en sus niveles inferiores si no se contara con las motivaciones que se derivan del desarrollo de las dimensiones superiores de la afectividad -la metasexual y la espiritual-; y que tampoco se lograría avanzar en los planos superiores de la afectividad si se descuidara el crecimiento sólido de las dimensiones inferiores de la sexualidad. Y por esta razón, «la castidad no es la virtud más importante, pero las más importantes no son posibles sin ella» (R. Lawler-J. Boyle-W. May, *Ética sexual*, cit., 397).

Como explica Mons. André Léonard, esto ya lo había advertido San Pablo en *1 Cor* 6, 18: «Las culpas sexuales no son sin duda las más graves, puesto que el pecado por excelencia es el pecado de orgullo y el rechazo del amor. Pero el pecado de impureza es, sin embargo, quizá el más neurálgico, aquél cuyas consecuencias son más perturbadoras, porque alcanza al hombre o a la mujer en su propio cuerpo, es decir, en ese nudo de nuestra condición propiamente humana, a la vez espiritual y carnal, que es nuestro cuerpo. Y es esta gravedad especial del pecado de impureza lo que tiene presente San Pablo cuando dice: `Todo otro pecado que el hombre puede cometer, es exterior a su cuerpo, pero el que fornica, peca contra su propio cuerpo'» (*La moral sexual...*, cit., 108).

En la parte introductoria se hizo referencia al *itinerario histórico que ha conducido al descalabro moral de Occidente*. Ahí se mostró cómo la pérdida de vitalidad espiritual de esta civilización

no sólo provocó la desintegración de su unidad religiosa (lo que era lógico, por ser valores interrelacionados), sino que también ocasionó el eclipse de la conciencia ética de la cultura occidental: y esto último no habría sucedido tan fácilmente si los valores morales de Occidente hubieran contado con una adecuada fundamentación antropológica.

Por eso, según se vio que subraya Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*, la construcción de una `civilización del amor' que remedie los destrozos de la `cultura de la muerte', requiere simultáneamente una revitalización espiritual de las personas, que tenga como centro la comunión ontológica y existencial con Cristo, y una adecuada ilustración antropológica de las exigencias morales evangélicas.

Concretamente, en relación al tema que nos ocupa, parece fundamental disponer, primero, de una *espiritualidad intensa*; pero también de una *formación sexual suficientemente fundamentada* desde el punto de vista ético-antropológico, puesto que ésta constituye un presupuesto imprescindible de la madurez afectiva integral (sexual y espiritual) de la persona. Es cierto que ella sola no basta para la integración sexual porque, como se viene diciendo, resultaría imposible afianzar los niveles más básicos de la personalidad sin aspirar a lo más alto; es decir, sin emplear esa *pedagogía* ascética *de la sublimación*, que consiste en *vencer los obstáculos por elevación de miras*, esto es, contando con una espiritualidad crecientemente intensa.

No obstante, aunque el conocimiento del significado unitivo y donativo de los aspectos nupcial y célibe de la masculinidad y feminidad no sea suficiente para la maduración de la condición masculina o femenina de la personalidad, sino que es precisa la intervención subsidiaria del espíritu; sin embargo, esa formación resulta absolutamente indispensable porque, como le gustaba subrayar a Clive Staples Lewis, parafraseando la *Imitación de Cristo*, «lo más alto no se sostiene sin lo más bajo» (*Los cuatro amores*, cit., 13).