Karol Wojtyla, cardenal de Cracovia (Polonia)
San Juan Pablo II

Amor y Responsabilidad

Estudio de Moral Sexual

-1960-

Índice

PREFACIO 5

CAPÍTULO PRIMERO La Persona y la Tendencia sexual 8

I. Análisis de la palabra “gozar”
1. La persona, objeto y sujeto de la acción
2. Primera significación de la palabra “gozar”
3. Amar, opuesto a “usar”
4. Segunda significación de la palabra “gozar”
5. Crítica del utilitarismo
6. El mandamiento del amor y la norma personalista

II. Interpretación de la tendencia sexual
7. ¿Instinto o impulsión?
8. La tendencia sexual, propiedad del individuo
9. La tendencia sexual y la existencia
10. Interpretación religiosa
11. Interpretación rigorista
12. La libido y el neomaltusianismo
13. Observaciones finales

CAPÍTULO SEGUNDO La Persona y el Amor 45

I. Análisis general del amor
1. La palabra «amor»
2. El atractivo y la toma de conciencia de los valores
3. Dos formas de amor: la concupiscencia y la benevolencia
4. El problema de la reciprocidad
5. De la simpatía a la amistad
6. El amor matrimonial

II. Análisis psicológico del amor
7. La percepción y la emoción
8. Análisis de la sensualidad
9. La afectividad y el amor afectivo
10. El problema de la integración del amor

III Análisis moral del amor
- 11. La experiencia vivida y la virtud
- 12. La afirmación del valor de la persona
- 13 La pertenencia recíproca de las personas
- 14. La elección y la responsabilidad
- 15. El compromiso de la libertad
- 16. El problema de la educación del amor

CAPÍTULO TERCERO La Persona y la Castidad 94

I. Rehabilitación de la castidad
- 1. La castidad y el resentimiento
- 2. La concupiscencia carnal.
- 3. Subjetivismo y egoísmo
- 4. La estructura del pecado
- 5. El verdadero sentido de la castidad

II. Metafísica del pudor
- 6. El fenómeno del pudor sexual y su interpretación
- 7. La ley de la absorción de la vergüenza por el amor
- 8. El problema del impudor

III. Problemas de la continencia
- 9. El dominio de sí y la objetivación
- 10. Ternura y sensualidad

CAPÍTULO CUARTO Justicia para con El Creador 141

I. El matrimonio
- 1. La monogamia y la indisolubilidad
- 2. El valor de la institución
- 3. Procreación, paternidad y maternidad
- 4. La continencia periódica, método e interpretación

II. La vocación
- 5. El concepto de justicia para con el Creador
- 6. La virginidad mística y la virginidad física
- 7. El problema de la vocación
- 8. La paternidad y la maternidad

ANEXO La Sexología y la Moral. 180

Revisión complementaria
1. Introducción
2. El sexo
3. La tendencia sexual
4. Problemas del matrimonio y de las relaciones conyugales
5. El problema de la regulación de los nacimientos
6. La psicoterapéutica sexual y moral

Notas: 206

PREFACIO

No es lo normal que un simple sacerdote, al que, por añadidura, ninguna particular amplitud recomienda, prologue el libro de un miembro del cuerpo episcopal. Sería ello inmodesto, por lo menos, sin duda alguna, si no se tratase de presentar al público de lengua francesa la traducción de una obra aparecida ya en otra lengua (la polaca), y cuyo mérito no necesita recomendación ante aquellos que ya la conocen. Con todo, habríamos dudado mucho en trazar estas pocas líneas, de no habérnoslo rogado con tanta insistencia S. Ex. misma Mons. Karol Wojtyla y tan directamente. Así, pues, ya que había que obedecerle, no podemos negar que nos alegramos de que se nos haya ofrecido de este modo la ocasión de rendir públicamente homenaje a uno de los que han trabajado en la actual obra conciliar. Porque, desde hace algún tiempo, tenemos la oportunidad de contemplar de cerca -y semejante espectáculo nos es una fuente de inagotable aliento- el cristiano vigor junto con la clarividencia con que se dedica al examen de las importantes cuestiones que están todavía estudiándose.

El punto de que trata la presente obra es precisamente uno de los más importantes y de los más discutidos. Sobre los problemas que se refieren al amor, a la castidad, al matrimonio, a la procreación, a la familia, se ha escrito mucho en estos últimos años. No creemos ofender a nadie al asegurar que raramente se ha hecho con mucho cuidado en el análisis y con mucho rigor intelectual; con parigual preocupación por integrar estos problemas y sus aspectos, tan diversos, en una visión de con junto de la realidad humana. Sucesivamente la psicología, la metafísica y la moral aportan en este libro su contribución. Los datos biológicos y médicos son cuidadosamente tratados en un capítulo aparte. Las descripciones más finas, en verdad deliciosas, alternan con la más vigorosa dialéctica. El papel y el valor de la sexualidad están aquí plenamente reconocidos, y tanto más cuanto que nunca se separa del sujeto al que afecta y que es responsable de ella. De este modo, la eminente dignidad del hombre, tal como la iglesia de Cristo la promueve y la defiende, está admirablemente puesta de relieve.

El autor, no obstante, no se dirige únicamente a los creyentes; por lo menos no apela inmediatamente a su fe. No toma pie de las enseñanzas bíblicas, sino que arranca de las vías de la argumentación racional. Así, por ejemplo, nada dice de la mística paulina. Sin pagarse excesivamente de las actuales modas de lenguaje, ha asimilado lo mejor de la moderna reflexión, especialmente de la fenomenología, y sabe sacar partido tanto de la filosofía de Aristóteles como -aún más- de la de Santo Tomás de Aquino para hacer resaltar más el personalismo latente.

Un libro como éste, es de lo más a propósito para mostrar que la tradición, la más clásica, ofrece incomparable- mente más recursos a la inteligencia, en éste como en otros terrenos, que una cierta actitud crítica, hoy día demasiado extendida, puede procurar. No habrá, en todo caso, nadie que, después de haber leído este libro, pueda ya dedicarse a esas fáciles diatribas, a esas caricaturas folletinescas contra las tesis tradicionales, que deshonran incluso a algunas de nuestras publicaciones católicas. Nadie podrá ya, para desembarazarse de ello, reducir a un orden biológico, modelado al gusto del individuo, lo que es en realidad el orden mismo de la existencia, sometido a las normas personalistas. La doctrina expuesta por el arzobispo de Cracovia, podrá parecer austera. Con todo, es la de un hombre que se preocupa del hombre; así como la de un pastor de almas que no ignora ni las debilidades de la naturaleza humana, ni los medios de gracia que vienen en su ayuda. Es la de un realista tanto como la de un hombre de fe. No pretende resolver las cuestiones valiéndose tan sólo de algunos principios que aplica a toda la variedad de los innumerables casos especiales. No cabe duda de que sería imposible prever la aplicación espontánea que harían aquellos pueblos que nunca han sido alcanzados por la Buena Nueva o que se han hecho insensibles a ella. Por esto mismo, sin duda, es muy posible que las mil voces de la publicidad entonen pocos himnos en su loor. Es posible también que sea juzgada como demasiado dura por algunos estudiosos, incluso clérigos. Sin embargo, no nos .cabe duda de que, por el contrario, convencerá plenamente a los espíritus serios, deseosos de fundamentar las relaciones de los cónyuges en una antropología completa, coherente y hondamente trabajada. Tampoco nos cabe duda de que será acogida gozosamente por muchos hogares cristianos, dichosos de encontrar en esta doctrina las justificaciones racionales y las aclaraciones de aquello que su buena salud moral y el instinto del Espíritu se lo habían ya hecho comprender en lo hondo de su corazón.

Si el aggiornamento conciliar, propuesto por Juan XXIII y tenazmente proseguido por Paulo VI, ha de ser a base, necesariamente, de una renovación interior según el espíritu evangélico, la obra de Mons. Karol Wojtyla habrá de contribuir a ello grandemente. Sirve para disipar algunas ilusiones que lo pondrían en peligro. En efecto, entre tantos signos que mantienen hoy día nuestra esperanza, los hay también algunos otros que suscitan inquietud. El Padre Santo aludía a ellos el mes pasado, al decir: “Todo aquel que viese en el Concilio un relajamiento de los internos compromisos de la iglesia para con su fe, su tradición, su ascesis, su caridad, su espíritu de sacrificio y su adhesión a la Palabra y a la Cruz de Cristo, o tal vez una indulgente concesión a la frágil y versátil mentalidad relativista de un mundo sin principios y sin fin trascendente, o una especie de cristianismo más cómodo y menos exigente, este tal estaría en un error.” Contra uno de esos errores de interpretación es contra el que nos pone en guardia Mons. Wojtyla. Y lo hace de una manera enteramente positiva, sin en-

trar en ninguna controversia, con la simple exposición de una doctrina largamente madurada. Dará alientos a muchos Al revés de lo que sucedería fatalmente si los hombres de iglesia se dejasen arrastrar, so color de apertura al mundo, a las facilidades de un cristianismo tibio y a los abandonos propios de una moral sin dignidad, nos mete por el camino que ha de hacer nuestra fe más “contagiosa”. Esta obra es capaz de hacer reflexionar seriamente y de guiar a las almas rectas hacia la luz del Evangelio.
HENRI DE LUBAC SJ

CAPÍTULO PRIMERO La Persona y la Tendencia sexual

I. Análisis de la palabra «gozar»

1. La persona, objeto y sujeto de la acción

El mundo en que vivimos se compone de gran número de objetos. “Objeto” es aquí sinónimo de “ser”. El significado, con todo, no es exactamente el mismo, porque, propiamente hablando, “objeto” designa lo que queda en relación con un sujeto. Pero el sujeto es igualmente un ser, ser que existe y que actúa de una manera o de otra. Puede, por tanto, decirse que el mundo en que vivimos se compone de un gran número de sujetos. Incluso estaría mejor hablar antes de sujetos que de objetos.

Si hemos invertido ese orden, ha sido a fin de subrayar desde el principio el carácter objetivo y, por tanto, realista de este libro. Porque, de comenzar por el sujeto, y en particular por ese sujeto que es el hombre, cabría el peligro de considerar todo lo que se encuentra fuera de él, es decir, el mundo de los objetos, de una manera puramente subjetiva, a saber en cuanto ese mundo penetra en la conciencia y se fija en ella. Es preciso, pues, desde el principio, caer bien en la cuenta del hecho de que todo sujeto es al mismo tiempo ser objetivo, de que es objetivamente, algo o alguien.

El hombre es objetivamente “alguien” y en ello reside lo que le distingue de los otros seres del mundo visible, los cuales, objetivamente, no son nunca nada más que “algo”. Esta distinción simple, elemental, revela todo el abismo que separa el mundo de las personas del de las cosas. El mundo objetivo en el que vivimos está compuesto de personas y de cosas. Consideramos como cosa un ser que carece no sólo de razón, sino también de vida; una cosa es un objeto inanimado. Se nos haría difícil llamar cosa a un animal o a una planta. No obstante, no nos atreveríamos a hablar de persona animal. Se dice, en cambio, “individuo animal”, entendiendo con ello simplemente “individuo de una especie animal determinada” Y esta definición nos basta. Pero no basta definir al hombre como individuo de la especie homo (ni siquiera homo sapiens). El término “persona” se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción “individuo de la especie”, que hay en él algo más, una plenitud y una perfección de ser particulares, que no se pueden expresar más que empleando la palabra “persona”.

La justificación más sencilla y más evidente de este hecho está en que el hombre es un ser racional, que posee la razón, cuya presencia no se puede constatar en ningún otro ser visible, porque en ninguno de ellos encontramos ni traza de pensamiento conceptual. De ahí proviene la definición bien conocida de Boecio, según la cual la persona es individuo de naturaleza racional (individua substantia rationalis naturae).

Esto es lo que en el conjunto del mundo de los seres objetivos, distingue la "persona" y constituye su particularidad. Del hecho de que la persona es un individuo de naturaleza racional, es .decir, un individuo en el que la razón forma parte de la naturaleza, es ella en el mundo de los seres, al mismo tiempo, un sujeto único en su género, enteramente diverso de lo que son, por ejemplo, los animales, seres relativamente los más próximos al hombre por su constitución física, sobre todo algunos de ellos. En términos metafóricos, podríamos decir que la persona, en cuanto sujeto, se distingue de los animales, aun de los más perfectos, por su interioridad, en la que se concentra una vida que le es propia, su vida interior. No cabe decir lo mismo de los animales, aunque sus organismos estén sometidos a procesos bio-fisiológicos parecidos, y ligados a una constitución más o menos aproximada a la de los hombres. Esta constitución permite una vida sensorial más o menos rica, cuyas funciones sobrepasan en mucho la vida vegetativa elemental de las plantas y se asemejan, a veces a punto de inducir a error, a las funciones particulares del hombre, a saber el conocimiento y el deseo o, en términos generales, la tendencia.

En el hombre, el conocimiento y el deseo adquieren un carácter espiritual y contribuyen de este modo a la formación de una verdadera vida interior, fenómeno inexistente en los animales. La vida interior es la vida espiritual. Se concentra alrededor de lo verdadero y de lo bueno. Muchos problemas forman parte de esa vida, de los que los dos siguientes parecen los más importantes:

"¿Cuál es la causa primera de todo?" y "¿Cómo ser bueno y llegar a la plenitud del bien?"

El primero importa más bien el conocimiento, el segundo el deseo, o más exactamente la tendencia. Por lo demás, estas dos funciones parecen ser más que funciones. Son más bien orientaciones naturales de todo ser humano. Es significativo que sea precisamente gracias a su interioridad y a su vida espiritual cómo el hombre no sólo constituye una persona, sino que al mismo tiempo pertenezca al mundo "exterior" y que forme parte de él de una manera que le es propia. La persona es precisamente un objetivo tal que, en cuanto sujeto definido, comunica estrechamente con el mundo (exterior) y se introduce en él radicalmente gracias a su interioridad y a su vida espiritual. Es necesario añadir que

así comunica, no sólo con el mundo visible, sino también con el invisible, y sobre todo con Dios. Ello es otro síntoma de especificidad de la persona en el mundo visible.

La comunicación de la persona con el mundo objetivo, con la realidad, no es solamente física, como es el caso en todo ser natural, ni tampoco únicamente sensitiva como en los animales. En cuanto es sujeto definido netamente, la persona humana comunica con los otros seres por el intermedio de su interioridad, mientras que el contacto físico, del que ella es igualmente capaz (puesto que posee un cuerpo y, en una cierta medida, ella "es cuerpo"), y el contacto sensible, a la manera de los animales, no son sus medios propios de comunicación con el mundo. Por cierto, que la conexión de la persona humana con el mundo se inicia en el plano físico y sensorial, pero no toma la forma particular del hombre mis que en la esfera de la vida interior.

Es aquí donde se delinea un rasgo específico para la persona: el hombre no sólo percibe los elementos del mundo exterior y reacciona frente a ellas de una manera espontánea o, si se quiere, maquinal, sino que en toda su actitud de cara al mundo, a la realidad, tiende a afirmarse a sí mismo, a afirmar su propio "yo" -y ha de actuar de este modo-, porque lo exige la naturaleza de su ser. El hombre tiene una naturaleza radicalmente distinta de la de los animales. Su naturaleza comprende la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, y que se manifiesta en el hecho de que el hombre, al actuar, elige lo que quiere hacer. Se llama esta facultad el libre arbitrio.

Del hecho de que el hombre, en cuanto persona, está dotado de libre arbitrio, se sigue que es también dueño de sí mismo. ¿No dice el adagio latino que la persona es sui juris? Otra propiedad se deduce: la persona es alteri incommunicabilis, sirviéndonos del latín de los filósofos, es incomunicable, inalienable. No tratamos aquí de subrayar que la persona es siempre un ser único, que no tiene su equivalente, porque esto se puede afirmar de cualquier otro ser: animal, planta o piedra. El hecho de que la persona sea incomunicable e inalienable está en relación estrecha con su interioridad, su autodeterminación, su libre arbitrio. No hay nadie que pueda querer en lugar mío. No hay nadie que pueda reemplazar mi acto voluntario por el suyo. Sucede a veces que alguno desea fervientemente que yo desee lo que él quiere; entonces aparece como nunca esa frontera infranqueable entre él y yo, frontera determinada precisamente por el libre arbitrio. Yo puedo no querer lo que otro desea que yo quiera, y en esto es en lo que soy incommunicabilis. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos. Sobre este principio descansa toda la coexistencia humana; la educación y la cultura se reducen a este principio.

El hombre, en efecto, no es solamente el sujeto de acción; algunas veces viene a ser igualmente el objeto. A cada momento nos encontramos en presencia de actos que tienen a otro por objeto. En este libro que trata de la moral sexual, habremos de enfrentarnos con actos de este género. En las relaciones entre personas de distinto sexo, y sobre todo en la vida sexual, la mujer es constantemente el objeto de algunos actos del hombre, y el hombre objeto de actos análogos de la mujer. Por ello ha sido preciso examinar, siquiera brevemente, quién es el que actúa, es decir, el sujeto de la acción, y quién es aquel al que se dirige la actividad, es decir, el objeto de la acción. Ya sabemos que entrambos, el sujeto lo mismo que el objeto, son personas. Conviene ahora analizar cuidadosamente los principios a que se ha de conformar la acción de una persona cuando toma a otra por objeto.

2. Primera significación de la palabra «gozar»

Por esto resulta necesario analizar a fondo la palabra “gozar”[1]. Esta designa una cierta forma objetiva de acción. Gozar es usar; dicho de otra manera, servirse de un objeto de acción como de un medio de alcanzar el fin a que tiende el sujeto actuante. El fin de la acción es siempre aquel en cuya consideración actuamos. El fin implica asimismo la existencia de medios (que son los objetos sobre los cuales concentramos nuestra acción a fin de llegar al fin que nos proponemos alcanzar). El medio está, por tanto, subordinado al fin, y, al mismo tiempo, en cierta medida, al agente. No puede ser de otra manera, porque el que actúa se sirve de los medios para conseguir su fin. La expresión misma “servirse” sugiere que la relación existente entre el medio y el sujeto agente es el de subordinación, casi de “servidumbre”: el medio sirve al fin y al sujeto.

Ahora bien, parece incontestable que esta relación puede y debe existir entre la persona humana y las diversas cosas que no son más que individuos de una especie. En sus actividades, el hombre se sirve del mundo creado, explota sus riquezas para llegar a fines que él mismo se asigna, porque él solo los comprende. Considérese justa esta actitud del hombre frente al mundo exterior inanimado, cuyas riquezas tienen tanta importancia para la economía, o frente a la naturaleza viviente, cuyas energías y valores él se apropia. Solamente se exige que la persona humana racional no destruya ni despilfarre las riquezas naturales y que use de ellas con tal moderación que, por un lado, no frene el desarrollo personal del hombre y, por otro, garantice la coexistencia justa y pacífica de las sociedades humanas. En especial, cuando se .trata de su actitud frente a los animales, estos seres dotados de sensibilidad y capaces de sufrir, se exige al hombre que no les haga daño y que no les torture físicamente al utilizarlos.

Todos esos principios son sencillos y fáciles de comprender para todo hombre normal. El problema se pone cuando se trata de aplicarlos a las relaciones interhumanas. ¿Tenemos derecho a tratar la persona como un medio y utilizarla como tal? Es muy vasto semejante problema y se extiende a muchos terrenos de la vida y de las relaciones humanas. Tomemos, por ejemplo, la organización del trabajo en fábricas, o bien la relación de jefe a soldado en el ejército, o, en fin, en la familia, la actitud de los padres con respecto a su hijo. ¿No se sirve el patrono del obrero, es decir, de una persona para obtener los fines que él mismo se ha asignado? ¿No se vale un jefe de sus soldados, de sus subordinados, para realizar objetivos militares que él se ha prefijado y que muchas veces él solo se los sabe? Los padres, que sólo ellos saben los fines a que tiende la educación de sus hijos, ¿no los tratan a éstos, hasta cierto punto, como medios, puesto que los hijos no alcanzan a comprender esos fines y no tienden a ellos con plena conciencia? Y, con todo, tanto el obrero como el soldado son adultos, personas “mayores”, y no se puede negar que el niño, aun antes de nacer, posee una personalidad en el sentido ontológico más objetivo, aunque no adquirirá más que gradualmente muchos de los rasgos determinantes de su personalidad psicológica y moral.

Este mismo problema se nos presentará cuando trataremos de analizar las relaciones entre el hombre y la mujer, que constituye toda la trama de las consideraciones de moral sexual; iremos dándonos progresivamente cuenta de ello en el recorrido de las diversas etapas de nuestro análisis. En las relaciones sexuales, ¿no es la mujer un medio de que se sirve el hombre para conseguir sus fines, fines que se buscan en la vida sexual? Igualmente, por lo que se refiere a la mujer, ¿el hombre no es un medio que le permite alcanzar los suyos?

Limitémonos, de momento, a estas dos cuestiones que Suscitan un importante problema moral. No un problema psicológico, sino precisamente moral, porque la persona no puede ser para otra más que un medio. La naturaleza misma, lo que ella es, lo excluye. En su interioridad descubrimos su doble carácter de sujeto que juntamente piensa y puede determinarse por sí mismo. Toda persona es; por consiguiente, por su misma naturaleza, capaz de definir sus propios fines. Al tratarla únicamente como un medio se comete un atentado contra su misma esencia, contra lo que constituye su derecho natural. Es evidente que es necesario exigir de la persona, en cuanto individuo racional, que sus fines sean verdaderamente buenos, porque tender hacia lo malo es contrario a la naturaleza racional de la persona. Este es el sentido de la educación y, de un modo general, de la educación recíproca de los hombres. Se trata aquí precisamente de buscar fines verdaderos, es decir, verdaderos bienes que serán los fines de la acción, así como de encontrar e indicar los caminos que conducen a ellos. Pero en esta actividad educadora, sobre todo cuándo se trata de hijos jó-

venes, no está jamás permitido tratar a la persona como un medio. Este principio tiene un alcance absolutamente universal. Nadie tiene derecho a servirse de una persona, de usar de ella como de un medio, ni siquiera Dios su creador. De parte de Dios es, por lo demás, enteramente imposible, porque, al dotar a la persona de una naturaleza racional y libre, le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción, excluyendo con esto toda posibilidad de reducirla a no ser más que un instrumento ciego que sirve para los fines de otro. Por consiguiente, cuando Dios tiene la intención de dirigir al hombre hacia ciertos fines, primero se los hace conocer para que pueda hacérselos suyos y tender hacia ellos libremente. En esto descansa, como en otros puntos, lo más profundo de la lógica de la Revelación: Dios permite al hombre que conozca el fin sobrenatural, pero deja a su voluntad la decisión de tender hacia él, de escogerlo. Es que, por ello; .Dios no salva al hombre sin su libre participación.

Esta verdad elemental, a saber que, contrariamente a lo que sucede con todos los Otros objetos de acción que no son personas, el hombre no puede ser un medio de acción, es, pues, una expresión del orden moral natural. Gracias a ella, adquiere el hombre las características personalísticas exigidas por el orden de la naturaleza, que comporta igualmente seres-personas. Será conveniente añadir aquí que, hacia el final del siglo XVIII, Manuel Kant formuló este principio elemental del orden moral en el imperativo: “Obra de tal suerte que tú no trates nunca a la persona de otro simplemente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como el fin de tu acción.” A la luz de estas consideraciones, el principio personalista ordena: “Cada vez que en tu conducta una persona es el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta del hecho de que ella misma tiene, o por lo menos debería tener, su propio fin.” Así formulado, este principio se encuentra a la base de toda libertad bien entendida, y sobre todo de la libertad de conciencia.

3. Amar, opuesto a «usar»

Todas nuestras anteriores consideraciones respecto a la primera significación de la palabra “gozar” no nos han dado más que una solución negativa del problema de la actitud de cara a la persona: no se puede usar de ella, porque el papel de instrumento ciego o de medio que sirve para fines que otro sujeto se propone alcanzar es contrario a su naturaleza.

Al buscar una solución positiva del mismo problema, vemos dibujarse -o sólo bosquejarse con nitidez- el amor como la única antítesis de la utilización de la persona en cuanto medio o instrumento de nuestra propia acción, porque sabe-

mos que está permitido tender a que otra persona quiera el mismo bien que nosotros. Es evidente que es indispensable que ella conozca el fin nuestro, que ella lo reconozca como un bien y que lo adopte. Entonces entre esa persona y yo se crea un vínculo particular que nos une: el vínculo del bien y, por tanto, del fin común. Esta vinculación no se limita al hecho de que dos seres tienden juntamente a un bien común, sino que une igualmente "desde el interior" a las personas actuantes, y así es como constituye el núcleo de todo amor[2] En todo caso no puede imaginarse un amor entre dos personas sin ese bien común que les liga y que será al mismo tiempo el fin que ambas habrán escogido a la par. Esta elección consciente, hecha conjuntamente por dos personas distintas, las coloca en un pie de igualdad y por lo mismo excluye que una de ellas trate de someterse a la otra. Por el contrario, ambas a dos (cabe que haya más de dos personas ligadas por un fin común) estarán igualmente y en la misma media subordinadas a ese bien. Considerando al hombre, percibimos en él una necesidad elemental de lo bueno, un impulso natural y una tendencia al bien, pero ello no prueba todavía que sea capaz de amar. En los animales observamos manifestaciones de un instinto análogo. Pero el mero instinto por sí solo no prueba que tengan la facultad de amar. En el hombre, en cambio, esta facultad existe, ligada al libre arbitrio. Lo que la determina es el hecho de que el hombre está dispuesto a buscar el bien conscientemente, de acuerdo con otros hombres, y de que está pronto a subordinarse a este bien teniendo consideración a los demás. Sólo las personas participan en el amor.

Sin embargo no lo encuentran ya listo y preparado en sí mismas. A lo primero es un principio, o una idea, a la cual los hombres han de conformarse para liberar su conducta de todo carácter utilitario, "consumidor" de las demás personas. Volvamos otra vez a los ejemplos que pusimos arriba. En la relación patrono-empleado, el segundo corre el peligro de ser tratado solamente como un medio; diversas organizaciones defectuosas del trabajo lo atestiguan. Pero si el patrono y el empleado establecen sus relaciones de modo que sea bien patente el bien común al a que ambos sirven, entonces el peligro de tratar a la persona de una manera incompatible con su naturaleza disminuirá y tenderá a desaparecer. Porque el amor eliminará poco a poco en ellos la actitud puramente utilitarista, "consumidora" respecto a las personas. Hemos simplificado en extremos este ejemplo, no mirando más que lo esencial del problema. Lo mismo sucederá en el segundo, a saber en el de la relación de jefe a soldado. Si, a la base de sus relaciones, hay una actitud de amor (claro que no se trata del sentimiento), fundada en la búsqueda por parte de los dos del bien común, en el caso la defensa o la seguridad de la Patria, entonces, simplemente porque los dos desean la misma cosa, no se podrá decir que el soldado no es para su jefe más que un medio o un instrumento ciego.

Transportemos lo que estábamos diciendo a la relación hombre-mujer, que constituye la trama de la moral sexual. En eso igualmente, y en eso mismo sobre todo, sólo el amor puede excluir la utilización de una persona por otra. El amor, como ya se ha dicho, está condicionado por la relación común de las personas respecto del mismo bien que escogen y al que entrambas se someten. El matrimonio es el terreno predilecto de ese principio, porque en el matrimonio dos personas, el hombre y la mujer, se ligan de tal manera que se hacen "un solo cuerpo", según la expresión del Génesis, "un solo sujeto de la vida sexual". ¿Cómo evitar que una de ellas no se haga para la otra -la mujer para el hombre, el hombre para la mujer- un objeto del que se sirve para llegar a sus propios fines? Para conseguirlo, es preciso que entrambas tengan un fin común. En el matrimonio, será la procreación, la descendencia, la familia, y, al mismo tiempo, la creciente madurez en las relaciones de dos personas en todos los planos de la comunidad conyugal.

Todos estos fines objetivos del matrimonio abren en principio el camino al amor y en principio también excluyen la posibilidad de tratar a la persona como un medio y como un objeto. Más para poder realizar el amor en el cuadro de sus fines, es preciso meditar detalladamente el principio mismo que elimina la posibilidad de considerar una persona como un objeto. La mera indicación de la finalidad objetiva del matrimonio no da una solución adecuada del problema. En efecto, parece cierto que el terreno sexual ofrece, más que otros, ocasiones de servirse -aunque sea inconscientemente- de la persona como de un objeto. No olvidemos que los problemas de la moral sexual rebasan a los de la moral conyugal y se extienden a muchas cuestiones de la vida común, hasta de la coexistencia de los hombres y de las mujeres. Ahora bien, en esta vida, o en esta coexistencia, todos deben sin cesar perseguir, consciente y responsablemente este bien fundamental de cada uno y de todos que es la realización de la "humanidad", dicho de otra manera, del valor de la persona humana. Al considerar integralmente la relación mujer-hombre sin limitarla al matrimonio, vemos al amor de que tratamos identificarse con una disposición particular a someterse al bien que constituye la "humanidad", o más exactamente el valor de la persona humana. Esta subordinación es, por lo demás, indispensable en el matrimonio cuyos fines objetivos no pueden ser alcanzados más que sobre la base de este principio dictado por el reconocimiento del valor de la persona dentro de todo su contexto sexual. Este crea problemas específicos tanto en moral como en la ciencia (la ética), no menos por lo que se refiere al matrimonio como por lo que atañe a muchas otras formas de relaciones o de coexistencia entre personas de sexo contrario.

4. Segunda significación de la palabra «gozar»

Para abarcar el conjunto de problemas semejantes, nos es preciso todavía analizar la segunda significación que tiene con frecuencia la palabra “gozar”. Nuestra reflexión y nuestros actos voluntarios, es decir, lo que determina la estructura objetiva de la acción humana, van acompañados por diversos elementos o estados emocionales, afectivos. Preceden éstos a la acción, la acompañan o bien se manifiestan a la conciencia del hombre cuando la acción ya ha terminado. Siendo fenómenos particulares, penetran, con todo, la estructura objetiva de los actos humanos a veces con mucha fuerza e insistencia. El acto objetivo en sí mismo habría sido con frecuencia descolorido y casi imperceptible para la conciencia humana, si los estados emocionales afectivos, creados por los acontecimientos vividos y diversamente sentidos, no lo hubiesen acentuado y puesto de relieve. Además, estos elementos o estados tienen ordinariamente un influjo sobre aquello que determina la estructura objetiva de los actos humanos.

De momento no analizaremos este problema por menudo, porque tendremos ocasión de tornar sobre él frecuentemente. Nos limitaremos, pues, a llamar la atención sobre la cuestión siguiente: los elementos y los estados emocionales afectivos, que revisten tan gran importancia en la vida interior del hombre, tienen siempre una coloración positiva o negativa, dicho de otra manera, una carga interior positiva o negativa. La carga positiva, es el placer, la carga negativa, la pena. Según el carácter de la experiencia emocional afectiva a la que va unido, el placer toma diversas formas o matices y viene a ser o bien saciedad sensual, o satisfacción afectiva, o grande y profundo deleite. La pena depende también del carácter de la emoción afectiva que la ha provocado y se manifiesta bajo diversas formas matizadas y variadas, tales como, por ejemplo, la contrariedad sensual, la insatisfacción afectiva o, en fin, una profunda tristeza.

Conviene subrayar que estas emociones afectivas adquieren una riqueza, una diversidad y una intensidad del todo particulares desde el momento que nuestro comportamiento tiene por objeto una persona de sexo opuesto. Tales emociones le confieren entonces como un carácter específico y una nitidez extraordinaria. Este es en particular el caso de las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer. He aquí por qué es en ese terreno donde la significación de la palabra “gozar” se nos manifiesta más claramente. “Gozar” de eso quiere decir “experimentar un placer, ese placer que, bajo diversas formas, está ligado a la acción y a su objeto”. Ahora bien, en las relaciones entre el hombre y la mujer, y en sus relaciones sexuales, el objeto es siempre una persona. Es también la persona la que se convierte en la fuente esencial del placer multiforme y de la voluptuosidad.

Se comprende fácilmente que una persona sea para otra Precisamente fuente de sensaciones con carga emocional afectiva particular, porque para el hombre otro hombre debe ser un objeto igual de acción, un "copartícipe". Esta igualdad del sujeto y del objeto funda las emociones afectivas así como sus "cargas" positivas de placer o negativas de pena. Sin embargo, no se ha de creer que sea éste un placer únicamente sensual que entra en juego. Semejante suposición equivaldría a subestimar el valor natural de las relaciones que guardan siempre su carácter humano, el carácter de relaciones entre dos personas. Aun el amor puramente "físico", dada la naturaleza de los copartícipes, no deja de ser un fenómeno de este género. Por esta misma razón, no se puede, propiamente hablando, comparar la vida sexual de los animales a la de los hombres, por mucho que sea evidente que existe en los animales y que es la fuente de la procreación, de la conservación, por tanto, y de la prolongación de la especie. Con todo, en los animales, la vida sexual se sitúa al nivel de la naturaleza y del instinto que le está afincado, mientras en los hombres se coloca al nivel de la persona y de la moral. La moral sexual resulta del hecho de que las personas tienen conciencia no sólo de la finalidad de la vida sexual, sino también de su propia personalidad. A esta conciencia permanece ligado igualmente el problema moral del deleite en cuanto antítesis del amor.

Hemos ya bosquejado este problema al hablar del significado de la palabra "gozar". Su segunda significación tiene, por lo que toca a la moral, parigual importancia. En efecto, gracias a la razón que posee, el hombre puede no sólo distinguir entre el placer y el dolor, sino también separarlos en cierta manera y tratarlos como fines distintos de su acción. Sus actos se ponen entonces bajo el ángulo de solo el placer que quiere experimentar, o de sola la pena que quiere evitar. Si los actos que se refieren a la persona de sexo opuesto se realizan únicamente, o por lo menos principalmente, bajo este ángulo, la persona viene a ser entonces para el sujeto agente nada más que un medio. Como se ve, la segunda significación de la palabra "gozar" constituye un caso particular de la primera. Tales actos son frecuentes en el comportamiento del hombre-persona. En cambio, no se producen en la vida sexual de los animales, natural e instintiva, que miran únicamente a lo que es el fin de su tendencia sexual: la procreación, la conservación de la especie. A este nivel, el placer sexual -evidentemente sólo el animal- no puede ser un fin aparte. Diferentemente es en el hombre. Aquí vemos claramente cómo la personalidad y la inteligencia engendran la moral. Esta es objetiva y subjetivamente personalista, porque lo que entra en juego es la actitud correcta respecto de la persona, en el contexto del placer, incluso en la voluptuosidad.

Una persona (de sexo contrario) no puede ser para otra solamente un medio que sirve para alcanzar el fin del placer o de la voluptuosidad sexual. La

convicción de que el hombre es una persona nos fuerza a aceptar la subordinación del deleite al amor. Entendemos el deleite no solamente en la primera acepción de la palabra, objetiva y más amplia, sino también en la segunda significación, más restringida y más bien subjetiva. En efecto, el placer es, por su naturaleza, subjetivo: sólo gracias al amor puede ser interiormente ordenado e izado al nivel de la persona. El amor excluye asimismo al "deleite" en el segundo sentido de la palabra. Por ello la moral, si ha de desempeñar su tarea en el terreno de la moralidad sexual, ha de distinguir con precisión, entre los muchos y diversos comportamientos, lo mismo que entre los estados vividos correspondientes, el amor y el placer, sean cuales fueren las apariencias de amor que el placer presente. Para ahondar más y mejor en esta cuestión del punto de vista de la ética -sistema científico[3] que encuentra además su confirmación en la moral que le corresponde-, es necesario proceder mientras tanto a una crítica del utilitarismo.

5. Crítica del utilitarismo

De este modo podremos, a base de las consideraciones precedentes, esbozar una crítica del utilitarismo en cuanto concepción teórica de la moral y en cuanto programa práctico de conducta.

Retornaremos con frecuencia a esta crítica, porque el utilitarismo es uno de los rasgos característicos del espíritu del hombre contemporáneo y de su actitud frente a la vida. No se puede atribuir este espíritu y esta actitud únicamente al hombre moderno: en todos los tiempos el utilitarismo ha constituido una corriente que la vida de los individuos y la de las sociedades tienen tendencia a seguir. Sin embargo, el utilitarismo moderno es consciente, sus principios filosóficos son formulados y científicamente definidos.

Su nombre proviene del verbo latino "uti" ("utilizar", "usar", "aprovecharse de") y del adjetivo "utilis" ("útil"). Conforme con su etimología, el utilitarismo pone el acento en la utilidad de la acción. Ahora bien, lo que da placer y excluye la pena es útil, porque el placer es el factor esencial de la felicidad humana. Ser feliz, según los principios del utilitarismo, es llevar una vida agradable. Sabemos que el placer puede adoptar diferentes formas, que en el placer hay matices. Con todo poco importa la cosa, aun cuando, de este hecho, se puedan considerar algunos placeres como espirituales, y, por lo mismo, más elevados, y otros, v. gr., los placeres sensuales, carnales, materiales, como inferiores. Para un utilitarista, lo que cuenta no es nada más que el placer en cuanto tal, porque su manera de considerar al hombre no le permite descubrir en él su evidente complejidad: la materia y el espíritu, dos elementos que constituyen un solo ser-

persona, que debe toda su especificidad a su alma espiritual. Para un utilitarista, el hombre es un sujeto dotado de la facultad de pensar y de la sensibilidad. Esta le hace desear el placer y rehusar la pena. La facultad de pensar, es decir, la razón, se le ha dado para que dirija su acción de manera que le asegure el máximum posible de placer y el mínimum posible de pena. Este principio, el utilitarista lo considera como la primera norma de la moral humana, añadiendo que debería aplicarse no sólo individualmente, egoístamente, sino también en el grupo, en la sociedad humana. En su formulación final, el principio de la utilidad (principium utilitatis) exige, por consiguiente, el máximum de placer y el mínimum de pena para el mayor número de hombres.

A primera vista este principio parece tan justo como atractivo. Hasta parece dificultoso el imaginar que la gente pueda buscar en su vida individual o social más bien la pena que el placer. Pero un análisis más profundo no tardará en revelar la endeblez y el carácter superficial de esa manera de pensar y de esta norma de acción. Su defecto principal consiste en el reconocimiento del placer como el único, y al mismo tiempo el mayor bien, al que debe subordinarse el comportamiento individual y social del hombre. Y con todo -podremos constatarlo más adelante- el placer no es el único bien, ni menos el fin esencial de la acción humana. Por su misma esencia, no pasa de ser algo marginal, accesorio, que puede presentarse en el curso y con ocasión de la acción. Por consiguiente, organizar la acción solamente con miras al placer es contrario a la estructura de los actos humanos. Yo puedo querer o hacer algo con lo cual esté ligado el placer, y puedo yo también no querer ni hacer algo con lo cual esté ligado la pena. Yo puedo incluso querer o no querer, hacer o no hacer, con miras a este placer o a esta pena. Todo esto es de verdad así. Pero yo no puedo considerar este placer (por oposición a la pena) como la única norma de mi acción, como el criterio de mi juicio sobre la bondad o malicia de mis actos o de los de otra persona. No estamos nosotros así al aire sin saber que lo que es verdaderamente bueno, lo que me ordena la moral y mi conciencia, está muchas veces ligado precisamente con alguna pena y exige que renunciemos a un placer. Pero ni esta pena ni este placer a los que se renuncia, constituyen algún fin último del comportamiento racional. Además, ese fin no es determinable a priori. El placer y la pena están siempre vinculados a un acto concreto, no se puede evaluarlos previamente, todavía menos planificarlos o -como querrían los utilitaristas- calcularlos. El placer es, en una cierta medida, imperceptible.

Podrían indicarse muchos puntos oscuros y muchos malentendidos que trae consigo el utilitarismo tanto en su formulación teórica como en su aplicación práctica. Pero vamos a dejarlos de lado, para no concentrar nuestra atención más que en una sola cuestión, aquella que ha levantado el adversario convencido del utilitarismo, Manuel Kant. Ya lo hemos mencionado a Kant al hablar del

imperativo moral. Asienta él el principio de que la persona no ha de ser nunca el medio, sino siempre además el fin de nuestra acción. Esta exigencia pone en plena luz uno -de los puntos más febles del utilitarismo: si el placer es el único bien y el único fin del hombre, si constituye igualmente la única base de la norma moral de su conducta, entonces en semejante conducta todo debería ser fatalmente considerado como medio que sirve para alcanzar ese bien y ese fin. Por consiguiente, la persona humana también, la mía lo mismo que la de otro. Si admito los principios del utilitarismo, yo me considero a mí mismo a un mismo tiempo como un sujeto que quiere experimentar en el plano emotivo y afectivo lo más posible de sensaciones y de experiencias positivas, y como un objeto del que se puede servir para provocarlas. Y así vengo a considerar inevitablemente de la misma manera a toda otra persona, que viene a ser para mí un medio que sirve para obtener el máximum de placer.

Concebidos así, el espíritu y la actitud utilitaristas habrán de pesar inevitablemente sobre los diversos dominios de la vida y de las relaciones humanas, pero el terreno sexual es el más amenazado. De hecho, los principios utilitaristas son peligrosos porque no se ve cómo estable, a partir de ellos, las relaciones y la coexistencia de las personas de diferente sexo en el plano del verdadero amor, ni cómo liberarlas, gracias al amor, tanto de la actitud de placer (en ambos sentidos de la palabra) como del peligro de considerar la persona como un medio. El utilitarismo parece ser el programa de un egoísmo consecuente, desde el cual no se puede pasar a un altruismo auténtico. En efecto, el principio: máximum de placer (de “felicidad”) para el mayor número de personas importa una profunda contradicción interna. El placer, por su misma esencia, no es más que un bien actual y no concierne más que a un sujeto dado, no es un bien subjetivo. Mientras este bien esté considerado como la única base de la norma moral, no cabe tratar de pasar más allá de los límites de lo que no es bueno más que para mí. No podemos completar esta actitud más que con un altruismo aparente. En efecto, si, al admitir el principio de que el placer es el único bien, me preocupo del máximum de placer igualmente para otra persona -y no solamente para mí mismo, lo cual no dejaría de ser un egoísmo indiscutible-, entonces no aprecio yo el placer del otro más que a través de mi propio placer, porque me es grato ver que el otro lo experimenta. Más si eso ya no me da placer, o bien no resulta ya de mi “cálculo de la felicidad” (término adoptado con mucha frecuencia por los utilitaristas), no me siento yo ligado ya por el placer del otro, que ya no es un bien y puede incluso pasar a ser un mal. Siguiendo los principios del utilitarismo, yo tendría entonces que eliminar el placer del otro, porque ningún placer está vinculado a él para mí, o, a lo más, se me hará indiferente, y ya no me preocuparé más de él. Bien se ve cómo, partiendo de los principios utilitaristas, la actitud subjetiva de entender el bien (bien = placer) lleva derechamente -talvez hasta inconscientemente- al egoísmo. La única salida de este egoísmo inevitable es

el reconocer, fuera del bien puramente subjetivo, es decir, fuera del placer, el bien objetivo, el cual, también él, puede unir las personas, tomando entonces el carácter de bien común. Este es el verdadero fundamento del amor, y las personas que lo escogen mancomunadamente, se le someten al mismo tiempo. Gracias a esto, se vinculan con un verdadero, con un objetivo lazo de amor que les permite liberarse del subjetivismo y del inevitable egoísmo que le subsigue. El amor es comunión de personas.

A semejante fórmula, un utilitarista consecuente puede oponer (y está forzado a hacerlo) solamente una armonía de egoísmos, armonía dudosa, porque -como lo hemos visto- por su misma esencia, el egoísmo no tiene salida. ¿Pueden armonizarse diferentes egoísmos? ¿Se puede, por ejemplo, en el terreno sexual, armonizar el de la mujer y el del hombre? Sin duda alguna puede esto hacerse, según el principio "máximum de placer para cada una de las dos personas", pero la aplicación de este principio no nos hará salir jamás del círculo vicioso de los egoísmos. Estos continuarán siendo en esta armonía lo que eran anteriormente, salvo que el egoísmo masculino y el egoísmo femenino vengan a ser útiles y provechosos el uno para el otro. En el mismo instante en que termina el provecho común y la común utilidad, no queda nada de esta armonía. El amor no es entonces nada ya en las personas, y nada ya entre ellas; ya no es una realidad objetiva, porque carece de ese bien objetivo sin el cual no existe el amor. Concebido así, "el amor" es una fusión de egoísmos combinados de manera que no se manifiesten mutuamente desagradables, contrarios al placer común. La conclusión inevitable de semejante concepción es que el amor no es más que una apariencia que conviene guardar cuidadosamente para no descubrir lo que se esconde realmente detrás de ella: el egoísmo más avaricioso, el que incita a la explotación del otro para sí mismo, para su "máximum de placer" propio. Y la persona es entonces y no cesa de ser un medio, tal como Kant lo ha observado justamente en su crítica del utilitarismo.

Así es como en lugar del amor, realidad presente en un hombre y en una mujer, y que les permite abandonar la actitud de placer recíproco que consiste en utilizar a la otra persona como un medio que sirve para obtener su fin, el utilitarismo introduce esta relación paradójica: cada una de las dos personas busca cómo precaver su propio egoísmo, y, al mismo tiempo, acepta servir al egoísmo de la otra, la ocasión de satisfacer el suyo, puesto que se la dan de este modo; aun así no la acepta más que bajo esta condición. La estructura paradójica de tales relaciones, que no solamente es plausible, sino que realmente ha de verificarse cuando se acepta el espíritu y la actitud utilitarista, demuestra que la persona (no sólo la del otro, sino también la mía) se reduce aquí verdaderamente al papel de medio, de instrumento. Es ésta una necesidad dolorosa y lógicamente inevitable, casi la antítesis del mandamiento del amor: "Es menester que me

considere a mí mismo como instrumento y medio, puesto que así considero yo al otro".

6. El mandamiento del amor y la norma personalista

El precepto formulado en el Evangelio intima al hombre que ame a su prójimo, a sus semejantes: prescribe el amor de la persona. En efecto, Dios, que menciona el mandamiento del amor en primer término, es persona por excelencia. El mundo de las personas es diferente y, de una manera natural, superior al mundo de las cosas (de las no-personas), por el hecho de haber sido creado a imagen de Dios. Al exigir el amor de la persona, este mandato se opone indirectamente al principio del utilitarismo ya que, como lo hemos demostrado en el precedente análisis, no puede éste asegurar la presencia del amor en las relaciones entre los hombres, entre las personas. La oposición entre el mandamiento evangélico y el principio utilitarista no es más que indirecta, porque el precepto del amor no enuncia expresamente el principio mismo que permite realizarse el amor en las relaciones entre las personas.

Con todo, el mandato de Cristo está situado, si así puede decirse, en un plano diferente del principio del utilitarismo, constituye una norma en otro nivel No se refiere directamente a la misma cosa: el mandamiento nos habla del amor respecto de las personas, mientras que el principio del utilitarismo señala el placer como la base no sólo de la acción, sino también de la reglamentación de las actividades humanas. Analizando el utilitarismo, hemos constatado que, partiendo de la norma admitida por él, no llegaríamos jamás al amor. El principio del placer se nos atravesaría siempre en el camino hacia el amor y ello sería por el hecho de que trataríamos a la persona como un medio que sirve para alcanzar el fin, en este caso el máximum de placer.

El principio del utilitarismo y el mandamiento del amor son opuestos, porque a la luz de este principio el mandamiento del amor pierde su sentido sin más. Evidentemente, una cierta axiología queda todavía ligada al principio del utilitarismo: el placer es, según ella, no sólo el único sino también el más alto valor. Renunciaremos de momento a analizarlo. Es, con todo, evidente que si el mandato del amor, y el amor, su objeto, han de conservar su sentido, es necesario hacerles descansar sobre un principio distinto que el del utilitarismo, sobre una axiología y una norma principal diferentes, a saber, el Principio y la norma personalistas. Esta norma, en su contenido negativo, constata que la persona es un bien que no va de acuerdo con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer, por lo tanto como un medio. Paralelamente se revela su contenido Positivo: la persona es un bien tal, que sólo el amor puede dictar la

actitud apropiada y valedera respecto de ella. Esto es lo que expone el mandato del amor.

¿Podemos decir, por consiguiente, que el precepto del amor es una norma personalista? Hablando estrictamente, se apoya tan sólo en una norma semejante si se la considera como principio de doble contenido, positivo y negativo. No es, pues, una norma personalista en sentido estricto, pero viene a ser así. La norma personalista es un principio (norma fundamental) que constituye la base del mandamiento del amor, frente al principio utilitarista. Hay que buscar la base del mandamiento del amor en una axiología, diferente de la utilitarista, en otro orden de valores, y esta no puede ser más que la axiología personalista, aquella en la que el valor de la persona siempre es considerado como superior al valor del placer (y por esta razón la persona no puede estar subordinada al placer, no puede servir de medio para alcanzarlo). Si, pues, el mandamiento del amor no se identifica con la norma personalista sino que la pone solamente como principio, del mismo modo que implica también la axiología personalista, tampoco puede decirse que en un sentido amplio es una norma personalista.

La fórmula exacta del mandamiento es: “Ama la persona”, mientras que la de la norma personalista dice: “La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y valedera.” La norma personalista justifica, por consiguiente, al mandamiento evangélico. Tomándola con su justificación, por tanto, puede verse en ella una norma personalista.

Esta, en cuanto mandamiento, define y ordena una cierta manera de relación con Dios y con los hombres, una cierta actitud que se ha de adoptar respecto a ellos. Esta forma de relación, esta actitud, están de acuerdo con la persona, con el valor que ella representa, luego son honestas. La honestidad, como base de la norma personalista, rebasa la utilidad (que el utilitarismo admite como único principio), pero no la rechaza, la subordina: todo aquello que es honestamente útil en las relaciones con la persona está comprendido en el mandamiento del amor.

Al definir y recomendar una manera de tratar las personas, una cierta actitud para con ellas, la norma personalista, en cuanto mandamiento del amor, implica que esas relaciones y esa actitud sean no sólo honestas, sino también equitativas o justas. Porque es justo aquello que es equitativamente debido al hombre. Ahora bien, es equitativamente debido a la persona el ser tratada como objeto de amor y no como objeto de placer. Puédase decir que la justicia exige que la persona sea amada, y que sería contrario a la justicia servirse de la persona como de un medio. En efecto, el orden de la justicia es más amplio y fundamental que el orden del amor, y éste está comprendido en aquél en la medida

en que el amor constituye una exigencia de la justicia. Es cierto que es justo amar al hombre o a Dios, amar a la persona. Pero, al mismo tiempo, el amor (si se considera su esencia) se sitúa más allá y por encima de la justicia, su esencia es diferente. La justicia se aplica a las cosas (bienes materiales o morales, como el buen nombre, por ejemplo) por Consideración a las personas, se refiere a éstas más bien indirectamente, mientras que el amor las atañe directamente; la esencia del amor comprende la afirmación del valor de la persona en cuanto tal. Por consiguiente, si podemos decir con razón que aquel que ama a una persona es por eso mismo justo para con ella, sería falso el pretender que el amor de esa persona se reduce al hecho de ser justo para con ella. En el transcurso de este libro procuraremos ver más por menudo en qué consiste el amor de la persona. Hasta ahora hemos constatado que el amor de la persona ha de fundarse sobre la afirmación del valor supra-real y supra-utilitario de ésta. El que ama procurará demostrarlo con su comportamiento. Y es incontestable que vendrá a ser justo para con la persona en cuanto tal.

Este aspecto del problema, este avecindamiento del amor y de la justicia sobre la base de la norma personalista, es muy importante para el conjunto de nuestras consideraciones sobre la moral sexual. Ahora es cuando viene bien el definir el concepto del amor justo de la persona, es decir, de un amor siempre dispuesto a conceder a cada hombre lo que le pertenece a título de persona. En el contexto sexual, en efecto, lo que se define como “amor” puede fácilmente volverse injusto para con la persona. Y esto no porque la sensualidad y el afecto juegan un papel particular en la formación del amor entre las personas de sexo diferente (volveremos más adelante sobre este problema), sino más bien a causa del hecho de que, en parte inconscientemente, y muchas veces a conciencia, se admite en el terreno sexual una interpretación del amor basada sobre el principio utilitario.

Semejante interpretación se impone en cierto modo tanto más fácilmente cuanto que los elementos sexuales y afectivos del amor lo hacen naturalmente inclinarse hacia el placer. Es cosa fácil pasar de la sensación del placer no sólo a su búsqueda sino también a la búsqueda del placer por sí mismo, es decir, a reconocer al placer como valor superior y base de la norma moral. En esto reside de la esencia de las deformaciones del amor entre el hombre y la mujer.

A causa de la gran facilidad en asimilar el dominio de lo sexual al concepto del “amor”, y por llegar a ser ese dominio el terreno de conflictos constantes entre dos apreciaciones y dos normas esencialmente diferentes, personalista y utilitarista, es menester que, para mejor deslindar el problema, subrayemos que el amor, que es la sustancia del mandamiento evangélico, se haga depender únicamente de la norma personalista y jamás de la norma utilitarista. Si, pues,

deseamos encontrar soluciones cristianas en el dominio de la moral sexual, hay que buscarlas en la norma personalista. Es menester que tengan su punto de apoyo en el mandamiento del amor. Aunque la aplicación total del mandamiento del amor en su sentido evangélico se realiza por el amor sobrenatural de Dios y del prójimo, dicho amor no se da ni en contradicción con la norma personalista ni se verifica haciendo abstracción de esta norma.

Al final de estas consideraciones, tal vez será útil recordar la distinción que San Agustín estableció entre uti y frui (usar, disfrutar). Distingue dos actitudes, una que consiste en tender a sólo el deleite, sin tener en cuenta el objeto, y es uti; la otra es frui, que encuentra el placer en la manera indefectible de tratar el objeto según las exigencias de su naturaleza. El mandamiento del amor muestra el camino para ese frui en las relaciones entre personas de sexo contrario.

II. Interpretación de la tendencia sexual

7. ¿Instinto o impulsión?

Hemos intentado hasta aquí definir el sitio que corresponde a la persona, sujeto y objeto de la acción, en un contexto particular, el contexto sexual Que la mujer y el hombre sean personas no cambia nada en su respectiva naturaleza. Pero el contexto sexual no se limita a la diferencia “estática” de los sexos, importa igualmente la participación real en las actividades humanas de un elemento dinámico, estrechamente ligado a la diferencia de los sexos. Este elemento dinámico ¿hemos de llamarlo instinto o impulsión?

La distinción se expresa por des palabras, que etimológicamente tienen el mismo sentido. “Instinto” viene de latín “instinguere”, sinónimo de “impellere”, significando uno y otro “instigar”. Por consiguiente el instinto es la impulsión. Por lo que hace a las asociaciones afectivas que acompañan siempre a las palabras, las que van con la palabra “impulsión” referida al hombre son más bien negativas. El hombre tiene el sentido de su libertad, de su poder de autodeterminación. Por esto rechaza espontáneamente todo lo que, de cualquier manera que sea, atenta contra esa libertad. Existe, por tanto, algún conflicto entre la impulsión y la libertad.

Por instinto entendemos, aunque sea sinónimo etimológicamente de “impulsión”, una manera de actuar que nos remite a su fuente. Es una manera espontánea de actuar, no sometida a la reflexión. Es característico que en la acción instintiva los medios muchas veces se escogen sin ninguna reflexión sobre su

relación con el fin que uno se propone obtener. Esta manera de proceder no es típica en el hombre quien, precisamente, posee la facultad de reflexionar sobre la relación de los medios con el fin. Escoge los medios según el fin que quiere alcanzar. Resulta de ahí que, cuando actúa de la manera que le es propia, el hombre elige conscientemente los medios y los adapta al fin del que es igualmente consciente. Y puesto que la manera de actuar arroja luz sobre la fuente misma de la acción, es forzoso concluir que está en el hombre esta fuente que le hace capaz de comportarse reflexivamente, por consiguiente de la autodeterminación. Por su misma naturaleza el hombre es capaz de actuación supra-instintiva. Lo es también igualmente en el dominio sexual. Si no fuese así, la moral no tendría ningún sentido, sencillamente no existiría; y, con todo, sabemos que es un hecho universal, reconocido por toda la humanidad. No puede, por tanto, hablarse del instinto sexual en el hombre en el mismo sentido que en los animales, no se puede considerar ese instinto como la fuente esencial y definitiva de la acción del hombre en el terreno sexual.

La palabra “impulsión” etimológicamente tiene casi la misma significación que “instinto”, pero las asociaciones afectivas que provoca son menos negativas. Por esto se presta mejor que la palabra “instinto” para referirnos al hombre.

Se la traduce asimismo por el término “tendencia”. En efecto, hablando de la impulsión, es decir de la tendencia sexual en el hombre, no pensamos en una fuente interna de comportamiento determinista, “impuesto”, sino en una orientación, en una inclinación del ser humano ligado a su misma naturaleza. Así concebida, la impulsión sexual es una orientación de las tendencias humanas, natural y congénita, según la cual el hombre va desarrollándose y se perfecciona interiormente.

Sin ser en el hombre una fuente de comportamientos perfectos e interiormente acabados, la tendencia sexual no por eso deja de ser una propiedad del ser humano que se refleja en su acción y en ella encuentra su expresión. En el hombre es natural, y, por consiguiente, formada. Su consecuencia no es tanto que el hombre actúe de una manera definida, sino más bien el hecho de que le suceda algo que comience a pasar en él sin iniciativa alguna de su parte; el hecho de que interiormente “suceda” algo crea una base a actos definidos, reflexivos por lo demás, en los que el hombre se determina él mismo, se decide él mismo y toma la responsabilidad. Es ahí donde la libertad humana coincide con la tendencia.

El hombre no es responsable de lo que sucede en él en el dominio sexual -en la medida en que no lo ha provocado él mismo-, pero es plenamente responsable de lo que él hace en este terreno. La tendencia sexual es la fuente de lo

que sucede en el hombre, de los diversos acontecimientos que tienen lugar en su vida sensorial o afectiva sin la participación de la voluntad. Ello prueba que pertenece esa participación al ser humano entero y no solamente a una de las esferas o facultades. Como penetra todo el hombre, tiene el carácter de una fuerza que se manifiesta no sólo por lo que "sucede" en el cuerpo del hombre, en sus sentidos o en sus sentimientos, sin la participación de la voluntad, sino también por lo que se forma con su concurso.

8. La tendencia sexual, propiedad del individuo

Todo hombre es por naturaleza un ser sexuado. Tal hecho no está contradicho por el fenómeno de hermafroditismo: un estado enfermizo o una anomalía no contradicen el hecho de que la naturaleza humana existe y de que cada hombre, aun enfermo o anormal, está dotado de esta naturaleza y de que es precisamente gracias a ella que es hombre. Cada hombre es, por consiguiente, un ser sexuado, y la pertenencia a uno de los dos sexos determina una cierta orientación de todo su ser, orientación que se manifiesta en un concreto desarrollo interior de él.

La orientación del ser humano dictada por la pertenencia a uno de los dos sexos se manifiesta no solamente en la interioridad, sino que también se desplaza hacia el exterior, si así puede decirse, y toma normalmente (no hablamos aquí de estados enfermizos ni de depravaciones) la forma de una cierta tendencia natural, de una inclinación dirigida hacia el sexo contrario. ¿Hacia cuál va dirigida precisamente? Responderemos a esta cuestión progresivamente. En una primera aproximación, podemos decir que esta inclinación sexual se dirige hacia el "otro sexo" como hacia un conjunto de ciertas características de la estructura psico-fisiológica del hombre.

Considerando el sexo desde un punto de vista puramente exterior, casi fenoménico, podemos definirlo como una síntesis de características que aparecen netamente en la estructura psico-fisiológica del hombre. La inclinación sexual pone eh evidencia el hecho de que corresponden ellas entre ellas y de que, por consiguiente, dan al hombre y a la mujer la posibilidad de completarse mutuamente. El hombre no tiene las propiedades que posee la mujer, y viceversa. Por consiguiente, cada uno de ellos puede no solamente completar las suyas con las de la persona de sexo opuesto, sino que puede incluso sentir vivamente la necesidad de semejante complemento. Si el hombre se examinase lo bastante profundamente a través de esa necesidad, comprendería más fácilmente sus propios límites y su insuficiencia, e, incluso, indirectamente, lo que la filosofía llama la contingencia del ser (contingentia). Pero los hombres, en general, no

llevan tan adelante su reflexión sobre el hecho del sexo. En sí misma, la diferencia de los sexos nos indica simplemente que los rasgos psico-fisiológicos están repartidos en la especie "hombre" como lo están, por lo demás, en las especies animales. La tendencia a completarse mutuamente que de ello resulta indica que estas particularidades tienen para las personas de sexo diferente un valor específico. Se podría, pues, hablar de valores sexuales vinculados a la estructura psico-fisiológica del hombre y de la mujer. La impulsión sexual, ¿se origina porque las características del uno tienen un valor para el otro, o, inversamente, tienen un valor porque la impulsión sexual existe? Conviene pronunciarse más bien por el segundo término de la alternativa. La impulsión es más fundamental que las propiedades psico-fisiológicas del hombre y de la mujer, si bien no se manifiesta ni actúa sin ellas.

En el hombre y en la mujer, la tendencia sexual no se limita, por otra parte, a sola la inclinación hacia las particularidades psico-fisiológicas del sexo contrario. En efecto, éstas no existen y no pueden existir en abstracto, Sino en un ser concreto, en una mujer o en un hombre. La tendencia sexual, por lo tanto, está en el hombre siempre naturalmente dirigida hacia un ser humano. Esta es su fuerza normal. Cuando no se dirige más que hacia las características sexuales, se la ha de considerar como rebajada, o incluso desviada. Cuando se orienta hacia las de una persona del mismo sexo, se deprava en homosexualismo. Todavía es más anormal cuando se orienta hacia los signos sexuales no del hombre, sino de un animal. La tendencia sexual normal va encauzada hacia una persona de sexo contrario, y no precisamente hacia el sexo contrario mismo. Y; precisamente porque se dirige hacia una persona, constituye en cierta manera el terreno y el fundamento del amor.

La impulsión sexual, en el hombre, tiene una tendencia natural a transformarse en amor, y es debido al hecho de que los dos objetos en cuestión que se distinguen por sus características psico-fisiológicas sexuales son seres humanos. El fenómeno del amor es propio del mundo de los hombres; en el mundo animal, sólo actúa el instinto sexual.

El amor, sin embargo, no es solamente una cristalización biológica, ni siquiera psico-fisiológica, de la impulsión sexual; es esencialmente diferente. A pesar de nacer y de desarrollarse a partir de esta tendencia, y en las condiciones creadas por ella en la vida psico-fisiológica de un hombre concreto, no por eso deja de formarse gracias a los actos voluntarios puestos a nivel de la persona.

La tendencia sexual no es en el hombre la fuente de actos formados, acabados: su papel se reduce al hecho de que suministra materia, por así decirlo, a

esos actos mediante todo aquello que bajo su influencia "sucede" en la interioridad, del hombre. Ello no priva, con todo, al hombre de la facultad de autodeterminación. La impulsión sigue, por tanto, bajo la dependencia natural de la persona. Le está subordinada, la persona puede utilizarla y disponer de ella a su guisa. Conviene añadir que este hecho no disminuye en nada la fuerza de la impulsión sexual; al contrario. Es verdad que no tiene el poder de determinar los actos volitivos del hombre, pero puede, en cambio, utilizar su voluntad. La impulsión sexual humana difiere de la animal, la cual está en el origen de comportamientos instintivos, dictados por la sola naturaleza. En el hombre, está por su misma naturaleza, subordinada a la voluntad y, por este hecho, sometida al dinamismo específico de su libertad. Por el acto de amor, la tendencia sexual trasciende el determinismo del orden biológico. Por esta razón sus manifestaciones en el hombre han de juzgarse en el plano del amor, y los actos que de ello se derivan son el objeto de una responsabilidad, especialmente de la responsabilidad por el amor. Esto es posible, porque, psicológicamente, la impulsión sexual no nos determina enteramente, sino que deja un campo de acción a la libertad del hombre.

Nos queda por constatar, entre tanto, que la tendencia sexual es una característica y una fuerza propia de toda la especie humana. Esta fuerza actúa en cada hombre, si bien se manifiesta de una manera diferente, e incluso con una intensidad psico-fisiológica diversa en cada individuo. De todos modos, no se puede asimilar la impulsión a sus manifestaciones. Como constituye una propiedad universal, común a todos los hombres, es menester en todo momento tener en cuenta su papel en las relaciones y la coexistencia de las personas de sexo diferente. Esta coexistencia forma parte de la vida social. Porque el hombre es a la vez ser social y ser sexuado. Por consiguiente, los principios de la coexistencia y de las relaciones entre las personas de sexo diferente forman también parte de los que regulan las relaciones sociales de los hombres en general. El aspecto social de la moral sexual ha de tomarse en consideración tanto o más que su aspecto individual. En la vida social, encontramos a cada momento manifestaciones de la coexistencia de los sexos; por esta razón, la tarea de la moral consiste en elevar todas esas manifestaciones no sólo a un nivel digno de las personas, sino también al del bien común de la sociedad. En efecto, la vida humana es en muchos terrenos educativa.

9. La tendencia sexual y la existencia

La noción de determinación se asocia a la de necesidad. Es determinado lo que debe ser así y no de otra manera. Relativamente a la especie humana, puede hablarse de necesidad, por lo tanto de una cierta determinación, de la

impulsión sexual. De hecho, la existencia de la especie homo depende estrechamente de esta impulsión. La especie humana no podría existir, si no existiese la tendencia sexual y sus consecuencias naturales. Ahí es donde se perfila netamente una necesidad. El género humano no puede conservarse en su existencia sino a condición de someterse las parejas humanas a la impulsión sexual. Esta, como ya lo hemos visto, suministra materia para el amor de las personas. Pero éste no tiene efecto (si consideramos la finalidad de la impulsión) más que marginalmente, per accidens, porque el amor de las personas es esencialmente, per se, la obra del libre arbitrio. Las personas pueden nutrir una afección recíproca sin que la impulsión actúe entre ellas. De ahí la evidencia de que el amor del hombre y de la mujer no es determinante para la finalidad intrínseca de la impulsión. Su fin verdadero, su fin per se es algo de supra-individual; es la existencia de la especie homo, la prolongación continua de su existencia.

Hay en todo ello una clara semejanza con el mundo animal, con las diversas especies biológicas. La especie homo forma parte de la naturaleza y la tendencia sexual, actuando en esta especie, asegura su existencia. Ahora bien, la existencia es el primero y fundamental bien de todo ser. La existencia de la especie homo es el primero y fundamental bien de la especie. De ella se derivan todos los demás bienes. Yo no puedo actuar sino en cuanto existo. Las diversas operaciones del hombre, los productos de su genio, los frutos de su santidad no son posibles si el hombre, el genio, el santo no existen. Para ser, ha tenido que comenzar a existir. El camino natural que conduce al comienzo de la existencia humana pasa por la impulsión sexual.

Podemos juzgar y afirmar que la tendencia sexual es una fuerza específica de la naturaleza, pero no podernos pensar ni afirmar que no tiene alguna otra significación fuera de la biológica. Porque esto no es verdad. La tendencia sexual tiene un significado existencial, porque está estrechan tente ligada a la existencia del hombre, a la de toda la especie homo, y no únicamente a la fisiología o a la psico-fisiología del hombre, de la que se ocupan las ciencias naturales. La existencia, en cambio, no constituye el objeto propio y adecuado de ninguna ciencia natural. Cada una de ellas no hace más que admitir la existencia como un hecho concreto, comprendido en el objeto que ella examina. La existencia misma es el objeto de la filosofía, que es la única que se ocupa del problema de la existencia en cuanto tal. Esta es la razón por la que la filosofía es la, que nos pone ante los ojos la visión completa de la tendencia sexual, estrechamente vinculada a la existencia de la especie homo y dándonos de ese hecho -como acabamos de decir- no sólo un carácter biológico, sino que también existencial. Esto es capital para la apreciación de la importancia de esta impulsión, apreciación que tiene consecuencias en el terreno de la moral sexual. Si la tendencia sexual no tuviese un significado “biológico”, podríasela considerar como un terreno de

deleite, podría admitirse que constituye para el hombre un objeto de placer en la misma proporción que los diversos seres naturales vivientes o inanimados. Pero puesto que posee el carácter existencial, puesto que está ligada a la existencia misma de la persona humana, bien primero y fundamental de ésta, es preciso que esté sometida a los principios que obligan a toda persona. Así que, por más que la impulsión esté a la disposición del hombre, éste nunca debe hacer uso de ella si no es en el amor a una persona, ni -menos todavía- en contra de dicho amor.

No se puede, por consiguiente, de ninguna manera afirmar que la tendencia sexual, teniendo como tiene en el hombre su propia finalidad definida de antemano e independiente de la voluntad y de la autodeterminación, sea inferior a la persona y al amor. El fin intrínseco de la impulsión es la existencia de la especie homo, su conservación, procreatio, y el amor de las personas, del hombre y de la mujer, se desarrolla dentro de los confines de esa finalidad, dentro de su marco si así puede decirse; nace de los elementos que la impulsión le suministra. Por consiguiente no puede estar constituido normalmente sino en la medida en que toma forma en estrecha armonía con la finalidad esencial de la impulsión. Un conflicto con esta finalidad equivaldría fatalmente a una perturbación y a un desquiciamiento del amor de las personas. La finalidad de la impulsión pone obstáculos muchas veces al hombre que intenta evitar el conflicto de una manera artificial. Pero esto debe necesariamente tener repercusiones negativas sobre el amor entre personas, el cual -en tal caso- está más estrechamente ligado a la utilización de la impulsión.

El hecho de que esta finalidad de la tendencia ponga obstáculos al hombre proviene de diferentes causas; más adelante hablaremos de ellas. Una de estas razones es sin duda alguna que el hombre, en su conciencia y en su entendimiento, atribuye muchas veces a la impulsión sexual un significado puramente “biológico” y no comprende con suficiente profundidad su verdadero significado, que es existencial y consiste en la relación de la impulsión con la existencia. Es precisamente esta relación con la existencia del hombre y con la de la especie homo la que da a la impulsión sexual su importancia y su significación objetivas. Pero éstas no se dibujan en la conciencia más que en la medida en que el hombre integra en su amor lo que está comprendido en la finalidad natural de la impulsión. Sin embargo, la determinación, dentro de cuyo marco la existencia del hombre y la de la especie dependen fatalmente de la utilización de la tendencia sexual, ¿no le impedirá hacer esa integración? La determinación ligada al orden existencial del hombre y de la especie puede ser conocida por toda persona y aceptada a sabiendas. No siendo, como no es, una necesidad en el sentido psicológico, no excluye al amor, sino que simplemente le da un carácter específico. Ese es el carácter que posee el amor conyugal en su plenitud, el amor del hom-

bre y de la mujer que conscientemente han decidido participar en el orden de la existencia y servir la existencia de la especie homo. Para decirlo más directamente y de una manera más concreta, estas dos personas, el hombre y la mujer, sirven entonces la existencia de otra persona, que es su propio hijo, sangre de su sangre y cuerpo de su cuerpo. Esta persona es al mismo tiempo una confirmación y una prolongación de su propio amor. El orden de la existencia no crea un conflicto para el amor de las personas, sino, antes al contrario, está con él en estrecha armonía.

10. Interpretación religiosa

El problema de la tendencia sexual es uno de los problemas clave de la moral. En la moral católica hay una significación profundamente religiosa. El orden de la existencia humana, lo mismo que de toda existencia, es la obra del Creador. No es una obra que se cumplió una vez allá en un lejano tiempo que pasó en el universo, sino una obra permanente, que continúa completándose. Dios crea continuamente, y gracias a esta continuidad el mundo se mantiene en su existencia (conservatio est continua creatio). El mundo se compone de criaturas, es decir, de seres que no obtienen por sí mismos su existencia, porque la causa primera de ésta y su origen están fuera de ellas. Ese origen se encuentra en Dios, invariable y continuamente, y con él, la causa primera de la existencia de toda criatura.

Las criaturas, sin embargo, participan en el orden de la existencia, no solamente por el hecho de que existen ellas mismas, sino también porque ayudan, por lo menos algunas de entre ellas, a transmitir la existencia a otros seres de su especie. Así acontece en los seres humanos, en el hombre y en la mujer, los cuales, valiéndose de la tendencia sexual, se incorporan en cierto modo en la corriente cósmica de transmisión de existencia. Su situación particular resulta de la facultad que tienen de dirigir conscientemente su acción y de prever las consecuencias posibles, los frutos.

Pero esta conciencia va más lejos y la verdad religiosa contenida en el Génesis y en el Evangelio ayuda a su desarrollo. Por la procreación, por su participación en el comienzo de la vida de un nuevo ser, el hombre y la mujer participan a un mismo tiempo a su manera en la obra de la creación. Se pueden, pues, considerar como los creadores conscientes de un nuevo hombre. Este nuevo hombre es una persona. Los padres toman parte en la génesis de una persona. Sabemos que la persona no es. únicamente un organismo. El cuerpo humano es cuerpo de la persona, porque forma una unidad sustancial con el espíritu humano. Este no tiene en su origen sola la unión física del hombre y de la mujer.

El espíritu jamás puede surgir del cuerpo, ni menos nacer y formarse según los mismos principios que dirigen el nacimiento del cuerpo. Las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer son relaciones carnales, si bien han de tener en su origen un amor espiritual. En el orden de la naturaleza, no observamos reacciones de espíritus que den origen a un nuevo espíritu. El amor del hombre y de la mujer, por fuerte y hondo que sea, tampoco basta para dar ello. Con todo, en el momento en que un nuevo hombre es concebido, un nuevo espíritu es concebido al mismo tiempo, sustancialmente Unido al cuerpo cuyo embrión comienza a existir en el seno de la madre. De otra suerte sería imposible entender cómo ese embrión podría en seguida desarrollarse para llegar a ser precisamente un hombre, una persona.

El inicio de la personalidad humana es, en fin -como lo enseña la Iglesia-, obra de Dios, de Dios mismo: es El quien crea el alma espiritual e inmortal del ser cuyo organismo comienza a existir a consecuencia de las relaciones físicas del hombre y de la mujer. Estas relaciones han de ser el resultado del amor de las personas y han de encontrar en el amor su plena justificación. Aun cuando no sea él solo el origen del nuevo espíritu -del alma del hijo- con todo ha de estar dispuesto a acogerlo y a asegurar el pleno desenvolvimiento, no sólo físico, sino también espiritual de este nuevo ser personal que comienza a existir gracias a un acto físico, ciertamente, pero que es asimismo la expresión del amor espiritual de las personas. El pleno desarrollo de la persona humana es fruto de la educación. La procreación es el fin esencial de la tendencia sexual la cual -ya lo dejamos dicho-, suministra igualmente materia al amor del hombre y de e la mujer. El amor debe a la impulsión su fecundidad en el sentido biológico, pero es necesario también que sea fecundo en el sentido espiritual, moral, personal. Es en la obra de la educación de nuevas personas donde se manifiesta toda la fecundidad del amor de sus padres. Ahí reside su fin esencial y su dirección natural. La educación es una creación que utiliza como material a personas; en efecto, no se puede educar mí que personas: al e animal se le amaestra. Al mismo tiempo, esta creación concierne a un material íntegramente humano: todo lo que se encuentra naturalmente en el hombre, objeto de educación, constituye para los educadores la materia que su amor ha de formar. El material de la educación importa asimismo lo que Dios le añade de sobrenatural de gracia.

En efecto, Dios no deja la educación, la cual es hasta cierto punto una creación continuada de la personalidad, entera y exclusivamente a los padres, sino que toma parte también en ella El mismo, personalmente. No es únicamente el amor de los padres el que se encontraba en el origen de la nueva persona; es el amor del Creador el que decidió el inicio de la existencia de la persona en el seno de la madre. La gracia perfecciona esa obra. Dios mismo toma en la creación de la personalidad humana una parte suprema en el dominio espiritual, mo-

ral, estrictamente sobrenatural. Los padres, si no quieren faltar a su verdadero papel, el de con-creadores, han de contribuir a ella también.

Podemos, pues, constatar que la realidad llamada “impulsión” o “tendencia sexual” no es radicalmente oscura, ni incomprensible, sino que, al contrario, nos es accesible y se deja captar por la mente humana (sobre todo por la mente fundamentada en la Revelación), lo cual, a su vez, es la condición del amor en que se expresa la libertad de la persona. La tendencia sexual continúa vinculada al orden de la existencia, siendo éste, como lo es, un orden divino en la medida en que se realiza bajo la influencia continua de Dios Creador. Por su vida conyugal y por sus relaciones sexuales, el hombre y la mujer se insertan en ese orden y aceptan el tomar alguna parte en la obra de la creación. El orden de la existencia es un orden divino, aunque la existencia, en cuanto tal, no sea sobrenatural. Con todo, no es solamente el orden sobrenatural el que es divino; el orden de la naturaleza lo es igualmente, está también relacionado con Dios Creador. No se ha de confundir “orden de la naturaleza” y “orden biológico”, ni identificar lo que esas expresiones designan. El orden biológico es orden de la naturaleza en la medida en que éste es accesible a los métodos empíricos y descriptivos de las ciencias naturales; pero, en cuanto orden específico de la existencia, estando, como está, relacionado manifiestamente con la Causa primera, con Dios Creador, el orden de la naturaleza no es ya un orden biológico.

La confusión del orden de la existencia con el orden biológico, o, más bien, el hecho de que éste oculta al otro por parecer más importante, parece pesar gravemente, con todo el empirismo que va conectado con él, sobre el espíritu del hombre contemporáneo, sobre todo del hombre instruido, y se encuentra en el origen de las dificultades que tiene éste para comprender los principios de la moral sexual católica. Según estos principios, el sexo, lo mismo que la tendencia sexual, no pertenecen sólo al terreno de la psico-fisiología del hombre. La impulsión sexual tiene su importancia objetiva gracias, precisamente, al hecho de que está ligada a la obra divina de la creación. Esta importancia se esfuma casi totalmente en un espíritu hipnotizado por el orden biológico. Mirada así la impulsión sexual no es más que una suma de funciones que, desde el punto de vista biológico, tienden incontestablemente a un fin biológico, la reproducción. Sin embargo, puesto que el hombre es dueño de la naturaleza, ¿no tendría que dirigir esas funciones -aunque no fuese más que artificialmente, con la ayuda de una técnica apropiada- de una manera que le conviene y que encuentra adecuada? El orden biológico, en cuanto obra del espíritu humano que separa sus elementos, por abstracción, de lo que realmente existe, tiene directamente por autor al hombre. De ahí a la autonomía de las opiniones morales no hay más que un paso. Y no es lo mismo para el orden de la naturaleza, es decir, para el conjunto de las relaciones cósmicas que intervienen entre los seres que existen

realmente. Hay, por consiguiente, en todo esto un orden de la existencia, y todas las leyes que la rigen encuentran su fundamento en Aquel que es su fuente continua, en Dios Creador.

11. Interpretación rigorista

El hecho de entender bien y de interpretar correctamente la tendencia sexual tiene, en el dominio de la moral sexual, una importancia no menos grande que la comprensión correcta de los principios que dirigen las relaciones entre las personas. Hemos consagrado al segundo problema la primera parte del presente capítulo (Análisis de la palabra “gozar”), porque parece ser un elemento intelectualmente anterior a la interpretación de la tendencia sexual. Esta, en el mundo de las personas, es una cosa distinta. Tiene aquí una significación distinta de la que le corresponde en el conjunto del mundo de la naturaleza. Su interpretación deberá, por lo tanto, estar correlacionada con la comprensión de la persona y de los derechos elementales de ésta respecto de las demás personas; la primera parte del presente capítulo nos ha preparado para ello.

Conociendo los principios que hemos formulado más arriba (norma personalista), podemos proceder ahora a la eliminación de las interpretaciones erróneas, por unilaterales y unilateralmente exageradas, de la tendencia sexual. Una de ellas es la interpretación “por la libido” (al emplear este término nos referimos a Freud), de la cual se tratará más abajo. La interpretación rigorista, puritana, es otra, y ésa es la que intentaremos ahora presentar y juzgar. Y nos conviene hacerlo tanto más cuanto que esta interpretación puede pasar por una vista cristiana de los problemas sexuales, aportada por el Evangelio, siendo así que, por el contrario, parte de los principios naturalistas, es decir, empírico-sensualistas. Fue, sin duda, creada antiguamente para que se opusiese en la práctica a los mismos principios que admite en la teoría (porque, histórica y geográficamente, el puritanismo y el empirismo sensualista están muy cerca el uno del otro, como que se desarrollaron ambos en Inglaterra por los años del siglo XVII). Pero ha sido precisamente esta contradicción fundamental entre los principios teóricos y los fines propuestos en la práctica la que ha contribuido al hecho de que la concepción rigurosa y puritana, al recurrir a otro camino, caiga en el utilitarismo, el cual en verdad .es fundamentalmente opuesto a las apreciaciones y a las normas basadas en el Evangelio. Procuraremos ahora demostrarlo, subrayando este rasgo de utilitarismo.

Hela aquí a grandes trazos: el Creador se sirve del hombre y de la mujer, así como de sus relaciones sexuales, para asegurar la existencia de la especie homo. Por eso utiliza Dios las personas como medios que le sirven para su pro-

pio fin. Por consiguiente, el matrimonio y las relaciones sexuales no son buenas más que porque sirven a la procreación. Luego, el hombre obra bien cuando se sirve de la mujer como de un medio indispensable para conseguir el fin del matrimonio, que es la prole. El hecho de a utilizar la persona como un medio que sirve para obtener ese fin objetivo, que es la procreación, es inherente a la esencia del matrimonio. Semejante "utilización" es buena por sí misma. No es más que el "placer", es decir, la búsqueda del deleite y de la voluptuosidad en las relaciones sexuales, lo que es un mal. A pesar de constituir un elemento indispensable de la "utilización", no por ello deja de ser un elemento "impuro" por sí mismo, un sui generis mal necesario. Pero no hay más remedio que tolerarlo, ya que no se le puede eliminar.

Esta concepción se enlaza con las tradiciones maniqueas, condenadas por la Iglesia desde los primeros siglos de la era cristiana. Es verdad que no rechaza el matrimonio por malo e impuro, por ser "carnal", como lo hacían los maniqueos; se limita a constatar que el matrimonio es admisible porque el bien de la especie lo exige. Pero la interpretación de la tendencia sexual, entendida según esa concepción, no puede ser admitida más que por los ultraespiritualistas. Por ser su interpretación unilateral y exagerada es por lo que caen en aquello que precisamente se esfuerza en eliminar la enseñanza del Evangelio y de la Iglesia bien comprendida. En la base de esta falsa concepción se encuentra una inteligencia errónea de la actitud de Dios, Causa primera, respecto de estas causas segundas que son las personas. Al unirse en las relaciones sexuales el hombre y la mujer, lo hacen en cuanto personas libres y racionales, y su unión tiene un valor moral cuanto al amor verdadero de las personas. Si puede decirse que el Creador "se sirve" de la unión sexual de las personas para realizar Su orden de la existencia concebido para la especie homo, sin embargo, no se puede afirmar que el Creador utiliza las personas únicamente como medios que le sirven para un fin fijado por El.

El Creador, al dar al hombre y a la mujer una naturaleza racional y el poder de determinar ellos mismos sus actos, les ha dado por ello mismo la posibilidad de elegir libremente ese fin que es el término natural de las relaciones sexuales. Y dondequiera que dos personas pueden elegir en común un bien para que sea su fin, hay también la posibilidad del amor. El Creador no se sirve, por tanto, de las personas únicamente como de medios o de instrumentos de su potencia creadora, sino que les abre la posibilidad de una realización particular del amor. De ellas mismas dependerá, en consecuencia, establecer sus relaciones sexuales al nivel del amor, propio de las personas, o bien por debajo. Es voluntad de Dios no sólo conservar la especie mediante las relaciones sexuales, sino conservarla según los principios del amor digno de las personas. Al mostrarnos su

mandamiento del amor, el Evangelio nos obliga a no admitir más que de esta manera la voluntad de Dios.

Contrariamente a lo que sugiere el espiritualismo unilateral de los puritanos rigoristas, no es incompatible con la dignidad objetiva de las personas que su amor conyugal traiga consigo un "placer" sexual. Aquí se trata de todo lo que contiene la segunda acepción de la palabra "placer". Queriendo excluirlo o limitarlo de una manera artificial, la interpretación rigorista no consigue sino erigir el deleite en un fin en sí que puede, por un lado, separarse de la acción de la impulsión sexual, y, por otro, del amor de las personas. Ahí reside precisamente, como lo hemos visto más arriba, la tesis fundamental del utilitarismo: de este modo, el rigorismo se esfuerza en combatir en el plano práctico lo que aprueba enteramente en teoría. Ello, no obstante, el placer multiforme vinculado a la diferencia de sexos, es decir, la voluptuosidad sexual inherente a las relaciones conyugales, no puede ser considerado como un fin aparte, porque, en ese caso, incluso quizá inconscientemente, comenzaríamos a tratar a la persona como un medio que sirve para alcanzar ese fin, por consiguiente, como un objeto, como fuente de placer.

Saborear el deleite sexual sin tratar en el mismo acto a la persona como un objeto de placer, he ahí el fondo del problema moral sexual. El rigorismo que se propone, de una manera tan estrecha, vencer el uti sexual, lleva a él, al contrario de lo que se cree, aunque no sea más que en la esfera de las intenciones. La única vía que conduce a la victoria sobre el uti es admitir el frui, radicalmente diferente, de San Agustín. Hay un gozar conforme a la naturaleza de la tendencia sexual, y al mismo tiempo a la dignidad de las personas; en el extenso dominio del amor entre el hombre y la mujer, el gusto tiene su origen en la acción común, en la mutua comprensión y en la realización armoniosa de los fines elegidos conjuntamente. Este gozar, este frui, puede provenir asimismo del multiforme deleite creado por la diferencia de los sexos, tanto como de la voluptuosidad sexual que dan las relaciones conyugales. El Creador ha previsto este deleite y lo ha vinculado al amor del hombre y de la mujer, a condición de que su amor se desenvuelva, a partir de la impulsión sexual, normalmente, es decir, de una manera digna de personas.

12. La libido y el neomaltusianismo

La desviación en el sentido del rigorismo exagerado, en el que, por lo demás, como lo hemos visto, se manifiesta con cierta medida el pensamiento utilitarista (extrema se tangunt!), no es, sin embargo, tan frecuente ni tan general como la desviación contraria, la libido. Su nombre, del latín "libido", "voluptuosi-

dad que resulta del placer", ha sido empleado - por Sigmund Freud en su interpretación de la tendencia sexual. No vamos a hablar ahora más ampliamente del psicoanálisis freudiano, ni de la teoría de lo inconsciente. Freud es tenido como un representante del pansexualismo, porque tiende a considerar todas las manifestaciones de la vida humana, aun las del recién nacido, como manifestaciones de la tendencia sexual. Es verdad que, si bien sólo algunas de estas manifestaciones se dirigen directa y expresamente a los valores y objetos sexuales, todas, sin embargo, apuntan, aunque sea de una manera indirecta y confusa, a la voluptuosidad, a la libido, la cual, de suyo, tiene siempre una significación sexual. Por ello, Freud habla, sobre todo, de la tendencia a la voluptuosidad (Libido-trieb) y no de la impulsión sexual. Lo que aquí nos importa es que, según esa concepción, la impulsión sexual es esencialmente una tendencia a la voluptuosidad.

Este modo de ver las cosas resulta de una concepción fragmentaria y puramente subjetiva del hombre. La impulsión sexual está, según ella, determinada, cuanto a su esencia, por lo que constituye el contenido más visible y más llamativo de la experiencia humana en el terreno sexual. Este contenido, según Freud, es exactamente la a voluptuosidad, la libido. El hombre se zambulle en la voluptuosidad cuando la alcanza y tiende hacia ella cuando no la tiene y se ve privado; luego la búsqueda de la voluptuosidad es lo que le determina interiormente. Anda perpetuamente, y en casi todo lo que hace, en persecución de la voluptuosidad. Este es el fin primordial de la tendencia sexual, y aun de toda la vida instintiva del hombre, un fin per se. La transmisión de la vida, la procreación, no son, según esta concepción, más que un fin secundario, un fin per accidens. De modo que el fin objetivo de la impulsión sexual viene a ser secundario y, en el fondo, sin importancia, porque la psicoanálisis, al ignorar que el hombre es uno de los objetos del mundo objetivo, no ve en él más que un sujeto. Con todo, este sujeto, dotado de una interioridad y de una vida interior que le son propias, es al mismo tiempo un objeto, como lo hemos dicho al principio de este capítulo. Objeto-sujeto, el hombre, por su interioridad, posee la facultad de conocer, es decir, de asimilar las verdades de una manera objetiva y en su totalidad. Gracias a ella, el hombre-persona toma conciencia del fin objetivo de la impulsión sexual, porque se encuentra a sí mismo en el orden de la existencia, y juntamente percibe el papel de la impulsión sexual de ese orden. Es incluso capaz de comprenderlo con relación a su Creador, es decir, de considerarlo como su participación en la obra de la creación.

Si, por el contrario, se considera la impulsión sexual como si fuese esencialmente una tendencia a la voluptuosidad, se niega por lo mismo la existencia de la interioridad de la persona. Vista así, la persona no es más que un sujeto "exteriormente" sensibilizado para las estimulaciones sensitivas sexuales que

provocan la voluptuosidad. Semejante concepción hace colocar -aunque no sea más que involuntariamente- el psiquismo del hombre al nivel del animal, el cual se orienta hacia la búsqueda del placer sensual biológico y tiende a evitar toda pena del mismo género, porque su actitud normal respecto de los fines objetivos de su ser es instintiva. No sucede lo mismo en el hombre, cuyo comportamiento correcto hacia los mismos fines está determinado por la razón que dirige a la voluntad. Por ello, esta actitud adquiere un valor moral, es moralmente buena o mala. Valiéndose de la impulsión sexual es como el hombre toma posición -correcta o incorrectamente-respecto de los fines objetivos de su ser, de aquellos particularmente que están ligados a esta impulsión. Esta posee un carácter existencial y no puramente libidinoso. El hombre no puede buscar en ella su libido, sin negarse a sí mismo. El sujeto, dotado de una "interioridad" tal como la del hombre, sujeto que es una persona, no puede dejar al instinto toda la responsabilidad de la impulsión, no puede tender únicamente a la voluptuosidad. Necesita tomar la plena responsabilidad del uso que hace de su impulsión sexual. Esta responsabilidad es el elemento esencial de la moral sexual.

Es conveniente añadir que la interpretación libidinosa está, en la moral, en estrecha correlación con la actitud utilitarista. Se trata, en el caso, de la segunda significación de la palabra "gozar", es decir, de aquella de que hemos ya dicho que tiene netamente el carácter subjetivo y, por esta razón precisamente, traduce con tanta mayor evidencia el hecho de tratar a la persona únicamente como un medio, como un objeto de placer. La desviación que se basa en la libido es, por consiguiente, una forma manifiesta del utilitarismo, mientras que el rigorista exagerado no presenta más que algunos caracteres. Además, éstos aparecen en el rigorismo por vía indirecta, si así puede decirse, mientras que la teoría de la libido es una expresión directa.

Pero este problema tiene todavía otro fondo, a saber, su fondo económico y social. La procreación es una función de la vida social en diferentes sociedades concretas (Estados, familias). El problema social y económico de la procreación se pone a diferentes niveles. En efecto, no basta meter en el mundo los hijos, es menester, además, irlos educando y proveer a su existencia. En nuestros días, la humanidad vive bajo la tremenda aprensión de que no podrá hacer frente, desde el punto de vista económico, al aumento natural de la población. La tendencia sexual aparece como una fuerza más potente que la energía económica de la humanidad. Desde hace unos doscientos años, los pueblos civilizados de raza blanca, y últimamente los pueblos subdesarrollados de todo color, experimentan la necesidad de oponerse a la impulsión sexual, o, hablando con más precisión, a sus consecuencias demográficas. Esta necesidad se expresó en la doctrina de Tomás Malthus, conocida por el nombre de maltusianismo, continuada por el neomaltusianismo. Volveremos sobre esta doctrina en los capítulos

III y IV. El maltusianismo constituye un problema aparte, que no examinaremos en detalle, porque pertenece al dominio de la demografía, preocupada por el número actual y futuro de hombres en el globo y en sus diferentes partes. Conviene, por el contrario, llamar la atención sobre el hecho de que el maltusianismo se ha asociado a la interpretación de la tendencia sexual por la libido. Ya que la tierra está amenazada de una superpoblación, a la cual la producción de los medios de subsistencia no puede hacer frente, es necesario, pensando en la finalidad objetiva de la tendencia sexual, limitar su utilización. Ahora bien, los que, con Freud, vinculan con la libido la finalidad subjetiva de la tendencia y le atribuyen la mayor importancia, tenderán a guardar intacta esta finalidad, la cual, en las relaciones sexuales, se identifica con el placer; tenderán al mismo tiempo a limitar, o incluso a eliminar, sus consecuencias objetivas, es decir, la procreación. Surge así un problema que los partidarios del utilitarismo consideran como una cuestión puramente técnica, mientras que para la moral católica es de naturaleza puramente ética. El espíritu utilitarista permanece, en este caso, fiel a sus principios: se trata, en efecto, del máximum de placer que la vida sexual prodiga largamente bajo la forma de la libido. La moral católica, al contrario, protesta en nombre de sus principios personalistas: no puede nadie dejarse guiar por sólo el "cálculo del placer" en aquello en que entra en juego la actitud para con la persona; la persona no puede en ningún caso ser objeto de placer. Ahí está el núcleo del conflicto.

La moral católica está muy lejos de juzgar de una manera a priori decisiva en un sentido los problemas demográficos que el maltusianismo ha relevado y cuya gravedad la confirman los economistas contemporáneos. El aumento natural de hombres pertenece a las cuestiones en las cuales se impone una llamada a la circunspección: el hombre, en cuanto ser racional, ha de ser para sí mismo su propia providencia, si así puede decirse, en su vida individual y colectiva. Mas, por más justos que sean los argumentos de los economistas cuando hablan de dificultades demográficas, la solución del problema sexual no puede ir en contra de la norma personalista. Porque se trata, en este caso, del valor de la persona que para toda la humanidad es un bien esencial, más esencial y más importante que los bienes económicos. No se puede, por consiguiente, subordinar la persona a la economía, porque el dominio que le es propio es el de los valores morales que van ligados de una manera particular al amor entre personas. El conflicto entre la tendencia sexual y la economía ha de examinarse necesariamente también bajo este aspecto, e, incluso sobre todo, bajo este aspecto.

Al terminar este capítulo, conviene que propongamos todavía una idea relativa a la impulsión sexual. En la estructura elemental del ser humano, como, por lo demás, en todo el mundo animal, observamos dos tendencias fundamentales: la tendencia a la conservación y la tendencia sexual. La tendencia a la conser-

vación sirve, como su nombre indica, para conservar, para salvaguardar la existencia del ser concreto, hombre o animal. Muchas son las manifestaciones de esta tendencia, que no vamos a examinar aquí menudamente. Para caracterizarla, podríamos decir que es egocéntrica, en la medida en que, por su misma naturaleza, se concentra sobre la existencia del "yo" en cuanto tal (se trata evidentemente del "yo" humano, porque sería difícil hablar de un "yo" animal, ya que el "yo" es inseparable de la personalidad). Por ello, la tendencia a la conservación difiere esencialmente de la tendencia sexual. En efecto, la orientación natural de esta última trasciende siempre al "yo" propio; tiene por objeto inmediato otro ser de sexo opuesto y de la misma especie, y por objetivo final, la existencia de la especie. Tal es la finalidad objetiva de la tendencia sexual; en su naturaleza -al contrario de la tendencia a la conservación- hay algo que se podría llamar "altero-centrismo". Esto es, precisamente, lo que constituye el fundamento del amor.

Ahora bien, la interpretación de la tendencia sexual por la libido introduce una confusión fundamental de estos conceptos. En efecto, da a la tendencia sexual una significación puramente egocéntrica, la cual es propia precisamente de la tendencia a la conservación. Por esto, el utilitarismo, ligado a esta concepción, mete en la moral sexual un peligro mayor tal vez que lo que se cree generalmente, el de confundir las líneas esenciales y elementales de las tendencias del hombre y de los medios de su existencia. Semejante confusión ha de tener evidentemente repercusiones en la situación espiritual del hombre. En efecto, formando como forma el espíritu humano con el cuerpo una unidad sustancial, la vida espiritual no puede desarrollarse normalmente si las líneas elementales de la existencia humana están completamente trabucadas en el plano corporal. La moral sexual, sobre todo si acepta como criterio el mandamiento del amor, exige la profundidad en las reflexiones y en las conclusiones.

13. Observaciones finales

Al final de estas consideraciones, en las que hemos tratado de dar una interpretación correcta de la tendencia sexual (entre otras, eliminando sus interpretaciones incorrectas), se nos ocurren algunas conclusiones ligadas a la enseñanza tradicional acerca de los fines del matrimonio. La Iglesia, como lo hemos visto más arriba, enseña que en primer lugar el matrimonio tiene por fin la procreación; su fin secundario es la mutua ayuda. Todavía se suele citar un tercer fin: el remedio a la concupiscencia. Así, desde el punto de vista objetivo, el matrimonio ha de servir ante todo a la existencia, en segundo lugar a la vida conyugal del hombre y de la mujer, y, en fin, a la buena orientación de la concupiscencia. Enumerados por este orden, los fines del matrimonio se oponen a to-

da interpretación subjetivista de la tendencia sexual, y por lo mismo exigen que el hombre, en cuanto persona, sea objetivo en su manera de abordar los problemas sexuales, y sobre todo en su manera de actuar. Tal objetivismo es el fundamento de la moralidad conyugal.

En conclusión, conviene constatar que se trata de obtener estos fines del matrimonio tomando como fundamento la norma personalista. En cuanto persona, el hombre y la mujer han de cumplirlos conscientemente, y esto según el orden definido más arriba, porque es un orden objetivo, al alcance de la razón y, por tanto, obligatorio para las personas. La norma personalista contenida en el mandamiento evangélico del amor indica juntamente la manera esencial de alcanzar estos fines, que se deducen igualmente de la naturaleza y hacia los cuales -como lo ha demostrado nuestro análisis- el hombre es llevado por su tendencia sexual. La moralidad sexual, por lo tanto, la moralidad conyugal, es una síntesis continua y profunda de la finalidad natural de la tendencia sexual y de la norma personalista. Si se considerase uno cualquiera de los fines del matrimonio haciendo abstracción de esta última, se llegaría fatalmente a una cierta forma de utilitarismo (en el primero o en el segundo sentido de la palabra “gozar”). Considerada así, la procreación conduce a la desviación rigorista, mientras que adoptar la teoría de la libido absolutiza el tercer fin del matrimonio, a saber, el remedio a la concupiscencia.

La norma personalista misma no se identifica evidentemente con ninguno de los fines del matrimonio. Por lo demás, una norma jamás es un fin, como un fin jamás es una norma. Pero es un principio del que depende la realización de los tres fines del matrimonio, realización conforme con la naturaleza del hombre en cuanto persona. Ella garantiza, al mismo tiempo, que esos fines serán conseguidos en el orden indicado, so pena de ofender a la dignidad objetiva de la persona. La realización de todos los fines del matrimonio ha de ser, por tanto, al mismo tiempo, un acabado cumplimiento del amor elevado al nivel de la virtud, porque solamente en cuanto virtud el amor corresponde al mandamiento evangélico y a las exigencias de la norma personalista que él entraña. La idea de que los fines del matrimonio podrían alcanzarse sin el apoyo de la norma personalista sería radicalmente anticristiana, porque sería contraria al principio moral esencial del Evangelio. Por eso conviene evitar cuidadosamente una interpretación superficial de la enseñanza de la Iglesia sobre los fines del matrimonio. Por la misma razón, parece indicado no traducir, como se ha hecho muchas veces, “mutuum adjutorium” (mutua ayuda) -que en la enseñanza de la Iglesia se cita después de la procreación- por amor recíproco, porque esto puede arrastrar a malas inteligencias. En efecto, podría alguno creer que la procreación, fin principal, era extraña al amor, lo mismo que el remedio a la concupiscencia. Sin embargo, ambos fines han de estar fundamentados en el amor-virtud, respuesta a

la norma personalista. Por lo que hace a la mutua ayuda, también ella es una consecuencia del amor-virtud. La traducción de “mutuum adjutorium” por “amor” es, por consiguiente, infundada. La Iglesia, cuando define el orden de los fines del matrimonio, subraya solamente que la procreación es un fin objetivamente, ónticamente, más importante que la mutua ayuda de los esposos, seres complementarios (mutuum adjutorium), lo mismo que este fin secundario tiene más importancia que la satisfacción del deseo sexual natural. Pero de ninguna manera ha de oponerse el amor a la procreación ni se le ha de dar prioridad.

El cumplimiento de los fines del matrimonio es, por otra parte, complejo. La eliminación de toda posibilidad de procreación disminuye sin duda alguna las probabilidades de formación y de mutua educación de los esposos. Por lo demás, una procreación a la que no acompañasen el deseo de mutua formación y la tendencia común al bien supremo sería en un cierto sentido igualmente incompleto e incompatible con el amor entre personas. Porque no se trata simplemente de un crecimiento numérico de la especie humana, sino también de la educación cuya base natural es la familia, fundada sobre el matrimonio y cimentadas por la mutua ayuda. Si en el matrimonio hay una cooperación íntima entre la mujer y el hombre, y si saben ambos completarse y educarse mutuamente, su amor madurará para llegar a ser un día el fundamento de una familia, sin que por ello se identifiquen, puesto que en todo caso queda siempre la unión íntima de dos personas.

En fin, la realización del remedio a la concupiscencia depende de la de los dos fines precedentes. De nuevo hay que constatar que una negativa incondicional a las consecuencias naturales del matrimonio, enturbia la espontaneidad y la intensidad de las sensaciones, sobre todo si se emplean medios artificiales. Lo que ciertamente más perturba es la falta de comprensión mutua entre los esposos y la falta de solicitud razonable con miras al bien del otro.

CAPÍTULO SEGUNDO La Persona y el Amor

I. Análisis general del amor

1. La palabra «amor»

La palabra “amor” es equívoca. Nos limitamos aquí adrede a no hablar más que de algunas significaciones, porque no nos interesamos sino por el amor conyugal. Sabemos, no obstante, que, aun así limitado, esta palabra entraña todavía muchos sentidos. Se requiere un análisis detallado para llegar a definir, aunque sea incompletamente, la rica y compleja realidad que designa. Admitiremos como punto de partida que el amor es siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud de ellas individual y común respecto del bien. Ello servirá de punto de partida para la primera parte de nuestro análisis, del análisis general del amor entre el hombre y la mujer. Conviene que en seguida distingamos los principales elementos del amor, así de su esencia ligada con la actitud frente al bien como de su estructura de relación mutua de personas. Todo amor comprende esos elementos. Así, por ejemplo, el amor siempre es atracción y afecto. El amor entre la mujer y el hombre no es más que un caso particular del amor y muestra tener todos los rasgos. Por esto sería mejor llamar “metafísico” al análisis general del amor, porque el término que lo designa es manifiestamente analógico.

El análisis general abrirá el camino para el análisis psicológico. El amor de la mujer y del hombre se forma en el psiquismo profundo de las personas y queda vinculado con la vitalidad sexual del ser humano. Lo que, por consiguiente, sería necesario, en el fondo, es un análisis psico-fisiológico o bio-psicológico. Pero el amor humano, el amor de personas, no se reduce a tales aspectos ni se identifica con ellos. Si no fuese así, la palabra “amor” no tendría aquí más que su sentido más amplio de amor natural o “cósmico”, simple tendencia teleológica de la naturaleza.

El amor del hombre y de la mujer es una relación de personas, tiene, pues, un carácter personal. A esto viene a referirse su profunda significación moral y en este sentido es objeto del más importante mandamiento del Evangelio. A esta significación se dirigirá nuestro análisis. Examinaremos el amor concebido como una virtud, la mayor de las virtudes, la que abarca en sí a todas las demás, las eleva a su nivel y las marca con su huella.

Semejante análisis en tres partes de aquello que une a la mujer y al hombre es indispensable para llegar por sus pasos a separar de esa multitud de significaciones asociadas a la palabra “amor” aquella que nos importa.

2. El atractivo y la toma de conciencia de los valores

El análisis general del amor ve su primer elemento en el atractivo. Hemos dicho que el amor significaba una relación mutua de dos personas, de la mujer y del hombre, fundado en su actitud respecto del bien. Dicha actitud tiene su origen en el atractivo. “Gustar” significa más o menos “presentarse como un bien”. La mujer puede fácilmente parecerle un bien al hombre y viceversa. Esta facilidad con que nace la recíproca atracción es el fruto de la tendencia sexual, particularidad y fuerza de la naturaleza humana, pero fuerza actuante en las personas y que, por ello, exige ser elevada a su nivel.

Este atractivo está estrechamente ligado al conocimiento intelectual, aunque su objeto -el hombre y la mujer- proviene en primer lugar del conocimiento sensible. El atractivo arranca de la impresión, que no es, sin embargo, ella sola la que lo determina. Vemos, en efecto, en el atractivo una vinculación cognoscitiva de un sujeto respecto a un objeto. Ni el conocimiento de la persona dada, ni el hecho de pensar en ella se identifican con el atractivo, porque éste no exige un conocimiento profundo del otro, ni largas reflexiones acerca de él. El atractivo no tiene una estructura puramente cognoscitiva. En cambio, hay que Constatar que en esa vinculación cognoscitiva que tiene el carácter del atractivo, toman parte no sólo los elementos extra-intelectuales, sino también extra-cognoscitivos, a saber, los sentimientos y la voluntad.

El atractivo no es tan sólo el hecho de pensar en la persona dada como en un bien, es asimismo una vinculación del pensamiento respecto de aquella persona en cuanto es un bien. Ahora bien, tal vinculación no puede ser provocada más que por la voluntad. Así, en el hecho de “agradar” está ya comprendido un elemento de “querer”, aunque todavía muy indirecto, lo cual hace que el carácter cognoscitivo se lleve la mayor parte. Se trata, podríase decir, de un conocimiento que compromete la voluntad, por haber sido antes comprometido por ella. Es difícil explicar el atractivo sin admitir una interpenetración del entendimiento y de la voluntad. La esfera de los sentimientos, que juega en ella un gran papel, será objeto de un análisis más detallado en la parte siguiente de este capítulo. Pero desde ahora conviene ya constatar que los sentimientos participan en el nacimiento del amor, porque contribuyen a la formación del atractivo recíproco entre el hombre y la mujer. En su vida afectiva, el hombre experimenta más bien que conoce, porque esa vida se manifiesta por reacciones emotivo-afectivas hacia el

bien, importantes para el atractivo. En efecto, una persona aparece en ellas a otra como un bien.

La afectividad es la facultad de reaccionar ante el bien de una cualidad definida, de conmoverse a su contacto (en el análisis psicológico aceptaremos significaciones más precisas de la afectividad, oponiéndola a la sensualidad). Esta cualidad del bien a la cual un hombre o una mujer son particularmente sensibles depende en alguna medida de diferentes factores innatos, heredados o adquiridos bajo diversas influencias, así como del esfuerzo consciente de la persona que tiende a su perfeccionamiento interior. De ahí tal o tal otra coloración de la vida afectiva, que se transmite a las reacciones emotivo-afectivas, principales éstas para el atractivo. Es esa coloración lo que determina, en primer lugar, a la persona a la elección de la otra persona hacia la cual se siente atraída y hacia las cualidades sobre las cuales se concentra.

Porque toda persona es un bien extremadamente complejo y cuasi heterogéneo. El hombre y la mujer son, por su naturaleza, seres, y por tanto, bienes a la vez materiales y espirituales. Así es como aparecen el uno al otro, cuando vienen a ser objetos de su mutuo atractivo. Analizando el atractivo a través de la conciencia del sujeto, sin negar su unidad fundamental, descubrimos en él una pluralidad de experiencias de diversos valores. Todos ellos tienen por origen a la persona hacia la cual se ejerce la atracción.

Pero ésta no es solamente una suma de experiencias vividas a causa del contacto de una persona con otra. Es algo más que el estado de la conciencia que experimenta tales o tales otros valores; tiene por objeto la persona y de ella proviene. Esta actitud respecto a la persona no es sino el amor naciente. El atractivo forma parte de la esencia del amor, es amor en alguna medida, aunque éste no se limite a aquél. Es lo que expresaban los pensadores de la Edad Media cuando hablaban del amor complacentiae: el atractivo no es solamente uno de los elementos del amor, es también uno de los aspectos esenciales del amor en todo su conjunto. Por analogía, podríamos, por consiguiente, emplear la palabra “amor” al hablar del atractivo. De ahí el amor complacentiae. La experiencia de diversos valores que pueden leerse en la conciencia, es sintomática para el atractivo en la medida en que le pone uno o más acentos. Así, en el atractivo que x siente por y, aquel particular valor que él descubre y ante el que reacciona de un modo particularmente intenso, queda, por este hecho, puesto de relieve. La reacción ante tal o tal otro valor no depende, por lo tanto, únicamente del hecho de que realmente existe en la persona dada, de que ésta lo posee, sino también igualmente de que la otra persona que lo percibe es particularmente sensible a dicho valor. Esto es de una importancia máxima en el amor entre el hombre y la mujer. En efecto, aunque el objeto de la atracción sea aquí siempre

Una persona, es cierto que puede uno ser atraído hacia ella de diversas maneras. Por ejemplo, si uno es capaz de reaccionar únicamente, o sobre todo, ante los valores sensuales y sexuales, entonces lo que le atrae, e indirectamente también su amor por tal o tal otra persona, han de tomar necesariamente una forma diferente de la que tendrían en el caso de que fuese susceptible de reaccionar vivamente ante sus valores espirituales o morales, como su inteligencia, las virtudes de su carácter, etc.

La reacción emotivo-afectiva tiene gran parte en el atractivo, que ella marca con una huella específica. Los sentimientos no tienen por sí mismos poder cognoscitivo, tienen, en cambio, el de orientar y de dirigir los actos cognoscitivos, lo cual aparece con la mayor nitidez precisamente en el atractivo. Este hecho crea, con todo, alguna dificultad interior en la vida sexual de las personas.

Esta dificultad reside en la relación de lo vivido y de la verdad. Los sentimientos nacen de una manera espontánea (por esto el atractivo hacia una persona surge muchas veces de manera inesperada), pero esta reacción es, en el fondo, “ciega”. La acción natural de los sentimientos no tiende a percibir la verdad de su objeto. En el hombre, la verdad es una función y una tarea propia de la razón. Y, si bien hay en esto pensadores (Pascal, Scheler) que recalcan la lógica especial de los sentimientos (logique du coeur[4]), conviene, sin embargo, constatar que las reacciones emotivo-afectivas pueden lo mismo ayudar que impedir el atractivo hacia un verdadero bien. Esto es de suma importancia para el valor de todo atractivo, porque ese valor depende del hecho de que el bien que atrae sea el bien que se buscaba. Así pues, en la atracción entre el hombre y la mujer, la verdad acerca del valor de la persona objeto del atractivo es fundamental y decisivo. En esto contribuyen muchas veces las reacciones emotivo-afectivas a deformar o falsear el atractivo, cuando gracias a ellas se cree percibir en la persona valores de que en realidad está desprovista.

Y esto puede mostrarse muy peligroso para el amor. En efecto, la reacción emotiva una vez pasada (y la fluctuación está en la naturaleza), el sujeto que había fundado en ella, y no en la verdad, toda su actitud respecto de determinada persona, se encuentra en el vacío, privada de aquel bien que creía haber encontrado. De este vacío y de esta decepción que lo acompaña nace a las veces una reacción emotiva de signo contrario; el amor puramente afectivo se transforma en odio, afectivo igualmente y dirigido contra aquella misma persona.

Por esto, antes ya en el atractivo -e incluso sobre todo en él- la verdad sobre la persona hacia la cual se orienta es de tanta importancia. Sin embargo, la tendencia, nacida del dinamismo de la vida afectiva, propende a desatender esta verdad, es decir, a la persona tal como ella es en sí misma, y a dirigirse hacia

sí mismo, o más exactamente hacia los sentimientos que experimenta. Llegado a ese punto, no se preocupa de saber si el objeto posee realmente los valores que le presta el atractivo que suscita, pero se pregunta a sí mismo si el sentimiento despertado por dicho atractivo es verdadero. Ahí es donde se encuentra por lo menos una de las fuentes de la subjetividad tan frecuente en el amor (volveremos de nuevo todavía a tratarlo).

Según la opinión corriente, el amor se reduce sobre todo a la verdad de los sentimientos. Aun cuando no se pueda negar esto enteramente -el análisis del atractivo viene a corroborar esta opinión-, conviene proclamar, sin embargo, en nombre del valor del atractivo y del valor del amor, que la verdad sobre la persona, objeto del atractivo, juega un papel no menos importante que la verdad de los sentimientos. Una ajustada síntesis de estas dos verdades confiere al atractivo esa perfección que lo hace uno de los elementos del amor verdaderamente "cultivado".

El atractivo está estrechamente ligado a la experiencia de los valores. La persona de sexo contrario puede ser el origen de experiencias de valores diversos, pero todas ellas juegan un papel en el atractivo, determinado éste -ya lo hemos dicho- por alguna de ellas, por aquella que el sujeto siente más intensamente. Al hablar de la verdad en el atractivo (e, indirectamente, también de la verdad en el amor) subrayamos que es necesario que la verdad no se limite jamás a los valores parciales, a aquello que se encuentra en la persona, pero que no es la persona misma. Se trata de sentir el atractivo hacia la persona, es decir, de englobar en este acto no solamente los diversos valores ligados a ella, sino los valores de la misma persona: porque ésta es un valor por sí misma, y por esta razón merece ser el objeto de la atracción y no tan sólo por tales o cuales valores que se le injertan. No vamos ahora a explicar por qué este aspecto del problema es a tan importante, lo haremos en el capítulo dedicado al análisis moral del amor. Con todo el atractivo suscitado por el valor mismo de la persona viene a tener el carácter de verdad integral: el bien hacia el cual tiende es la persona y no una cosa.

"Agradar" significa "aparecer como un bien", y más que esto, "como el bien que en sí es", hay que añadir en nombre de la verdad, tan importante en la estructura del a atractivo. El objeto de la atracción que parece al sujeto como un bien, se le presenta al mismo tiempo como bello. Este hecho importa mucho para el atractivo que está en la base del amor entre el hombre y la mujer. Tocamos aquí el vasto problema de la belleza femenina y masculina. La experiencia de la belleza va a la par con la de los valores, como si en cada uno de éstos estuviese comprendido un valor estético a manera de "suplemento". Palabras como "encanto", "gracia", "atractivo", sirven para definir ese elemento del amor entre per-

sonas. El ser humano es bello y puede, gracias a la belleza que le es propia, atraer la mirada del hombre, y viceversa. Es precisamente en la atracción donde la belleza encuentra su lugar.

No profundizaremos por ahora en este problema. En cambio, cabe recordar que el ser humano es una persona, un ser cuya naturaleza está determinada por su interioridad. Por esto, además de su belleza exterior, es preciso saber descubrir su belleza interior e, incluso, complacer- se en ella preferentemente. Esta verdad es particularmente importante para el amor entre el hombre y la mujer, que es -o por lo menos habría de ser- un amor de personas. El atractivo en que se funda este amor no puede nacer de la mera belleza física y visible, sino que hace falta que abarque profundamente la belleza integral de la persona.

3. Dos formas de amor: la concupiscencia y la benevolencia

La expresión latina “amor concupiscentiae” indica no que el deseo constituye uno de los elementos del amor, sino que el amor se traduce también por el deseo, que pertenece a su esencia tanto como el atractivo y que a las veces predomina en él. Los pensadores de la Edad Media tenían, por lo tanto, enteramente razón cuando hablaban del amor de concupiscencia, lo mismo que hablaban del amor de atracción (amor complacentiae). La concupiscencia pertenece asimismo a la esencia de ese amor que nace entre el hombre y la mujer. Ello resulta que la persona es un ser limitado, que no puede bastarse a sí mismo, que tiene, por lo tanto, necesidad en el sentido más objetivo, de otros seres. A partir de la limitación e insuficiencia del ser humano se levanta uno hasta la comprensión de su relación con Dios. Como toda otra criatura, el hombre tiene necesidad de Dios para vivir.

Pero, de momento, hemos de tratar de otra cosa. Para la persona humana, el sexo viene a ser una cierta limitación de su ser. El hombre tiene, por consiguiente, necesidad de la mujer para completarse ónticamente, y viceversa. Esta necesidad objetiva se manifiesta por la tendencia sexual, a base de la cual surge el amor entre ellos. Es un amor de concupiscencia, porque resulta de una necesidad y tiende a encontrar el bien que le falta. Para el hombre, lo es la mujer; para la mujer, lo es el hombre. Pero hay una profunda diferencia entre el amor de concupiscencia y la concupiscencia misma. Esta supone la sensación desagradable de la carencia, que puede eliminarse con un bien definido. El hombre puede, por ejemplo, desear la mujer de este modo. La persona aparece entonces como un medio que puede apagar el deseo, como el alimento apaga el hambre (esta comparación es, con todo, imperfecta). No obstante, lo que se oculta tras la palabra “concupiscencia” sugiere una relación de carácter utilitario.

En el caso que nos interesa, el objeto de la concupiscencia es una persona de otro sexo. De esto hablaba Cristo cuando decía: “Todo el que mira a una mujer para desearla, ya ha cometido, en su corazón, adulterio con ella” (Mt 5,28). Esta sentencia proyecta una vivísima luz sobre la esencia del amor y de la moralidad sexual. El problema nos aparecerá más claramente a medida que iremos haciendo el análisis de la sensualidad.

El amor de concupiscencia no se reduce, por lo tanto, a solos los deseos. No es sino una cristalización de la necesidad objetiva de un ser dirigido hacia otro, por ser éste para el otro un bien y un objeto de deseo. Sin embargo, en la conciencia del sujeto, este amor no se limita a la sola concupiscencia. Aparece como el deseo de un bien para él: “Te quiero, porque eres un bien para mí.” El objeto del amor de concupiscencia es un bien para el sujeto -la mujer para el hombre, el hombre para la mujer-. Por esto se experimenta el amor como un deseo de la persona y no sólo como el deseo sensual, como la concupiscencia, que lo acompaña, sino que permanece más bien en la sombra. El sujeto que ama es consciente de la presencia de este deseo, sabe que la concupiscencia permanece, por así decirlo, a su disposición, pero trata él de perfeccionar su amor, no permitirá que predomine por encima de todo aquello que contiene además de ese deseo. Siente, aunque no lo discierna, que semejante hegemonía del deseo deformaría su amor y se lo quitaría a los dos.

A pesar de no identificarse con los deseos sensuales, el amor de concupiscencia constituye, sin embargo, aquel aspecto del amor en el que más fácilmente pueden apoyarse actitudes más bien utilitaristas. Tal como lo hemos hecho notar, el amor de concupiscencia supone un bien real, gracias al cual (para volver a la expresión de que nos valimos más arriba) “tú eres un bien para mí”. Un bien que sirve para satisfacer una necesidad, es siempre un bien útil. Pero ser útil no es exactamente lo mismo que ser objeto de placer. Por esto se puede decir, visto su aspecto que se manifiesta en el amor de concupiscencia, que el amor se acerca tanto como es posible a la utilidad, aunque penetrándola con su propia esencia. Con todo, un verdadero amor de concupiscencia no se transforma jamás en una actitud utilitarista, porque siempre tiene (aun en el deseo sensual) su raíz en el principio personalista. Añadamos que el amor de concupiscencia tiene también su parte en el amor de Dios, que el hombre puede desear y desea como un bien para él mismo. Por lo que se refiere al amor entre personas, conviene describirlo con precisión a fin de evitar el error de ver ya en los meros deseos sensuales el equivalente del amor de concupiscencia, y en seguida el de considerar que el amor de concupiscencia agota la esencia del amor de un hombre para otro hombre (y tanto más para con Dios), el amor entre dos personas.

Conviene subrayar aquí que el amor es la realización más completa de las posibilidades del hombre. Es la actualización máxima de la potencialidad propia de la persona. Esta encuentra en el amor la mayor plenitud de su ser, de su existencia objetiva. El amor es el acto que explaya más completamente la existencia de la persona. Evidentemente, para que así sea, es indispensable que el amor sea verdadero. ¿Qué significa exactamente esta expresión? El amor es verdadero cuando realiza su esencia, es decir, se dirige hacia un bien auténtico y de manera conforme a la naturaleza de ese bien. Ha de aplicarse esta definición igualmente al amor entre el hombre y la mujer. En este terreno también, el amor verdadero perfecciona al ser de la persona y da anchura a su existencia. El amor falso provoca resultados contrarios: es aquel que se dirige hacia un bien aparente o -caso más frecuente- hacia un bien verdadero pero de una manera no conforme a la naturaleza de ese bien. Así es muchas veces el amor entre el hombre y la mujer, falso en sus principios, o bien -a pesar de principios aparentemente justos- falso en sus diferentes manifestaciones, en su realización. Pues bien: el amor falso es un amor malo.

El amor del hombre y de la mujer que no pasase del deseo sensual sería también malo, o por lo menos, incompleto, porque el amor de concupiscencia no agota lo esencial del amor entres personas. No es suficiente desear a la persona como un bien para sí mismo, es necesario además -y sobre todo- quererle su bien para ella. Esta orientación, altruista por excelencia, de la voluntad y de los sentimientos se llama en Santo Tomás “amor benevolentiae” o “benevolentia” sencillamente. El amor de una persona a otra debe ser benévolo para que sea verdadero, de otra suerte no será amor, sino únicamente egoísmo. En su naturaleza, no solamente no hay ninguna incompatibilidad entre la concupiscencia y la benevolencia, sino que incluso hay un lazo entre ellas. Cuando se desea a alguien como un bien para sí, es preciso querer que la persona deseada sea verdaderamente un bien, a fin de que pueda ser realmente un bien para el que la desea. Así es como aparece el lazo entre la concupiscencia y la benevolencia.

Con todo y con eso la misma benevolencia no se reduce a esta relación de quereres: el hombre quiere que la mujer sea un bien lo más completo posible, a fin de que lo sea tanto mayor para él, y viceversa. La benevolencia se aleja de todo interés, algunos de cuyos elementos son todavía perceptibles en el amor de concupiscencia. La benevolencia es el desinterés en el amor; no el “Te deseo como un bien”, sino el “Te deseo tu bien”, “Deseo lo que es un bien para ti”. Una persona benévola desea esto sin pensar en sí misma, sin tenerse en cuenta a sí mismo. Por el amor de benevolencia es amor en un sentido mucho más absoluto que el amor de concupiscencia. Es el amor más puro. Por la benevolencia nos acercamos más que con nada a lo que constituye la “esencia pura” del amor.

El amor del hombre y de la mujer no puede dejar de ser un amor de concupiscencia, pero ha de tender a convertirse en una profunda benevolencia. Es necesario que tienda a ello de continuo, y en todas las manifestaciones de su vida común. Y ha de realizarse sobre todo en la vida conyugal que es donde más claramente se manifiesta no sólo el amor de concupiscencia, sino también al mismo tiempo la misma concupiscencia. Porque ahí reside la riqueza particular del amor conyugal, pero al mismo tiempo su dificultad específica. No conviene disimularlo ni pasarlo en silencio. El verdadero amor de benevolencia puede ir a la par con el amor de concupiscencia, incluso con la concupiscencia misma, con tal de que ésta no llegue a dominar todo lo que el amor del hombre y de la mujer contiene además, y que no venga a ser su única sustancia.

4. El problema de la reciprocidad

La reciprocidad nos obliga a considerar el amor del hombre y de la mujer no tanto como el amor del uno para con el otro cuanto, más bien, como algo que existe entre ellos. Ello está estrechamente vinculado al amor entre el hombre y la mujer. Detengámonos en esta proposición. Sugiere dicha proposición que el amor no está ni en la mujer ni en el hombre -porque en tal caso, en el fondo, habría dos amores-, sino que es único, que es algo que les ata. Numérica y psicológicamente hay dos amores, pero esos dos hechos psicológicos distintos se unen y crean un todo objetivo, en cierto modo un solo ser en el que dos personas están internadas, o, tal vez mejor, integradas.

Llegamos así al problema de la relación entre “yo” y “nosotros”. Toda persona es un “yo” absolutamente único que posee su interioridad propia y, gracias a ello, constituye un pequeño universo que depende de Dios en su existencia, quedando, sin embargo, independiente dentro de los límites que le son propios. El camino de un “yo” a otro pasa por el libre arbitrio, por el compromiso del libre arbitrio. Por ese camino puede no ir más que en una dirección. El amor de la persona es entonces unilateral. Claro que posee su aspecto psicológico distinto y auténtico, pero carece de aquella plenitud objetiva que le confiere la reciprocidad Se le llama entonces amor no- compartido, y es sabido que tal amor no puede existir sin pena ni sufrimiento. Sucede a las veces que se mantiene, Incluso durante mucho tiempo, en el sujeto, en la persona que lo fomenta, pero esto no es más que por la fuerza de una especie de obstinación interior que deforma más bien el amor y le despoja de su carácter normal. El amor sin reciprocidad está condenado desde luego a vegetar, más tarde a morir. Y muchas veces, al desaparecer, hace que se extinga la misma facultad de amar. Evidentemente, éste es un caso extremo.

Sin embargo, es cosa clara que el amor no es unilateral por su misma naturaleza, sino que, al contrario, es bilateral, que existe entre personas, que es social. Su ser, en su plenitud, es inter-personal y no individual. Es una fuerza que liga y que une, su naturaleza es contraria a la división y al aislamiento. Para que el amor alcance su plenitud, es preciso que el camino que va del hombre a la mujer se encuentre con el que va de ésta a aquél. Un amor recíproco crea la base más inmediata a partir de la cual un único "nosotros" nace de dos "yo". En esto consiste su dinamismo natural. Para que nazca el "nosotros", no es suficiente un solo amor bilateral, porque en él, a pesar de todo, hay dos "yo", aunque plenamente dispuestos ya a llegar a ser un solo "nosotros". Es la reciprocidad la que, en el amor, decide del nacimiento de ese "nosotros". Ella demuestra que el amor ha madurado, que ha llegado a ser algo entre las personas, que ha creado una comunidad, y así es como se realiza plenamente su naturaleza. La reciprocidad entra a formar parte.

Este hecho arroja nueva luz sobre el conjunto del problema. Hemos constatado más arriba que la benevolencia pertenecía a la naturaleza del amor tanto como el atractivo y la concupiscencia. El amor de concupiscencia y el de benevolencia difieren entre sí, pero no hasta el punto de excluirse mutuamente: una persona puede desear a otra como un bien para sí misma, pero puede al mismo tiempo desearle el bien independientemente del hecho de que lo sea para ella. La verdad acerca de la reciprocidad da de ello una nueva explicación: cuando se desea a alguien en cuanto es un bien para sí mismo, en retorno se desea entonces sobre todo su amor, se desea, por consiguiente, a la otra persona desde luego en cuanto con-creador del amor y no como objeto de concupiscencia. El "interés" en el amor se reduciría, por lo tanto, simplemente a buscar un eco en el amor recíproco. Pero, puesto que la reciprocidad pertenece por su naturaleza al amor, y constituye su perfil interpersonal, es difícil hablar aquí de "interés". El deseo de reciprocidad no excluye el carácter desinteresado del amor. Al contrario, el amor recíproco puede ser enteramente desinteresado, aunque el amor de concupiscencia encuentra en él plena satisfacción. La reciprocidad aporta consigo una síntesis, si así puede decirse, del amor de concupiscencia y del amor benévolo. El primero se manifiesta sobre todo en el momento en que una de las dos personas se hace celosa "de la otra", cuando comienza a temer su infidelidad.

Aquí está un problema aparte y de una extrema importancia para el amor entre el hombre y la mujer y para el matrimonio. Será útil recordar aquí lo que decía Aristóteles ya entonces a propósito de la reciprocidad en su tratado sobre la amistad (Ética a Nicómaco, libros VIII y IX). Según él, hay diversas clases de reciprocidad y lo que la determina es el carácter del bien sobre el que se apoya,

y con ella toda la amistad. Si es un bien verdadero (bien honesto), la reciprocidad es profunda, madura y casi inquebrantable. Por el contrario, si es tan sólo el provecho, la utilidad (el bien útil) o el placer los que la originan, será superficial e inestable. En efecto, aunque siempre sea algo entre las personas, la reciprocidad depende esencialmente de lo que las personas meten en ella. Por esto la consideran dichas personas no como supra-personal, sino, al contrario, como esencialmente individual.

Ahora bien -volvemos al pensamiento de Aristóteles-, si la aportación de cada persona al amor recíproco es su amor personal, dotado de un valor moral integral (amor-virtud), entonces la reciprocidad adquiere el carácter de estabilidad, de certidumbre. Ello explica la confianza que se tiene en la otra persona y que suprime las Sospechas y los celos. Poder creer en otro, poder pensar en él como en un amigo que no puede decepcionar es para el que ama una fuente de paz y de gozo. La paz y el gozo, frutos del amor, están estrechamente ligados a su misma esencia.

Si, por el contrario, lo que las dos personas aportan al amor es únicamente, o sobre todo, la concupiscencia que busca el goce y el placer, entonces la misma reciprocidad estará desprovista de las características de que acabamos de hablar. No cabe tener confianza en una persona si se sabe que ella no tiende más que al goce y al placer. Tampoco se la puede tener si uno mismo procede así. Este es el “desquite” de esta propiedad del amor gracias al cual éste crea una comunidad interpersonal. Basta que una de las personas adopte una actitud utilitaria para que en seguida surja el problema de la reciprocidad en el amor, nazcan sospechas y celos. Es verdad que muchas veces resultan por la flaqueza humana. Pero las gentes que, a pesar de su flaqueza, aportan en el amor una real buena fe, tratarán de fundamentar la reciprocidad en el bien honesto, en la virtud, tal vez aún imperfecta, pero, no obstante, real. La vía común les dará continuamente la ocasión de verificar su buena fe y de completarla con la virtud, y vendrá a ser una especie de escuela de perfección. Las cosas se presentan diferentemente si las dos personas, o también si solamente una de ellas, no adoptan en E el amor recíproco más que una actitud utilitaria. La mujer y el hombre pueden ser el uno para el otro una fuente de placer sexual y de diversos provechos, pero ni el placer solo ni la voluptuosidad sexual son un bien que une y liga las personas a la larga, como Aristóteles lo ha dicho justamente. Si en el origen del “amor recíproco” no hay más que el placer o el provecho, la mujer y el hombre no estarán unidos más tiempo que mientras serán, el E uno para el otro, la fuente de tal placer o provecho. Apenas dejarán de serlo, la razón de su “amor” desaparecerá, y con ella la ilusión de reciprocidad. Porque no puede haber verdadera reciprocidad allí donde no hay sino la concupiscencia o la actitud utilitaria. En efecto, semejante actitud no busca la expresión del amor en el amor

recíproco, no busca más que la satisfacción, el hartazgo de la concupiscencia. En el fondo no es más que egoísmo, mientras que la reciprocidad ha de suponer necesariamente el altruismo de cada uno. La reciprocidad verdadera no puede nacer de dos egoísmos: no puede resultar más que una ilusión de reciprocidad, ilusión momentánea, o todo lo más de corta duración.

De todo lo que precede resultan dos conclusiones, una de carácter más bien teórico, la otra, práctico. Así, a la luz de las consideraciones sobre la reciprocidad, aparece claramente la necesidad de un análisis del amor, no sólo psicológico, sino sobre todo moral. Además siempre es preciso "verificar" el amor antes de declararlo a la persona amada, .y sobre todo antes de reconocer a ese amor como su propia vocación y de comenzar a construir su vida sobre él. Es preciso particularmente verificar lo que hay de ello en cada una de las personas con-creadoras del amor, por consiguiente, también lo que hay entre ellas. Es preciso saber sobre qué descansa la reciprocidad y si ella no es tan sólo una apariencia. El amor no puede durar más que en cuanto unidad en la que el "nosotros" se manifiesta, pero no si no es más que una combinación de dos egoísmos en los que se manifiestan dos "yo". La estructura del amor es la de una comunidad interpersonal.

5. De la simpatía a la amistad

Vamos a examinar el problema del amor todavía bajo otro aspecto. Aun cuando esta manera de considerarlo se acerque ya mucho al análisis psicológico, la situamos aún en la primera parte de este capítulo, consagrada al análisis general del amor. La palabra "simpatía" es de origen griego; se compone del prefijo syn (con, junto con) y de la raíz pathein (sentir, experimentar, sufrir). Literalmente, simpatía significa, por consiguiente, "sentir junto con". La composición de la palabra señala dos elementos que forman parte de la simpatía, a saber una cierta comunión, expresada por el prefijo, y una cierta pasividad ("sentir, experimentar..."), expresada por la raíz. Por esta razón, la simpatía designa ante todo lo que "pasa" entre las personas en el terreno de la vida afectiva, aquello por lo cual las experiencias emotivo-afectivas les unen. Conviene que se subraye bien que lo que aquí "pasa", lo que les "sucede" no es su obra, el fruto de sus actos volitivos. La simpatía demuestra más bien experiencia que acción: las gentes la experimentan muchas veces de una manera incomprensible para ellas mismas y su voluntad se siente arrastrada a la órbita de emociones y de sentimientos que acercan a dos personas independientemente del hecho de que una de ellas haya elegido a conciencia a la otra como objeto de su amor. La simpatía es un amor puramente afectivo, en el que la decisión voluntaria y la elección todavía no juegan su papel. A lo más, la voluntad consiente al hecho de la simpa-

tía y a su orientación. Aunque, etimológicamente, la simpatía parezca indicar un amor afectivo entre las personas, se habla frecuentemente de la simpatía por una persona. Cuando una persona me es simpática, ello significa que se encuentra en el campo de mi afectividad en cuanto es un "objeto" que suscita una resonancia afectiva positiva, la cual representa para la persona dada un acrecentamiento de valor. Este, nacido con la simpatía, puede desaparecer al mismo tiempo que ella, porque depende de la actitud afectiva adoptada respecto a la persona, objeto de la simpatía. Que pueda, con todo, transformarse bruscamente en una fuerte convicción respecto de los valores de la persona de que se trata, es otra cuestión. Sin embargo, dentro de los límites de la misma simpatía, la experiencia de los valores del objeto parece más bien indirecta: el su jeto siente los valores del objeto por intermedio de la simpatía, porque, gracias a ella, adquiere el objeto un valor para el sujeto. Hay en esto un rasgo de subjetividad, que, de acuerdo con la pasividad que hemos señalado más arriba, determina una cierta debilidad de la simpatía. Esta debilidad proviene de que la simpatía toma posesión de la afectividad y de la voluntad, muchas veces independientemente del valor objetivo de la persona hacia la cual se orienta. El valor del sentimiento reemplaza en cierta medida al de la persona (objeto de la simpatía).

La debilidad de la simpatía proviene, como se ve, de su falta de objetividad. Pero de ahí proviene también su gran fuerza subjetiva que da al amor de las personas su expresividad subjetiva. El mero reconocimiento intelectual del valor de otra persona, por honesta que sea, no es todavía el amor (ni el atractivo, como lo hemos dicho al principio de este capítulo). La simpatía es la única que tiene el poder de acercar las gentes de una manera sensible. El amor es una experiencia, y no tan sólo una deducción. La simpatía introduce a una persona en la órbita de otra persona en cuanto cercana a nosotros, hace que se "sienta" su personalidad entera, que se viva en su esfera, encontrándola a un mismo tiempo en la propia. Gracias a esto, precisamente, la simpatía es un testimonio de amor empírico y verificable, tan importante en las relaciones entre el hombre y la mujer. Gracias a ella sienten su amor recíproco, sin ella se extravían y se encuentran en un vacío igualmente sensible. Por esto les parece, en general, que el amor se acaba tan pronto como desaparece la simpatía.

No obstante, el amor, en su conjunto, no se limita a la simpatía, como la vida interior de la persona no se reduce a la emoción ni al sentimiento, que no son más que sus elementos. Un elemento más profundo y con mucho el más esencial es la voluntad, llamada a modelar el amor en el hombre y entre los hombres. Es importante constatarlo, porque el amor entre la mujer y el hombre no puede pararse al nivel de la simpatía: necesita llegar a la amistad. En la amistad -a diferencia de la simpatía- la participación de la voluntad es decisiva. El contenido y la estructura de la amistad podrían expresarse por esta fórmula: "Quiero el

bien para ti, como lo quiero para mí.” Aparece ahí, como se ve, la benevolencia (“quiero el bien para ti”) y el “reforzamiento” del sujeto, del “yo”. Mi “yo” y el tuyo constituyen conjuntamente una unidad moral, porque la voluntad es igualmente benévola respecto de los dos. Por la fuerza de las cosas, tu “yo” llega a ser, por tanto, mío y vive la misma vida. Así es como se explica la palabra “amistad”. El reforzamiento del “yo” pone de relieve la unión de las personas realizada por la amistad.

La unión de amistad no es la unión de simpatía. Ésta se apoya únicamente en la emoción y el sentimiento: la voluntad no hace más que consentir. En la amistad, es la voluntad misma la que se compromete. He ahí por qué la amistad toma realmente posesión del hombre todo entero: es ésa su obra, implica la elección de la persona, del otro “yo” hacia el cual se orienta. En la simpatía, no está aún todo esto completo. De ahí la fuerza objetiva de la amistad. Esta última tiene, con todo, necesidad, como de una acentuación subjetiva, de ponerse de relieve en un sujeto. La simpatía sola no es todavía amistad, pero crea las condiciones en que podrá nacer ésta y alcanzar su expresión objetiva, su clima y su calor afectivo. Desprovisto de este calor, que le da la simpatía, el “quiero el bien para ti” recíproco, aunque constituye la raíz de la amistad, queda en el vacío. Es imposible reemplazarlo con mero sentimiento; sin embargo, privado del sentimiento, resulta frío y poco comunicativo.

Desde el punto de vista de la educación del amor, se impone la siguiente exigencia: hay que transformar la simpatía en amistad y completar la amistad con la simpatía. Como se ve, esta exigencia va en dos direcciones. De una parte, le falta a la simpatía la benevolencia sin la cual no puede haber amor verdadero. Aunque la simpatía pueda parecer que ya es benevolencia (incluso algo más que benevolencia), escóndese ahí una dosis de ilusión. Analizando el atractivo hemos ya subrayado esta subjetividad del sentimiento, a saber, la tendencia que tiene a “tergiversar la verdad” del objeto y a orientarlo lo más posible hacia el sujeto. En consecuencia, se toma por amistad o incluso por algo más, lo que no es más que simpatía y amor afectivo. Por causa de esto se fundamentan en la simpatía relaciones como la del matrimonio que no pueden objetivamente apoyarse más que en la amistad. Y la amistad, como venimos de constatarlo, consiste en un compromiso de la voluntad respecto a una persona, con miras a su bien. La simpatía ha de madurar, por consiguiente, para llegar a ser amistad, y este proceso exige normalmente reflexión y tiempo. Se trata de completar el sentimiento de simpatía determinando la actitud hacia una persona dada y sus valores por su conocimiento objetivo y convencido. En su compromiso activo, la voluntad no puede tener otra base. Los meros sentimientos no pueden comprometer a la voluntad sino pasivamente, y más bien superficialmente, con una cier-

ta dosis de subjetividad, mientras que la amistad exige un compromiso serio de la voluntad, objetivamente fundado.

Pero, de otra parte, es menester completar la amistad con la simpatía; privada de ésta, la amistad quedaría fría y poco comunicativa. Este proceso es posible del hecho de que, aun a pesar de nacer en el hombre de manera espontánea y a pesar de mantenerse en él de manera irracional, la simpatía gravita hacia la amistad, manifiesta una tendencia hacia ella. Hay en esto una simple consecuencia de la estructura de la interioridad humana de la persona, en la que no se ha adquirido el pleno valor más que para lo que está fundado en la convicción y el libre arbitrio. Ni la una ni el otro pueden ser reemplazados por la impresión o el sentimiento que ella suscita. Por esto, en el mismo momento en que entre dos personas nace la simpatía, una posibilidad y un esbozo -tan modesto como se quiera- de amistad se abren a un mismo tiempo. Pero la simpatía es muchas veces bastante fuerte desde un principio, mientras la amistad es a los comienzos feble y frágil. Se trata ahora de formar la amistad recíproca aprovechando la situación afectiva creada por la simpatía, y dándole una significación profunda y objetiva. La falta que se comete frecuentemente en el amor humano consiste en mantenerlo al nivel de la simpatía en vez de transformarlo conscientemente en amistad. Otra consecuencia de esta falta es la de creer que desde el momento en que termina la simpatía, el amor también se acaba. Esta opinión es bastante dañosa para el amor humano, y esta falta denota una laguna en la educación del amor.

El amor no puede en ninguna manera consistir en una “explotación” de la simpatía, ni en un simple juego de sentimientos y de goce (cosa que, en las relaciones entre la mujer y el hombre, va muchas veces, a la par con la hartura sexual). Esencialmente creador y constructivo -y no limitado meramente a la consumación- consiste, por el contrario, en una transformación profunda de la simpatía en amistad. La simpatía no es más que un indicio, no es nunca una relación perfecta entre personas. Es menester que encuentre en el hombre su fundamento, tomando como base la amistad que dilatarán su clima y su calor. La amistad la simpatía habrían de interpenetrarse sin estorbarse. Ahí reside el “arte” de la educación del amor, la verdadera ars amandi. Es contrario a sus reglas el permitir que la simpatía (que aparece particularmente en la relación hombre-mujer, en la que está ligada a un atractivo sensual y carnal) oculte la necesidad de crear la amistad y la haga a ésta prácticamente imposible. Ahí es, según parece, donde radica frecuentemente la causa de diversas catástrofes y fracasos a que se expone el amor humano.

Detrás de ellos se esconde una disparidad entre dos aspectos del amor, objetivo y subjetivo, que no se recuperan. La simpatía, de carácter subjetivo, no es

todavía la amistad, generadora del aspecto objetivo del amor, el cual, por su parte, es necesariamente subjetivo: vive en los sujetos, en dos personas, en ellas es donde se forma y se manifiesta. Pero no se ha de confundir este amor subjetivo con la subjetividad. Aunque subjetivo, ya que está enraizado en los sujetos, el amor ha de estar libre de subjetividad. Ha de estar en el sujeto, en la persona, pero ha de tener un aspecto objetivo. Precisamente por esto, no puede limitarse a ser simpatía: ha de ser amistad. Puede uno darse cuenta de la madurez de la amistad verificando si va acompañada de simpatía, o más aún, si no le está enteramente subordinada y no depende más que de emociones y afectos, ni subsiste cuando no las siente, objetivamente, en las personas ni entre ellas. Entonces únicamente es cuando se puede fundar sobre ella el matrimonio y la vida común de los esposos.

Parece, por consiguiente, como si la camaradería pudiese ejercer un papel importante en el desarrollo del amor entre la mujer y el hombre. La camaradería difiere a la vez de la simpatía y de la amistad. Difiere de la primera porque no se limita a la esfera emotivo-afectiva de la persona, sino que se apoya, por el contrario, sobre bases objetivas tales como el trabajo común, las tareas comunes, los intereses comunes, etc. Y difiere de la segunda porque el "quiero el bien para ti como si se tratase de mi propio 'yo'", todavía no tiene lugar en ella. Así que, lo que caracteriza a la camaradería, es un elemento de comunidad fundado sobre elementos objetivos. Hay quienes van a clase juntos, trabajan en el mismo laboratorio, hacen el servicio militar en la misma compañía, se interesan por un mismo género de ocupaciones (v. gr., la filatelia), y así se hacen camaradas. La camaradería puede nacer igualmente entre el hombre y la mujer, estén o no ligados por una simpatía afectiva. El primer caso es particularmente fecundo, porque entonces la simpatía puede transformarse en una verdadera amistad. La camaradería crea entre el hombre y la mujer una comunidad objetiva, mientras que la simpatía no les une más que de una manera subjetiva. El aspecto objetivo del amor, sin el cual queda siempre éste incompleto, puede, por tanto, conseguirse gracias a la camaradería. Como lo demuestra la experiencia, los sentimientos son más bien inconstantes, no pueden, por consiguiente, determinar de una manera durable las relaciones entre des personas. Es indispensable que se encuentren medios que permitan a los sentimientos no sólo tomar el camino de la voluntad, sino, lo que es más, hacer nacer esta unidad de quereres (unun velle) que hace que dos "yo" lleguen a ser un "nosotros". Es justamente en la amistad donde se encuentra esa unidad. La amistad recíproca tiene un carácter interpersonal que se expresa por ese "nosotros". Ya aparece éste en la camaradería, aunque le falta todavía esa coherencia y esa profundidad que es propia de la amistad. La camaradería puede ligar entre sí a muchas personas, la amistad se limita más bien a un número pequeño. Los que están ligados por el compañerismo constituyen generalmente un medio, lo cual les caracteriza como fenó-

meno social. De ahí su papel importante en la formación del amor recíproco, si éste, una vez madurado, ha de conducir al matrimonio y llegar a ser el fundamento de una nueva familia: quienes son capaces de vivir en un grupo, capaces de crearlo, están sin duda bien preparados para dar a su familia el carácter de grupo sólidamente unido en el que reina una excelente atmósfera de vida en común.

6. El amor matrimonial[5]

El análisis general del amor tiene un carácter sobre todo metafísico, aunque en todo momento nos referíamos a los aspectos psicológicos o éticos. Estos diversos aspectos del amor se interpenetran de tal suerte que es imposible examinar uno cualquiera sin hacer mención de los otros. Hasta aquí hemos procurado hacer resaltar lo que pertenece a la esencia de todo amor y lo que, de una manera específica, encuentra su expresión en el amor entre el hombre y la mujer. En un sujeto individual, el amor se forma pasando por el atractivo, la concupiscencia y la benevolencia. Con todo encuentra su plenitud no en un solo sujeto, sino en una relación entre sujetos, entre las personas. De ahí el problema de la amistad que venimos de analizar hablando de la simpatía y de la reciprocidad que se refiere a la amistad. El paso del “yo” al “nosotros” es para el amor no menos esencial que el hecho de salir de su propio “yo”, que se expresa por el atractivo, en el amor de concupiscencia y en el de benevolencia. El amor -y sobre todo el que nos interesa aquí- es no solamente una tendencia, sino mucho más aún un encuentro, una unión de personas. Es evidente que este encuentro y esta unión se realizan a base del atractivo, del amor de concupiscencia y del de benevolencia creciente en los sujetos individuales. El aspecto individual no desaparece en el aspecto inter-personal, al contrario, éste está condicionado por aquél. De donde resulta que el amor es siempre una cierta síntesis inter-personal de gustos, de deseos y de benevolencia.

El amor matrimonial difiere de todos los otros aspectos y formas del amor que hemos analizado. Consiste en el don de la persona. Su esencia es el don de sí mismo, de su propio “yo”. Hay algo en ello, y al mismo tiempo algo más que el atractivo, que la concupiscencia y aun que la benevolencia. Todos los modos de salir de sí mismo para ir hacia otra persona, poniendo la mira en el bien de ella, no van tan lejos como el amor matrimonial. “Darse” es más que “querer el bien”, aun en el caso en que, gracias a esta voluntad, otro “yo” llega a ser en cierta manera el mío propio, como sucede en la amistad. Tanto desde el punto de vista del sujeto individual como del de la unión inter-personal creada por el amor, el amor de matrimonio es al mismo tiempo algo diferente y algo más que todas las otras formas del amor. Hace nacer el mutuo don de las personas.

Este problema exige que se profundice más. Una cuestión se pone en seguida, la de saber si puede una persona darse a otra, ya que hemos constatado que toda persona es, por su misma esencia, inalienable, alteri incommunicabilis. Es, por lo tanto, no sólo dueña de sí misma (sui juris), sino que ni siquiera se puede alienar ni dar. La naturaleza de la persona se opone al don de sí mismo. En efecto, en el orden de la naturaleza, no se puede hablar del don de una persona a otra, sobre todo en el sentido físico de la palabra. Lo que hay de personal en nosotros está por encima de toda forma de don, sea de la manera que fuere, y por encima de una apropiación en sentido físico. La persona no puede, como si no fuera más que una cosa, ser propiedad de otro. Por consiguiente, queda también excluido el poder tratar a la persona como un objeto de placer, tal como ya lo vimos. Pero eso que no es posible ni conforme a la regla, en el orden de la naturaleza y en sentido físico, puede tener lugar en el orden del amor y en sentido moral. Aquí sí que una persona puede darse a otra-al hombre o a Dios-y gracias a ese don una forma de amor particular se crea, al que llamaremos amor matrimonial. Este hecho muestra el dinamismo particular de la persona y las leyes propias que dirigen su existencia y su desarrollo. Cristo lo ha expresado en esta sentencia, que puede parecer paradójica: “El que haya encontrado la vida la perderá, y el que habrá perdido su vida a causa de Mí la encontrará” (Mt 10, 39).

Hay efectivamente una profunda paradoja en el amor de matrimonio, paradoja no verbal solamente, sino intrínsecamente real; las palabras del Evangelio expresan una realidad particular y contienen una verdad que se manifiesta en la vida del hombre. Hete aquí que por razón de su naturaleza, toda persona es incomunicable e inalienable. En el orden de la naturaleza, está orientada hacia el perfeccionamiento de sí misma, tiende a la plenitud de su ser que es siempre un “yo” concreto. Hemos ya constatado que ese perfeccionamiento se realizaba gracias al amor, paralelamente a él. Ahora bien, el amor más completo se expresa precisamente en el don de sí mismo, en el hecho de dar en total propiedad ese “yo” inalienable e incomunicable. La paradoja aquí resulta doble y va en dos sentidos: primeramente, que se pueda salir de su propio “yo” y, en segundo lugar, que con ese salir no se le destruya ni se le desvalorice, sino que al contrario se le enriquezca, evidentemente en el sentido metafísico, moral. El Evangelio lo subraya netamente: “el que habrá perdido... encontrará”, “el que habrá encontrado... perderá”. Así, pues, encontramos aquí no sólo la norma misma personalista, sino también directrices muy precisas y muy arriesgadas, que amplían dicha norma en varios sentidos. El mundo de las personas tiene sus propias leyes de existencia y de desarrollo.

El don de sí mismo, en cuanto forma de amor, brota de lo hondo de la persona con una clara visión de los valores y la disponibilidad de la voluntad para entregarse precisamente de esta manera. El amor de esposos no puede en ningún caso ser fragmentario o fortuito dentro de la vida interior de la persona. Constituye una cristalización particular del "yo" humano todo entero, el cual, gracias a este amor, está decidido a disponer así de sí mismo. En el don de sí mismo, encontramos, por lo tanto, una prueba sorprendente de la posesión de sí mismo. Las manifestaciones de este amor parecen ser muy diversas. Sin hablar de la abnegada dedicación de la madre a su hijo, ¿no encontramos acaso este don de sí mismo, de su "yo", en la actitud del médico respecto del enfermo, por ejemplo, en la del preceptor que se consagra abnegadamente a la formación de su alumno, o en la del sacerdote que, con parecida dedicación, se da al alma que se le confía? Militantes o apóstoles se dan a la causa de gentes que ni siquiera conocen personalmente y a las cuales sirven sirviendo a la sociedad. No es fácil distinguir la medida en que interviene en estos casos el amor de dedicación, porque en todos esos casos pueden sencillamente actuar una honesta benevolencia y una sincera amistad con el otro. Por ejemplo, para seguir abnegadamente la vocación de médico, de maestro o de sacerdote, basta querer el bien de aquellos respecto de los cuales nos compromete. Pero, aun en el caso en que nuestra actitud toma el carácter de don de sí mismo y se confirma, por tanto, en cuanto amor, no cabe ningún fundamento para definirlo como amor matrimonial.

El concepto de amor de esposos implica el don de una persona a otra. Por esto empleamos este término en algunos casos, incluso cuando se trata de definir la relación del hombre con Dios (volveremos sobre esto en el capítulo IV). Con mucha mayor razón se justifica hablar de dicho amor matrimonial a propósito del matrimonio. El amor del hombre y de la mujer lleva en el matrimonio al don recíproco de sí mismo. Desde el punto de vista personal, es un don de sí hecho a otra persona, desde el punto de vista inter-personal, es un don recíproco. No se ha de asimilar (y, por consiguiente, no se ha de confundir) el don de sí mismo, del que aquí tratamos, con el "don" en sentido puramente psicológico, ni, menos aún, con el "abandono" en sentido puramente físico. Por lo demás, es solamente la mujer, o a lo menos la mujer sobre todo, la que experimenta su participación en el matrimonio como un "abandono"; el hombre la ve de una manera diferente, de modo que, psicológicamente, hay según él una cierta correlación entre el "abandono" y la "posesión". Pero el punto de vista psicológico no es aquí el único. En efecto, prolongando hasta el final este análisis objetivo, ontológico por lo tanto, del acto conyugal, llegamos a constatar que en esta relación ha de intervenir necesariamente el don de sí por parte del hombre, sentido de una manera diferente que la mujer, pero no menos real. En el caso contrario, el hombre corre el peligro de tratar a la mujer como un objeto, es decir, como un

objeto de placer. Si, pues, el matrimonio ha de responder a las exigencias de la norma personalista, es menester que se realice en él el don de sí, el amor matrimonial recíproco. Según el principio de reciprocidad, dos dones de sí, el del hombre y el de la mujer, se encuentran en él, los cuales, psicológicamente, tienen una forma diferente, pero ontológicamente son reales y "componen" conjuntamente el don recíproco de sí. De ahí surge un deber particular para el hombre, que ha de acompañar su "conquista" y su "posesión" de la mujer con una actitud admisible que consiste igualmente en darse a sí mismo.

Es, pues, evidente que, en el matrimonio, este don de sí no puede tener una significación únicamente sexual. No estando, como no lo está, justificado por el don de la persona, llevaría fatalmente a esas formas de utilitarismo que hemos tratado de analizar en el primer capítulo. Se ha de subrayar este hecho, porque existe una tendencia más o menos acentuada a entender ese "don de sí mismo" en un sentido puramente sexual, o sexual y psicológico. Ahora bien, una interpretación personalista es aquí indispensable. Por esto la moral en la que el mandamiento del amor juega el principal papel se concilia muy bien con el hecho de reducir el matrimonio al amor de esposos, o más exactamente -para adoptar el punto de vista de la educación- con hacer que resulte el matrimonio de esta forma de amor. De ahí se siguen también otras consecuencias que examinaremos en el capítulo IV (primera parte), para justificar la monogamia. El don de sí mismo, tal como lo realiza la mujer para con el hombre en el matrimonio, excluye-moralmente hablando-que él o ella se puedan dar al mismo tiempo y de la misma manera a otras personas. El elemento sexual juega un papel particular en la formación del amor de esposos. Las relaciones sexuales hacen que este amor-aun limitándose a una sola pareja-adquiera una intensidad específica. Y sólo así limitado es como puede tanto más extenderse hacia nuevas personas que son el fruto natural del amor conyugal del hombre y de la mujer.

La noción del amor matrimonial es importante para determinar las normas de toda moral sexual. En el orden objetivo, hay ciertamente entre el sexo y la persona una vinculación enteramente particular, a la cual, en el orden de la conciencia, responde el sentimiento del derecho a la propiedad de su "yo". (Analizaremos este problema en el capítulo III, "Metafísica del pudor"). Por consiguiente, no cabe tratarse de un abandono sexual que no tuviese la significación de un don de la persona y no entrase, de una manera o de otra, en la órbita de las exigencias que tenemos derecho de poner en el amor de esposos. Estas exigencias se derivan de la norma personalista. El amor de esposos, aunque difiere por su esencia de todas las demás formas del amor anteriormente analizadas, no puede formarse más que en relación con ellas. Es, sobre todo, indispensable que esté estrechamente ligado a la benevolencia y a la amistad. Privado de semejante vinculación, el amor puede caer en un vacío sumamente peligroso, y las

personas, comprometidas quedarían entonces desamparadas ante los hechos internos y externos que, imprudentemente, habrían dejado surgir en ellas y entre ellas.

II. Análisis psicológico del amor

7. La percepción y la emoción

Se ha de comenzar este análisis por lo que constituye la "partícula elemental" de la vida psíquica del hombre, a saber, la percepción, y la emoción que de ella se deriva. Llamamos "percepción" a la reacción de los sentidos ante las excitaciones producidas por los objetos. Los sentidos están ligados de lo más estrechamente con la constitución del organismo humano, aunque no se identifican con él. Así que no se puede, por ejemplo, reducir el sentido de la vista a ese mecanismo de la anatomía del hombre: el receptor externo-los nervios ópticos-, los centros cerebrales correspondientes. En el sentido de la vista, hay algo más, una cualidad psíquica específica que no posee ninguno de los demás órganos tomado aparte o en conjunto. Esta cualidad psíquica pertenece al dominio del conocimiento. Con el sentido de la vista, como con cualquier otro sentido, obtenemos conocimiento de objetos definidos, o, por mejor decir, obtenemos conocimiento de objetos de una manera definida. Se trata aquí de objetos materiales, porque son los únicos que pueden ser conocidos por los sentidos. Se dice muchas veces que el objeto adecuado de los sentidos está formado de cualidades sensoriales.

Las percepciones quedan de lo más estrechamente ligadas al conocimiento. Los sentidos reaccionan ante los objetos adecuados mediante sensaciones discernibles en lo interior de la percepción. Cogen y retienen la imagen de un objeto reflejada o refleja. La sensación supone un contacto directo del sentido con el objeto dado; mientras e dura el contacto, dura la experiencia directa en el sentido propio de este término. Pero así que termina, los sentidos conservan la imagen del objeto cuya representación sustituye poco a poco en la conciencia a la percepción que él producía. Con esto llegamos a la noción de sentidos internos. Los sentidos externos son los que entran en contacto directo con el objeto mientras éste se encuentra a su alcance. Los sentidos internos mantienen ese contacto cuando ya el objeto no se encuentra al alcance de los sentidos externos.

La percepción contiene siempre, por tanto, una imagen concreta y detallada en la que se reflejan todos los caracteres de un objeto, de este objeto, eviden-

temente en la medida en que la percepción es fiel. Porque también puede no serlo: en tal caso, abarcamos con ella solamente algunos caracteres solamente, aquellos que permiten a la razón calificar al objeto de una manera general, pero muchos caracteres individuales se nos escapan. Sabemos, con todo, que un objeto material puede ser sometido a una observación más penetrante: en cuyo caso, los caracteres individuales precedentemente desconocidos nos aparecerán y se fijarán también en el conocimiento sensible.

El hombre recibe gran cantidad de percepciones. Los receptores sensoriales trabajan sin parar, lo cual fatiga y agota el sistema nervioso, que tiene necesidad de reposo y de regeneración tanto como otras partes del organismo humano. A causa del gran número de percepciones, no todas ellas se impregnan en la conciencia humana con la misma intensidad. Unas son duraderas y más fuertes, otras febles y pasajeras. La percepción sensorial se asocia frecuentemente a una cierta emoción. Cuando decimos que una cosa o una persona han hecho en nosotros “una gran impresión”, queremos expresar con ello que al percibirla hemos experimentado al mismo tiempo una emoción sensible, gracias a lo cual su percepción se ha impuesto a nuestra conciencia. Con esto pasamos al terreno de las emociones.

La emoción es un fenómeno diferente de la percepción. La emoción es también una reacción sensorial provocada por un objeto, pero su contenido difiere del de la percepción. El contenido de ésta es la imagen del objeto, mientras que en la emoción experimentamos uno de los valores del objeto. No olvidemos que los diferentes objetos que encontramos en nuestra experiencia sensorial inmediata, se imponen a nosotros no solamente por sus propiedades, sino también por sus valores. La percepción es la reacción ante las propiedades, la emoción, la reacción ante los valores. La emoción es sensorial, y lo más es, que posee incluso su correspondencia en el cuerpo, pero los valores que la provocan pueden, no obstante, no ser materiales. Es sabido que las emociones son muchas veces provocadas por valores no-materiales, espirituales. Cierto que para provocar la emoción es menester que tales valores sean “materializados” de una manera o de otra. Es menester que se les perciba, que se les escuche, que se les represente o se les rememore: entonces es cuando nace la emoción, una profunda emoción. La emoción es superficial cuando tiene por objeto valores materiales. Cuando, por el contrario, su objeto está constituido por valores supra-materiales, espirituales, llega a lo más profundo del psiquismo del hombre. Es comprensible: en el nacimiento de esta emoción la participación -mediata o inmediata- del espíritu humano y de sus facultades es mucho más vasta. La intensidad de la emoción es todavía otra cosa. Una emoción puede ser superficial pero intensa, así como puede ser profunda cuanto a su contenido, pero débil cuanto a su intensidad. La facultad de experimentar emociones profundas e in-

tensas a la vez parece ser un elemento particularmente importante de la vida interior.

Cuando la percepción se une a la emoción, su objeto penetra la conciencia del hombre y se graba en ella con tanta mayor nitidez. En efecto, en ese caso, aparece en nosotros no solamente la imagen, sino también el valor del objeto, la conciencia cognoscitiva adquiere con ello una coloración afectiva. De este modo nace una experiencia más intensa, gracias a la cual el mismo objeto gana importancia a los ojos del sujeto. Todos esos hechos se producen también cuando se trata de una toma de contacto de personas de sexo diferente. Se sabe, por ejemplo, qué importancia tiene en este terreno lo que se llama "la primera impresión". Sabemos cuán rica en significado es esta simple frase: "Ella ha hecho en él una gran impresión" o "Él le ha causado a ella una gran impresión". Pero si el amor humano comienza por una impresión, o más exactamente por una percepción impresiva, si todo en él de una manera o de otra ha de apoyarse necesariamente en ella (incluso su contenido espiritual), es precisamente así gracias al hecho de que junto a la impresión está también la emoción que permite experimentar a la otra persona en cuanto valor, o por mejor decir: que permite a dos personas, al hombre y a la mujer, experimentarse recíprocamente como valores. Por esto nuestro análisis psicológico del amor se verá obligado, más adelante, a referirse constantemente a los valores.

8. Análisis de la sensualidad

En el contacto directo de la mujer y del hombre, una experiencia sensorial tiene siempre lugar en ambas personas. Cada una de ellas es "cuerpo" y como tal provoca una reacción de los sentidos, que da origen a una impresión acompañada muchas veces de una emoción. La razón es que, por su naturaleza, la mujer representa para el hombre, y el hombre para la mujer, un valor que se asocia fácilmente a la impresión sensorial que procede de la persona de sexo opuesto. Esta facilidad con la que los valores se asocian a la impresión y, por consiguiente, la facilidad con la que surgen emociones al contacto de personas de sexo opuesto está ligada a la tendencia sexual propia del ser humano por cuanto le es una energía natural.

Una emoción de este género se asocia a una percepción (impresión) sensorial, es, por tanto, hasta un cierto punto sensorial, pero no resulta igualmente que los valores mismos ante los cuales se reacciona, sean puramente sensibles, que no pertenezcan sino al cuerpo o que se identifiquen con él. Hemos dicho más arriba que las emociones penetran la vida del espíritu, porque la emoción es muchas veces provocada también por valores espirituales. Pero en el caso

que nos interesa y en el que se trata del contacto directo de la mujer y del hombre, hay que contar con el hecho de que en la impresión va a grabarse desde luego ese contenido que, de una manera inmediata también, es Perceptible por los sentidos. Así nace una imagen "exterior" de la otra persona. ¿Es lo mismo que decir que esta imagen es únicamente un reflejo del cuerpo? No, es un reflejo de la persona, de la persona de sexo contrario. Es la imagen mental que acompaña en la conciencia a la impresión que la indica. Pero no es ella la que causa la intensidad de la impresión, ni decide de la importancia de la impresión producida por un hombre sobre una mujer y viceversa. El uno hace "una gran impresión" sobre el otro cuando en su conocimiento se han visto sus valores. Los valores son el objeto de la emoción: son ellos los que, al asociarse a la impresión, contribuyen a su intensidad.

Analizando a la luz de lo que precede lo que llamamos la sensualidad, es preciso constatar que es algo más que una simple reacción de los sentidos ante el objeto, ante la persona de sexo diferente. La sensualidad no consiste en el hecho de que el uno percibe al otro con sus sentidos. Siempre consiste en la experiencia de valores definidos y perceptibles por los sentidos: los valores sexuales del cuerpo de la persona de sexo opuesto. (No hablamos ahora de perversiones en las cuales estos valores sexuales pueden considerarse ligados al cuerpo de una persona del mismo sexo, incluso al de un ser no-personal: animal u objeto inanimado.) Se dice entonces simplemente: "El (o ella) dice algo a mis sentidos." Esta excitación de los sentidos no tiene más que una relación marginal con el hecho de experimentar la belleza del cuerpo, con la impresión estética. Por el contrario, otro elemento es esencial para la sensualidad: en la reacción sensual, el cuerpo es muchas veces sentido en cuanto objeto de placer. La sensualidad tiene por sí misma una orientación utilitaria, por consiguiente, se orienta sobre todo y directamente hacia el cuerpo; no concierne a la persona más que indirectamente, directamente más bien la evita. Incluso con la belleza del cuerpo, su vinculación es secundaria, como acabamos de decirlo. La belleza, en efecto, es esencialmente objeto de contemplación; la experiencia de los valores estéticos no tiene el carácter de placer, sino que, en cambio, provoca aquel gozo que San Agustín designaba con la palabra frui. La sensualidad empobrece, por tanto, la experiencia de lo bello, incluso de la belleza del cuerpo, porque introduce una actitud utilitaria respecto del objeto; el cuerpo es experimentado en cuanto objeto posible de placer.

Esta orientación de la sensualidad es espontánea, instintiva, y, como tal, no es moralmente mala, sino ante todo natural. Para -justificar esta opinión, habría que tener en cuenta las relaciones que existen entre las reacciones de los sentidos y la vida sexual del cuerpo humano. Pero el tratar de ello pertenece al biólogo, al fisiólogo o al médico.

La sensualidad no se identifica con la vitalidad del cuerpo, la cual, en sí misma, tiene un carácter únicamente vegetativo y todavía no sensorial; por esto encontramos manifestaciones de sensualidad que tienen una coloración sexual en los niños cuyo organismo todavía no ha alcanzado la madurez sexual. Aunque la sensualidad difiere de la vitalidad sexual, no se han de disociar, así como tampoco se han de disociar de las funciones vegetativas sexuales. La tendencia sexual se expresa en la vitalidad sexual por el hecho de que el organismo que posee propiedades masculinas tiene necesidad del organismo dotado de propiedades femeninas a fin de que sus vitalidades sexuales encuentren el término natural. En efecto, estas vitalidades están por su naturaleza orientadas hacia la procreación y el sexo opuesto sirve para este fin. Semejante actitud no es en sí misma utilitaria: la naturaleza no tiene por fin el mero placer. No es más que una actitud natural en la que se manifiesta la necesidad objetiva del ser.

Incluida en las funciones vegetativas, se comunica a los sentidos. Por eso la sensualidad está sobre todo orientada hacia la concupiscencia: la persona de sexo contrario es aprehendida en cuanto objeto de concupiscencia, gracias precisamente a sus valores sexuales perceptibles en el cuerpo, porque es en él sobre todo en donde los sentidos descubren la diferencia de sexos. Estos valores penetran en la conciencia cuando la percepción va acompañada de una emoción que se siente no solamente en el psiquismo, sino también en el cuerpo. La sensualidad se religa con las reacciones del cuerpo, sobre todo en las zonas erógenas, prueba de que está vinculada estrechamente con la vitalidad sexual interna del organismo mismo. La orientación de la sensualidad sería natural y, como tal, bastaría a la vida sexual, si las reacciones sexuales del hombre estuviesen infaliblemente guiadas por el instinto, y si la persona del otro sexo, objeto de estas reacciones, no exigiese otra relación que la que le es esencial para la sensualidad.

Pero -ya lo sabemos- la persona humana no puede ser el objeto de placer. El cuerpo es su parte integrante, no se le puede, por tanto, disociar del conjunto de la persona: su valor y el de su sexo se fundan en el valor de ella. En ese contexto objetivo, una reacción de la sensualidad en la que el cuerpo y el sexo hacen el papel de objeto de goce posible, amenazaría de desvalorización a la persona. Apreciar de este modo el cuerpo de una persona equivale a admitir el hecho de gozarla. He ahí por qué la reacción de la conciencia ante los movimientos de sensualidad es fácilmente comprensible. Porque o bien se procura disociar artificialmente la persona de su cuerpo y de su sexo para considerarlos como objetos posibles de placer, o bien se aprecia la persona únicamente desde el ángulo del cuerpo y del sexo, es decir, por tanto, en definitiva, también en cuanto objeto de placer. Las dos actitudes son incompatibles con el valor de la per-

sona. Añadamos que no puede hacerse cuestión en el hombre de una sensualidad "pura", tal como existe en los animales, ni tampoco de su orientación infalible por el instinto. Por ello, lo que es enteramente natural en los animales, es, en el hombre, infranatural. El contenido mismo de la reacción sensual que implica la experiencia del cuerpo y del sexo como objeto posible de goce, indica que en el hombre la sensualidad no es "pura", sino transmutada de cierta manera desde el ángulo del valor. La sensualidad natural pura, con reacciones guiadas por el instinto, nunca está orientada hacia solo el placer separado del fin de la vida sexual, siendo así que lo puede estar en el hombre.

La mera sensualidad no es, por lo tanto, amor e incluso puede muy fácilmente convertirse en su contrario. A pesar de ello, hay que reconocer que en la relación hombre-mujer la sensualidad, en cuanto reacción natural ante una persona de sexo opuesto, es un material del amor conyugal, del amor de esposos. Pero no cumple con ese papel por sí misma. La orientación hacia los valores sexuales del cuerpo en cuanto objeto de goce exige la integración: ha de insertarse en una actitud aceptable respecto de la persona, sin ello no será nunca amor. Ciertamente, la sensualidad está atravesada como por una corriente de amor de concupiscencia, pero si no se completa con otros elementos, más nobles, del amor (de los cuales se trató en la primera parte de este capítulo), si no es más que concupiscencia, entonces con toda certidumbre no es amor.

Por sí misma, la sensualidad no tiene en cuenta a la Persona, no se dirige más que hacia los valores sexuales del cuerpo Esta es la razón de su inestabilidad característica: se vuelve hacia allá donde encuentra estos valores, hacia dondequiera que aparece un objeto posible de goce. Los sentidos señalan la presencia de ese objeto, cada uno de una manera diferente; el tacto, por ejemplo, reacciona de manera diferente que los sentidos superiores: la vista y el oído. Pero los sentidos externos no son los únicos capaces de servir para la sensualidad: los sentidos internos, como la imaginación o la memoria, sirven igualmente. Se puede, por intermedio de cualquiera de ellos, entrar en contacto con un cuerpo, incluso con el de una persona físicamente ausente, se puede experimentar los valores de ese cuerpo como un objeto posible de placer. Esto es sumamente sintomático para la sensualidad. Este fenómeno se produce hasta en casos en que el cuerpo de la otra persona no es considerado como objeto de goce, por ejemplo, cuando es objeto de exámenes, de estudios o de arte. La sensualidad hace en tal caso una aparición en cierto modo lateral: intenta a veces influir en la actitud respecto del cuerpo y de la persona; en otros casos, no hace sino provocar en la conciencia un reflejo característico que demuestra que esta actitud podría ser atraída a la órbita de la sensualidad latente.

Pero todo esto no prueba que la excitabilidad sensual, en cuanto innata y natural, sea moralmente mala. Una sensualidad exuberante no es sino una materia, rica pero difícil de manejar, de la vida de las personas y que ha de abrirse mucho más largamente a todo aquello que determina su amor. Sublimada, puede llegar a ser (a condición de no ser enfermiza) el elemento esencial de un amor tanto más completo cuanto más profundo.

Hemos de dedicar ahora algunas palabras a lo que se llama “sex-appeal”. Este término anglosajón no significa lo mismo que lo que nosotros entendemos por “tendencia sexual”. No tiene relación más que con la excitabilidad sensual y la sensualidad. Se emplea con frecuencia para designar la facultad de provocar la excitación sensual o la predisposición para experimentar tal excitación. La función del sexo se limita en dicha expresión a la esfera de los sentidos y de la sensualidad. Se trata aquí de los valores sexuales del cuerpo considerado precisamente como objeto posible de placer-potencial o actual-. La idea del sex-appeal no va más lejos. Presenta estos valores como independientes o que se bastan a sí mismos y corta así el camino a su integración en un amor personal y completo. Concebido de esta manera, el sex-appeal viene a ser la expresión de un amor no integrado que no lleva más que la marca de la sensualidad.

9. La afectividad y el amor afectivo

Hay que fijar una neta distinción entre la afectividad y la sensualidad. Hemos dicho más arriba que la impresión está generalmente acompañada de emoción. Aunque la impresión producida por el objeto sea sensorial, la emoción puede dirigirse hacia valores no-materiales. Un contacto directo del hombre y de la mujer provoca siempre Una impresión que puede ir acompañada de una emoción. Cuando ésta tiene por objeto los valores sexuales de solo el cuerpo, considerado como objeto posible de placer, es entonces una manifestación de sensualidad. Esto, con todo, no es necesario, porque estos valores pueden estar ligados a toda la persona de otro sexo. En ese caso, el objeto de la emoción será para la mujer el valor de “masculinidad” y para el hombre el de la “feminidad”. La primera puede asociarse, por ejemplo, a la impresión de fuerza, la segunda a la de encanto, ambas vinculadas con la persona entera del otro sexo y no solamente a su cuerpo. Ahora bien, habría que llamar afectividad a esta facultad (que no es excitabilidad) de reaccionar ante los valores sexuales de la persona de sexo diferente en su conjunto, facultad de reaccionar ante la feminidad o la masculinidad.

La afectividad es la fuente del amor afectivo. Es muy diferente de la sensualidad, menos cuanto a su base que cuanto a su contenido. Porque entrambas

tienen por base la misma intuición sensorial. La percepción lleva hacia la persona toda entera: mujer u hombre. La sensualidad no se fija más que en el cuerpo disociado de todo lo demás y que le llama la atención sobre todo. Por el contrario, la afectividad (como la percepción) reacciona ante la persona en su conjunto. Los valores sexuales percibidos quedan referidos a la persona entera y no se limitan a su cuerpo. Por esto la orientación hacia el goce, tan característica para la sensualidad, no se destaca en la afectividad. Esta no es "consumidora". Por esto puede permitir momentos contemplativos ligados a lo bello, a la percepción de los valores estéticos por ejemplo. La afectividad del hombre está penetrada de admiración por la feminidad, la de la mujer de admiración por la masculinidad, pero dentro de sus límites no aparece ningún deseo de placer.

La afectividad parece estar libre de concupiscencia, mientras que la sensualidad está llena de ella. En la emoción afectiva se hacen sentir un deseo y una necesidad diferentes, los de acercamiento y de exclusividad o de intimidad, el deseo de estar a solas y siempre juntos. El amor afectivo acerca a las dos personas, hace que se muevan siempre una en la órbita de la otra, incluso cuando, físicamente, están lejos una de otra. Absorbe la memoria y la imaginación, y al mismo tiempo se comunica a la voluntad. No la estimula, la atrae más bien ejerciendo sobre ella un encanto particular. La persona envuelta en esta atmósfera se mantiene interiormente siempre en la proximidad de aquella a la que está vinculada por el amor afectivo. Cuando una mujer y un hombre unidos por semejante amor se encuentran juntos, buscan medios exteriores de expresar lo que les une. Tales serán esas diversas manifestaciones de ternura: miradas, palabras, gestos, aproximación -evito ahora conscientemente el añadir "de los cuerpos", porque la afectividad les parece a entrambos, y sobre todo a la mujer, que es algo incorpóreo-. De hecho, no está orientada hacia el cuerpo como la sensualidad. Por esto se compara tan frecuentemente el amor afectivo con el amor espiritual.

Es evidente que este mutuo acercamiento que es una expresión de recíproca ternura, aunque proviene directamente del sentimiento, puede muy fácilmente deslizarse hacia la sensualidad. Esta no aparecerá de buenas a primeras, vuelta, como está, manifiestamente hacia el goce carnal, pero sí latente, escondida en la afición. Parece que a este respecto hay una diferencia significativa entre la experiencia del hombre y la de la mujer. Se admite generalmente que la mujer es de suyo más emotiva y el hombre más sensual. Ya hemos subrayado más arriba este rasgo característico de la sensualidad: la persecución de los valores sexuales del cuerpo considerado como objeto de placer. Ahora bien, ese rasgo parece más señalado en el hombre, cristaliza más rápidamente en su conciencia y en su actitud. La misma estructura del psiquismo y de la personalidad del hombre es de manera que más rápidamente que la mujer se siente em-

pujado a manifestar y a expresar lo que está escondido en él. Ello está en relación con el papel más activo del hombre en el amor, y con sus responsabilidades. En la mujer, por el contrario, la sensualidad está como disimulada en la afectividad. Por esto la mujer se siente de suyo impulsada a ver aún como una prueba de amor afectivo lo que el hombre ya sabe que es la acción de la sensualidad y del deseo de goce. Hay, por consiguiente, como se ve, una cierta divergencia psicológica entre el amor del hombre y el de la mujer. Esta parece más bien pasiva desde este punto de vista, a pesar de que es activa desde otro. En todo caso, su papel y su responsabilidad difieren de los del hombre.

Volvamos todavía a lo que hemos dicho al principio acerca de la afectividad y el amor afectivo. La emoción ligada a la percepción tiene por objeto los valores sexuales de la persona toda entera y no está de suyo orientada hacia el placer. Por lo tanto, el valor central, objeto de la emoción afectiva, puede provocar significativos procesos. Así, bajo la influencia de la afición el valor de su objeto muchas veces se agranda desmesuradamente. Porque el amor afectivo queda bajo la influencia de la imaginación y de la memoria, aunque también él influye sobre ellas. Así es, sin duda, como se explica el hecho de atribuir al objeto del amor diversos valores de que puede estar desprovisto. Son éstos valores ideales, no reales. Existen en la conciencia de aquel que ama con amor afectivo y se los aplica después de haberlos sacado del subconsciente. La afición es fecunda: porque quiere el hombre y desea que diversos valores se encuentren en la persona que es el objeto de su amor, el sentimiento los crea y se los atribuye a fin de que su embalamiento afectivo sea tanto más completo.

Este fenómeno de idealización de la persona objeto del amor es bien conocido. Es característico, sobre todo, del amor juvenil. El ideal gana al hombre tal como es, éste le da solamente la ocasión de la aparición en la con ciencia emotiva de los valores hacia los cuales se siente arrastrado y que de hecho se atribuyen a la persona amada. Poco importa que sean realmente suyos. Esta persona, como acabamos de decir, no tanto es objeto cuanto pretexto para el amor afectivo. La afectividad es subjetiva, y se nutre -muchas veces hasta el exceso- sobre todo de esos valores que el que ama trae consigo y que le atraen, conscientemente o no conscientemente. Esta es otra diferencia entre la afectividad y la sensualidad, la cual es objetiva a su manera: se nutre de valores sexuales del cuerpo de la persona objeto de concupiscencia; entiéndase bien, es una objetividad del deseo y no del amor.

Parece, sin embargo, que en este rasgo particular de la afectividad humana que acabamos de poner de relieve, se encuentra la fuente principal de la debilidad del amor afectivo. Este se caracteriza por esta ambivalencia significativa: de un lado, busca la presencia de la persona amada, el acercamiento y las mani-

festaciones de ternura, y de otro se encuentra alejado, porque no se nutre de valores reales de su objeto, sino que vive, por así decirlo, a expensas de éste, entretenido por los valores ideales hacia los cuales se siente atraído. Por esto el amor afectivo es muy frecuentemente una causa de decepción. Puede ser una decepción, sobre todo cuando se trata de la mujer, cuando, con el tiempo, la afición del hombre aparece simplemente como un velo que encubría a la concupiscencia, incluso la voluntad de gozar. Una decepción, tanto para la mujer como para el hombre, cuando los valores atribuidos a la persona amada se revelan ficticios. La disonancia entre el ideal y la realidad extingue a veces el amor afectivo, incluso lo transforma en odio afectivo. Este, a su vez, por principio (o por naturaleza) no percibe las cualidades de que está provista la otra persona realmente. Así, pues, es difícil de decir si esa fecundidad interior de la afición y esa disposición a idealizar el objeto del amor son una fuerza o, al contrario, una debilidad del amor activo. Pero sí que sabemos con certeza que éste no constituye una base suficiente para la relación hombre-mujer. La afición necesita la integración lo mismo que el deseo sensual. Si el amor se limita a la mera sensualidad, a un sex-appeal, no será amor, sino únicamente utilización de una persona por otra, eventualmente utilización mutua. Y si se limita a la mera afectividad, tampoco será amor en el sentido vigoroso de la palabra, las dos personas que darán en cierta manera separadas la una de la otra, a pesar de las apariencias en contrario. La afición sufre de subjetividad, no es más que uno de los elementos que forman la base del amor objetivo y maduro que se modela y se perfecciona, valiéndose también de otras fuentes. La mera afición no puede crearlo; abandonada a sí misma, también ella puede asegurarse de que no es más que una actitud de goce. Volveremos sobre ello en el capítulo III.

Entre tanto, vamos a examinar las energías creadoras del amor objetivo, energías del espíritu humano, gracias a las cuales se cumple perfectamente la integración del amor.

10. El problema de la integración del amor

Desde el punto de vista psicológico, se puede considerar el amor como una situación. Por un lado, una situación interior en un sujeto concreto, en una persona, y, por otro, una situación entre dos personas, la mujer y el hombre. En todo caso, al contemplar, tanto desde el exterior como desde el interior, la situación, resulta que es una situación concreta, única por tanto, y que no puede reproducirse. Su lado exterior se encuentra lo más estrechamente ligado a su lado interior, a lo que se encuentra en las personas, actores del drama de su amor. Porque el amor es ciertamente un drama, en el sentido de que es esencialmente devenir y acción y esto mismo es lo que significa el término griego drao. Ahora

bien, las dramatis personae, hombre y mujer, extraen su trama de sí mismas, encuentran el amor siempre como una situación psicológica única en su género, problema muy importante y muy absorbente de sus interioridades.

La psicología trata de descubrir la estructura de la vida interior del hombre y constata, en el curso de sus investigaciones, que los elementos más significativos de esa vida son la verdad y la libertad. La verdad está directamente ligada al dominio del conocimiento. El conocimiento humano no se limita a reflejar los objetos, es inseparable de la experiencia vivida de lo verdadero y de lo falso. Esta experiencia precisamente es la que constituye el "nervio" más interior y, al mismo tiempo, más esencial del conocimiento humano. Si ésta consistiese únicamente en "reflejar" los objetos, podría creerse que es de naturaleza material. Pero la experiencia de lo verdadero y de lo falso se encuentra enteramente fuera de las posibilidades de la materia. La verdad condiciona a la libertad. De hecho, el hombre no puede conservar su libertad respecto de diferentes objetos que se imponen a su acción como buenos y deseables más que en la medida en que es capaz de aprehenderlos a la luz de la verdad, tomando así una actitud independiente respecto de ellos. Desprovisto de esta facultad, el hombre estaría condenado a ser determinado; estos bienes se apoderarían de él, decidirían plenamente de sus actos y de su orientación. La facultad de conocer la verdad hace posible al hombre la autodeterminación, es decir, le permite decidir de manera independiente acerca del carácter y de la orientación de sus propios actos. Ahora bien, en esto consiste la libertad.

Nuestro análisis ha demostrado que el amor entre dos personas de sexo contrario nace sobre la base de la tendencia sexual. De ahí resulta una concentración del hombre y de la mujer sobre los valores sexuales, representados para cada uno por la persona del otro sexo. Cuando estos valores están ligados al cuerpo de esta persona y provocan el deseo de placer, el sujeto está dominado por la concupiscencia. Cuando, por el contrario, los valores sexuales no están vinculados ante todo al cuerpo, entonces el que domina se corre hacia la afectividad, y la concupiscencia no ocupa en ella el primer plano. Las formas sumamente numerosas del amor son función de la actitud respecto de los valores sexuales. Cada una de estas formas es estrictamente individual, porque es la propiedad de una persona concreta, cristalizada en una interioridad como también en un contexto exterior concretos. Según las energías psíquicas dominantes, se obtiene un violento apego afectivo o una apasionada concupiscencia.

Todo ese juego de fuerzas interiores se refleja en la conciencia. El rasgo característico del amor sexual es su gran intensidad, prueba indirecta de la fuerza del "instinto" sexual y de su importancia en la vida humana. Esa intensa concentración de fuerzas vitales y psíquicas absorbe la conciencia del su jeto hasta el

punto de que, en comparación, todo lo demás parece esfumarse y perder peso. Para convencerse basta observar a las personas dominadas por el amor. La idea platónica del poder de Eros está confirmándose constantemente. Si se puede concebir el amor sexual como una situación en el interior de la persona, esta situación es desde el punto de vista psicológico expresiva y atractiva. El hombre encuentra en ella energías concentradas de las cuales hasta ahora ignoraba la presencia en sí mismo. Por esto, para él hay en esa presencia sentida un placer, una alegría de vivir, de existir y de actuar, aunque, por otra parte, vengan a mezclárseles la tristeza o el abatimiento.

Así se nos presenta el perfil subjetivo del amor, y bajo este aspecto constituye siempre el amor una situación concreta y única de la interioridad del hombre. Al mismo tiempo, tiende a la integración, tanto en las personas como entre ellas. La palabra latina “integer” significa “entero”. La integración es, por tanto, totalización, tendencia a la unidad y a la plenitud. El proceso del amor se apoya en el lado espiritual del hombre, sobre su verdad y su libertad. La libertad y la verdad determinan la impronta espiritual que marca las diferentes manifestaciones de la vida y de la acción humana. Ellas penetran hasta 1 más profundo de los actos y de los estados de alma humanos y les confieren ese contenido particular del que no encontramos ninguna traza en la vida animal. A esto debe el amor entre personas su conocimiento particular. Por más que se apoye tan fuertemente y tan netamente en el cuerpo y los sentidos, ni el uno ni los otros crean su trama o su perfil verdaderos. El amor es siempre un problema de interioridad y del espíritu; a medida que deja de serlo, deja también de ser amor. Lo que subsiste en los sentidos y en la mera vitalidad sexual del cuerpo humano no constituye su esencia. La voluntad es en la persona esa última instancia sin cuya participación nada tiene valor ni peso que corresponda a la esencia de la persona. El valor de ésta está estrechamente ligado a la libertad, propiedad de la voluntad. Y sobre todo es el amor el que tiene necesidad de libertad: el compromiso de la libertad constituye en una cierta medida su esencia. Aquello que no tiene su fuente en la libertad, aquello que no es compromiso libre, al estar determinado o ser efecto de violencia no puede reconocerse como amor; no contiene nada de su esencia. Por esto en el proceso de la integración psicológica, que se desenvuelve en la interioridad de la persona paralelamente al amor sexual, lo que importa es un compromiso no sólo de la voluntad, sino además de la libertad: es menester que la voluntad se comprometa del modo más completo y conformemente a su naturaleza.

Un compromiso verdaderamente libre de la voluntad no es posible más que a base de verdad. La experiencia de la libertad es inseparable de la de la libertad. Toda situación interior es psicológicamente verdadera: el deseo sensual, como el compromiso afectivo. Es una verdad subjetiva: una persona desea ver-

daderamente a otra, porque encuentra en su vida interior un sentimiento claro, teñido de concupiscencia y nacido de la impresión producida por la persona deseada. De igual modo el compromiso afectivo del uno respecto del otro es verdadero, porque su sujeto encuentra en sí mismo emociones, una predisposición para las emociones, un deseo de acercamiento y de apoyo tales que se siente obligado a llamar “amor” a su situación interior. Desde el punto de vista subjetivo, nos enfrentamos en ambos casos con un amor verdadero.

Pero el amor exige todavía una verdad objetiva, condición necesaria para la integración del amor. Mientras no la examinamos más que a la luz de su verdad subjetiva, no aprehenderemos la imagen completa del amor y no podremos juzgar de su valor objetivo, el cual, a pesar de todo, es la más importante. Esa es la que vamos a procurar destacar mediante el análisis moral del amor.

III Análisis moral del amor

11. La experiencia vivida y la virtud

Existe en nuestros días una moral llamada de situación. Está relacionada con el existencialismo filosófico. Según sus adeptos, la existencia humana se compone de situaciones cada una de las cuales constituye una especie de norma de acción. Hay que admitirlas y vivirlas íntegramente, sin tener en cuenta todo lo que se encuentra fuera de ellas. Lo que rebasa la situación no puede, por este mismo hecho, entrar a parte con ella, ni adaptársele la vida humana no soporta normas generales y abstractas fuera de situación; son ellas demasiado rígidas y esenciales, cuando en realidad la vida es siempre concreta y existencial. Partiendo de semejante principio, habría que decir que el amor entre el hombre y la mujer, fragmento particular de sus existencias (o de su coexistencia), se compone de situaciones que, por sí mismas, determinan su valor. Estas situaciones psicológicas serían las determinantes para la estructura y para la sustancia del amor sexual. Al mismo tiempo, cada una de ellas sería una norma más allá de la cual no se habría de investigar ni ahondar. Según esta opinión, la vida supera a la virtud.

Este punto de vista esconde una falsa concepción de la libertad. Hemos dicho más arriba que la libertad de la voluntad no era posible más que en la medida en que estuviese fundada sobre la verdad en el conocimiento. Es aquí donde surge el problema de la obligación. En efecto, el hombre debe escoger el verdadero bien. En la obligación es donde la libertad de la voluntad se manifiesta ple-

namente. La voluntad “debe” seguir el verdadero bien, pero “debe seguir” implica “puede no seguir”: debe seguirle precisamente porque puede no hacerlo. La moral de la situación y el existencialismo, que rechazan la pretendida obligación en nombre de la libertad, por el mismo hecho abandonan su concepción adecuada, o en todo caso aquello que mejor permite que la libertad se manifieste. Porque, en el terreno moral se revela de la manera más nítida precisamente gracias a la obligación. Y la obligación surge siempre allí donde la voluntad encuentra una norma. He aquí por qué no es sólo en el terreno de la psicología donde hay que buscar la plena integración del amor humano, sino en la moral.

Por lo que hace al amor entre el hombre y la mujer, puede entenderse de dos maneras: se puede considerar como un fenómeno psicológico o como un acto moral, sometido como tal a una norma. En nuestro caso es la norma personalista, contenida en el mandamiento del amor. La moral de la situación que no admite ninguna norma cae, cuanto a su concepción del amor, en el psicologismo. Con todo, el amor en el sentido psicológico ha de estar en el hombre subordinado al amor en el sentido moral, so pena de no llegar a integrarse. En definitiva, no puede haber en el amor plenitud psicológica sin plenitud moral. Allí donde la situación (las situaciones) a la (o a las) que no puede reducirse, no es (o no son) psicológicamente “madura” (o “maduras”) o “completa” (o “completas”) más que si el amor alcanza su valor moral. En otras palabras, lo vivido ha de estar, en amor, subordinado a la virtud, so pena de no haber sido plenamente vivido.

Convendrá examinar en seguida el amor entre el hombre y la mujer en cuanto virtud. De momento, subrayemos solamente que, según la moral cristiana fundada en el Evangelio, el amor es una virtud sobrenatural, una virtud divina. Partiendo de esta concepción, trataremos de examinar la manera cómo se manifiesta esta virtud y cómo se desarrolla en las relaciones entre el hombre y la mujer. En efecto, cada virtud sobrenatural está enraizada en la naturaleza y no reviste una forma humana más que gracias a la acción del hombre. Encuentra, al mismo tiempo, su expresión y su confirmación en esta acción, en los actos interiores así como en los exteriores. Podemos, por tanto, examinarla y analizarla como un fenómeno humano, a fin de poner de manifiesto su valor moral. El hecho de que el amor entre dos personas de sexo diferente sea una virtud, o más exactamente haya de serlo, se inserta en los análisis precedentes: general y psicológico. Nos vamos a referir otra vez a sus diversos elementos. Importa sobre todo que no olvidemos que el amor entre el hombre y la mujer puede adoptar la forma “matrimonial”, porque conduce al matrimonio. Teniendo cuenta con ello, trataremos de examinar de qué manera ese amor en cuanto virtud ha de realizarse. Es difícil de mostrarlo en su conjunto, ya que la virtud del amor, realidad espiritual, no es visible. Por lo cual procuraremos hacer resaltar los elemen-

tos más esenciales y los más claramente dados por la experiencia. La afirmación del valor de la persona parece ser el primero y el más fundamental.

12. La afirmación del valor de la persona

Hemos dicho que el mandamiento del amor era una norma personalista. Partimos del ser de la persona y venimos a parar al reconocimiento de su valor particular. El mundo de los seres es un mundo de objetos en el que distinguimos personas y cosas. La persona se diferencia de la cosa por su estructura y por su perfección. La estructura de la persona comprende su interioridad en la que descubrimos elementos de vida espiritual, lo cual nos obliga a reconocer la naturaleza espiritual del alma humana y de la perfección propia de la persona. Su valor depende de esta perfección. La perfección de la persona, espíritu encarnado y no meramente cuerpo, por muy estupendamente que esté animado, al ser de carácter espiritual, no se pueden considerar como iguales una persona y una cosa. Un abismo infranqueable separa el psiquismo animal de la espiritualidad del hombre.

Por otra parte, conviene distinguir netamente el valor de la persona y los diversos valores que en ella se encuentran, valores innatos o adquiridos inherentes a la compleja estructura del ser humano. Tal como lo hemos visto en el curso del análisis psicológico, esos valores juegan un papel en el amor entre el hombre y la mujer. Este amor está fundado en la impresión, que se acompaña de una emoción y cuyo objeto es siempre un valor. En este preciso caso, se trata de valores sexuales, porque en el origen del amor entre el hombre y la mujer se encuentra la tendencia sexual. Los valores sexuales, se fijan, para el sujeto, sea en la persona de sexo contrario, sea en su cuerpo en cuanto objeto posible de goce. Hay una diferencia entre el valor de la persona y los valores sexuales, porque éstos se dirigen a la sensualidad o a la afectividad del hombre. El valor de la persona está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que no es éste más que una particularidad de su ser.

Por este hecho, a los valores de persona se añaden sólo en segundo lugar los valores sexuales. Desde el punto de vista psicológico, el amor entre el hombre y la mujer es un fenómeno centrado en su reacción ante estos valores. La persona toma sobre todo el aspecto de un ser humano de sexo diferente, incluso cuando no se llega a considerar su cuerpo en cuanto objeto de placer. Sabemos, con todo, que este ser humano de sexo diferente es una persona. Es un saber intelectual, conceptual, porque ni la persona en cuanto tal, ni el ser en cuanto tal son el objeto de la percepción. La reacción ante el valor de la persona no puede, por tanto, ser tan directo como la reacción ante los valores sexuales

ligados al cuerpo de una persona concreta, o -para hablar de una manera más general- al ser humano de sexo diferente. Los elementos percibidos actúan sobre la afectividad del hombre de manera diversa a los elementos descubiertos por el entendimiento. Todo hombre es consciente de que el ser humano de sexo diferente es una persona, que es alguien y que difiere de la cosa. La conciencia de esta verdad despierta la necesidad de integración del amor sexual, exige que la reacción sexual y afectiva ante el ser humano de sexo contrario sea elevada al nivel de la persona.

Así que, en toda situación en que sentimos los valores sexuales de una persona, el amor exige su integración en el valor de la persona, incluso su subordinación a este valor. Y en esto es en lo que se manifiesta el principal rasgo moral del amor: éste es afirmación de la persona o no es amor. Cuando se caracteriza por una justa actitud respecto al valor de la persona -llamamos “afirmación” a semejante actitud- el amor adquiere su plenitud, llega a ser integral. Por el contrario, el amor desprovisto de esta afirmación es un amor no-integrado, o más bien no es amor, aunque las reacciones y las experiencias correspondientes puedan tener un carácter “amoroso” (erótico) en el más alto grado.

Esto dice relación especialmente al amor entre el hombre y la mujer. En la plena acepción del término, el amor es una virtud y no solamente un sentimiento, y tanto menos una excitación de los sentidos. Esta virtud se forma en la voluntad y utiliza sus recursos de potencialidad espiritual, es decir, que constituye un compromiso real de la libertad de la persona-sujeto, fundado sobre la verdad que corresponde a la persona-objeto. El amor en cuanto virtud está orientado por la voluntad hacia el valor de la persona. Es, por lo tanto, la voluntad la fuente de esta afirmación que penetra todas las reacciones, todo lo que experimenta, todo el comportamiento.

El amor-virtud se refiere al amor afectivo así como al amor de concupiscencia. En efecto, en el orden moral, no se trata en absoluto de borrar o de dejar de lado los valores sexuales ante los cuales reaccionan los sentidos y la afectividad. Se trata simplemente de ligarlos estrechamente con el valor de la persona, puesto que el amor no se dirige a solo el cuerpo, ni solamente al ser humano de sexo opuesto, sino precisamente a la persona. Es más, solamente orientado hacia la persona el amor es amor. Repetimos que orientado solamente hacia el cuerpo, no es amor, porque el deseo de goce que se manifiesta en él es radicalmente opuesto al amor. El amor tampoco es amor cuando no es más que una actitud afectiva respecto de un ser humano del otro sexo. Como es sabido, la experiencia -tan fuertemente anclada en la percepción de la feminidad y de la masculinidad- puede borrarse con el tiempo, si no está estrechamente ligada a la afirmación del valor de la persona dada.

La afectividad sexual evoluciona sin cesar en medio de las percepciones emotivas de numerosas personas. Del mismo modo, la sensualidad se mueve en medio de muchos cuerpos que despiertan en el sujeto la sensación de presencia de objetos de posible goce. Por ello el amor no puede fundarse sobre la mera sensualidad, ni por mucho tiempo en la mera afectividad. Una y otra, en efecto, pasan por el lado de la persona, si así puede decirse, estorban su afirmación o, por lo menos, no llegan hasta ella. Así es, a pesar de que el amor afectivo parece acercar tanto a los seres humanos. Y con todo, este amor, aun acercando "al hombre", puede fácilmente pasar de largo "a la persona". Volveremos todavía sobre este punto en el capítulo III. La experiencia de la vida enseña que el amor afectivo nace sobre todo en los seres dotados de una cierta estructura psíquica, al solo contacto con el fenómeno "ser humano", a condición de que esté dicho ser suficientemente cargado de feminidad o de masculinidad. Pero vemos también que no posee por sí mismo esa madura cohesión interna que le confiere el conocimiento de la entera verdad sobre la persona, objeto del amor.

Es preciso que la afirmación del valor de la persona, en el que se refleja esta verdad, encuentre su lugar entre los hechos psíquicos eróticos cuya causa inmediata es bien sea la sensualidad, bien la afectividad del hombre. Con ello, va la afirmación surgiendo en dos direcciones, indicando así de manera general los terrenos principales de la moral sexual. Por un lado, tiende a reprimir las reacciones que tienen su fuente en la sensualidad y en la afectividad del hombre. Este problema será examinado en el capítulo III ("La persona y la castidad"). Por otro lado, indica la elección de la vocación vital principal. En efecto, ésta va ligada generalmente con la entrada en la vida de una persona. Es evidente que cuando un hombre escoge una mujer por compañera de toda su vida, designa con ello la persona cuya participación en su vida será la más importante e imprimirá una orientación a su vocación. Esta orientación es la más estrechamente ligada a la persona, no puede, por tanto, diseñarse sin la afirmación de su valor. Hablaremos de esto en el capítulo IV sobre todo en su segunda parte

13 La pertenencia recíproca de las personas

Hemos constatado en el análisis general que la esencia del amor se realiza lo más profundamente en el don de sí mismo que la persona amante hace a la persona amada. Gracias a su carácter particular, el amor de esposos difiere radicalmente de todas las otras formas y manifestaciones del amor. Uno se da cuenta cuando comprende lo que es el valor de la persona. Es lo más estrechamente ligado al ser de la persona. Por su naturaleza, dicho de otra manera,

por razón de su esencia óntica, la persona es dueña de sí misma, inalienable e irreemplazable, así que se trata del concurso de su voluntad y del compromiso de su libertad. Ahora bien, el amor arranca la persona a esa intangibilidad natural y a esa inalienabilidad, porque hace que la persona quiera darse a otra, a la que ama. Desea cesar de pertenecerse exclusivamente, para pertenecer también a otro. Renuncia a ser independiente e inalienable. El amor pasa por ese renunciamiento, guiado por la convicción profunda de que le lleva no a minoración o empobrecimiento, sino, al contrario, a un enriquecimiento y a una expansión de la existencia de la persona. Es como una ley de "éxtasis": salir de sí mismo para encontrar en otro un acrecimiento de ser. En ninguna otra forma del amor se aplica esta ley con más evidencia que en el amor matrimonial, al que el amor entre el hombre y la mujer habría de venir a parar.

Muchas veces hemos ya recalcado su particular intensidad psicológica. Esta encuentra una explicación no solamente en la fuerza biológica de la tendencia sexual, sino también en la naturaleza de esta forma de amor. Los fenómenos sensuales y afectivos que se destacan con tanta nitidez en la conciencia de los sujetos no constituyen más que una expresión y un criterio exteriores de lo que se realiza -o por lo menos debería realizarse- en sus interioridades. El don de sí mismo no puede tener pleno valor más que si es la parte y la obra de la voluntad. Porque, precisamente gracias al libre albedrío, la persona es dueña de sí misma, y es un algo inalienable e incomunicable. El amor de matrimonio, amor en el cual uno se da, compromete la voluntad de una manera particularmente profunda. Sabemos que se trata aquí de disponer de su "yo" todo entero, que es preciso -según el dicho del Evangelio- "dar su alma".

Contrariamente a las opiniones que consideran el problema sexual de una manera superficial y no ven el summum del amor más que en el abandono carnal de la mujer al hombre, hay que ver aquí el don mutuo y la pertenencia recíproca de dos personas. No un placer sexual mutuo en el cual el uno abandona su cuerpo al otro a fin de que ambos experimenten el máximum de voluptuosidad sensual, sino precisamente un don recíproco y una pertenencia recíproca de las personas. He ahí la concepción exhaustiva de la naturaleza del amor de esposos al llegar al pleno desarrollo en el matrimonio. En la concepción contraria; el amor está de antemano anulado en provecho del placer (en los dos sentidos de la palabra). Ahora bien, no puede el amor quedar reducido .al mero goce, mutuo o simultáneo. Por el contrario, encuentra su expresión normal en la unión de las personas. El fruto de esta unión es su recíproca pertenencia en las relaciones sexuales, que llamamos conyugales, porque -como lo veremos más adelante- no caben más que en el matrimonio.

Desde el punto de vista moral, se trata aquí sobre todo de no trastornar el orden natural de los hechos y de no omitir ninguno. Es preciso que, por de pronto, se haya conseguido, gracias al amor, una profunda unión de las personas, de la mujer y del hombre; sus relaciones sexuales no pueden ser más que la expresión de semejante unión. Volvamos a lo que se dijo más arriba acerca del aspecto objetivo y del aspecto subjetivo del amor. Subjetivamente, el amor es siempre una situación psicológica, un estado psíquico provocado por los valores sexuales y centrado alrededor de ellos en el o en los sujetos que lo experimentan. Objetivamente, el amor es un hecho interpersonal, es reciprocidad y amistad basadas en una comunión en el bien, es, por consiguiente, siempre una unión de personas y puede llegar a ser pertenencia recíproca. No se puede reemplazar el aspecto objetivo del amor ni por uno solo de los dos aspectos subjetivos, ni por su suma, porque constituyen dos caras diferentes del amor.

Su cara objetiva es determinante. Se forma en dos sujetas mediante todos los fenómenos sensuales y afectivos característicos del aspecto subjetivo del amor, pero no se identifica con ellos. La sensualidad tiene su propio dinamismo de concupiscencia, ligado a las sensaciones y a la vitalidad sexual del cuerpo. La afectividad tiene, también ella, su propio ritmo con miras a crear esa atmósfera positiva que favorece el acercamiento a la persona amada y un acuerdo espontáneo con ella. El amor, por su parte, tiende a la unión de las personas por la vía de su don recíproco. Ahí está un hecho que tiene una profunda significación objetiva, incluso ontológica, y de ahí que sea el constitutivo del aspecto objetivo del amor. Los fenómenos sensuales y afectivos no se le asimilan, a pesar de que crean un conjunto de condiciones en el que este hecho se hace una realidad. Pero al mismo tiempo ahí surge otra cuestión, casi inversa: ¿cómo sostener y consolidar esta reciprocidad de las personas en medio de todos estos fenómenos que, de suyo, se caracterizan por la inconstancia y la variabilidad?

Surge aquí, una vez más, el problema que hemos examinado más arriba: los valores sexuales que, bajo sus diversas formas, constituyen, por así decirlo, un catalizador del erotismo sensual y afectivo, han de estar asociados en la convivencia y en la voluntad del sujeto a la actitud adoptada respecto al valor de la persona. Sólo entonces puede ya tratarse de la unión de las personas y de su pertenencia recíproca. Sin esta actitud, el amor no tiene más que una significación erótica y no esencial, lleva a una “unión” sexual, pero que no tiene fundamento en una verdadera unión de personas. Semejante situación tiene un carácter utilitario: la recíproca relación de personas está determinada por el “placer” (sobre todo, en la segunda acepción de la palabra). El uno pertenece entonces al otro en cuanto objeto de goce, y, aun dándole una ocasión de gozar, trata de encontrar él mismo un placer en esas relaciones. Semejante actitud está en el polo opuesto del amor. No puede hablarse en tal caso de la unión de personas,

al contrario, la situación está abocada a un conflicto de intereses que no dejará de explotar. No puede ocultarse el egoísmo-de los sentidos o de los sentimientos-más que un cierto tiempo, disimulándolo en los repliegues de una ficción llamada-con una buena fe aparente-"amor". Pero la fragilidad de esta construcción ha de aparecer cualquier día. Y ése es uno de los grandes sufrimientos, el de ver que el amor se manifiesta claramente como lo contrario de lo que se creía ser.

Se trata de evitar semejantes desilusiones. El amor de esposos que trae consigo una necesidad interior de dar su propia persona a otro -necesidad que cristaliza entre la mujer y el hombre también en el abandono carnal y en las relaciones sexuales-, posee una grandeza natural. Se mide por el valor de la persona que se da y no tan sólo por la intensidad de la voluptuosidad sensual sexual que acompaña al abandono. Pero es fácil en esto confundir la esencia del problema con lo que no es sino su reflejo marginal. Si se le quita al amor la hondura del don y del compromiso personal, lo que queda está en oposición con el amor, es su negación, yendo al fin a parar en la prostitución.

El amor matrimonial consiste en el don de la persona y en su aceptación. A esto se añade el "misterio" de la reciprocidad: la aceptación ha de ser al mismo tiempo don, y el don aceptación. El amor es por su naturaleza recíproco: aquel que sabe aceptar, sabe igualmente dar; se trata evidentemente de esa facultad que es el sello del amor, porque hay también una facultad de dar y de aceptar que es propia del egoísmo. Ahora bien, el hombre posee esa facultad de dar y de aceptar propia del amor cuando su actitud respecto de la mujer se inspira en la afirmación del valor personal de ésta, e inversamente. Crea esa facultad un clima de abandono eminentemente interior, el clima específico del amor de esposos. El hombre y la mujer tienen necesidad de ese clima tanto para que su don de sí tenga su pleno valor como para que la aceptación sea plenamente válida. Sólo la mujer que tiene conciencia de su valor personal propio y del hombre a quien se entrega es capaz de darse verdaderamente, y viceversa. La conciencia del valor del don despierta una necesidad de reconocimiento y el deseo de dar en retorno no menos que lo que se ha recibido. También por esto se ve cuán indispensable es para el amor matrimonial comprender la estructura interna de la amistad.

En todo caso, únicamente en el momento en que examinamos el problema dentro del plano de la persona y en la órbita de su valor esencial es cuando se nos aparece clara y comprensible la importancia objetiva del amor de esposos, del don y de la pertenencia recíproca de las personas. Mientras nuestras reflexiones a este propósito tengan como base solos los valores sexuales y el juego de los sentimientos y de las pasiones ligadas exclusivamente a estos valores,

nos será imposible abordar correctamente el problema. Discurriendo de esta manera, no se pueden coger bien los principios de la moral sexual que permanecen vinculados estrechísimamente al mandamiento del amor, norma personalista, como sabemos. Lo mismo dicho mandamiento que todas sus consecuencias no se hacen claras más que desde el momento en que discurrimos a partir de la persona y de su valor esencial.

14. La elección y la responsabilidad

A ninguna otra parte de esta obra le cae más apropiadamente, sin duda, el título “Amor y responsabilidad” que a ésta. Hay en el amor una responsabilidad, la que toma la persona a la que se la atrae hacia la más estrecha comunión de existencia y de acción, y que, gracias al don de sí, viene a ser, en una cierta medida, propiedad nuestra. Por esto mismo carga uno también con una responsabilidad para con su mismo amor: ¿es verdadero, suficientemente maduro y profundo para no decepcionar la inmensa confianza de la otra persona ni la esperanza, nacida de su amor, de que al entregarse ella no pierde su “alma”, sino que, al contrario, encuentra una mayor plenitud de ser? La responsabilidad para el amor se reduce, lo estamos viendo, a la responsabilidad para la persona, aquélla se deriva de ésta y se le retorna. Por esta razón precisamente, hay en esto una responsabilidad inmensa. Pero no puede comprender su importancia sino el que posee la plena conciencia del valor de la persona. El que es capaz de reaccionar únicamente ante los valores sexuales, pero no ve los de la persona, este tal confundirá siempre el amor con el erotismo, complicará su vida y la de los otros privándolos y privándose, a fin de cuentas, del verdadero sentido y del verdadero “sabor” del amor. Este “sabor” es inseparable del sentimiento de responsabilidad por la persona, responsabilidad que comprende el cuidado de su verdadero bien, quintaesencia del altruismo y sello infalible de una expansión de mi “yo” y de mi existencia a los que vienen a añadirse otro “yo” y otra existencia que me son tan íntimos como los míos. El sentimiento de responsabilidad que toma uno por otra persona está muchas veces no desprovisto de cuidado, pero no es nunca desagradable en sí mismo ni doloroso. Porque lo que constituye su sustancia no es una limitación ni un empobrecimiento del ser, sino que, al contrario, es su enriquecimiento y su dilatación. Por esto un amor que rehúsa esa responsabilidad es su propia negación, es siempre e inevitablemente egoísmo. Cuanto el sujeto se siente más responsable de la persona, tanto más hay en él de amor verdadero.

Lo que venimos de constatar arroja una viva luz sobre el problema de la elección. Tal corno lo hemos dicho, la vía natural del amor lleva a un don y a una pertenencia recíproca de las personas. Esa vía ha de pasar necesariamen-

te, para los dos, por la elección de la persona hacia la cual se dirigía el amor de esposos y el don de sí mismo. Semejante elección tiene la importancia y el peso de su resultado final: se elige la persona y, con ella, la forma esponsal del amor, don recíproco de sí. Se la escoge a fin de encontrar en ella su otro "yo", si así puede decirse; es como si se escogiese a sí mismo en la otra persona, y al otro en sí mismo. Importa, pues, que la elección tenga un carácter verdaderamente personal y que lleve, al mismo tiempo, la impronta de auténtica relación de personas. Dos personas no pueden pertenecer la una a la otra más que sí, objetivamente, se encuentran bien estando juntas. El ser humano es, en efecto, siempre y sobre todo una persona, y para que pueda no solamente vivir con Otro ser humano, sino, lo que es más, vivir por él y para él, es menester que se encuentre constantemente en ese otro y que constantemente lo encuentre en sí. El amor es inaccesible a los seres mutuamente impenetrables; solas la espiritualidad y la interioridad de las personas crean las condiciones de recíproca penetración, en la cual estos seres pueden vivir el uno en el otro y también el uno por el otro.

Al margen de estas consideraciones, surge un problema bien interesante y muy vasto que se podría llamar problema de la "psicología de la elección". ¿Qué elementos psico-fisiológicos determinan el hecho de que dos personas se sientan atraídas la una a la otra, amén el estar juntos y pertenecerse? ¿Hay en todo esto reglas y principios generales que se derivan de la estructura psico-fisiológica del hombre? ¿Cuál es la parte de los elementos somáticos y constitutivos y hasta qué punto actúan el temperamento y el carácter? Son estos problemas apasionantes, pero parece que, a pesar de todas las tentativas de encontrar una respuesta general, la elección continúa siendo, en este punto, misterio de las individualidades humanas. No hay reglas en este terreno; la filosofía y la moral deben su autoridad de maestras de la cordura vital precisamente al hecho de que no tratan de dilucidar estos problemas más que en la medida en que lo pueden ser. Las ciencias particulares como la fisiología, la sexología o la medicina habrían de adoptar el mismo principio, ayudando al mismo tiempo a la filosofía y a la moral para que llevasen a cabo su tarea práctica.

Partiendo de las premisas de un empirismo razonable, hay que constatar, por tanto, que la elección de la persona del otro sexo, objeto del amor matrimonial -y que, gracias a la reciprocidad, será también con-creadora del amor- ha de apoyarse hasta cierto punto en los valores sexuales. Porque este amor ha de tener un aspecto sexual y constituir la base de la vida común de dos personas de sexo diferente. Imposible imaginárselo sin entrar en juego de una y de otra parte los valores sexuales. Estos, tal como sabemos, vienen relacionados no solamente con la impresión que produce el cuerpo en cuanto objeto posible de placer, sino también con el conjunto de la impresión producida por la persona de

sexo contrario: por la masculinidad de uno, por la feminidad del otro. Esta segunda impresión es más importante y, cronológicamente, aparece la primera: la juventud sana y no depravada descubre a través de los valores sexuales de buenas a primeras una persona de sexo diferente y no un cuerpo en cuanto objeto posible de placer Cuando sucede la inversa, estamos ante un caso de depravación, que hace difícil el amor, y sobre todo la elección de la persona.

Porque en la elección de la persona, los valores sexuales no pueden jugar el papel de motivo único, ni siquiera -si se analiza hasta lo último este acto voluntario- el de motivo principal. Esto sería contrario al concepto mismo de la elección de la persona. Si los valores sexuales fuesen el motivo único o solamente el principal, no se podría hablar de elección de la persona, sino únicamente de la elección del sexo contrario, representado por una persona o simplemente por un cuerpo objeto posible de goce. Aparece, por tanto, enteramente claro que el valor de la persona ha de ser el motivo principal de la elección. Motivo principal no quiere decir motivo único. Considerarle como el único aceptable equivaldría a prescindir de los datos de un empirismo razonable, semejante opinión estaría marcada con la impronta del apriorismo del formalismo formalista, característico de la moral de Kant. El hecho de que la elección de la persona amada esté dictada no solamente por los valores sexuales, sino también y sobre todo por los valores de la persona da al amor su estabilidad. Porque si los valores sexuales se transforman o, incluso, desaparecen, el valor esencial, el de la persona, subsiste. La elección de la persona es verdadera cuando tiene en cuenta este valor, considerado como el más importante y decisivo. La elección de la persona amada habría de pasar por los valores sexuales sentidos y experimentados de cierta manera, pero en definitiva cada uno ha de elegir no tanto la persona gracias a sus valores sexuales cuanto los valores sexuales gracias a la persona.

Sólo una elección así es un acto interiormente maduro y completo, porque sólo así se cumple en él la verdadera integración del objeto, por haberse aprehendido la persona en toda su verdad. Se está en la verdad aquí cuando todos los valores del objeto de elección están para el sujeto subordinados al valor de la persona amada: de este modo los valores sexuales que actúan sobre los sentidos y los sentimientos van entonces correctamente tratados. Si, por el contrario, constituyen el principal o el único motivo de la elección, ésta es incompleta y falsa en sí misma, porque no hace caso de la verdad entera sobre su objeto, la persona. Semejante elección es fatalmente el punto de partida de un amor no-integrado, luego falso también él e incompleto.

En efecto, la vida confirma el valor de la elección correcta cuando la sensualidad y la afectividad flaquean y los valores sexuales dejan de actuar. Ya no

queda entonces más que el valor de la persona, y aparece la verdad interna del amor. Si ha sido una verdadera entrega y una verdadera pertenencia de las personas, no solamente se mantendrá, sino que se hará incluso más fuerte y más arraigado. Si, por el contrario, no ha sido más que una sincronización de sensualidades y de emotividades, perderá su razón de ser y las personas que se habían embarcado en él, se encontrarán bruscamente en el vacío. No se ha de olvidar nunca que todo amor humano atravesará una prueba de fuerza y que entonces se revelará toda su grandeza.

Cuando la elección es un acto interiormente madurado y el amor se integra en la vida interior de la persona-lo cual es indispensable-se transforma también psicológica y, sobre todo, afectivamente. En efecto, mientras que la sensualidad y la afectividad demuestran una inestabilidad y una movilidad particulares-lo cual provoca siempre una cierta inquietud, quizá inconsciente-, el amor interiormente maduro se libra de ello por l elección de la persona. La afición se hace tranquila y segura, porque cesa de ser absorbida por sí misma y se dedica a seguir su objeto, la persona. La verdad puramente subjetiva del sentimiento cede su lugar a la verdad objetiva de la persona objeto de la elección y del amor. Gracias a esto, la afición adquiere nuevos rasgos particulares, se hace sencilla y lúcida. Mientras que el amor puramente afectivo se caracteriza por una idealización de su objeto (hemos hablado de ello en el curso del análisis psicológico), el amor concentrado sobre el valor de la persona hace que la amemos tal corno es ella verdaderamente: no la idea que nosotros nos hacemos, sino el ser real. La amamos con sus virtudes y sus defectos, y hasta un cierto punto, independientemente de sus virtudes y a pesar de sus defectos. La medida de semejante amor aparece más claramente en el momento en que su objeto comete una falta, cuando sus flaquezas, incluso sus pecados son innegables. El hombre que ama verdaderamente no solamente no le niega entonces su amor, sino que, al contrario, la ama todavía más, sin dejar de tener conciencia de sus defectos y de sus faltas, sin aprobarlas. Porque la persona misma no pierde nunca su valor esencial de persona. Una afición que sigue al valor de la persona, permanece fiel al hombre.

15. El compromiso de la libertad

Sólo el conocimiento de la verdad sobre la persona hace posible el compromiso de la libertad respecto de ella. El amor consiste en el compromiso de la libertad: es un don de sí mismo, y “darse” significa precisamente “limitar su libertad en provecho de otro”. La limitación de la libertad podría ser en sí misma algo de negativo y de desagradable, pero el amor hace que, por el contrario, sea positiva, alegre y creadora. La libertad está hecha para el amor. Si el amor no la emplea, si no la aprovecha, se convierte precisamente en algo negativo, da al

hombre la sensación de vacío. El amor compromete a la libertad y la colma de todo lo que naturalmente atrae a la voluntad; el bien. La voluntad tiende al bien y la libertad es una propiedad de la voluntad; por eso decimos que la libertad está hecha, para el amor: gracias a ella sobre todo, el hombre participa del bien. Por la misma razón, la libertad ocupa una de las primeras plazas en el orden moral, en la jerarquía de las virtudes, así como los buenos deseos y aspiraciones del hombre. El hombre desea el amor más que la libertad: la libertad es un medio, el amor es un fin. Pero el hombre desea el amor verdadero, porque únicamente sobre la base de la verdad es posible un compromiso auténtico de la libertad. La voluntad es libre, y al mismo tiempo "debe" buscar el bien que corresponde a su naturaleza; es libre en la búsqueda y en la elección, pero no es libre de la necesidad de buscar y de elegir.

Con todo, no admite que se le imponga un objeto como un bien. Quiere escogerlo y afirmarlo ella misma, porque la elección es siempre afirmación del objeto elegido. Así el hombre que escoge a la mujer afirma con ello el valor de ésta, pero importa que sea el valor de la persona, y no únicamente su valor sexual. Por lo demás, éste se impone por sí mismo, mientras que el valor de la persona espera la afirmación y la elección. Por esto, en la voluntad de un hombre que, no habiendo aún sucumbido a las pasiones, ha guardado intacto su interior lozanía y frescor, se libra generalmente un combate entre la tendencia sexual y la libertad. La tendencia intenta imponerle su objeto y su finalidad, se esfuerza en crear un hecho decisivo interior. No empleamos aquí el término "tendencia sexual" en su plena acepción, tal como la hemos definido en el capítulo precedente: aquí la palabra esa no designa sino ciertas manifestaciones de esa tendencia, gracias a las cuales los valores sexuales subyugan a la sensualidad y a la afectividad del hombre, y por ahí dominan la voluntad. Cuando la voluntad cede al atractivo sensual, nace la concupiscencia. La afición la libra de su carácter carnal y "consumidor", al darle el de un deseo de la persona de sexo diferente. Sin embargo, mientras la voluntad cede a lo que no atrae más que a los sentidos y a los sentimientos, su propia aportación creadora en el amor no puede aparecer.

El amor de voluntad aparece solamente desde el momento en que el hombre compromete a conciencia su libertad respecto de otro hombre en cuanto persona, de la que reconoce y afirma plenamente el valor. Semejante compromiso no consiste sobre todo en desear con ansia. La voluntad es una potencia creadora, capaz de sacar de sí misma él bien para darlo y no solamente de asimilarse un bien ya existente. El amor de voluntad se expresa sobre todo en el deseo del bien para la persona amada. El hecho de desear la persona para sí no revela aún la potencialidad creadora de la voluntad, ni constituye el amor en el sentido positivo de esta palabra. De suyo la voluntad quiere el bien, el bien

infinito, es decir, la felicidad. Al tender hacia ese bien, busca una persona y la desea para sí en cuanto bien concreto, capaz de aportarle la felicidad. El hombre y la mujer se desean con mutua ansia y en esto consiste el amor de concupiscencia. Los sentidos y sentimientos contribuyen a ello. Pero el amor al que así ayudan, da una ocasión inmediata a la voluntad, orientada naturalmente hacia el infinito bien, es decir, a la felicidad, de querer ese bien no solamente para sí misma, sino también para otra persona, aquella, particularmente, que -gracias a los sentidos y sentimientos- es el objeto de la concupiscencia. Aquí es donde se destaca una tensión entre el dinamismo de la tendencia y el dinamismo propio de la voluntad. La tendencia hace que la voluntad mire con codicia y desee una persona a causa de sus valores sexuales, pero la voluntad no se contenta del todo. Es libre, luego capaz de desearlo todo en relación con el bien absoluto, infinito, con la felicidad. Esta facultad precisamente, esta potencialidad natural y noble es la que ella compromete respecto de la otra persona. Desea para ella el bien absoluto, infinito, la felicidad y con esto compensa interiormente el hecho de desear para sí misma una persona del otro sexo, paga su rescate. Evidentemente entendemos la palabra “tendencia” siempre en su acepción parcial. La voluntad hace más que luchar contra la tendencia, se encarga al mismo tiempo, en el amor de matrimonio, de lo que constituye el fin natural. Sabemos que su objetivo es la existencia de la humanidad, lo cual, concretamente, se traduce por la existencia de una nueva persona, del niño, fruto del amor del hombre y de la mujer unidos en el matrimonio. La voluntad se dirige hacia ese objetivo y, al tratar de alcanzarlo, procura ensanchar todavía su tendencia creadora.

De esta manera, el verdadero amor, aprovechándose del dinamismo natural de la voluntad, se esfuerza en introducir en las relaciones entre el hombre y la mujer una nota de desinterés radical, a fin de liberar su amor de la actitud de placer (en las dos acepciones de la palabra). En esto consiste también lo que hemos llamado “lucha entre el amor y la tendencia”. La tendencia, quiere sobre todo tomar, servirse de otra persona, el amor, por el contrario, quiere dar, crear el bien, hacer felices. Bien se ve de nuevo cuán penetrado ha de estar el amor matrimonial de todo aquello que constituye la esencia de la amistad. En el deseo del bien infinito para el otro “yo”, está el germen de todo el ímpetu creador, del verdadero amor, ímpetu hacia el don del bien a las personas amadas para hacerlas felices.

Este es el rasgo “divino” del amor. En efecto, cuando un hombre quiere para otro el bien infinito, quiere a Dios para ese hombre, porque sólo Dios es la plenitud objetiva del bien y sólo Dios puede colmar de bien al hombre. Por su relación con la felicidad, es decir, con la plenitud del bien, el amor humano de algún modo está rozándose con Dios. Es verdad que “plenitud del bien” y “felicidad” no suelen entenderse explícitamente así. “Quiero tu felicidad” significa: “Quiero lo

que te hará feliz, pero de momento no me preocupa qué es la felicidad." Sólo las gentes profundamente creyentes se dicen el uno al otro expresamente: "Es Dios." Los otros no terminan su pensamiento, como si dejasen en esto la elección a la persona amada: "Lo que te hará feliz, es lo que tú mismo deseas, eso en lo que tú ves la plenitud de tu bien." Con todo toda la energía del amor se concentra al exclamar: "Soy yo el que lo quiere para ti."

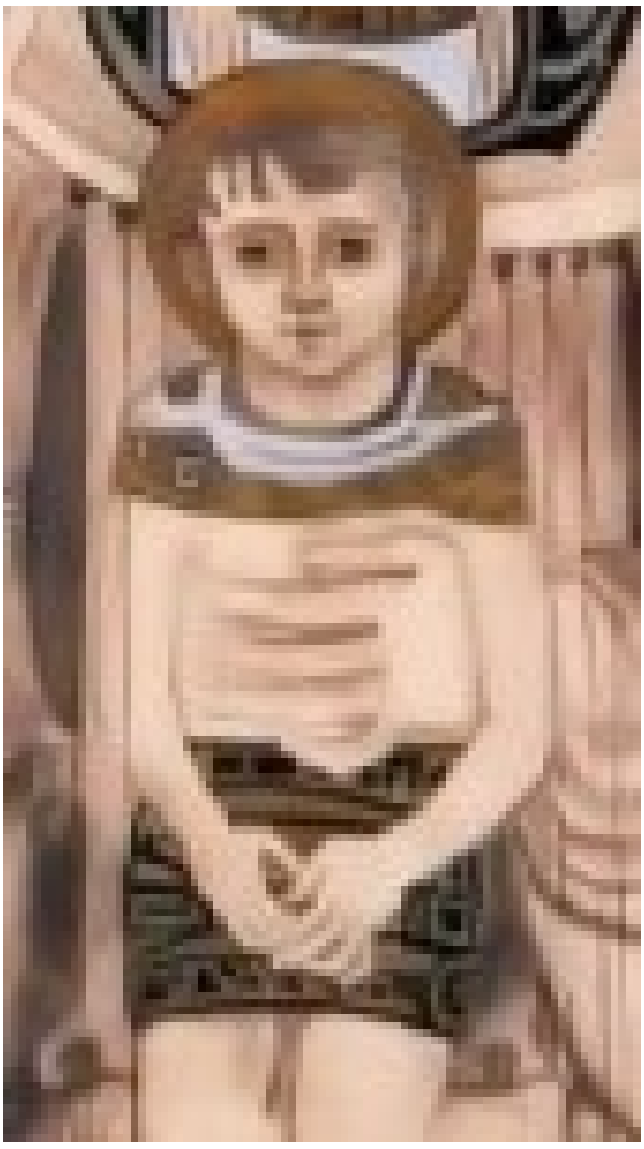
La gran fuerza moral del verdadero amor reside precisamente en ese deseo de la felicidad, del verdadero bien para otra persona. Es esa fuerza la que hace que el hombre renazca gracias al amor que le da un sentimiento de riqueza, de fecundidad y de productividad internas. Soy capaz de desear el bien de otra persona, luego yo soy capaz de desear el bien. El amor verdadero me hace creer en mis propias fuerzas morales. Aun cuando yo sea "ruin", el verdadero amor, en la medida en que se despierta en mí, me obliga a buscar el bien verdadero para la persona hacia la cual tiende. Así es como la afirmación del valor de otra persona corresponde a la del valor propio del sujeto, gracias al cual -y no únicamente a causa de los valores sexuales- nace en él una necesidad de desear el bien para otro "yo". Cuando el amor alcanza su verdadera grandeza, confiere a las relaciones entre el hombre y la mujer, no solamente un clima específico, sino también una conciencia de absoluto. El amor es realmente el más alto valor moral. Pero es importante que se sepa transportar sus dimensiones a lo cotidiano. Y es ahí donde surge el problema de la educación del amor.

16. El problema de la educación del amor

¿Qué significa la expresión "educación del amor"? ¿Puede "cultivarse" el amor? ¿No es algo ya hecho, dado al hombre, o más exactamente a dos personas, como una aventura del corazón-se podría decir-? Esto es lo que se piensa muchas veces, sobre todo entre los jóvenes. A consecuencia de esto, la integración del amor se hace, por lo menos parcialmente, imposible. Así concebido, el amor no es más que una situación psicológica que se subordina (casi en contraposición a su naturaleza) a las exigencias de una moral objetiva. En realidad, el amor obedece a una norma. De ésta hay que sacar el valor de toda situación psicológica para que dicha situación obtenga su plenitud y resulte expresión del compromiso real de la persona. El amor no es nunca una cosa toda hecha y simplemente "ofrecida" a la mujer y al hombre, se ha de ir elaborando. He aquí cómo se le ha de ver: en alguna medida, el amor no "es" nunca, sino que "va siendo" a cada momento lo que de hecho le aporta cada una de las personas y la profundidad de su compromiso. Este tiene su base en lo que se le ha "dado". Pero los estados psíquicos que tienen su fuente en la sensualidad y en la afectividad natural del hombre y de la mujer, no constituyen más que la "primera ma-

teria" del amor. Ahora bien, es el caso que muchas veces se tiene tendencia a ver en ella su forma perfecta. Es ésa una opinión falsa, que encubre la actitud utilitaria, contraria, como sabemos, a la naturaleza misma del amor.

El hombre es, en cierta manera, un ser condenado a crear. La creación es para él una obligación igualmente en el terreno del amor. Con frecuencia el verdadero amor no llega a formarse a partir de "materiales" prometedores de sentimientos y de deseos. Sucede incluso que se origine lo contrario del amor, cuando "materiales" modestos producen a veces un amor verdaderamente grande. Pero semejante amor no puede ser sino obra de las personas y -añadamos, para completar nuestro cuadro- de la Gracia. Esta doble obra la vamos a examinar a su vez. Consideraremos el amor sobre todo como obra del hombre, intentando analizar las direcciones principales de sus esfuerzos. Y descubriremos ahí también la acción de la Gracia, participación escondida del Creador invisible que, siendo El mismo como es amor, tiene el poder -a condición de que los hombres colaboren- de formar todo amor, hasta aquel que se apega a los valores del sexo y del cuerpo. Por lo cual el hombre no se ha de desalentar, si su amor sigue caminos tortuosos, porque la Gracia tiene el poder de enderezarlos.



Por consiguiente, para responder a la cuestión puesta más arriba: "¿Es posible educar el amor?", hay que volver una vez más a las reflexiones del presente capítulo, para profundizarlas a la luz del Evangelio tomándolo en consideración de una manera más global que hasta aquí. Pero ya se ve desde ahora que la educación del amor implica una serie de actos, en su mayor parte interiores, aunque exteriormente expresables, que emanan de la persona. Tienden a lo que hemos llamado "integración del amor en la persona y entre las personas". Sin embargo, nuestras reflexiones acerca del amor nos han permitido más de una vez constatar la posibilidad de su desintegración. Es, pues, necesario completarlas a fin de mostrar claramente por qué medios, el amor del hombre y de la mujer, puede escapar a esa desintegración. Lo haremos hablando de la castidad.

CAPÍTULO TERCERO La Persona y la Castidad

I. Rehabilitación de la castidad

1. La castidad y el resentimiento

El título de este párrafo está tomado de Max Scheler, autor del estudio "Rehabilitación de la virtud" (Rehabilitierung der Tugend). Parece ser una provocación. En efecto, no puede ser rehabilitado más que aquel (o aquello) que ha perdido su buena fama y el derecho a la estimación. Ahora bien, la virtud en general, y la virtud de la castidad en particular, ¿han perdido su buena reputación? La castidad ¿ya no es considerada por los hombres como una virtud? Pero es que no se trata aquí únicamente de la buena fama. La mera denominación "virtud" y un reconocimiento nominal no resuelven nuestro problema. Es el derecho de ciudadanía de la virtud en el alma y en la voluntad humana lo que está en cuestión, porque ahí está su lugar verdadero fuera del cual la virtud deja de existir en cuanto ser real. La estima por los términos "virtud" o "castidad" no tiene entonces ya gran valor. Scheler encontraba que había que rehabilitar la virtud, porque había descubierto en el hombre contemporáneo una actitud espiritual contraria a su verdadera estima. A esta actitud él la llamó "resentimiento".

El resentimiento consiste en una falsa actitud respecto de los valores. Es una falta de objetividad de juicio y de apreciación, que tiene su raíz en la flaqueza de la voluntad En efecto, para alcanzar o realizar un valor más elevado hemos de poner un mayor esfuerzo de voluntad. Por lo cual, para librarse subjetivamente de la obligación de poner ese esfuerzo, para convencerse de la inexistencia de ese valor, el hombre disminuye su importancia, le niega el respeto a que la virtud tiene derecho en realidad, llega incluso a ver en ella un mal a pesar de que la objetividad obliga a ver en ella un bien. Parece, pues, que el resentimiento posee los mismos rasgos característicos que el pecado capital de la pereza. Según Santo Tomás, la pereza (acedia) es esa "tristeza que proviene de la dificultad del bien". Con todo, la tristeza en cuanto tal no falsea e bien: indirectamente hasta sostiene en el alma la estima para con su valor. El resentimiento va más lejos: no solamente deforma la imagen del bien, sino que, para que el hombre no se sienta obligado a elevarse penosamente hasta el verdadero bien y a fin de que pueda "con toda seguridad" reconocer como bien lo que le conviene y lo que le es más cómodo, desacredita los valores que merecen estima. El resentimiento forma parte de la mentalidad subjetiva en la que el placer reemplaza al verdadero valor.

A lo que parece, si hay alguna virtud que haya perdido a causa del resentimiento su derecho de ciudadanía en el alma, en el corazón del hombre, es a buen seguro la castidad. Se han empleado algunos en forjar toda una argumentación para demostrar que no solamente no es útil al hombre, sino que, al contrario, le es dañosa. No hay más que recordar, aunque sea brevemente, estas diversas reservas pretendidamente higiénicas y medicales, formuladas respecto de la castidad y de la continencia sexual. El argumento: “Una castidad exagerada (es, por lo demás, difícil establecer lo que esto quiere decir) es dañosa para la salud; un hombre joven ha de satisfacer sus necesidades sexuales” está siempre en boga. Pero sobre todo se ve en la castidad y en la continencia sexual los grandes enemigos del amor, y de ahí que se les niegue la estima y el derecho de ciudadanía en el alma humana. Según esa opinión, la castidad tiene su razón de ser fuera del amor del hombre y de la mujer, pero no en sí mismo. A partir de tales argumentos ha tomado vuelo y amplitud el resentimiento; por lo demás no constituye una particularidad de nuestra época: una inclinación al resentimiento dormita en el fondo de cada hombre. El cristianismo ve en él una consecuencia del pecado original. Así que, si queremos librarnos del resentimiento, y sobre todo de Tas consecuencias que trae para nuestra manera de considerar el grave problema de la castidad, es menester que de algún modo rehabilitemos la castidad. Conviene eliminar, por lo pronto, todo ese peso de subjetividad que grava sobre nuestras opiniones acerca del amor y acerca de la felicidad que puede aportar aquél al hombre y a la mujer.

Sabido es que el amor ha de ser integral, lo mismo en cada una de las personas que se aman que entre ellas. El análisis a que nos hemos dedicado en el capítulo precedente nos lo ha bien demostrado. Examinando el amor bajo tres aspectos diferentes (general, psicológico, moral) hemos logrado distinguir varios de estos elementos. Es menester que se unan en las personas y entre ellas de modo que creen un todo personal e inter-personal. Por esto el papel de la integración es tan importante. El amor no puede quedar meramente en situación subjetiva, en la que se manifiestan las energías de la sensualidad y de la afectividad despertadas por la tendencia sexual, porque no alcanza entonces su nivel personal, ni puede unir las personas. Para que pueda unir verdaderamente al hombre y a la mujer y alcanzar su pleno valor personal, es preciso que tenga una base sólida en la afirmación del valor de la persona. Partiendo de ahí, puede uno llegar fácilmente a desear realmente el bien de la persona amada -un bien digno de la persona- gracias a lo cual el amor aporta la felicidad, es “heurógeno”. El hombre y la mujer desean el amor porque tienen en cuenta la felicidad que les traerá.

El deseo de la felicidad verdadera para otra persona, el sacrificio en aras de su bien, marcan el amor con una impronta inestimable de altruismo. Con todo, nunca será así, si en el amor entre el hombre y la mujer predomina la concupiscencia nacida de las reacciones sensuales, por más que estén basadas en intensas aficiones. Sí, son ellas las que confieren al amor su "gustosidad" (sabor), pero no siempre le dan su esencia objetiva, estrechamente ligada a la afirmación recíproca del valor de las personas. La mera riqueza de los sentimientos no permite apreciar el valor de las relaciones entre las personas. La exuberancia afectiva debida a la sensualidad puede disimular la falta de verdadero amor, incluso el egoísmo. De hecho no se puede asimilar el amor al erotismo. El amor se desarrolla gracias a la profundidad de la actitud plenamente responsable de una persona respecto de otra, mientras que la vida erótica no es más que una reacción de la sensualidad y de la afectividad. Su demasiada rica floración puede ocultar un subdesarrollo del amor. Por esto hemos recalcado en el análisis del amor la necesidad de distinguir entre sus dos aspectos, el objetivo y el subjetivo.

Por la misma razón, hemos también de examinar con mucha atención la posibilidad de no-integración del amor. Entendemos por ésta un estado erótico que tiene una base sensual y sentimental insuficiente para alcanzar el nivel de las personas. La no-integración denota un subdesarrollo moral del amor. Las manifestaciones de sensualidad o de afecto respecto de una persona de sexo opuesto, nacida más bien y desarrollada con mayor rapidez que la virtud, no son todavía el amor. Sin embargo, se las toma muchas veces como amor y se les da ese nombre. Ahora bien, a un amor así concebido es al que se opone la castidad, que realmente es la que le pone obstáculos. Así, pues, el argumento: "La castidad daña al amor" no tiene en cuenta suficientemente ni el principio de la integración del amor, ni la posibilidad de su no-integración.

Únicamente una concentración adecuada de los diversos elementos sensuales y afectivos en torno al valor de la persona, nos autoriza para hablar de amor. En cambio, no se puede llamar "amor" lo que no es más que uno de sus elementos o una de sus partes. Separados del resto, van a parar a su negación. Y lo que más es, desde el punto de vista moral existe una exigencia fundamental: para el bien del amor, para la realización de su esencia en cada una de las personas y entre ellas, hay que saber librarse de todo erotismo. Esa exigencia toca el corazón mismo del problema de la castidad. La palabra "castidad" contiene la eliminación de todo aquello que "mancha". Es menester que el amor se transparente: todo acto que lo manifieste ha de dejar ver el reconocimiento del valor de la persona. Por consiguiente, puesto que los sentidos y los sentimientos pueden engendrar erotismo, el cual quita al amor esa transparencia, a fin de

preservar su verdadero carácter y su aspecto objetivo una virtud especial es indispensable: la castidad.

2. La concupiscencia carnal

Conviene recordar aquí el hecho principal de que hablamos al comienzo de esta obra: los contactos, y mucho más la vida en común de dos personas de sexo diferente, implican toda una serie de actos de los cuales uno es el sujeto y el otro el objeto. El amor suprime esta relación de sujeto a objeto reemplazándola por una unión de las personas en la que el hombre y la mujer tienen el sentimiento de ser un solo objeto de acción. Este sentimiento es la expresión de su estado de conciencia subjetivo, que, por lo demás, es un reflejo de su unión objetiva: sus voluntades se unen porque desean el mismo bien considerado como un fin, sus sentimientos se fusionan porque experimentan en común los mismos valores. Cuanto más madura y profunda es esta unión, tanto más el hombre y la mujer tienen el sentimiento de constituir un solo sujeto de acción. Este sentimiento, sin embargo, no cambia en nada el hecho objetivo de que son dos seres y dos sujetos de acción realmente diferentes.

Entendemos por “actos” no solamente los actos externos perceptibles y definibles por vía de observación, sino también los internos que no son conocidos más que de la persona actuante, la única que está en condiciones de aprehenderlos y de definirlos por vía de introspección.

Los problemas que nos interesan en este libro, y sobre todo en el presente capítulo, nos incitan a examinar también los actos externos tanto como los internos. Ya dos mandamientos del Decálogo, el sexto (“No cometerás adulterio”) y el nono (“No desearás la mujer de tu prójimo”) llaman la atención sobre ellos. Se trata de actos que tienen por objeto la persona de sexo diferente, la persona y no su sexo. La diferencia de sexos crea solamente un problema moral particular. Mientras que la persona habría de ser objeto de amor, el sexo que se manifiesta sobre todo en el cuerpo, y que, por este hecho, excita los sentidos, abre camino a la concupiscencia. La concupiscencia carnal está estrechamente ligada a la sensualidad. El análisis de ésta nos ha demostrado, en el capítulo precedente, que la concupiscencia es reacción ante el cuerpo en cuanto objeto posible de placer. Reaccionamos ante los valores sexuales del cuerpo mediante los sentidos y esta reacción está “orientada”. Sin embargo, no se identifica con la concupiscencia. No hace más que dirigir el psiquismo del sujeto hacia esos valores “interesándole” por ellos, incluso “absorbiéndole” en ellos. Es sumamente fácil pasar de esta primera etapa a la reacción sensual de la etapa siguiente, que es ya la concupiscencia. Esta es diferente del interés que la sensualidad manifiesta

respecto a los valores sexuales del cuerpo, y del punto en que los valores sexuales "producen efecto" al sujeto. En el caso de la concupiscencia, el sujeto se dirige netamente hacia esos valores. Algo hay en él que comienza a tender hacia ellos, a apegárseles, y se dispara un proceso impetuoso que lleva a "querer" finalmente esos valores. La concupiscencia carnal no es todavía ese querer, pero tiende a irlo siendo. Esta facilidad bien perceptible de pasar de una etapa a la otra, del interés al deseo, del deseo al querer, está en el origen de grandes tensiones en la vida interior de la persona; ahí está el campo de acción de la virtud de la continencia. La estructura de esta virtud, que examinaremos más adelante, queda en correlación estrecha con la estructura de la concupiscencia carnal, que acabamos de describir.

La expresión "concupiscencia carnal" es acertada tanto del hecho de que la concupiscencia ligada a las reacciones de la sensualidad tiene por objeto el cuerpo y el sexo como porque, en el sujeto, tiene su origen en el cuerpo y busca su salida en el "amor carnal". Conviene precisar que hay una diferencia entre "el amor carnal" y "el amor del cuerpo", porque el cuerpo, en cuanto elemento de la persona, puede ser también objeto de amor y no solamente de la concupiscencia.

El hecho de que La primera reacción de la sensualidad, es decir, el interés por los valores sexuales del cuerpo, se transforme tan fácilmente en deseo sensual demuestra que existe una potencia del deseo sensual. Disimulada en la sensualidad, dirige hacia la concupiscencia sus reacciones. Así es como veía el problema Santo Tomás de Aquino, haciendo una distinción entre apetito concupiscible y apetito irascible. Son las dos principales potencias del "alma sensitiva", estrechamente ligadas al conocimiento sensible. Alrededor de estos apetitos gravitan multitud de "sentimientos" (las passiones animae de Santo Tomás). Por esto, algunos de entre ellos están más fuertemente marcados por la concupiscencia, como, por ejemplo, el deseo, otros tienen un carácter más bien impulsivo, como, por ejemplo, la cólera. Entendemos aquí por sentimientos tanto las primeras emociones como ciertos estados psíquicos más durables, los cuales, por su parte, pueden tener diversos grados de intensidad, desde los climas afectivos, de cólera o de amor naciente, por ejemplo, hasta las pasiones, como el amor pasional o la explosión de furor.

Las reacciones de la sensualidad están siempre orientadas no solamente hacia el cuerpo y el sexo, sino también hacia el placer. Esos son de hecho los objetivos de la concupiscencia y también del amor carnal. La concupiscencia busca su satisfacción en el cuerpo y el sexo por medio del deleite. Tan pronto como lo ha obtenido, toda actitud del sujeto respecto del objeto termina y el interés desaparece hasta el momento en que el deseo se despertará de nuevo. La

sensualidad se agota en la concupiscencia. En el mundo animal, en el que el instinto de procreación normalmente asociado al de conservación de la especie regula la vida sexual, semejante final de la reacción de concupiscencia no entraña ningún inconveniente. En el mundo de las personas, por el contrario, surge en tal ocasión un grave peligro de naturaleza moral.

Este peligro está estrechamente ligado con el problema del amor, por lo tanto, con la actitud para con la persona. El amor carnal nacido de sola la concupiscencia del cuerpo no abarca los valores que ha de poseer el amor de la persona. En efecto, el deseo carnal cambia el objeto del amor, sustituye con "el cuerpo y el sexo" de una persona a la persona misma. La reacción de la sensualidad, lo hemos ya dicho, no se dirige hacia la persona, sino hacia el cuerpo y el sexo de una persona concreta como hacia un objeto posible de goce. Los valores de la persona, tan esenciales en el amor, son reemplazados por los valores sexuales que han llegado a ser centrales. El sentimiento sensual de amor, la concupiscencia, predomina entonces. Recordemos que el término "sentimiento sensual de amor" no designa la mera afectividad, porque ésta no reacciona ante el cuerpo ni el sexo, sino ante la persona de sexo opuesto, ante la feminidad o la masculinidad. El análisis precedente lo ha bien demostrado. En efecto, "sentimiento" significa aquí, por de pronto, "estado sensual creado por la concupiscencia vuelta hacia el cuerpo y el sexo en cuanto elementos correspondientes a la sensualidad", después, "estado de apaciguamiento de la concupiscencia mediante el comercio sexual".

Por lo dicho ya se ve en qué consiste el peligro moral de la concupiscencia del cuerpo; es que conduce hacia un "amor" que no es un amor, que es un erotismo que no tiene como "fondo" sino tan sólo el deseo sensual y su satisfacción, hacia un amor que se detiene en el cuerpo y en el sexo y que no llega a la persona, un amor no-integrado. Dicho de otra manera, el peligro moral consiste en este caso no solamente en una deformación del amor, sino también en un despilfarro de sus "materiales". En efecto, la sensualidad suministra materia al amor, pero es la voluntad la que lo produce. Sin ella no hay amor. Quedan "los materiales" que la concupiscencia del cuerpo utiliza agotándose con su uso. Se realizan entonces los actos internos y externos que tienen por objeto sólo los valores sexuales. Tienen el mismo objetivo que la reacción particular ante la sensualidad pura: el cuerpo en cuanto objeto posible de deleite. Lo que sí aparece es la actitud utilitaria respecto de la persona que viene a ser objeto de placer. Que esos actos sean externos o únicamente internos depende en gran parte de la estructura de la sensualidad de la persona dada. Así, en las personas en que predomina el tacto, notaremos una tendencia a los actos externos, y en aquellas en que domina la vista, o, tanto más, la imaginación, los actos internos son los que ganarán la partida.

La afectividad es, de alguna manera, una protección natural contra la concupiscencia del cuerpo, porque es la facultad de reaccionar ante los valores sexuales ligados a las personas de sexo opuesto, es decir, a la feminidad o a la masculinidad, y no a los valores del cuerpo en cuanto objeto posible de goce. Las reacciones de la afectividad están, por tanto, también orientadas, pero su orientación es diferente de la de las reacciones sensuales. La afición no tiende al placer que tiene por objeto el cuerpo y el sexo y no tiene otro objetivo que el amor carnal. Si se habla a veces de la necesidad de gastarse en el plano afectivo, no tiene esto la misma significación que cuando se afirma una necesidad análoga al nivel de la sexualidad sensual. Se trata entonces más bien de satisfacer a la necesidad de afición amorosa, a la necesidad de "ser amoroso" o de ser amado. La afectividad constituye un mundo aparte compuesto de hechos internos e inter-personales que de suyo se mantienen alejados de la concupiscencia; El amor afectivo parece tan puro que toda comparación con la pasión sensual parece degradarlo.

Y, sin embargo, no aporta una solución positiva ni satisfactoria al problema de la concupiscencia del cuerpo. A lo más, lo aparta de la conciencia introduciendo en la actitud de la mujer para con el hombre (o viceversa) esa idealización de que hemos hablado en el capítulo precedente. Pero descartar un problema no es resolverlo, ni siquiera acometerlo. La experiencia nos enseña que una actitud "idealista" unilateral en el amor va haciéndose en seguida una fuente de decepciones amargas o engendra inconsecuencias, sobre todo en la vida conyugal. Lo que la afectividad aporta al hombre y a la mujer no es todavía un material del amor. No podríamos encontrar una protección eficaz contra la concupiscencia del cuerpo más que un profundo realismo de la virtud, la de la castidad precisamente. La afectividad y esta idealización de la que ella es la fuente pueden ayudar grandemente a la formación de la virtud de la castidad. Con todo, las reacciones naturales, aun las más delicadas, ante la feminidad o la masculinidad, dictadas por la afectividad, no constituyen por sí mismas un fundamento suficientemente profundo para el amor de la persona.

Al contrario, hay el peligro de absorción de la afectividad por la concupiscencia del cuerpo que es de hecho su "acompañamiento" que oculta la actitud aceptable respecto de las personas de sexo opuesto. Así concebido, el "amor" vendrá a ser sobre todo un negocio del cuerpo y un terreno de la concupiscencia, enriquecido, eventualmente, de un cierto "lirismo" procedente de la afectividad. Añadamos que la afectividad privada del apoyo de la virtud, dejada a ella misma y obligada a hacer frente a la poderosa concupiscencia del cuerpo, se deja ir disminuyendo con mucha frecuencia. Aporta entonces un elemento nue-

vo, transformando el amor en un “tabú” subjetivo, en el que el afecto lo es todo, lo decide todo.

3. Subjetivismo y egoísmo

Aquí es donde surge el problema del subjetivismo, porque nada introduce tantos elementos de subjetivismo en el amor como el sentimiento. Conviene hacer una distinción entre el sentimiento y la afectividad. Esta es la facultad de reaccionar ante las cualidades definidas que van ligadas a un ser humano de sexo diferente (feminidad-masculinidad, encanto-fuerza). El sentimiento de suyo es un hecho psíquico subjetivo ligado a la reacción ante diversos valores y, por lo tanto, a los actos realizados en su órbita, en su prolongación por así decirlo. Así, los sentimientos sensuales y psíquicos se relacionan con la reacción de la sensualidad y con los actos externos e internos que tienen su fuente en la concupiscencia del cuerpo. Se relacionan también con las reacciones de la afectividad, así como con los actos que de ella provienen. Cuando se ve la necesidad de integrar en la actitud moralmente admisible de una persona hacia otra todos los elementos sensuales y afectivos, entonces se cae en la cuenta de toda la riqueza del sentimiento humano. Este puede desarrollarse adaptándose a las realizaciones conscientes de la voluntad. La integración del amor exige que el hombre dé forma a los elementos que aportan los sentidos en sus reacciones sensuales y afectivas. Es preciso que, al afirmar el valor de la persona, los realce hasta el nivel de las relaciones entre personas y los mantenga dentro de los límites de una verdadera unión de las personas.

Se trata de no confundir el subjetivismo y el aspecto subjetivo del amor. Este pertenece a la naturaleza misma del amor. El subjetivismo, al contrario, es una deformación de la esencia del amor, que consiste en una hipertrofia del elemento subjetivo que absorbe parcial o totalmente el valor objetivo del amor. Se puede definir su forma elemental como subjetivismo del sentimiento. Los sentimientos juegan un papel muy importante en la formación del aspecto subjetivo del amor, que no existe sin el afecto, y sería absurdo desear, a la manera de los estoicos y de Kant, que el amor fuera a-sentimental. Pero de otra parte, no se puede excluir la subjetividad del sentimiento. Cabe hablar, por consiguiente, de un cierto “peligro del sentimiento”. En el curso del análisis del atractivo (capítulo II, segunda parte) hemos subrayado que el sentimiento tenía una influencia sobre la experiencia de la verdad. El hombre, ser racional, tiene una necesidad natural de conocer la verdad y de seguirla; se trata aquí de la verdad objetiva de la acción, núcleo de la moral humana. Ahora bien, el sentimiento desvía nuestra mirada de la verdad, por así decirlo; la desvía de los elementos objetivos de la actividad, del objeto de la acción y del acto mismo, y lo dirige hacia los elemen-

tos subjetivos, hacia lo que ha sido vivido por nosotros. A causa del sentimiento, la conciencia humana es absorbida sobre todo por la autenticidad subjetiva de lo vivido. Y esto es verdadero, es decir, auténtico, en la medida en que está impregnado de un verdadero sentimiento.

Esto trae consigo dos consecuencias. Desde luego una desintegración, porque el estado afectivo domina todos los hechos objetivos y sobre todo los principios a que ellos están sometidos, él es el que sobresale. Por otra parte, el valor del sentimiento reemplaza a los principios objetivos y viene a ser criterio del valor de los actos: éstos son buenos si son "auténticos", es decir, impregnados de un sentimiento "verdadero". Pero el sentimiento no es verdadero en sí mismo más que subjetivamente y, aun siendo verdadero, no puede referirse a un acto que, objetivamente, no es bueno. Por esto el subjetivismo del sentimiento abre amplia entrada en el amor entre el hombre y la mujer, a tos diversos actos internos y externos, actos eróticos en desacuerdo con la esencia objetiva del amor. Su autenticidad, en el sentido que acabamos de describir, debería legitimarlos. Pero no lo llega a conseguir. Aun en el supuesto de que los sentimientos que acompañan a la concupiscencia del cuerpo y su satisfacción sean sentimientos verdaderos, los actos que acompañan no son todos buenos sin más ni más.

Un paso más y se pasa del subjetivismo del sentimiento al de los valores. El camino es tan fácil que no se acierta a evitarlo una vez que se ha metido uno en él El amor en sí mismo está orientado hacia los valores objetivos, como lo es el valor de la persona que se afirma en el amor recíproco, o el de la unión de las personas a la que lleva el amor. Tales son también los valores hacia los cuales se dirigen la sensualidad y la afectividad en sus relaciones naturales: el valor del cuerpo en cuanto posible objeto de goce, y el valor del ser humano de sexo diferente, ligados a la feminidad o a la masculinidad. El subjetivismo de los valores consiste en considerar todos los valores objetivos como elementos que sirven únicamente para dar placer o voluptuosidad a diversos grados. El placer llega a ser el único valor y la base de toda apreciación. De donde resulta una confusión en la orientación de lo vivido y de lo actuado, con lo cual finalmente se pierden no solamente la esencia del amor, sino también el carácter erótico de lo vivido. Porque hasta la sensualidad y la afectividad suministran materia al amor, reaccionando de una manera natural ante los valores correspondientes de la persona. El subjetivismo de los valores equivale, con todo, a una orientación hacia el solo goce, éste viene a ser el objetivo mientras que todo el resto -la persona, su cuerpo, su feminidad o su masculinidad- no es más que un medio.

Bajo esta forma, la subjetividad destruye, por consiguiente, la esencia misma del amor y no ve el valor integral de los estados eróticos (así, por lo demás, como del "amor" mismo) sino en el placer. Tales estados dan al hombre y a la

mujer un placer y una voluptuosidad intensas que constituyen la única razón de ser tal como, indirectamente, la del amor mismo. De hecho, el hedonismo teórico y práctico es el resultado final del subjetivismo en el amor. Entonces no solamente tales o tales Otros estados, sino también el placer que les acompaña, dominan el conjunto de los hechos y sobre todo de los principios, que deciden del amor verdadero. El placer viene a ser el supremo y absoluto valor al que todo debe estar subordinado, porque él es el que constituye el criterio interno de los actos humanos. Esto recuerda las opiniones utilitaristas criticadas en el primer capítulo. El peligro del sentimiento nos aparece así con mayor evidencia todavía, porque los sentimientos gravitan naturalmente hacia el placer, que para ellos es un bien como la pena es un mal del que huyen. A lo inmediato, tienden, por tanto, a afirmarse en cuanto que la única y esencial sustancia del amor (subjetivismo de los sentimientos), pero, no siendo dirigidos, orientan indirectamente el sujeto hacia la búsqueda del placer y de la voluptuosidad. Entonces se juzga y se aprecia el amor en función del placer que nos produce.

De estas formas de subjetividad, y sobre todo de la segunda, nace el egoísmo. El subjetivismo y el egoísmo se oponen al amor, primeramente, porque este último tiene una orientación objetiva hacia la persona y hacia su bien, y, en segundo lugar, porque tiene una orientación altruista hacia otro ser humano, mientras que aquéllos no ponen la mira más que en el sujeto y sus estados, no se preocupan más que de su “autenticidad” y de la afirmación subjetiva del amor en el sentimiento mismo. El egoísmo se concentra únicamente en el “yo” del sujeto y busca la manera de realizar su propio bien sin preocuparse del de los otros. El egoísmo excluye al amor, porque excluye el bien común y la reciprocidad, fundada en la tendencia hacia éste. Poniendo delante su propio “yo” y concentrando la atención exclusivamente en su propio bien - lo cual es característico del egoísmo- no se puede evitar una exagerada orientación hacia el sujeto.

El “yo” considerado como sujeto se hace egoísta, cuando cesa de ver correctamente su puesto objetivo entre los otros seres, así como las relaciones e interdependencias que le ligan a ellos. Pero es sobre todo el subjetivismo de los valores lo que de hecho (de facto) se identifica con el egoísmo. Siendo el placer el único valor que cuenta en la actitud mutua del hombre y de la mujer, no podrá jamás haber cuestión entre ellos ni de reciprocidad, ni de unión de las personas. La orientación hacia el placer, su único objetivo, retendrá a cada uno de ellos dentro de los estrictos límites de su propio “yo”. No habrá, pues, reciprocidad, sino un “bilateralismo”: las relaciones entre dos personas de sexo diferente dan una suma de goces que es preciso intensificar de manera que cada una obtenga el máximum. El egoísmo excluye al amor, pero admite los cálculos y el compromiso; aun cuando no haya nada de amor, un arreglo bilateral entre los egoísmos es posible.

Sí, pero no puede haber cuestión de un “yo común” que nace cuando una persona desea el bien de la otra como el suyo propio y encuentra el suyo en el de la otra. No se puede desear el placer de esta manera, porque es un bien puramente subjetivo, no trans-subjetivo, ni siquiera inter-subjetivo. Se puede desear así todo lo más el placer del otro “aparte” o “a condición” del suyo propio. El subjetivismo de los valores, es decir, una orientación hacia el goce considerado como el único objetivo de las relaciones y de la vida común del hombre y de la mujer, es, por tanto, por definición egoísmo. Ello resulta de la naturaleza misma del placer. Con todo, no se ha de considerar el placer como un mal -es en sí mismo un bien-, sino que conviene recalcar el mal moral que late en la orientación de la voluntad hacia solo el placer. Semejante orientación es no solamente subjetiva, sino también egoísta.

Se distingue a veces el egoísmo de los sentidos y el egoísmo de los sentimientos. Esta distinción está fundada en la diferencia que hay entre la sensualidad y la afectividad, dos centros diferentes de reacciones ante los valores sexuales. Con todo, estos dos egoísmos tienen en su origen sentimientos: en el primer caso, un sentimiento “físico” ligado a la satisfacción de la sensualidad, en el segundo, un sentimiento “psíquico”, más sutil y que acompaña a las reacciones de la afectividad. El sentimiento intensamente vivido o un estado afectivo durable facilitan la orientación del ser hacia su propio “yo”; el placer, que es un bien de ese “yo” ligado al sentimiento, aparece al mismo tiempo.

El egoísmo de los sentidos se asocia estrechamente al subjetivismo de los valores. El sujeto tiende al placer inmediato que dan los estados eróticos ligados al cuerpo y al sexo; la persona es entonces tratada simplemente como un objeto. Esta forma de egoísmo es bastante clara. El egoísmo de los sentimientos, en cambio, se presta más fácilmente a confusión. En efecto, se asocia ante todo al subjetivismo del sentimiento, que no atribuye el primer puesto al placer, sino al afecto, condición indispensable de la autenticidad de lo vivido. El egoísmo del sentimiento es, por lo tanto, más bien una búsqueda del “yo” que una búsqueda del placer. Pero éste constituye para él, aun así, un fin: la orientación hacia el placer determina el egoísmo. Se trata, en efecto, del placer vivido o experimentado. Cuando el sentimiento pasa a ser un objetivo únicamente en razón de este placer, la persona hacia la cual se dirige, .o que es su fuente, no es de nuevo más que un objeto que da la ocasión de satisfacer las necesidades afectivas del “yo”. El egoísmo de los sentimientos, que se transforma frecuentemente en una especie de juego (“se juega con los sentimientos de otro”), es una alteración del amor no menos profunda que la que se debe al egoísmo de los sentidos, con la sola diferencia de que éste tiene un aspecto de egoísmo más acentuado, mientras que aquél puede disimularse bajo apariencias de amor. Añadamos que el

egoísmo de los sentimientos puede contribuir no menos que el egoísmo de los sentidos, aunque de una manera diferente, a la impureza de las relaciones entre el hombre y la mujer.

Al principio de nuestras consideraciones, hemos hecho la distinción entre el subjetivismo y la subjetividad. El amor, siendo como es un hecho subjetivo e inter-subjetivo, tiene siempre, por tanto, un aspecto subjetivo particular. Pero de todos modos conviene protegerle contra una desviación subjetiva que trae consigo u disgregación y desarrolla las diversas formas del egoísmo. Por esto, cada una de las dos personas comprometidas en el amor, sin dejar de cultivar su aspecto subjetivo, debería esforzarse en alcanzar la mayor objetividad. Lo cual no es fácil, pero este esfuerzo es indispensable para asegurar al amor su existencia.

4. La estructura del pecado

El análisis de la concupiscencia del cuerpo, y más aún del subjetivismo y del egoísmo, nos permitirán comprender la expresión “amor culpable”. Es una expresión corriente e incluso justa en su sentido más inmediato. Oculta, con todo, una paradoja. En efecto, el amor es sinónimo del bien mientras que el pecado significa un mal moral. ¿Puede, por consiguiente, haber un “amor” que no solamente no sea moralmente bueno, sino, al contrario, que sea “culpable”, es decir, que comprenda elementos del mal moral? ¿Cómo puede ser, entonces, amor? Hemos constatado que la sensibilidad y la afectividad dan materia al amor, dicho de otra manera que crean en la interioridad de la persona, y entre las personas, hechos y situaciones favorables para el amor, pero que no son amor. Lo llegan a ser gracias a la integración, porque se encuentran elevados al nivel de las personas cuyo valor es recíprocamente afirmado. Sin ello, estos hechos psicológicos nacidos en la sensualidad (o en la afectividad) podrían fácilmente hacerse materia de pecado. Se trata de entender bien el cómo. Por esto vamos a proceder al examen de la estructura del pecado.

Como lo hemos constatado más arriba, la concupiscencia del cuerpo no está ligada solamente a una posibilidad natural de orientación hacia los valores que los sentidos indican en el terreno sexual. Es una inclinación permanente a considerar la persona de sexo opuesto, en razón de los valores del sexo, únicamente como un objeto de posible placer. La concupiscencia del cuerpo significa, por tanto, una disposición latente para intervertir el orden objetivo de los valores. En efecto, la manera justa de considerar y de desear la persona es hacerlo desde el ángulo de su valor. Esto no quiere decir a-sexualidad o insensibilidad ante los valores del cuerpo y del sexo, que deben, por el contrario, ser integra-

dos en el amor de la persona en el sentido propio del término. El deseo carnal se dirige hacia la persona como hacia un objeto posible de goce a causa de los valores de su cuerpo y de su sexo (cuando el cuerpo, elemento de la persona, debería también él ser el objeto del amor). De ahí la distinción entre el amor del cuerpo y el amor carnal.

Así que la concupiscencia del cuerpo es un terreno en el que se oponen dos actitudes respecto de la persona de sexo diferente. El objeto de la lucha es el cuerpo. A causa de sus valores sexuales, despierta el deseo de placer, mientras que debería hacer nacer el amor en razón del valor de la persona. La concupiscencia del cuerpo significa una disposición permanente para solo el goce, mientras que el deber del hombre es el de amar. Por esto hay que enunciar con cierta reserva la opinión que hemos formulado en el curso de este análisis del amor, a saber, que la sensualidad y la afectividad dan materia para el amor. Es así en la medida solamente en que sus reacciones no son absorbidas por el deseo carnal, sino por el amor verdadero de la persona. No es esto fácil, sobre todo cuando se trata de las reacciones de la sensualidad. Porque, ya lo hemos bien constatado, estas reacciones son espontáneas y van en la misma dirección que la concupiscencia del cuerpo que frecuentemente manifiestan. La sensualidad es la facultad de reaccionar ante los valores sexuales del cuerpo, objeto posible de placer; el deseo carnal es tendencia permanente de concupiscencia, provocada por la reacción de la sensualidad.

Hay que recalcar que, desde el punto de vista de la estructura del pecado -proseguimos nuestro análisis del “amor culpable”- ni la sensualidad, ni el deseo carnal, solos, no lo son. La teología católica no ve en la concupiscencia del cuerpo más que una “tea” del pecado. Es difícil no admitir que una disposición permanente para desear el cuerpo de la persona de sexo opuesto como objeto de deleite sea un germen de pecado, siendo así que nuestra actitud respecto de la persona debería ser suprautilitaria (como indica el verdadero sentido de la palabra “amar”). Asimismo, la teología, fundándose en la Revelación, considera la concupiscencia del cuerpo como una consecuencia del pecado original. Esta disposición permanente para adoptar, a causa de los valores sexuales del cuerpo, una actitud inadecuada respecto de la persona, no puede ser sin razón. La ausencia de razón conduciría fatalmente al pesimismo, como todo mal incomprensible. La verdad sobre el pecado original explica ese mal fundamental y universal que nos impide amar simple y espontáneamente, transformando el amor de la persona en deseo de goce. Así, el hombre no puede fiarse con toda seguridad de las reacciones de la sensualidad (ni tampoco de la afectividad que está ligada a la sensualidad en la vida psíquica, gracias a su fuente común), no puede tenerlas por amor que él ha de desprender de ellas. Una cierta pena resulta

de ello, porque el hombre desearía seguir aquí sus reacciones espontáneas y encontrar en ellas un amor con todas sus piezas.

La sensualidad, ni siquiera la concupiscencia del cuerpo, no son un pecado en sí mismas, porque no puede ser pecado más que un acto voluntario, consciente y consentido. Por más que el acto voluntario sea siempre interior, el pecado puede encontrarse incluso en las acciones tanto interiores como exteriores, siendo como es la voluntad, tanto para las unas como para las otras, el punto de partida y el punto de apoyo. Por consiguiente, la mera reacción de la sensualidad o el ímpetu del deseo carnal que pudiera haber provocado y que tiene lugar "aparte" o fuera de la voluntad, no pueden ser pecados en sí mismos. Pero hay que tener en cuenta el hecho de que la concupiscencia del cuerpo posee en todo hombre normal su propio dinamismo que se manifiesta en las reacciones de la sensualidad. Ya dijimos que tienen éstas una orientación definida. Los valores sexuales del cuerpo vienen a ser no solamente objeto de interés, sino, con bastante facilidad, objeto de deseo sensual. Es el apetito concupiscible (según la terminología de Santo Tomás) y no la voluntad el que es la fuente de semejante deseo actual. En el deseo sensual, por el contrario, aparece una tendencia a convertirse en querer, acto de la voluntad. El límite entre el actual deseo sensual y el querer es, con todo, distinto. La concupiscencia del cuerpo no se encamina en seguida hacia un papel activo de la voluntad, llamando aquello hacia lo cual se dirige el deseo sensual actual, sino que se contenta con su actitud pasiva de consentimiento.

Aquí comienza el pecado. Por esto la concupiscencia del cuerpo, que intenta continuamente arrastrar a la voluntad a franquear el límite ese, ha sido con justo título llamada "tea del pecado". Desde el momento en que la voluntad consiente, en que empieza a querer lo que está pasando en la sensualidad y a aceptar el deseo carnal, el hombre comienza a actuar él mismo, interiormente desde luego -por ser la voluntad la fuente inmediata de los actos internos-, exteriormente en seguida. Sus actos poseen un valor moral, son buenos o malos y, en este último caso, se les llama pecados.

En la práctica, surge aquí un problema bastante difícil para algunas personas, el del límite del pecado. Objetivamente, está trazado por el acto voluntario, por el consentimiento libre y consciente de la voluntad. Pero hay personas, con todo, que lo distinguen difícilmente. La concupiscencia del cuerpo por poseer en el hombre su propio dinamismo por el cual tiende a convertirse en querer, acto de la voluntad, pone en peligro, cuando falta el discernimiento necesario, de considerar como un acto voluntario lo que no es todavía más que un aviso de la sensualidad y de la concupiscencia del cuerpo. Gracias a. ese dinamismo, la reacción de la sensualidad sigue su curso, incluso en el caso en que la voluntad

no solamente no consiente, sino que se opone. Un acto de voluntad dirigido contra el despertar de la sensualidad no tiene en general un efecto inmediato. De ordinario, la reacción de la sensualidad prosigue hasta el fin dentro de su propia esfera psíquica, es decir, dentro de la esfera sensual, a pesar de que, en la esfera volitiva, haya encontrado neta oposición. Nadie puede exigirse a sí mismo que las reacciones de la sensualidad no se manifiesten en él ni que cedan desde que la voluntad rehúsa el consentir, incluso opone su repulsa. Esto es importante para la práctica de la virtud de la continencia. “No querer” es diferente de “no sentir”, “no experimentar”.

Por esto, analizando la estructura del pecado, conviene no atribuir demasiada importancia a la sensualidad y a la concupiscencia del cuerpo. La mera reacción espontánea de la sensualidad, el mero reflejo de la concupiscencia, no es un pecado y no lo serán más que si la voluntad interviene. La voluntad conduce al pecado cuando está mal orientada, cuando se deja guiar por una falsa concepción del amor. En esto consiste la tentación, que abre el camino al “amor culpable”. La tentación no es solamente un “error de pensamiento”, porque un error involuntario no entraña el pecado. Si yo estoy convencido de que “A” es un bien y si yo realizo “A”, yo obro bien aunque en realidad “A” sea un mal (a menos de que continúe siendo responsable, por otra parte, del juicio erróneo de mi conciencia). La tentación, en cambio, implica la conciencia de que “A” es un mal, conciencia falsificada por la sugestión: “A” es, a pesar de todo, un bien. La ocasión de este falseamiento de la conciencia en las relaciones entre personas de sexo diferente viene dada por la subjetividad bajo todas sus formas.

La subjetividad del sentimiento facilita la sugestión de que es bueno lo que está ligado con un verdadero sentimiento, con un sentimiento auténtico. Entonces surge la tentación de reducir el amor a solos los estados emotivos subjetivos. El “amor” sigue entonces al sentimiento como su única sustancia y su solo criterio. Ni la afirmación del valor de la persona, ni la tendencia a realizar su verdadero bien, entran en cuenta para una voluntad orientada subjetivamente hacia solo el sentimiento. El pecado nace entonces del hecho de que el hombre rehúsa subordinar el sentimiento a la persona y al amor, y de que, en cambio, le subordina al sentimiento. El “amor culpable” muchas veces está lleno de sentimientos que reemplazan a todo lo demás. Evidentemente su culpabilidad no se debe al hecho de estar lleno de sentimientos, ni siquiera a los sentimientos mismos, sino al hecho de que la voluntad los pone por encima de la persona, de que los sentimientos suprimen las leyes y los principios objetivos que han de gobernar la unión de las personas. La autenticidad de lo vivido se convierte muchas veces en el enemigo de la verdad en la conducta.

El subjetivismo de los valores nos propone otra sugestión: es bueno lo que es agradable. La tentación del placer y de la voluptuosidad reemplaza entonces a la visión de una verdadera felicidad. Así sucede cuando la voluntad no está orientada sino a la búsqueda del placer. Todavía en este caso, la tentación no es solamente un "error de pensamiento" ("yo creía que era un placer durable y no fue más que un gusto pasajero"), sino que resulta de la actitud de la voluntad que quiere el deleite que desean los sentidos. Entonces es cuando el amor se reduce con más facilidad a la satisfacción de la concupiscencia del cuerpo. Esta no es un pecado, como no lo es su despertar espontáneo. Lo que sí que lo es, es el compromiso consciente de la voluntad impulsada por la concupiscencia del cuerpo en desacuerdo con la verdad objetiva. Evidentemente, la voluntad puede momentáneamente ceder a la concupiscencia: el hombre comete entonces lo que se llama el "pecado de debilidad". Pero no cede más que en la medida en que ve el bien en el deleite, y esta visión oculta todo lo demás, especialmente el valor de la persona y el valor de la verdadera unión de las personas en el amor.

La sugestión: "Es bueno lo que es agradable" conduce a una grave alteración de la voluntad cuando se pone como único principio de acción, lo que equivale a una permanente incapacidad de amar la persona, por falta de voluntad. El amor en cuanto virtud ha sido en este caso eliminado de la voluntad y reemplazado por la orientación hacia el mero deleite sensual y sexual. La voluntad ha perdido todo contacto con el valor de la persona, se nutre entonces de la negación del amor y no opone ninguna resistencia a la concupiscencia del cuerpo.

Cuando la voluntad se orienta así, la concupiscencia del cuerpo, esa "tea del pecado", se despliega libremente, porque no encuentra ningún obstáculo en la afirmación del valor de la persona, ni en la tendencia al verdadero bien de ésta. El placer hace retroceder entonces al amor, puesto que el mal moral consiste en considerar la persona como un objeto de placer.

Con todo, los meros estados eróticos no muestran -por lo menos inmediatamente- esta orientación hacia el placer. Con todas sus fuerzas intentan guardar el sabor del amor. De ahí el abandono de toda reflexión que, al introducir una necesidad absoluta de objetivar los valores, desenmascararía el aspecto culpable del amor. Ahí es donde aparece el mal del subjetivismo en la actitud de la voluntad: constituye no solamente un error de pensamiento, sino que falsea también la orientación de la acción. Fijos en la objetividad, el hombre y la mujer no podrán definir más que con exactitud lo que existe entre ellos. Una orientación subjetiva de la voluntad, por lo mismo que está centrada exageradamente en el sujeto, no solamente hace imposible la realización de un amor verdadero, sino que hace creer sin razón que el estado subjetivo de saturación afectiva es ya un amor admisible, que este estado es el todo en el amor. Esta orientación

hacia el sujeto está de ordinario acompañada de una orientación hacia el "yo". El subjetivismo es con frecuencia una fuente de egoísmo, pero -egoísmo de los sentidos- es vivido generalmente en amor y se le llama así, como si una forma de goce pudiese ser el amor.

El especial peligro del "amor culpable" reside en una ficción, a saber, en, el hecho de que es vivido, en el momento en que es experimentado y antes de toda reflexión, no como "culpable", sino sobre todo como "amor". Es verdad que esta circunstancia disminuye la gravedad del pecado, pero indirectamente aumenta el peligro. El hecho de que muchos de los actos de la coexistencia del hombre y de la mujer se verifiquen espontáneamente, bajo el dominio de la afición, no cambia en nada la verdad de que la norma personalista existe y que es de rigor en las relaciones entre las personas. Sólo partiendo de su principio es como podemos hablar de la unión de las personas en el amor en general y en el amor conyugal en particular, en el que la unión del hombre y de la mujer encuentra su complemento en las relaciones sexuales.

El pecado infringe siempre este principio incluso en el caso en que la fuente actual se encuentra en un sentimiento amoroso nacido en la órbita de la sensualidad o de la afectividad (y ésta sigue a aquélla y continúa estándole subordinada). El pecado es una violación del verdadero bien. En el amor entre el hombre y la mujer, este bien es sobre todo la persona y no los sentimientos en sí mismos, ni, menos todavía, el placer por sí mismo. Los unos como el otro no son más que bienes secundarios, los cuales, solos, no bastarían para construir el amor, en cuanto unión durable de personas, a pesar de que marcan profundamente su aspecto subjetivo y psicológico. Nunca se les debe sacrificar la persona, porque así se introduce en el amor el elemento del pecado. El "amor culpable" no es sino una forma de relaciones entre el hombre y la mujer en las que el sentimiento, y sobre todo el placer, han crecido hasta el punto de tomar las proporciones de un bien autónomo, decidiendo de todo sin tener en cuenta el valor objetivo de la persona, ni de las leyes y los principios objetivos de la coexistencia y de las relaciones entre personas de sexo diferente.

El pecado del "amor culpable" está, por su misma esencia, enraizado en el libre albedrío. La voluntad puede y debe tener por guía la verdad objetiva. Puede y debe exigir que la razón le dé una visión adecuada del amor y de la felicidad que puede aportar al hombre y a la mujer. (El mal resulta en esto con bastante frecuencia de una visión falsa y puramente subjetiva de la felicidad, en la que la "plenitud del bien" ha sido reemplazada por una "suma de goces".) Sabemos que hay en el hombre fuerzas irracionales que le permiten la "subjetivación" no solamente de sus vistas teóricas sobre la felicidad, sino sobre todo sobre la manera práctica cómo mantenerse en ella, y que abren así el camino para

los egoísmos que desintegran y destruyen el amor humano. El deber de la voluntad, sobre la cual el verdadero amor ha de ejercer una fuerza de atracción particular porque le permite progresar hacia el bien, es el de protegerse contra la acción destructora de las fuerzas desintegrantes, de proteger la persona contra el "amor malo" (y no solamente su propia persona, sino también la del otro, porque el amor une siempre dos personas: en efecto, protegiéndose a sí mismo se protege también al otro; añadamos que el buen amor de uno puede transformar el "amor malo" del otro, así como el amor malo de uno puede envilecer el bueno).

5. El verdadero sentido de la castidad

Vamos ahora a examinar detalladamente el problema de la castidad. El análisis de los problemas de la concupiscencia del cuerpo, del subjetivismo y del egoísmo, y sobre todo el de la estructura del pecado, dicho de otra manera del "amor culpable" nos ha preparado suficientemente. Una actitud negativa respecto de la virtud de la castidad, de la que hemos hablado al principio del presente capítulo, es realmente la consecuencia del resentimiento.

El hombre se niega a reconocer el gran valor de la castidad para el amor cuando rechaza la verdad integral y objetiva sobre el amor de las personas y cuando la reemplaza por una ficción subjetiva. En cambio, cuando admite esa verdad, ve todo el valor de la castidad, elemento positivo de su vida y síntoma esencial de la cultura de la persona, núcleo de la cultura humana.

No se puede comprender integralmente la significación de la virtud de la castidad más que a condición de ver en el amor una función de la actitud recíproca de las personas, que tienden a su unión. Por ello hemos tenido que separar las consideraciones sobre la psicología de ellas sobre la virtud del amor. Por está hemos subrayado el principio de integración: en el mundo de las personas, el amor ha de poseer su plenitud y su integridad moral, sus manifestaciones psicológicas no pueden bastar. Está bien claro, el amor no está psicológicamente maduro más que cuando adquiere un valor moral, cuando llega a ser la virtud del amor. Sólo el amor hecho virtud puede responder a las exigencias objetivas de la norma personalista que exige que la persona sea "amada" y no admite que sea "objeto de placer", de cualquier manera que se intente. En la esfera de los fenómenos que sólo la psicología define como manifestaciones del amor entre el hombre y la mujer, este principio no se aplica siempre. Un examen profundizado demuestra la falta de esencia moral del amor en lo que se llama mucha veces "manifestación de amor", incluso "amor", y que, a pesar de las apariencias, no es sino una forma de placer de la persona. De ahí proviene el grave problema de la

responsabilidad por su amor y por la persona. ¿Qué se ha de entender por castidad?

Según Aristóteles, se puede distinguir en la vida moral de los hombres diversas virtudes que pueden ser clasificadas y ordenadas en un sistema. Santo Tomás de Aquino ha vuelto a tomar esta idea en su Suma teológica (II-II), vasto trabajo detallado y perspicaz de las virtudes. En ese sistema, hay virtudes principales, disposiciones de las facultades esenciales del alma, tanto intelectuales (inteligencia y voluntad) como sensuales (impulsividad y concupiscencia). Las principales virtudes morales, llamadas también cardinales (del latín cardo - gozne) constituyen la base de las otras virtudes morales, las cuales, o bien están emparentadas con tal o tal otra virtud cardinal, o bien condicionan su perfección.

En el sistema de Santo Tomás, la castidad está referida y subordinada a la virtud cardinal de templanza. Esta virtud, cuyo objeto inmediato, según Santo Tomás, es el apetito concupiscible, predispone al hombre para el cumplimiento racional de los movimientos de concupiscencia dirigidos hacia los bienes materiales y físicos que se imponen a los sentidos. Los movimientos sensuales que miran a los bienes sensibles han de estar subordinados al entendimiento; éste es el papel de la templanza. Si esta virtud llega a faltar al hombre, la voluntad puede fácilmente ceder a los sentidos y pretender como fin solamente lo que ellos tienen por bien y lo que ellos desean. La virtud de la templanza ha de defender al ser racional contra semejante adulteración. En efecto, al ser racional que es el hombre, le es natural, es decir, conforme a su naturaleza, el desear aquello que el entendimiento ha reconocido como bien y el tender hacia él. Sólo mediante esta tendencia y esta actitud respecto de los bienes es como se manifiesta y se realiza la verdadera perfección del ser racional de la persona. La virtud de la templanza le ayuda a vivir según la razón, y por consiguiente a alcanzar la perfección que corresponde a su naturaleza. El punto de vista de toda la moral de Aristóteles y de Santo Tomás es esencialmente perfeccionista, lo cual concuerda, por otra parte, con la línea fundamental del Evangelio: “Vosotros, por tanto, sed perfectos...” (Mt 5, 48).

Con todo, por lo que hace a nosotros, se trata de un problema más particular, a saber, de la subordinación de la virtud de la castidad a la virtud cardinal de templanza. Esta virtud hace a la voluntad y sobre todo al apetito concupiscible, aptos para moderar los movimientos de los sentidos y los de la concupiscencia, que nacen en el hombre como reacción de la sensualidad (y también de la afectividad) ante el sexo. Concebida así la virtud de la castidad no es sino una aptitud para dominar los movimientos de concupiscencia ligados a estas reacciones. Aptitud es más que capacidad. La virtud es una aptitud “permanente”; de ser pa-

sajera, no sería permanente. Podría decirse, si no fuese permanente, que el hombre ha tenido la suerte de dominar un movimiento de concupiscencia, mientras que la virtud garantiza tal comportamiento. La capacidad de moderar ad hoc los movimientos de concupiscencia no es todavía una virtud, en este caso la castidad en toda la extensión de la palabra, aun cuando casi siempre lo consiga. Porque la virtud es la aptitud para tener siempre en equilibrio el apetito de concupiscencia gracias a una actitud habitual respecto al verdadero bien definido por la razón. Esta es la razón por la que se entiende por "templanza" desde luego una aptitud para moderar de un caso al otro (en el límite, incluso cada vez) los movimientos de concupiscencia (se la llama también "continencia"). Pero el término "templanza" designa además -y es su sentido propio- una aptitud constante de moderación que asegura un equilibrio razonable del apetito de concupiscencia sensual.

A pesar de su profundo realismo, esta teoría de la virtud ¿consigue hacer derivar de la templanza la esencia de la castidad? Porque ocurre en seguida la cuestión de si, procediendo así, se pone mejor de relieve el valor esencial de la castidad y su importancia en la vida humana. Ahora bien, todas las consideraciones y análisis precedentes nos hacen pensar que hay que subrayar mucho más la estrecha vinculación que existe entre la castidad y el amor.

No puede comprenderse la castidad más que con relación a la virtud del amor (de la persona). Tiene ella la misión de liberar el amor de la actitud de placer. Los análisis hechos en este capítulo nos han demostrado que esa actitud resulta no tanto de la sensualidad o de la concupiscencia del cuerpo cuanto del subjetivismo del sentimiento, y sobre todo del subjetivismo de los valores que se enraíza en la voluntad y crea directamente condiciones propicias al desarrollo de diferentes egoísmos (egoísmo de los sentimientos, egoísmo de los sentidos). Estas son las disposiciones para el "amor culpable", que entraña bajo las apariencias del amor la actitud de goce. La virtud de castidad, cuyo papel consiste en libertar el amor, ha de controlar no solamente la sensualidad y la concupiscencia del cuerpo, sino también, y aún más, la de los centros internos del hombre, en los cuales nace y se desarrolla la actitud de goce. Para llegar a la castidad, es indispensable vencer en la voluntad todas las formas de subjetivismo y todos los egoísmos que ellas encubren: cuanto más camuflada está en la voluntad la actitud de placer, tanto es más peligrosa; el "amor culpable" raramente se llama "culpable", se le llama "amor" simplemente, a fin de imponer (a sí mismo y a otros) la convicción de que es así y no es de otra manera. Ser casto, ser puro, significa tener una actitud "transparente" respecto de la persona de sexo diferente. La castidad es la "transparencia" de la interioridad, sin la cual el amor no es amor y no lo será hasta que el deseo de gozar no esté subordinado a la disposición para amar en todas circunstancias.

No es necesario que esta transparencia de la actitud respecto de la persona de sexo opuesto consista en rechazar hacia lo subconsciente los valores del cuerpo o del sexo en general, o en hacer creer que no existen o que son inoperantes. Con mucha frecuencia, se entiende la castidad como un freno ciego de la sensualidad y de los impulsos carnales, que rechaza los valores del cuerpo y del sexo hacia lo subconsciente, donde esperan la ocasión de explotar. Es ésa una falsa concepción de la virtud de la castidad. Si no se la práctica más que de esta manera, la castidad crea realmente el peligro de semejantes "explosiones". A causa de esta opinión (que es falsa), se piensa muchas veces que la virtud de castidad tiene un carácter puramente negativo, que no es más que una serie de "no". Al contrario, desde luego es un "sí" del que en seguida resultan los "no". El desarrollo insuficiente de la virtud de castidad se traduce por el hecho de que se tarda en afirmar el valor de la persona, y de que se deja la supremacía a los valores del sexo, que, al apoderarse de la voluntad, deforman la actitud respecto de la persona de sexo opuesto. La esencia de la castidad consiste en no dejarse "distanciar" por el valor de la persona y en realzar a su nivel toda reacción ante los valores del cuerpo y del sexo. Ello exige un esfuerzo interior y espiritual considerable porque la afirmación del valor de la persona no puede ser más que el fruto del espíritu. Lejos de ser negativo y destructor, este esfuerzo es positivo y creador "desde dentro". No se trata de destruir los valores del cuerpo y del sexo en la conciencia rechazando su experiencia hacia lo subconsciente, sino de realizar una integración duradera y permanente: los valores del cuerpo y del sexo han de ser inseparables del valor de la persona.

Por consiguiente es falsa la opinión, según la cual la virtud de castidad tiene un carácter negativo. El hecho de estar ligada a la virtud de la templanza ciertamente no le da ese carácter. Al contrario, la moderación de los estados y de los actos inspirados por los valores sexuales sirve positivamente a los de la persona y del amor. La castidad verdadera no puede conducir al menosprecio del cuerpo ni a la depreciación del matrimonio y de la vida sexual. Es el resultado, semejante descrédito, de una castidad falseada, y hasta cierto punto hipócrita, y más aún de la impureza. Esto puede parecer sorprendente y extraño, y con todo no puede ser otra cosa. No se puede reconocer ni experimentar el pleno valor del cuerpo y del sexo más que a condición de haber realzado estos valores al nivel del valor de la persona. Y esto es precisamente esencial y característico de la castidad. Así que únicamente un hombre y una mujer castos son capaces de experimentar un verdadero amor. La castidad suprime en sus relaciones y en su vida conyugal la actitud de placer, la cual, en su esencia objetiva, es contraria al amor, y por eso mismo introduce en estas relaciones una disposición enteramente particular para amar. La vinculación entre la castidad y el amor resulta de la norma personalista, la cual, como lo dijimos en el primer capítulo, contiene

dos mandamientos relativos a la persona: uno positivo ("tú le amarás") y otro negativo ("tú no buscarás sólo el placer"). Pero los seres humanos -los hombres, por otra parte, de una manera un poco diferente que las mujeres- han de progresar interiormente para llegar a este amor puro, han de madurar para poder apreciar su "sabor". Porque todo hombre marcado con la concupiscencia del cuerpo propende a encontrar el "sabor" del amor sobre todo en la satisfacción de la concupiscencia. Por esta razón, la castidad es una virtud difícil y cuya adquisición requiere tiempo; es menester aguardar sus frutos y la alegría de amar que ella debe aportar. Pero es la verdadera vía, la infalible, para ese gozo.

La castidad no conduce en modo alguno al desprecio del cuerpo, pero sí que implica una cierta humildad. Ahora bien, la humildad es la debida actitud respecto de toda verdadera grandeza, sea o no mía. El cuerpo humano ha de ser humilde ante esa grandeza que es la de la persona, porque ésta es la que da la medida del hombre. Y el cuerpo humano ha de ser humilde ante la grandeza del amor, ha de subordinársele, y es la castidad la que lleva a esta sumisión. Sin la castidad, el cuerpo no está subordinado al verdadero amor, sino que, por el contrario, trata de imponerle sus leyes, de dominarlo: el deleite carnal en el que son vividos en común los valores del sexo, se arroga el papel esencial en el amor de las personas, y es así como lo destruye. He aquí por qué la humildad del cuerpo es necesaria.

El cuerpo ha de ser humilde en presencia de la felicidad humana. ¡Cuántas veces no pretende ser él el único que posee la llave de su misterio! La felicidad se identificaría, entonces, con la voluptuosidad, con la suma de goces que en las relaciones entre el hombre y la mujer dan el cuerpo y el sexo. ¡Cuánto impide esta concepción superficial de la felicidad que se vea que el hombre y la mujer pueden y deben buscar su felicidad temporal, terrestre, en una unión duradera de las personas, en una afirmación profunda de sus valores! Con mucha más razón, el cuerpo, si no es humilde y subordinado a la verdad integral acerca de la felicidad humana, puede oscurecer su visión suprema: la unión de la persona humana con el Dios-persona. Así es como se ha de entender el Sermón de la Montaña: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios." Añadamos que la verdad acerca de la unión de la persona humana con el Dios-persona, como se ha de realizar plenamente en la eternidad, aclara tanto mejor el valor del amor humano, la unión del hombre y de la mujer en cuanto dos personas. Es significativo que el Antiguo y el Nuevo Testamento hablen del "matrimonio" de Dios con la humanidad (en el pueblo elegido, en la Iglesia) y los contemplativos, del "matrimonio místico" del alma con Dios.

Pasemos ahora al examen de los dos elementos de la virtud de castidad: el pudor y la continencia.

II. Metafísica del pudor

6. El fenómeno del pudor sexual y su interpretación

Algunos fenomenólogos (M. Scheler, F. Sawicki) ha habido que se han interesado en estos últimos tiempos por el problema del pudor, especialmente del pudor sexual. Es un tema que descubre vastas perspectivas y que requiere un análisis detallado. Sin profundizar la cuestión, podría decirse que en el fenómeno del pudor hay siempre una tendencia a disimular, sea los hechos exteriores, sea los estados interiores. No se puede, con todo, simplificar excesivamente el problema afirmando que no se oculta sino lo que se conceptúa como un mal; tenernos muchas veces "vergüenza" del bien, por ejemplo, de una buena acción. Tal vez, en este caso, el pudor no tanto se refiere al bien mismo cuanto al hecho de exteriorizarse lo que debería permanecer oculto: es esa exteriorización la que se experimenta como un mal. También puede decirse que el pudor aparece en el momento en que, por su naturaleza o por .su destinación, debería aquello quedar en lo interior, y, sin embargo, deja la interioridad de la persona para manifestarse al exterior de una manera o de otra.

Se constata así que el pudor está expresamente ligado a la persona. No podemos discutir ahora la cuestión de saber si este fenómeno aparece igualmente en el mundo animal. Parece más bien que lo que nosotros percibimos no son más que diversas formas de miedo. Este es un sentimiento negativo, provocado siempre por un mal inminente. Evidentemente, la percepción o la representación del mal preceden al temor y lo hacen nacer. El pudor difiere del temor, aunque pueda parecérsele exteriormente. Cuando un hombre tiene vergüenza, este sentimiento va acompañado del temor de que el mundo llegue a saber aquello que, según él, debería permanecer oculto. El temor está, pues, ligado al pudor, pero no es, con relación a éste, sino marginal e indirecto. La esencia del pudor es más que temor y no puede aprehenderse más que dándose perfecta cuenta de esta verdad enunciada más arriba, de que la persona posee una interioridad que es propia tan sólo de ella. De ahí nace la necesidad de ocultar o de dejar disimulados dentro de esta interioridad ciertos valores y ciertos hechos. En cambio, no hay ninguna trabazón necesaria entre la interioridad de la persona y el temor. Este no es más que una simple reacción ante un mal percibido, representado o del que se tiene conciencia. Semejante reacción no implica esa interioridad sin la cual no puede comprenderse el pudor. La necesidad sintomática para el pudor, de ocultar ciertos hechos o ciertos valores, nace en el hombre,

porque encuentra en sí un terreno propicio: su vida interior. Es muy diferente del simple hecho de disimular una reacción de temor que puede esconderse en el psiquismo, lo cual también parece posible en los animales. El pudor está, por el contrario, ligado a la persona y a su desarrollo, al de su personalidad.

Lo que aquí nos interesa, es el pudor sexual. Sus manifestaciones se refieren al cuerpo; dentro de una cierta medida, es simplemente pudor del cuerpo respecto de las partes y los órganos que determinan el sexo. Los hombres tienen una tendencia casi general a disimularlos a los ojos de los demás, y sobre todo a los de las personas del otro sexo. Así se explica en una gran parte la necesidad de cubrir la desnudez. Evidentemente, también intervienen otros elementos en esto, y desde luego la necesidad de protegerse del frío: los pueblos primitivos de las regiones tropicales viven más o menos desnudos. No pocos hechos referentes a sus costumbres demuestran que la desnudez no se identifica según ellos con el impudor. Así, por ejemplo, el hecho de cubrir ciertas partes del cuerpo es para ellos señal precisamente de impudor. Lo que actúa en estos casos es ciertamente una costumbre, un uso debido a las condiciones atmosféricas. La desnudez es en estos pueblos una función de adaptación del organismo a estas condiciones, de manera que no se ve en ella directamente ninguna otra intención; en cambio, semejante intención puede fácilmente asociarse al hecho de disimular las partes del cuerpo que determinan la diferencia de sexos. Parece, por tanto, que el vestido puede servir tanto para ocultarlos como para ponerlos en evidencia. Según vemos, el pudor no se identifica de manera tan sencilla con el empleo de vestidos, ni el impudor con la desnudez parcial o integral. No hay en ello más que un elemento relativo y marginal. Lo más que se puede constatar es que la tendencia a disimular el cuerpo y sus partes sexuales va a la par con el pudor, pero no constituye su esencia.

Es esencial, con todo, la tendencia a ocultar los valores sexuales mismos, y en la medida sobre todo en que constituyen en la conciencia de una persona un “objeto de placer”. Por esto no observamos este fenómeno en los niños, para los cuales el campo de los valores sexuales no existe, porque todavía no les son accesibles. A medida que van adquiriendo conciencia de ellos, van sintiendo el pudor sexual; en esos momentos, no es el pudor para ellos una cosa impuesta desde lo exterior, sino más bien una necesidad interior de su personalidad naciente. El desarrollo de la pudicicia -llamaremos así la aptitud y la disposición a tener vergüenza- sigue en las jóvenes y en las mujeres un camino diferente que el que toma en los jóvenes y en los hombres. Este hecho está en conexión con las diferencias de la estructura de las fuerzas psíquicas y en la relación de la sensualidad con la afectividad que hemos subrayado en el transcurso del análisis psicológico del amor. Siendo como es generalmente más fuerte y más acentuada en los hombres la sensualidad que hace considerar al cuerpo como un ob-

jeto de placer, parece que habría de esperarse que el pudor, en cuanto tendencia a disimular los valores sexuales del cuerpo, fuese más pronunciado en las jóvenes y mujeres. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que, por lo que a ellas toca, la afectividad supera a la sensualidad, ya que ésta más bien está escondida en aquélla, son ellas menos conscientes de la sensualidad y de su orientación natural que en los hombres. Por esto se dice frecuentemente que la mujer es por naturaleza más casta que el hombre (expresión que, por otra parte, no tiene ninguna relación con la virtud de la castidad). Lo es, efectivamente, más, porque es más sensible a los valores de la persona, a una cierta masculinidad psíquica (aunque no sin influencia de la masculinidad física). Además, tanto una como otra masculinidad son experimentadas por la mujer más bien en el plano psíquico. Pero es precisamente esto lo que puede hacer difícil para la mujer el pudor. En efecto, al no encontrar en sí misma una sensualidad tan fuerte como la del hombre, siente menos la necesidad de esconder su cuerpo, objeto posible de placer. Un conocimiento del psiquismo masculino es, por consiguiente, necesario para la formación del pudor en la mujer.

El desarrollo de la pudicicia en el joven o en el hombre presenta generalmente un proceso diferente. El hombre no tiene que temer la sensualidad de la mujer, tanto como ella teme la de él. En cambio, siente interiormente su propia sensualidad, lo cual es para él una fuente de vergüenza. Los valores sexuales están para él ligados más estrechamente al cuerpo y al sexo en cuanto objetos posibles de placer y así vienen a ser fuente de vergüenza. Tiene, por tanto, vergüenza desde luego de sentir de esta manera los valores sexuales de la mujer. Tiene también vergüenza de los valores sexuales de su propio cuerpo. Esto es tal vez una consecuencia de aquello: tiene vergüenza de su propio cuerpo, porque tiene vergüenza de la manera cómo reacciona ante el cuerpo de la mujer. Evidentemente, tiene vergüenza de su cuerpo también de una manera que podría decirse inmanente si designamos a la otra como relativa. El pudor es no solamente una respuesta a una reacción sensual y sexual ante el cuerpo en cuanto objeto posible de placer, una contra- reacción, sino también y sobre todo una necesidad interior de impedir que la mujer reaccione ante el cuerpo del hombre de una manera incompatible con el valor del hombre en cuanto persona. De ahí es de donde nace la pudicicia, dicho de otra manera, una disposición constante para evitar lo que es impúdico.

Aquí aparece la profunda vinculación entre el fenómeno del pudor y la naturaleza de la persona. Esta es dueña de sí misma; nadie, excepto Dios Creador, puede tener sobre ella derecho alguno de propiedad. Se pertenece, tiene el derecho de autodeterminación, por lo que nadie puede atentar contra su independencia. Nadie puede hacerse dueño de ella en propiedad, a menos de que consienta ella misma dándose por amor. Esta inalienabilidad objetiva de la persona

y su inviolabilidad hallan su expresión precisamente en el fenómeno del pudor sexual, que no es más que un reflejo natural de la esencia de la persona. Por un lado, necesita de la vida interior de la persona, único terreno en que puede aparecer, y por otro, logramos ver profundizando con nuestro análisis del mismo ser de la persona, que constituye su base natural. Sólo la persona puede tener vergüenza, porque sólo ella, por su naturaleza, puede ser objeto de placer (en las dos acepciones de este término). El pudor sexual es, en cierta medida, una revelación del carácter supra-utilitario de la persona, tanto del hombre como de la mujer.

Así es como se ve que toda la moral sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual. Para comprenderlo tal como es, no basta la descripción del fenómeno, aunque sea tan penetrante como la de los fenomenólogos; es indispensable su interpretación metafísica. De ahí que la moral sexual pueda encontrar en la experiencia del pudor un punto de partida experimental. De hecho, todas nuestras reflexiones precedentes, sobre todo las del primer capítulo, pueden deducirse fácilmente del pudor como mero hecho experimental. En nuestra interpretación de este hecho, tomamos en consideración la verdad entera sobre la persona, es decir, que tratarnos de definir el ser. Sólo así es como el pudor sexual puede explicarse definitivamente. La persona se encuentra en el centro, y constituye, al mismo tiempo, su base. Aun cuando los valores sexuales sean el objeto directo del pudor, su objeto indirecto es la persona y la actitud adoptada para con ella por la otra persona. Trátase de excluir una actitud -más bien pasiva en la mujer y más bien activa en el hombre- respecto de la persona, actitud incompatible con el carácter supra-utilitario y la “personalidad” de su ser. Al aparecer el peligro de semejante actitud precisamente ante los valores sexuales inherentes a la persona, el pudor se manifiesta como una tendencia a disimularlos. Es ésta una tendencia natural y espontánea: gracias a este ejemplo vemos que el orden moral está estrechamente ligado al orden óntico. La moral sexual tiene sus raíces en las leyes de la naturaleza.

Pero esta tendencia espontánea, que observamos en el hombre y en la mujer, a encubrir los valores sexuales y la vida sexual, tiene también otro sentido más profundo. No se trata solamente de evitar la reacción de la persona del sexo opuesto, ni tampoco su propia reacción análoga. Porque, a la par con esta huida ante una reacción limitada a los valores sexuales va el deseo de provocar el amor, reacción frente al valor de la persona en el otro y de vivirlo él mismo. El primero es tal vez más aparente en la mujer, el segundo en el hombre, aunque no debe tomarse esto demasiado a la letra. La mujer tiende a ser objeto del amor para poder amar. El hombre quiere amar para llegar a ser objeto del amor. En ambos casos, el pudor sexual no es una huida frente al amor, al contrario, es un medio de llegar hasta él. La necesidad espontánea de encubrir los valores

sexuales es una manera natural de permitir que se descubran los valores de la misma persona. El valor de la persona está estrechamente ligado a su inviolabilidad, por el hecho de ser ella más que un objeto de placer. El pudor sexual es un movimiento de defensa instintivo que protege este estado de cosas, luego, también el valor de la persona. Pero es que no se trata solamente de protegerlo. Se trata de revelar este valor, y precisamente en relación con los valores sexuales que le están ligados en la persona. El pudor no revela el valor de la persona de una manera abstracta, como un valor teórico que no puede ser aprehendido más que por la razón: al contrario, lo muestra de una manera viva y concreta, ligada a los valores del sexo, aunque superior a éstos a un mismo tiempo. De ahí el sentimiento de la inviolabilidad que se traduce en la mujer por el "No me toques, aunque sea por un deseo interior", y en el hombre por el "Yo no puedo tocarla, aunque sea por un deseo interior; ella no puede ser un objeto de placer". Este temor del "contacto", característico de las personas que verdaderamente se aman, es una expresión indirecta de la afirmación del valor de la misma persona, y ya sabemos que es el elemento constitutivo del amor en sentido propio, es decir, moral, de la palabra.

Hay también una vergüenza natural del amor físico igualmente, y no sin razón a propósito de él se habla de intimidad. El hombre y la mujer en el momento del coito evitan la mirada de los demás, y toda persona moralmente sana juzgada sumamente indecente no evitarla. Podría decirse que hay como una divergencia entre la importancia objetiva del acto y esta vergüenza que lo rodea en la conciencia de los hombres (y que no tiene nada que ver con la gazmoñería, o afectación-hemos hablado de ello en el primer capítulo-). Esta vergüenza es justa, porque hay razones profundas para esconder a las miradas de terceros las manifestaciones del amor entre el hombre y la mujer, y sobre todo las de su comercio carnal. El amor es una unión de personas que lleva consigo su unión física en las relaciones sexuales. Estas constituyen un placer sexual común, en el que el hombre y la mujer reaccionan recíprocamente ante sus valores sexuales. Este acto sexual puede estar esencialmente ligado al amor. Entonces encuentra en él su razón y su justificación objetiva, por donde se llega a vencer la vergüenza en aquellos que lo realizan. Volveremos a esto más adelante.

Pero estas dos personas son las únicas que tienen conciencia de esta razón y de esta justificación, únicamente para ellas este su amor es un asunto de "interioridad" de almas y no tan sólo de cuerpos. Para todo aquel que es extraño al acto, no hay sino las manifestaciones externas de él, mientras que la unión de las personas, esencia objetiva del amor, no le es perceptible. Se comprende, pues, que el pudor, que tiende a encubrir los valores sexuales para proteger el valor de la persona, tienda igualmente a disimular el acto sexual para proteger el

valor del amor. Es, por lo tanto, un pudor no sólo relativo, sino también inmanente.

La vida sexual está constituida por hechos que exigen siempre una cierta discreción. El hombre, en general, tiene vergüenza de lo que sucede en él y que no es un acto consciente de su voluntad; por ejemplo, se avergüenza de sus maneras pasionales de comportarse, explosiones de cólera o accesos de miedo, y mucho más de ciertos procesos fisiológicos que tienen lugar en circunstancias determinadas e independientemente de su voluntad, cuya acción se limita a provocar o a admitir tales circunstancias. Encontramos en esto una confirmación del carácter espiritual de la interioridad de la persona, que ve un cierto "mal" en todo aquello que no es enteramente interior, racional, espiritual. Como este "mal" tiene una parte muy amplia en la vida sexual, bien se ve la necesidad de encubrir el amor, en la medida en que llega ya al cuerpo y al sexo.

7. La ley de la absorción de la vergüenza por el amor

Visto desde fuera, el amor, en su aspecto físico, es inseparable de la vergüenza. Con todo, entre las personas que se aman, se produce un fenómeno característico que llamaremos "absorción de la vergüenza por el amor". La vergüenza es absorbida por el amor, de manera que el hombre y la mujer dejan de sentirla en sus relaciones sexuales. Este proceso tiene una enorme importancia desde el punto de vista de la moral sexual, aporta una indicación que se puede utilizar en moral. No se la puede comprender sin haber entendido bien la relación exacta que existe en el ser humano y en el amor entre el valor de la persona humana y los valores sexuales.

Al analizar el fenómeno del pudor sexual, hemos constatado que se trata de un hecho que tiene una profunda significación personalista. Por esto el pudor no tiene razón de ser más que en el mundo de las personas. Este hecho tiene, por lo demás, un doble aspecto: por un lado, fuga, tendencia a esconder los valores sexuales a fin de que no oculten el valor de la persona misma; por otro, el deseo de despertar el amor y de experimentarlo. De este modo el pudor prepara, en cierta manera, el camino al amor.

Que el amor absorbe la vergüenza sexual no quiere decir que la destruye, sino todo lo contrario: fortifica el sentimiento de pudor, porque no se realiza plenamente más que con el respeto más profundo de él. La palabra "absorción" significa únicamente que el amor utiliza los elementos del pudor sexual y especialmente la conciencia de la justa proporción entre el valor de la persona y los valores del sexo, proporción que el pudor revela al hombre y a la mujer como

natural y espontáneamente sentida. Si no se atiende a esto, la conciencia de esta proporción puede desaparecer en perjuicio de las personas y de su amor.

¿En qué consiste, pues, la absorción de la vergüenza por el amor y cómo se explica? Téngase presente que el pudor constituye como una defensa natural de la persona, protegiéndola contra el peligro de descender o de ser rechazada al rango de objeto de placer sexual. Tal como lo hemos subrayado varias veces, ello sería contrario a la naturaleza misma de la persona. No es menester que la persona acepte ser tratada como objeto de placer, ni que ella rebaje a otra hasta ese papel. En ambos casos, el pudor, al encubrir tanto los actos de amor, el acto carnal en particular, como el cuerpo, se opone a ello. Y por esto es por lo que el pudor abre naturalmente el camino al amor.

Lo que es esencial en el amor es la afirmación del valor de la persona; basándose en esta afirmación, la voluntad del sujeto que ama tiende al verdadero bien de la persona amada, a su bien integral y absoluto que se identifica con la felicidad. Esta orientación de la voluntad se opone a toda tendencia al placer. Amar y considerar la persona amada como objeto de placer se excluyen mutuamente. La vergüenza, forma de defensa contra semejante actitud, desaparece, por consiguiente, en el amor, porque en él pierde su razón de ser objetiva. Pero no cede ella más que en la medida en que la persona amada ama también ella y -lo que importa más- está dispuesta a darse por amor. Hay que recordar aquí las conclusiones a que hemos llegado en el curso de nuestro análisis del amor matrimonial. La ley de la absorción de la vergüenza por el amor nos explica psicológicamente todo el problema de la castidad, o -más exactamente- de la pudicicia conyugal. Es un hecho que las relaciones sexuales de los esposos no son simplemente una forma de impudor que se hace legal gracias al acto del matrimonio, sino que, al contrario, son conformes a las exigencias interiores del pudor (a menos que los mismos esposos no lo hagan impúdico por su manera de realizarlos).

Considerado el problema en su conjunto (a lo cual nos ha preparado el análisis integral del amor hecho en el capítulo precedente), nos vemos obligados a constatar que sólo el amor verdadero, es decir, el que posee plenamente su esencia moral, es capaz de absorber la vergüenza. Y ello se comprende, ya que la vergüenza es una manifestación de la tendencia a encubrir los valores sexuales para que éstos no oculten el valor de la persona. Esta ha de predominar y la afirmación de su valor ha de penetrar toda la vida sexual.

Si ésa es la actitud de aquellos que se aman, ya no tienen razón alguna para avergonzarse de su vida sexual, puesto que no tienen ya por qué temer que esa vida oculte los valores de sus personas, ni atente a su inalienabilidad e in-

violabilidad. Aun en los casos en que la sensualidad reacciona de la manera que le es propia al cuerpo como ante un objeto de goce, la voluntad permanece orientada por el amor hacia el verdadero bien de la persona y no hacia el placer, lo que no excluye, con todo, las relaciones conyugales, es decir, ni el placer sexual común. La necesidad del pudor ha sido interiormente absorbida por el amor profundo de la persona, ya no es necesario disimular interior ni exteriormente la actitud de goce respecto de la persona amada desde el momento que dicha actitud se encuentra comprendida en el amor de la voluntad. La afirmación del valor de la persona penetra todas las reacciones sensuales y afectivas que tienen relación con los valores sexuales, hasta tal punto que la voluntad ya no está amenazada de una orientación hacia el goce, incompatible con la actitud que debe guardarse respecto a la persona. Por el contrario, esta orientación influye en la voluntad, de modo que el valor de la persona es aprehendida no sólo de una manera abstracta, sino también profundamente experimentada. En ese momento, el amor alcanza su plenitud psicológica y la absorción de la vergüenza se realiza del todo de una manera admisible. La mujer y el hombre pueden constituir “una sola carne”, según las palabras del Génesis (2, 24), con las que el Creador ha definido la esencia del matrimonio, y esta unidad no será en manera alguna una forma de impudor, sino más bien la realización más completa de la unión de las personas que se deriva de un amor matrimonial recíproco. El problema de la procreación le está estrechamente ligado, pero lo trataremos en el capítulo IV.

Sin embargo, conviene sopuntar el peligro ligado a este fenómeno característico de absorción de la vergüenza por el amor. El pudor está profundamente enraizado en el ser mismo de la persona. He aquí por qué ha sido preciso recurrir a la metafísica de la persona para explicar su esencia. Pero existe el peligro de tratar demasiado superficialmente tanto la vergüenza como el fenómeno de la absorción, que no se realiza cumplida y normalmente más que por el amor. Sabemos que, subjetivamente, la vergüenza es un sentimiento negativo que se parece un poco al temor. Porque la vergüenza es el temor ligado a los valores sexuales. Desaparece en cuanto nace la convicción de que esos valores ya no provocan únicamente el “deseo sexual”. Se desdibuja asimismo a medida que aparece el amor, que la concupiscencia viene acompañada de una actitud afectiva. El sentimiento de amor tiene, por consiguiente, el poder de absorber el de la vergüenza, de liberar de vergüenza la conciencia del sujeto. Este proceso emotivo-afectivo está en el origen de la opinión, con la que tropezamos con frecuencia, según la cual el sentimiento (de amor) da al hombre y a la mujer el derecho a la unión física y a las relaciones sexuales.

Esta opinión es falsa, porque el mero hecho de experimentar el sentimiento de amor, aunque sea recíproco, está lejos de equivaler al verdadero amor de vo-

luntad. Este implica, en efecto, una elección recíproca de las personas fundada en una profunda afirmación de su valor y tendente a su unión duradera en el matrimonio, con una actitud, al mismo tiempo, clara y definida respecto al problema de la procreación. El amor de las personas posee un aspecto netamente objetivo, y es menester que lo posea. En cuanto emoción afectiva, no tiene muchas veces más que un carácter subjetivo y es inmaduro desde el punto de vista moral. Hemos dicho y repetido varias veces que, en este terreno, no se ha de confundir utilización de materiales y creación, ni identificar amor y aventura erótica.

De ahí se sigue que la absorción de la vergüenza por el amor tiene bastante más que una significación emotivo-afectiva. De hecho, no basta que la vergüenza haya sido eliminada por cualquier "amor", porque esto es precisamente opuesto a lo esencial del pudor sexual bien comprendido. Muy al contrario, hay siempre, en las uniones eróticas, una forma de impudor. El impudor se aprovecha de estas uniones eróticas para hacerse legitimar. La facilidad con que el sentimiento de vergüenza se borra ante el primer estado erótico emotivo-afectivo, es la negación misma de la vergüenza y del pudor. La verdadera vergüenza difícilmente cede (gracias a lo cual, no nos deja nunca finalmente en una situación impúdica). No puede ser absorbida más que por un amor verdadero, por aquel que, juntamente afirma el valor de la persona y busca con todas sus fuerzas el bien más completo de su objeto. Esta vergüenza es una fuerza real y moral de la persona. Pero, como corre el peligro de disminuir por ciertas influencias, así por razones interiores (hay personas menos púdicas por naturaleza que otras) como por externas (diferencias de opinión, de estilo de vida y de comportamiento reciproco de las mujeres y de los hombres de diferentes medios y en diferentes épocas), es indispensable la educación del pudor sexual, estrechamente ligada con la educación del amor, precisamente porque un auténtico pudor exige, según la ley de su absorción, un amor verdadero y aceptable.

8. El problema del impudor

A la luz de cuanto acabamos de decir a propósito del pudor sexual y de la absorción de la vergüenza por el amor, trataremos ahora de examinar el problema del impudor. La misma palabra indica ya de por sí la negación o la falta de pudor, lo que, prácticamente, viene a ser lo mismo. Tenemos a veces ocasión de observar en las personas de uno u otro sexo diversas maneras de ser y de comportarse, situaciones que reputamos como impúdicas, al constatar que no guardan las exigencias del pudor, que están en pugna con sus normas. Una cierta relatividad de la definición de lo impúdico se explica por las diferencias en las disposiciones interiores de unos y otros, así como por la mayor o menor sen-

sibilidad sensual o el nivel de cultura moral del individuo, incluso su "Weltanschauung". Esta relatividad se explica también, como lo hemos ya dicho, por las diferencias de las condiciones exteriores: clima, costumbres, hábitos, etc.

Pero esta relatividad de apreciación de las diversas manifestaciones de las relaciones sexuales no prueba de ninguna manera que el mismo impudor sea relativo, que no haya en nuestro comportamiento elementos que sentencian de una manera permanente, aunque diversos condicionamientos internos y externos impongan a diversos hombres o a medios sociales diversos nociones diversas acerca de lo púdico y de lo impúdico. Por nuestra parte, no tenernos ahora la intención de registrar esas divergencias, sino por el contrario poner en evidencia los elementos comunes.

El pudor es la tendencia, del todo particular del ser humano, a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona. Es un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser un objeto de placer, ni en el acto, ni siquiera en la intención, sino que quiere, por el contrario, ser objeto del amor. Pudiendo venir a ser objeto de placer precisamente a causa de sus valores sexuales, la persona trata de disimularlos. Con todo, no los disimula más que en parte, porque, queriendo ser objeto de amor, ha de dejarlos visibles en la medida en que éste lo necesita para nacer y para existir. Con esta forma de pudor, que podría llamarse "pudor del cuerpo", porque los valores sexuales están exteriormente ligados sobre todo al cuerpo, va a la par otra forma, que hemos llamado "pudor de los actos de amor" y que es una tendencia a esconder las reacciones por las cuales se manifiesta la actitud de goce respecto del cuerpo y del sexo. Esta tendencia tiene su origen en el hecho de que el cuerpo y el sexo pertenecen a la persona, la cual no puede ser objeto de placer. Sólo el amor es capaz de absorber verdaderamente tanto la una como la otra forma de pudor.

El impudor destruye todo este orden. Analógicamente a la distinción del pudor del cuerpo y del de los actos de amor, se pueden distinguir dos formas análogas de impudor. Definiremos como impudor del cuerpo la manera de ser o de comportarse de una persona concreta, cuando ésta pone en primer plano los valores del sexo, de suerte que no oculten éstos el valor esencial de la persona. Consiguientemente, la persona misma se encuentra en la situación de un objeto de placer (sobre todo en la segunda acepción del término), la de un ser del que se puede uno servir sin amarlo. El impudor de los actos de amor es la negativa que opone una persona a la tendencia natural de su interioridad a tener vergüenza de esas reacciones y actos en que la otra persona aparece únicamente en cuanto objeto de placer.

Esta vergüenza interior de los actos de amor no tiene nada que ver con la pudibundez o afectación de pudor, que consiste en la disimulación de las verdaderas intenciones sexuales. Una persona pudibunda, y que al mismo tiempo se deja llevar por el deseo de goce, se esfuerza en crear las apariencias de desinterés o falta de interés por lo sexual, llega hasta a condenar todas las manifestaciones sexuales, aun las más naturales, y todo aquello que dice relación al sexo. Con bastante frecuencia, por otra parte, semejante actitud no es pudibundez, es decir, una forma de hipocresía, sino simplemente una cierta prevención o una convicción de que todo lo que se refiere al sexo no puede ser más que objeto de goce, que el sexo no puede por menos que ofrecer ocasiones de placer, pero jamás abre camino al amor. Esta opinión está teñida de maniqueísmo y está en desacuerdo con la manera de ver los problemas del cuerpo y del sexo que encontramos en el Génesis, y sobre todo en el Evangelio. El verdadero pudor de los actos de amor no se identifica jamás con la pudibundez, sino que es una sana reacción contra toda actitud que lleve a la persona al rango de un objeto de placer. Contra semejante actitud respecto de la persona -en este caso la mujer-, protestó Cristo cuando pronunció las palabras que hemos citado más arriba: “Quienquiera que mira a una mujer para desearla...” (Mt 5, 28). Se trata aquí, como se ve, de un acto interior. La pudibundez está ligada con frecuencia, incluso generalmente, al impudor de las intenciones. Es, por lo demás, distinta del impudor de los actos de amor. Hemos hablado ya de la relatividad de los juicios sobre lo impúdico, sobre todo cuando se trata de un hecho exterior, que pertenece a la manera de ser o de conducirse. Un problema diferente se pone cuando se trata de considerar como impúdico un acto interior, por ejemplo la manera de pensar o la de experimentar los valores del sexo y de reaccionar ante ellos. En esto no hay correlación estricta entre los individuos, aun viviendo en la misma época y en la misma sociedad Las opiniones de las mujeres especialmente difieren de las de los hombres y viceversa. De hecho, una mujer no considera como impúdico tal o cual manera de vestir (“impudor del cuerpo”), mientras que determinado hombre, incluso muchos hombres, la encontrarán indecente. E inversamente, un hombre puede ser, en su fuero interno, impúdico respecto de una o de muchas mujeres (“impudor de los actos de amor”), a pesar de que ninguna de ellas lo haya provocado con su conducta o con una manera de ser impúdica, por ejemplo, por su manera de vestirse, de bailar, etc.

Sin embargo, alguna correlación existe en este terreno: el pudor del cuerpo es necesario porque el impudor de los actos de amor es posible, y el pudor de estos actos es necesario porque el impudor del cuerpo es posible. Pero es difícil coger bien esta correlación en todos los casos particulares. Es preciso, pues, admitir que la posibilidad del impudor en un caso como en otro es en realidad más grande. La formación de costumbres sexuales ha de tener en cuenta de

ello, sin caer en el puritanismo: una severidad exagerada puede fácilmente conducir a la pudibundez.

Hemos mencionado de paso la cuestión del vestido. Esta es una de aquellas cuestiones particulares en que el problema del pudor y del impudor se pone con mayor frecuencia. Nos es difícil analizar aquí menudamente los pormenores o examinar los matices de la moda masculina o femenina. El problema del pudor y del impudor está sin duda alguna ligado con la cuestión presente, aunque puede ser que muy diferentemente de lo que suele creerse por lo general. Sabemos que el vestido puede contribuir de diversas maneras a poner en evidencia el sexo (añadamos que, aun haciendo abstracción de las disposiciones innatas o adquiridas del individuo, esas maneras varían según las circunstancias). Es, por otra parte, inevitable hasta cierto punto, pero no hay razones algunas para que ello se haga en contradicción con el pudor. No hay en el vestir nada impúdico más que aquello que, al subrayar el sexo, contribuye claramente a encubrir el más esencial valor de la persona y ha de provocar inevitablemente una reacción hacia la persona como hacia un objeto posible de placer a causa de su sexo, al impedir la reacción hacia la persona en cuanto objeto posible de amor, lo cual es gracias a su valor de persona.

El principio es simple y evidente, pero su aplicación concreta depende de los individuos, de los medios y de las sociedades. El vestido es siempre un problema social, es, por lo tanto, una función de las costumbres (sanas o malsanas). Simplemente hay que subrayar que, aun cuando las consideraciones de naturaleza estética parecen en esto decisivas, ni son ni pueden ser las únicas: están, además de ellas, las consideraciones de naturaleza moral. Pero ¡ay!, el hombre no es un ser tan perfecto que la vista del cuerpo humano, sobre todo de otro sexo, no despierte en él más que una inocente complacencia y un inocente amor. En realidad, provoca la concupiscencia.

Pero esto no significa de ninguna manera que el impudor del cuerpo se identifica simplemente con la desnudez parcial o integral. Hay circunstancias en que la desnudez no es impúdica. Si alguien se vale de ella para tratar a la persona como un objeto de placer (aunque no sea más que por medio de actos interiores), él solo es quien comete un acto impúdico (impudor de los actos). El impudor del cuerpo no interviene más que en el momento en que la desnudez desempeña un papel negativo respecto del valor de la persona. Puede decirse que lo que se realiza entonces es una despersonalización por la sexualidad. Pero se la puede evitar. Incluso cuando la desnudez está ligada al acto carnal, la dignidad de la persona puede quedar plenamente preservada. Así es corno deberían pasar las cosas en el matrimonio, en el que existen las condiciones objetivas necesarias para la absorción de la vergüenza por el amor. Todavía volve-

remos a tocar este punto en el capítulo siguiente. En todo caso, sólo considerando así el papel del cuerpo en el amor de las personas es como se puede llegar al pudor y a la pureza de las relaciones conyugales; y éste es un principio que vuelve una y otra vez en la doctrina católica.

Aun cuando el impudor del cuerpo no se identifica con la desnudez, es menester un real esfuerzo interior para evitar la adopción de una actitud impúdica ante un cuerpo desnudo. Añadamos, con todo, que el impudor de los actos no se identifica tampoco con la reacción espontánea de la sensualidad que considera el cuerpo y el sexo como un objeto posible de goce. El cuerpo humano en sí mismo no es impúdico y la reacción de la sensualidad, como la misma sensualidad, tampoco lo son; el impudor nace en la voluntad que hace suya la reacción de la sensualidad y reduce a la otra persona, a causa de su cuerpo y de su sexo, al papel de objeto de placer.

Y, puesto que hablamos del vestido en relación con el problema del pudor y del impudor, vale seguramente la pena de llamar la atención sobre el papel funcional del vestido, manifiesto en ocasión de los grandes calores, de la visita al médico, en el baño, o durante un trabajo físico. Para calificar desde el punto de vista moral una manera de vestirse, hay que tomar en consideración la función que llena un vestido determinado. No cabe tener por impúdica una desnudez parcial del cuerpo, si cumple con una función objetiva. Por el contrario, el empleo de un vestido que descubre el cuerpo sin razón objetiva es impúdico y así es como debe ser estimado. No es contrario al pudor el bañarse en maillot, pero lo es el llevarlo por la calle o de paseo.

No podemos dejar de mencionar la cuestión particular de la pornografía, es decir, del impudor en el arte. Es un problema vasto y complejo a causa de la diversidad de las artes. Se trata para nuestro caso de comprender lo esencial. El artista, escritor, pintor, escultor, etc., presenta en su obra sus propios pensamientos, sentimientos y actitudes, pero su arte sirve también para otro fin: ha de captar y comunicar un aspecto de lo real. Su particularidad esencial es la belleza. Una realidad frecuentemente expresada por el artista es precisamente el amor y, en las artes plásticas, el cuerpo humano. Esto prueba indirectamente, cuán importante es tal objeto en el conjunto de la vida humana. En nombre de la verdad, el arte tiene el derecho y el deber de reproducir el cuerpo humano lo mismo que el amor del hombre y de la mujer tales como son en realidad, tiene el derecho y el deber de decir sobre ello toda la verdad. El cuerpo es una parte auténtica de la verdad sobre el hombre, como los elementos sensuales y sexuales son una parte auténtica del amor humano. Pero no es justo que esta parte oculte el conjunto, y esto precisamente es lo que frecuentemente sucede, en el arte.

Hay que investigar más profundamente para encontrar la esencia de eso que llamamos pornografía en el arte. Es una tendencia a poner en la representación del cuerpo humano y del amor el acento sobre el sexo a fin de provocar en el lector o el espectador la convicción de que los valores sexuales son el único objeto del amor, porque son los únicos valores de la persona. Esta tendencia es nociva, porque destruye la imagen integral del amor precedentemente evocada. Ahora bien, el arte debe ser verdadero y la verdad sobre el hombre es que es una persona.

La obra de arte ha de dejar transparentarse esta verdad, abstracción hecha de la medida en que tiene que tratar naturalmente del sexo. Si contiene una tendencia a deformarla, no nos dará lo real. Pero es que la pornografía no es solamente un error o una falta, es tendencia. Cuando una imagen deformada viene provista de los atractivos de lo bello, es tanto más probable que se fijará en la conciencia y en la voluntad del individuo que la contempla. En ese terreno la voluntad humana está pronta para recibir falsas imágenes de lo real. Por esto, con frecuencia, cuando se le reprocha a alguno la pornografía, la responsabilidad por ella recae sobre su falta de castidad y de pudor de los actos.

III. Problemas de la continencia

9. El dominio de sí y la objetivación

En la primera parte del presente capítulo, hemos llamado la atención sobre el hecho de que la práctica de la virtud de castidad permanece estrechamente ligada a esa virtud cardinal que Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, ha llamado templanza. Su oficio es el de moderar los movimientos de la concupiscencia del cuerpo. En el terreno sexual es importante examinar el dominio de sí que dispone para la adquisición de la templanza. Un hombre casto es precisamente un hombre que se domina.

Aristóteles y Santo Tomás hablan a este propósito de continencia. El hombre ha de dominar la concupiscencia del cuerpo dominarla si es contraria a la razón, cuando va a la búsqueda del bien, de lo justo. (Es pacífico que la razón natural conoce el orden objetivo de la naturaleza, o por lo menos puede y debe conocerlo.) Así que, obrar de acuerdo con la razón es la condición de la realización de este orden y de la rectitud de la acción. Es honesto, es recto, lo que está de acuerdo con la razón, lo que es digno del ser racional, de la persona. El principio de la rectitud de la acción es, sustancialmente, opuesto al principio de la

utilidad que propugnan los utilitaristas. El dominio de la Concupiscencia del cuerpo es, por lo tanto, digno de la persona. Quien no lo posee pone en peligro su perfección natural, deja obrar en sí mismo lo que le es inferior y que debe estarle subordinado; y, lo que es más, él se le subordina según su propio gusto y capricho.

Esta manera de ver el problema del dominio de si resulta sobre todo de las tendencias perfeccionistas en la moral. Estas no se oponen al conjunto de nuestras consideraciones, a pesar de que ponemos el acento principal en el amor de la persona, base de nuestro análisis de la castidad, y en la rehabilitación de ésta. El dominio de la concupiscencia del cuerpo tiene por objeto no sólo la perfección de la persona que lo practica, sino también la realización del amor en el mundo de las personas. Reprimiendo la concupiscencia del cuerpo, el hombre ha de contener los movimientos de su apetito concupiscible y, de este modo, moderar los diversos sentimientos o sensaciones ligadas a estos movimientos, puesto que acompañan a las reacciones de la sensualidad. Bien sabemos que así es como nacen los actos internos y externos que fácilmente pueden entrar en colisión con el principio del amor de la persona.

Por lo que hace a la sensualidad y al dinamismo natural de las sensaciones y los sentimientos sensuales, Aristóteles ha constatado con mucha precisión que en este terreno hay diferencias entre los hombres, que nos autorizan a hablar, por un lado, de hipersensibilidad, sensibilidad excesiva, y, por otro, de hiposensibilidad, sensibilidad insuficiente, anormalmente débil. Y ya que hemos establecido la distinción entre la sensualidad y la afectividad en cuanto son aptitudes para reaccionar que difieren tanto por el contenido como por la orientación de las reacciones producidas, podemos de modo análogo distinguir la hiperemotividad y la hipoemotividad. Esta manera de poner el problema implica que la sensibilidad y la emotividad naturales pueden estar sometidas a fluctuaciones: tanto la una como la otra pueden ser más o menos fuertes o débiles (según el individuo o la época), pero no pueden sobrepasar sus límites naturales.

Nos queda todavía por tratar el problema de la moderación. Aceptando una concepción realista del hombre, admitimos asimismo que tanto su sensibilidad como su emotividad son en él naturales, es decir, en principio, conformes a la naturaleza, y que, por lo mismo, no se oponen a la realización en el mundo de las personas. A la luz de esta concepción, hay que resolver el problema de la moderación, sin la cual la virtud de la castidad, en sus relaciones entre las personas de sexo diferente, no existe. Llamamos “moderación” a la aptitud para encontrar en el dominio de la sensibilidad y de la emotividad la medida que, en cada caso concreto y en cada coyuntura o situación entre las personas, ayuda más y mejor a realizar el amor evitando el peligro del placer, del cual, como se

sabe, van acompañadas fácilmente no sólo las reacciones de la sensualidad, sino también las de la emotividad.

Con todo, la moderación no se identifica con, una sensibilidad o una emotividad mediocre. En tal caso, los hombres dotados de una sensibilidad o de una emotividad insuficiente, los hiposensibles, serían ya hombres continentes. La moderación no es mediocridad, sino más bien aptitud para guardar el equilibrio en medio de los movimientos de concupiscencia del cuerpo. Es preciso que este equilibrio constituya en el terreno sensual y afectivo un criterio interior inmutable, un criterio de los actos, y, hasta un cierto punto, de los estados vividos. La virtud está estrechamente ligada a este equilibrio y en él es donde se manifiesta. Es en cierta manera una función permanente de la moderación, pero no puede definirse de una manera rigurosa, porque toma un aspecto diferente en cada persona, según las disposiciones naturales. La esencia misma de la moderación no tiene más que una significación: quien no la ha conseguido, quien no es ni morigerado ni continente, no es casto. Pero hay diversas maneras de practicar la moderación, evidentemente, según las disposiciones interiores del individuo, las condiciones exteriores, el estado o la orientación de la voluntad del hombre, etc.

Es difícil hablar de las diversas formas del dominio de sí en el terreno sexual. Es preciso, en todo caso, constatar que sin él no se puede ser casto. Podemos, no obstante, procurar definir los principales métodos de realizarlo, de llevarlo a la práctica. Se pronuncia muchas veces a este propósito la palabra “continencia”. Este término sugiere que el método principal tiene algo de común con la acción de contener. Esta palabra, a su vez, ilustra perfectamente esas situaciones interiores bien conocidas en las que la persona es presa de una especie de invasión cuyos centros de disposición se encuentran en la sensualidad, en la concupiscencia del cuerpo o (indirectamente) en la afectividad natural. Surge entonces en la persona, a causa de su esencia de ser racional, una necesidad de defenderse contra la invasión de la sensualidad y de la concupiscencia del cuerpo, que atentan a su poder natural de autodeterminación. En efecto, la persona ha de querer ella misma, no puede permitir que pase en ella algo sin la participación de su voluntad. La razón indirecta de este movimiento de defensa pertenece al orden de los valores. En ese orden reside la continencia, estrechamente ligada a la necesidad de dominarse natural a la persona.

En la primera parte de este capítulo hemos dicho, con todo, que frenar los movimientos de la concupiscencia del cuerpo o de las reacciones sensuales rechazando hacia lo subconsciente su contenido, no constituye todavía la virtud. La castidad no es una depreciación metódica del cuerpo y del sexo, así como tampoco se identifica con el temor malsano, instintivo que pueden despertar. No se trata en tales supuestos de manifestaciones de la fuerza interior, sino, al con-

trario, de debilidad. Y la virtud ha de ser una fuerza espiritual. Esta fuerza no existe sin la razón que discierne la verdad esencial acerca de los valores y pone el de la persona y del amor por encima de los valores del sexo y del placer que de él depende. Pero, precisamente, por esta razón la castidad no puede consistir en una continencia ciega. La continencia, aptitud para controlar la concupiscencia del cuerpo por la voluntad, para moderar las reacciones sensuales y la afectividad, es una condición indispensable del dominio de sí. Pero no basta para que se realice la virtud, puesto que la continencia no puede ser un fin en sí misma. Ello resulta del análisis general de los valores y de la actitud del hombre para con ellos. Llamamos "valor" a todo aquello a lo que se abre la vida interior del hombre y a lo que tiende su acción. El solo hecho de 'sustraerse a ciertos valores (por ejemplo, a aquellos hacia los cuales la sensualidad y la afectividad se orientan por naturaleza) no contribuye al desarrollo de la persona, si no procede del reconocimiento del orden objetivo ligado a la verdad vivida sobre los valores o, a lo menos, de este reconocimiento solo. En esto consiste el método de objetivación de los valores. La continencia ciega no basta ciertamente. No puede aquí admitirse una continencia aceptable sin que sea reconocido el orden objetivo de los valores: el valor de la persona está por encima de los valores del sexo. En el caso que nos interesa, se trata de un reconocimiento práctico, es decir, del que influye en la acción. La condición primera del dominio de sí en el terreno sexual es el reconocimiento de la superioridad de la persona sobre el sexo en el momento en que la sensualidad y también indirectamente la afectividad reaccionan sobre todo ante los valores sexuales. Es el primer paso en el camino de la castidad: la continencia subordinada al proceso de objetivación de los valores así concebido es necesario para una toma de conciencia del valor de la persona a favor de la cual se pronuncia la razón, toma de conciencia concomitante con la de los valores que atraen a los sentidos.

El valor de la persona ha de tomar en seguida la dirección de lo que se realiza en el hombre. La continencia deja entonces de ser ciega. De este modo se supera la etapa del dominio y del atrincherarse para permitir a la conciencia y a la voluntad que se abran a un valor que es a la vez verdadero y superior. Por ello la objetivación de los valores está estrechamente ligada a la sublimación.

¿En qué relación el método de objetivación de los valores está con la necesidad de contener los movimientos sensuales y afectivos? No se eliminan entre sí: quien se contentase con objetivar, es decir, con aprehender objetivamente, correctamente, el valor de la persona respecto a los valores del sexo, pero sin moderar a un mismo tiempo los movimientos de la concupiscencia, no podría ser considerado ni como continente ni como casto. La objetivación sin continencia no es todavía virtud; sin embargo, gracias a ella la continencia lo viene a ser. El hombre está constituido de tal manera que sus movimientos de concupiscencia,

si no son cohibidos por un esfuerzo de la voluntad, no desaparecen más que aparentemente; para que realmente desaparezcan, es preciso que el su jeto sepa desde luego por qué los cohíbe. Cabría decir que ese por qué significa en este caso una interdicción, un "porque está prohibido", pero ello no sería una respuesta satisfactoria ni determinaría un verdadero objetivismo de los valores. No se puede hablar de semejante objetivismo más que en el momento en que la voluntad se encuentra en presencia de un valor que justifica plenamente la necesidad de contener la concupiscencia del cuerpo y la sensualidad. Sólo al paso que este valor se apodera de la conciencia y de la voluntad, se va calmando ésta y se libera del sentimiento característico de frustración. Es cosa notoria que la práctica de la templanza y de la virtud de la castidad viene acompañada -sobre todo en sus primeras fases- de un sentimiento de frustración, de renuncia a un valor. Es un fenómeno natural que demuestra hasta qué punto el reflejo de concupiscencia está sólidamente anclado en la conciencia y en la voluntad del hombre. A medida que el verdadero amor de la persona se desarrolla, este reflejo va haciéndose más feble, porque los valores recuperan el sitio que se les debe. Así que, la virtud de la castidad y el amor se condicionan mutuamente.

La sublimación de los sentimientos juega un papel importante en este proceso; acabamos de decir que el objetivismo de los valores le está estrechamente ligado. Preexiste en esto una cierta disposición por el hecho de que la reacción ante la persona de sexo diferente nace no solamente a base de la sensualidad, sino también a la de la afectividad. Por consiguiente, una pasión sensual puede ceder ante otra forma de compromiso emocional, desprovista de la orientación característica, de la sensualidad hacia el objeto de goce. Con todo, la afectividad sola ¿es capaz de rechazar la sensualidad y de formar en los límites de sus propias reacciones y conforme con su orientación una actitud frente a la persona? Sabemos ya que su orientación es diferente de la que domina en la sensualidad, la concupiscencia afectiva no va dirigida hacia el mero goce sensual carnal, es con mucho más bien un deseo de la presencia de un ser humano de sexo diferente. Con todo, al dar litre curso a las reacciones espontáneas, habremos de tener en cuenta el peligro de una recaída (quizás indirecta) desde el piano afectivo al sensual. Es difícil imaginar una sublimación de los sentimientos sin la participación de la reflexión y de la virtud.

La afectividad puede, sin embargo, jugar en este proceso un papel importante de auxiliar. Es menester, efectivamente, no sólo conocer "fríamente" el valor de una persona, sino también sentirlo. La aprehensión abstracta de la persona no llega hasta ahí. El hecho de sentir el valor de la persona, según la plena significación metafísica de ésta, parece sobrepasar el límite superior de nuestra vida emotiva: este fenómeno se desarrolla paralelamente a la espiritualización de la vida interior. Para llegar hasta ello, pueden explotarse precisamente los

elementos de la afectividad. Las reacciones espontáneas ante los valores del ser humano de sexo diferente, feminidad o masculinidad, y la tendencia a idealizarlos, pueden fácilmente asociarse al concepto de la persona, de suerte que el proceso espontáneo de idealización emocional se desarrolle no ya alrededor de los valores feminidad-virilidad, sino en torno al valor de la persona que capta al espíritu gracias a la reflexión. Así la virtud de castidad encuentra un apoyo también en la afectividad.

Por otra parte, en esto consiste la práctica bien entendida de esta virtud, como ya lo dijeron Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Uno y otro han sopuntado que, en el terreno sensual y afectivo de la vida interior, hay que aplicar una táctica apropiada, incluso una cierta diplomacia; el empleo del imperativo es aquí poco eficaz, e incluso puede provocar efectos contrarios a los que se pretendían. Esta manera de ver las cosas denota la experiencia de la vida. En efecto, cada hombre ha de saber utilizar las energías latentes de su sensualidad y de su afectividad a fin de que le ayuden a tender hacia el verdadero amor en vez de ponerle obstáculos. Esta facultad de transformar enemigos en aliados es tal vez más característica de la esencia de la templanza y de la virtud de la castidad que de la pura continencia. Todo lo dicho constituye la primera parte de la problemática específica de la continencia (para emplear la terminología más frecuente). Se continuará en el capítulo siguiente que trata del amor conyugal. Entre tanto, vamos a la segunda parte, que comprende los problemas de la relación entre la ternura y la sensualidad; ésta corre paralelamente a la primera, se le acerca a veces, pero nunca la recubre.

10. Ternura y sensualidad

La ternura (terneza, cariño) nace también de la afectividad y se desarrolla a base de las sensaciones que tienen un carácter concupiscible y de las que ya hemos hablado repetidamente. Pero su significado y su papel en la vida de los hombres son muy particulares, sobre todo en el terreno de las relaciones entre el hombre y la mujer: la sublimación de estas relaciones, en una medida muy amplia, está fundada en la ternura. Por eso nos es necesario explicar ahora su papel.

Experimentamos ternura para con una persona (o incluso para con un ser no racional, por ejemplo, un animal o una planta), cuando tomamos conciencia, de algún modo, de los lazos que le unen con nosotros. La conciencia de estos lazos, de una comunidad en la existencia, en la actividad o en el sufrimiento, nos hace pensar con enternecimiento ‘no sólo en los hombres, sino también, algunas veces, en los animales que comparten nuestra suerte. Sentimos ternura ha-

cia los diversos seres con los cuales nos sentimos tan unidos que somos poco menos que capaces de ponernos en su lugar y de experimentar su estado interior en nuestro propio "yo". La ternura está más próxima de la "simpatía" en el sentido etimológico de la compasión, la cual puede considerarse más bien como una consecuencia de la ternura, aunque a veces se manifiesta en el hombre independientemente de ésta. Muchas veces esta comprensión del estado interior de un ser es, por lo menos en parte, ficticia, por ejemplo, cuando atribuimos al animal lo que no pertenece más que al hombre, o cuando pensamos en el "sufrimiento" de las plantas pisoteadas y destrozadas, etc. El hombre se da cuenta en determinadas circunstancias de los lazos que le unen a la naturaleza, con todo su unión con los demás hombres es mucho más estrecha, y en ella se basa la ternura. En las relaciones de hombre a hombre, aparecen a la vez una imposibilidad y una necesidad de comprensión de los estados interiores del otro, de su alma, con la posibilidad y la necesidad de significárselo. Esas son las funciones de la ternura.

La ternura no es solamente una aptitud para la simpatía de la que acabamos de hablar, una sensibilidad para con los estados del alma del otro. La trae consigo sin que por ello constituya su esencia, que consiste en una tendencia a hacer suyos los estados de alma de otro. Esta tendencia se manifiesta al exterior, porque se siente la necesidad de señalarle al otro "yo" que uno se toma a pechos lo que el otro está viviendo, sus estados interiores, a fin de que este otro sienta que uno se los comparte y los vive también. La ternura nace, por tanto, de la comprensión del estado de alma de otro (e, indirectamente, de su situación exterior también, porque es la que lo condiciona), y tiende a comunicarle cuán íntimamente le está unido en aquello. Ahora bien, lo está uno a consecuencia de un compromiso afectivo; el análisis hecho en el capítulo precedente ha demostrado que la afectividad nos hace capaces de sentirnos junto a aquel otro: el sentimiento por su naturaleza acerca a los hombres. Así es como nace la necesidad de comunicar al Otro nuestra proximidad interior, y por esto la ternura se exterioriza por diversos actos que la reflejan: el gesto de estrechar al otro contra sí, de abrazarle o simplemente de cogerle por el brazo (lo cual puede ser también una forma de ayuda que se le presta, gesto que tanto difiere del que se realiza cuando se anda con el otro "cogidos del brazo"), ciertas formas de beso. Estas manifestaciones diversas de ternura, tienen todas el mismo fin, y una significación interior común. Que uno las acepte de grado no demuestra reciprocidad, sino que indica simplemente que no se tiene ninguna repugnancia afectiva respecto a aquella persona que exterioriza así su ternura. La ternura es una actitud afectiva interior y no se limita a las manifestaciones externas, que pueden ser puramente convencionales. Al contrario, es siempre individual, interior e íntima, rehúye las miradas, por lo menos hasta cierto punto, es púdica. No puede mani-

festarse libremente más que respecto de aquellos que la comprenden y la sienten.

Conviene distinguir netamente entre la ternura y sus diversas manifestaciones exteriores de una parte, y, de otra, las diferentes formas de la satisfacción de la sensualidad. Sus fuentes y sus fines son absolutamente desemejantes. La sensualidad está por naturaleza orientada hacia el cuerpo en cuanto objeto posible de placer sexual, y tiende a saciar esa necesidad de goce por los medios naturales; se llama a esto "satisfacción de necesidades sexuales". La ternura, por el contrario, proviene de la afectividad y, en el caso que nos interesa, de esta reacción ante el ser humano de sexo diferente, que la caracteriza. No expresa la concupiscencia sino más bien la benevolencia y abnegado afecto. Evidentemente, hay en ella una cierta necesidad de satisfacer a la afectividad, pero tiene un carácter radicalmente diferente de la necesidad de satisfacer a la sensualidad. La afectividad está orientada hacia el hombre y no hacia el cuerpo y el sexo; no se trata para ella de gozar sino de sentirse cerca.

Todo esto merece subrayarse. La ternura, en su orientación interior y en sus manifestaciones exteriores, se distingue de la sensualidad y del goce sensual, de suerte que no se les puede ni asimilar ni identificar. Los actos tanto internos como externos que son su fuente en la ternura no pueden ser calificados (moralmente) de la misma manera que los actos que tienen por origen la sensualidad y la voluntad de deleite sexual. Por el contrario, la ternura puede ser completamente desinteresada, sobre todo cuando marca la atención dirigida a la persona y a su situación interior. Este desinterés desaparece, si las manifestaciones diversas de ternura sirven para satisfacer sobre todo nuestras propias necesidades de afectividad. Con todo, esta satisfacción puede no ser sin valor en la medida en que permite sentir la proximidad del otro, sobre todo cuando las dos partes sienten la necesidad. Un cierto utilitarismo entra en el amor humano sin que por eso lo destruya, corno el análisis general del amor lo ha demostrado en ciertos casos. Siendo como es el hombre un bien limitado, su desinterés lo es también.

Existe, pues, un problema de educación de la ternura contenido en el de la educación del amor en el hombre y en la mujer, y. por consiguiente, entre ellos. Forma parte de la problemática de la continencia. En efecto, la ternura ha de rodearse de una cierta vigilancia: hay que vigilar para que estas diversas manifestaciones no tomen otra significación y no vengan a ser medios de satisfacer a la sensualidad y a las necesidades sexuales. Así que no puede prescindirse de un verdadero dominio de sí, que aquí viene a ser el índice de la sutileza y de la delicadeza interior de la actitud para con la persona de sexo diferente. Mientras que la sensualidad incita al placer y que el hombre dominado por ella no ve ni

siquiera que puede haber en ello otro sentido y Otro estilo de relaciones entre el hombre y la mujer, la ternura revela, de alguna manera, este sentido y este estilo, vigilando en seguida para que no se pierdan.

¿Puede hablarse de un derecho a la ternura, por el que hay que entender, de un lado, el derecho a aceptar la ternura y, de Otro, el de manifestarla? Hablamos intencionadamente de "derecho" y no de deber también en el segundo caso, aunque esté claro que a veces existe igualmente un deber de ternura para con otro. Así, pues, todos aquellos que tienen particularmente necesidad de ternura, tienen derecho a ella: los débiles, los enfermos, los que padecen física o moralmente. Parece que los niños, para quienes la ternura es un medio natural de manifestar el amor (no solamente para ellos, por otra parte) tienen un derecho particular al cariño. Es, por consiguiente, más necesario aplicar a estas manifestaciones, sobre todo exteriores, una sola y única medida, la del amor de la persona. Hay, en efecto, el peligro de excitar el egoísmo por una ternura exagerada que contribuye a ello -en la medida en que sirve para satisfacer sobre todo nuestra propia afectividad, sin tener en cuenta la necesidad objetiva y el bien del otro. Por esto el verdadero amor humano, el amor de la persona y el amor entre personas, ha de reunir' en sí dos elementos: la ternura y una cierta firmeza. En otro caso, se convertirá en enternecimiento y debilidad. No se ha de olvidar que el amor humano es también una lucha, lucha por el hombre y por su bien.

La ternura ganará en calidad si va acompañada de firmeza e intransigencia. Una ternura demasiado fácil, y sobre todo la sensiblería, no inspiran confianza, todo lo contrario, despiertan la sospecha de que el hombre busca en esas tiernas manifestaciones un medio de satisfacer a su propia afectividad, incluso a su sensualidad y a su deseo de goce. Por esto no están moralmente justificadas más que las formas de ternura que corresponden plenamente al amor de la persona, a todo aquello que verdaderamente liga a los hombres entre sí. Por consiguiente, está claro que la ternura no tiene razón de ser sino en el amor. Fuera de él, no tenemos el derecho ni de manifestarla, ni de aceptarla, y sus manifestaciones externas quedan en el vacío.

Lo que acabamos de decir se aplica particularmente al amor entre el hombre y la mujer. Hay que exigir en esto más que en otras cosas que las diversas formas de ternura correspondan realmente al verdadero amor de personas. Se ha de tener en cuenta el hecho de que el amor del hombre y de la mujer se desarrolla en una amplia medida plagiando de la sensualidad y de la afectividad las cuales, ambas a dos, exigen satisfacerse. Por esta razón, ciertas formas de ternura pueden apartarse del amor de la persona y acercarse al egoísmo de los sentidos o de los sentimientos. Además, las manifestaciones exteriores de cariño pueden crear las apariencias del amor. El seductor busca cómo ser cariñoso,

como la coqueta trata de excitar los sentidos, y, con todo, uno y otra carecen del verdadero amor de la persona. Prescindiendo del "juego del amor", flirt o romance, conviene llamar la atención sobre el hecho de que en todo amor entre el hombre y la mujer, hasta en el que es verdadero y honesto, el aspecto subjetivo aventaja al aspecto objetivo. Los diversos elementos de su estructura psicológica germinan más pronto que su esencia moral, la cual madura lentamente y por etapas. La edad y el temperamento son en esto un factor importante. En los jóvenes, la divergencia de estos dos procesos interiores es en general mayor que en las personas de más edad. En los seres dotados de un temperamento vivo y explosivo, los sanguíneos por ejemplo, el sentimiento de amor estalla con fuerza, impetuosamente, mientras que la virtud, para estar formada y cultivada, necesita mucho mayor esfuerzo interior.

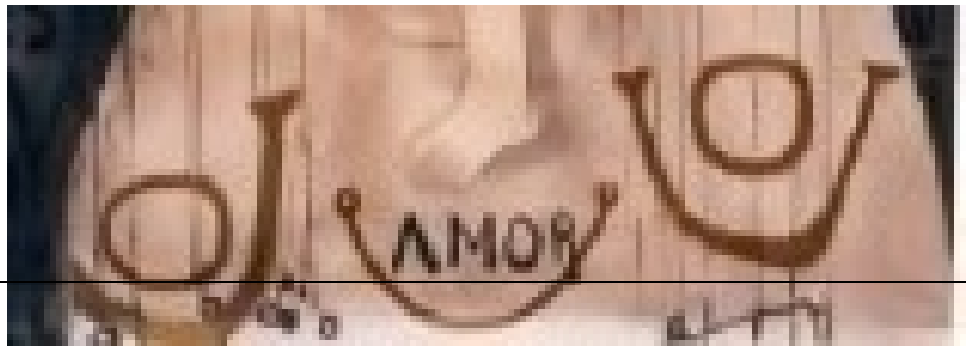
Por consiguiente, para acordar al hombre y a la mujer el derecho a la ternura (tanto de sentirla como de manifestarla), hay que apelar a un grado más elevado de responsabilidad. Existe una tendencia sin duda alguna, sobre todo en ciertos hombres, a ensanchar estos derechos, a aprovecharse demasiado pronto, cuando la afectividad y la sensualidad se despiertan, pero cuando todavía el aspecto objetivo del amor y la unión de las personas no están presentes. Semejante ternura prematura en las relaciones entre el hombre y la mujer destruye muchas veces el amor, o por lo menos impide que se constituya en amor verdadero y objetivo. No vamos a hablar ahora de las diversas formas de familiaridad que pertenecen a otro orden de hechos en las relaciones entre el hombre y la mujer. La familiaridad es una forma de placer sexual; puede ser también una manifestación de grosería o, más sencillamente, una falta de tacto. Por lo que hace a nosotros, no se trata aquí sino de la ternura o cariño. Es imposible formarla y desarrollarla, de manera que no impida el amor, antes le sirva, sin la intervención de la templanza, de la castidad y de la continencia. En efecto, hay peligro en experimentar el amor superficialmente y en "usarlo" al mismo tiempo, en usar esta "materia" de la que está formado en el hombre y la mujer. En este caso, ni el hombre ni la mujer podrán alcanzar el bien esencial ni el aspecto objetivo del amor, sino que se quedarán en las manifestaciones puramente subjetivas, sin extraer de ellas más que un placer inmediato. Semejante amor, en vez de comenzar siempre de nuevo y de crecer se interrumpe continuamente y acaba. Añadamos que hay muchas cosas que dependen aquí de la educación de la ternura, de la responsabilidad por sus manifestaciones.

Subrayemos una vez más que la ternura es un elemento importante del amor, porque no se puede negar esta verdad, que el amor está en gran parte fundado sobre los sentimientos, esta materia que la afectividad natural ha de suministrar continuamente a fin de que el aspecto objetivo del amor esté orgánicamente unido a su aspecto subjetivo. Se trata aquí no tanto de esos primeros

transportes de la afectividad, que, vinculados a la feminidad o a la masculinidad, realzan, de alguna manera, artificialmente, el valor de la persona amada, cuanto de una participación permanente de los sentimientos, de su compromiso duradero en el amor. Son ésos los que acercan a la mujer y al hombre y crean una atmósfera interior de armonía y de mutua comprensión. Teniendo ese fondo, la ternura es natural, verdadera, auténtica. Hace falta mucha ternura en el matrimonio, en esa vida común en la que no solamente un cuerpo tiene necesidad del otro cuerpo, sino, sobre todo, un ser humano del otro ser humano. Ahí es donde tiene un gran papel que jugar. Estrechamente ligada a un verdadero amor de la persona, desinteresada, puede salvar al amor de los diversos peligros debidos al egoísmo de los sentidos o a la actitud de placer. La ternura es el arte de "sentir" el hombre todo entero, toda su persona, todos los movimientos de su alma, por escondidos que se supongan, pensando siempre en su verdadero bien.

Esta ternura es la que la mujer espera del hombre. Tiene ella particularmente derecho a esa ternura en el matrimonio, en el que ella se da al hombre, en el que ella vive esos momentos y esos períodos tan difíciles y tan importantes de su existencia que son el embarazo, el parto y todo lo que con eso se relaciona. Su vida afectiva es en general más rica que la del hombre, y, por consiguiente, su necesidad de ternura y cariño es mayor. El hombre también lo necesita, pero no en la misma medida y bajo otra forma. En ambos, la ternura crea la convicción de que no están solos y de que su vida es compartida por el otro. Semejante convicción les es una grande ayuda y refuerza la conciencia que tienen de su unión.

A pesar de todo, puede parecer extraño que consideraciones sobre la ternura formen parte de un capítulo consagrado a los problemas de la continencia. Y, con todo, éste es su lugar. En efecto, no puede haber verdadera ternura sin una verdadera continencia que tiene su origen en la voluntad siempre dispuesta a amar y a triunfar de la actitud de placer que la sensualidad y la concupiscencia tratan de imponer. Sin la continencia, las energías naturales de la sensualidad y las de la afectividad atraídas a su órbita, llegarían a ser únicamente "materia" para el egoísmo de los sentidos, eventualmente para el de los sentimientos. Hay que decirlo netamente. Por otra parte la vida nos lo enseña a cada momento. El creyente ve en ello el misterio del pecado original cuyas consecuencias parecen gravar particularmente en el terreno del sexo y amenazan a la persona, bien el más importante del universo creado. En cierto sentido, este peligro acecha al amor; efectivamente, los mismos mate-



riales pueden servir para edificar el verdadero amor, unión de personas, y el amor aparente que no es más que un velo que disimula la actitud interior de goce y el egoísmo contrario al verdadero amor. Aquí es donde la continencia, que libera de esta actitud y de este egoísmo y, por eso mismo, forma indirectamente el amor, juega el papel más importante y, finalmente, positivo. No se puede construir el amor del hombre y de la mujer más que por vía de algún sacrificio de sí mismo y por vía de renunciamiento. Encontramos su formulación en el Evangelio. Se expresa por estas palabras de Cristo: “Quien quiera venir en pos de Mí, que se niegue a sí mismo...” El Evangelio nos enseña la continencia en cuanto manifestación del amor.

CAPÍTULO CUARTO Justicia para con El Creador

I. El matrimonio

1. La monogamia y la indisolubilidad

Las anteriores consideraciones nos llevan lógicamente a admitir la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio. La norma personalista que hemos formulado y explicado en el primer capítulo es juntamente el fundamento y el origen de este principio. Puesto que una persona no puede ser nunca objeto de goce para otra, sino solamente objeto (o más exactamente co-sujeto) de amor, la unión del hombre y de la mujer necesita un encuadramiento adecuado en el que las relaciones sexuales estén plenamente realizadas, pero de manera que garanticen a un mismo tiempo una unión duradera de las personas. Sabemos que semejante unión se llama matrimonio. Los intentos de encontrar para este problema del matrimonio una solución fuera de la estricta monogamia (que subentiende indisolubilidad) son contrarios a la norma personalista y no responden a sus exigencias, porque admiten que una persona pueda ser, para otra, objeto de placer, peligro que amenaza sobre todo a la mujer. Tal sucede en ambos casos de poligamia (gr. “poly”-mucho, y “gamos”-”matrimonio”): la poliginia (la unión de un hombre con muchas mujeres) y la poliandria (la unión de una mujer con muchos hombres).

Aquí consideramos el problema del matrimonio sobre todo bajo el lado del principio que recomienda amar a la persona (norma personalista), es decir, del principio que prescribe tratar a la persona de una manera que corresponda a su ser. Únicamente la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio se acuerdan con este principio; y le son contrarias las dos formas de poligamia y el matrimonio disoluble. En efecto, en todos esos casos, la persona resulta puesta en la situación de un objeto de goce, al servicio de otra persona. El matrimonio disoluble es únicamente (o, en todo caso, desde luego) una institución que permite la realización del goce sexual del hombre y de la mujer, pero no la unión duradera de las personas basada en la afirmación recíproca de su valor. De hecho, la unión que tiene por base esta afirmación no puede ser más que durable, ha de durar mientras las personas continúan en recíprocas relaciones. No se trata aquí de su duración espiritual, porque está fuera del tiempo, sino de su duración en el cuerpo, la cual no acaba sino con la muerte.

¿Por qué es necesario que esta unión sea durable? Porque el matrimonio es no solamente una unión espiritual, sino también material y terrestre de las personas. Tal como lo dijo Cristo a los Saduceos (Mt 22, 23-30) que le preguntaban qué sería del matrimonio al resucitar los cuerpos (lo cual es artículo de fe), aquellos que vivirán de nuevo en sus cuerpos (espirituales), no tomaran mujer ni marido. El matrimonio está ligado estrechamente a la existencia material y terrestre del hombre. Así es como se explica su disolución natural por la muerte de uno de los cónyuges. El otro queda libre entonces y puede contraer un nuevo matrimonio. El derecho llama a esto bigamia sucesiva, que se ha de distinguir de la bigamia simultánea denominada en el lenguaje corriente simplemente bigamia, matrimonio nuevo mientras vive todavía el cónyuge de la primera unión. Aunque las nuevas nupcias tras la muerte de uno de los cónyuges estén justificadas y admitidas, el hecho de guardar la viudez es digno de los mayores elogios, porque la unión con la persona desaparecida está mucho mejor expresada. El valor de la persona no es algo efímero, y la unión espiritual puede y debería perdurar hasta cuando ha cesado ya la de los cuerpos. En el Evangelio, y sobre todo en las epístolas de San Pablo, podemos leer en repetidas ocasiones el elogio de la viudez y de la estricta monogamia.

En toda la enseñanza de Cristo, el problema de la monogamia y de la indisolubilidad del matrimonio se resuelve de una manera categórica y definitiva. Jesús pensaba en el matrimonio establecido por el Creador, estrictamente monogámico (Gen 1, 27 y 2, 24) e indisoluble (“Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre”), y a ese matrimonio se refería siempre, porque en la tradición de sus oyentes, los Israelitas, permanecía vivo el recuerdo de la poligamia de los patriarcas, de los grandes jefes del pueblo y de los reyes (por ejemplo, David y Salomón), así como del escrito de repudio de Moisés, quien admitía en determinadas condiciones la disolución de un matrimonio legalmente celebrado. Ahora bien, Cristo se oponía categóricamente a estas tradiciones que habían subsistido en las costumbres, al recordar cuál era la idea primitiva del Creador cuando instituyó el matrimonio (“... pero al principio no fue así”). Esta idea del matrimonio monogámico, nacida en la mente y en la voluntad de Dios, ha sido alterada también por el pueblo elegido. Frecuentemente se pretende justificar la poligamia de los patriarcas por el deseo de tener una descendencia numerosa; de modo que la procreación, fin objetivo del matrimonio, justificaría la poligamia de la que encontramos ejemplos en el Antiguo Testamento, y, por analogía, debería consiguientemente justificarla dondequiera que la poligamia se adoptase para obtener el mismo fin. Pero las Sagradas Escrituras suministran asimismo numerosas pruebas de que la poligamia da al hombre la ocasión de considerar a la mujer como una fuente de deleites sensuales, un objeto de goce, lo que da por resultado una degradación de la mujer y un rebajamiento del nivel moral del hombre; basta recordar la historia del rey Salomón.

La supresión de la poligamia y el restablecimiento de la monogamia y de la indisolubilidad del matrimonio están lo más estrechamente ligados al mandamiento del amor, que a todo lo largo de nuestro libro hemos asimilado a la norma personalista. Puesto que las relaciones y la coexistencia de las personas de sexo opuesto han de responder a las exigencias de esta norma, es menester que estén de acuerdo con el principio de la monogamia y de la indisolubilidad, que pone en buena luz al mismo tiempo numerosos detalles de la coexistencia del hombre y de la mujer en general. (El mandamiento del amor, tal como está formulado en el Evangelio, es más que la norma personalista: comprende también el principio fundamental del orden sobrenatural, de la relación sobrenatural entre Dios y los hombres. No obstante, la norma personalista entra ciertamente a formar parte de él, constituye el contenido natural del mandamiento del amor, que nosotros estamos en condiciones de aprehenderlo con nuestra sola razón, sin el recurso a la fe. Añadamos que esta norma es también la condición indispensable al hombre para que pueda comprender y poner en práctica el contenido integral, esencialmente sobrenatural, del mandamiento).

La poligamia es contraria a las exigencias de la norma personalista, como lo es la disolución de un matrimonio legalmente contraído (divorcio), el cual, las más de las veces, conduce a la poligamia. Si un hombre ha poseído a una mujer en cuanto esposa, gracias al matrimonio legal, y si, al cabo de un cierto tiempo, la deja para unirse con otra, demuestra con eso mismo que su esposa no representaba para él nada más que valores sexuales. Los dos hechos van a la par: considerar a la persona de sexo opuesto como un objeto que no trae consigo sino valores sexuales y ver en el matrimonio, en vez de una institución que debe servir para la unión de dos personas, una institución que no tiene otro objetivo que los valores sexuales.

Aun en los casos en que esta disolución acompañada de la bigamia intervenga algún tiempo después del comienzo del matrimonio, moralmente tiene un efecto retroactivo, actúa más acá y más allá del tiempo. En el caso que examinamos no es solamente en el momento del divorcio o de la bigamia cuando la mujer viene a ser para el hombre ese objeto que no representa nada más que valores sexuales, y el matrimonio pasa a ser una institución que sirve para aprovecharse de ellos, la mujer no ha sido nunca otra cosa para ese hombre ni el matrimonio tampoco. Puesto que él admite el divorcio y la bigamia, para él la mujer estaba en la situación de objeto de placer y el matrimonio no tenía otro significado que el de una institución de goce sexual: es mis todavía, ese hombre no ve, en general, en el matrimonio ningún otro sentido. Evidentemente, lo mismo se puede decir de una mujer que se comportase de una manera parecida con respecto a un hombre.

El hombre, por lo mismo que es un ser capaz de pensar conceptualmente, puede seguir los principios generales. Por consiguiente, la verdadera esencia y el verdadero valor de los hechos anteriores se le muestran a la luz de los hechos posteriores. Así, en el caso que nos in teresa, a la luz de la ruptura (aunque fuese al cabo de muchos años) de un matrimonio legalmente contraído y consumado, ruptura acompañada de bigamia simultánea, aparece que lo que ligaba a este hombre y a esta mujer y pasaba a sus ojos por amor, no era verdadero amor de las personas, no tenía la fuerza de una unión de personas, ni el aspecto objetivo del amor. Lo que les ligaba podía tener una rica sustancia subjetiva y estar fundado en un florecimiento y expansión de su afectividad y de su sensualidad, pero no había madurado suficientemente para poder alcanzar el valor objetivo de una unión de las personas. Y puede incluso ser que su unión jamás haya estado orientada en esa dirección. (Sabemos, en efecto, que el matrimonio ha de madurar sin cesar para que alcance el valor de una unión de personas: por eso es tan importante dirigirlo en este sentido.)

A la luz de estos principios, es decir, de la norma personalista, ha de admitirse que, en el caso en que la vida común de los cónyuges llega a ser imposible por razones realmente graves (especialmente a causa de la infidelidad conyugal) no existe más que una posibilidad de separación: el alejamiento de los esposos sin disolución del matrimonio. Evidentemente, desde el punto d vista de la esencia del matrimonio, que ha de ser una unión duradera del hombre y de la mujer, la separación es también un mal, pero es un mal necesario. Sin embargo, no se opone a la norma personalista: ninguna de las personas (la mujer es la más amenazada) está, en principio, puesta en la situación de objeto de placer. Pero sí que lo estaría, si la persona que ha pertenecido conyugalmente a otra pudiese ser abandonada por ésta en caso de separarse para unirse maritalmente con una tercera. Con todo, si los esposos no hacen por renunciar a las relaciones conyugales y a la comunidad conyugal y familiar, sin unirse por el matrimonio con otras personas, el orden personalista no ha sido vulnerado. La persona no queda relegada al rango de objeto de placer y el matrimonio conserva su carácter de institución al servicio de una unión de personas, y no solamente de sus relaciones sexuales.

Hemos de admitir que, en sus relaciones conyugales el hombre y la mujer se unen en cuanto personas y que su unión dura mientras estén con vida, es decir, por tanto tiempo cuanto sus almas permanezcan unidas a sus cuerpos (según los tomistas, el alma separada del cuerpo no es una persona). En cambio, no podemos aceptar que su unión no dure más tiempo que el que ellos quieran, porque esto es lo que sería precisamente contrario a la norma personalista, basada en el concepto de la persona en cuanto ser. Desde este punto de

vista, el hombre y la mujer que han tenido relaciones conyugales a consecuencia de un matrimonio válidamente contraído, están ligados objetivamente por un vínculo que únicamente la muerte de uno de ellos puede disolver. El hecho de que con el tiempo uno de los cónyuges o ambos a dos cesen de querer esa unión no cambia en nada la cosa, esto no puede en manera alguna anular el otro hecho de que están objetivamente unidos en cuanto marido y mujer. Puede suceder que uno de los esposos o los dos no encuentren ya la base subjetiva de su unión, puede asimismo suceder que un estado subjetivo aparezca en oposición a la unión dicha desde el punto de vista psicológico o psico-fisiológico. Semejante estado justifica su separación de cuerpos, pero no puede anular el hecho de que ellos permanecen objetivamente unidos, precisamente en cuanto esposos. La norma personalista, que está por encima de la voluntad y las decisiones de las personas interesadas, exige que esta unión perdure hasta la muerte. Cualquier otra concepción pone a la persona en la situación de objeto de placer, lo cual equivale a la destrucción del orden objetivo del amor en el que el valor supra-utilitario de la persona se encuentra afirmado.

En cambio, el principio de la estricta monogamia, que se identifica con la indisolubilidad del matrimonio válidamente contraído, preserva ese orden. Es un principio de difícil aplicación, pero indispensable si se quiere que la coexistencia de las personas de sexo opuesto (e indirectamente toda la vida humana, la cual en una gran medida se apoya en esta coexistencia) alcance el nivel de la persona y del amor. Se trata evidentemente del amor-virtud del amor en el sentido integralmente objetivo y no solamente en el sentido psicológico y subjetivo del término. La dificultad que se encuentra en seguir el principio de la monogamia y de indisolubilidad procede de que muchas veces el “amor” no se entiende en la segunda acepción. Entonces ese amor es el vivido y no el verdadero. El principio de la monogamia y de la indisolubilidad del matrimonio implica la integración (cf. el capítulo consagrado al análisis del amor, en particular su tercera parte), sin la cual el amor viene a ser una aventura peligrosamente arriesgada. El hombre y la mujer cuyo amor no ha madurado profundamente ni ha adquirido el carácter de una real unión de personas, no deberían casarse, porque no están preparados para afrontar esa prueba que es el matrimonio. Por otra parte, lo que importa no es tanto que Su amor esté plenamente maduro en el momento de casare, cuanto que sea capaz de florecer y fructificar extendiéndose en el marco del matrimonio y gracias a él.

Es imposible renunciar a ese bien que representa la monogamia y la indisolubilidad y esto no solamente por razones de orden sobrenatural, por razones de fe, sino también por motivos de orden racional y humano. Se trata, en efecto, de la primacía del valor de la persona sobre los valores del sexo, y de la realización del amor en un terreno en el que puede fácilmente encontrarse reemplazado por

el principio utilitarista que trae consigo la afirmación de la actitud de goce respecto de la persona. La estricta monogamia es una manifestación del orden personalista.

2. El valor de la institución

Las precedentes consideraciones nos permiten comprender con mayor facilidad el valor de la institución del matrimonio. En efecto, no puede éste reducirse a las meras relaciones sexuales de la pareja, es menester ver en él una institución. Cierto que son estas relaciones las que la determinan realmente (de ahí el antiguo adagio latino matrimonium facit copula), sin embargo no constituyen el matrimonio mientras no entren en el encuadramiento de una institución apropiada. La palabra "institución" significa algo "instituido", "establecido" según el orden de la justicia. Y ya sabemos que este orden concierne a las relaciones interhumanas y sociales (justicia conmutativa, justicia social). Ahora bien, el matrimonio depende de ellas.

Por razones de las que hemos hablado en el capítulo precedente (análisis del pudor), el hecho mismo de las relaciones sexuales del hombre y de la mujer -dos personas- tiene un carácter íntimo. Perteneciendo, como pertenecen, esas personas a la sociedad, deben, por muchas razones, justificar ante ella esas relaciones. Es precisamente la institución del matrimonio lo que constituye esa justificación. No hay que entenderla únicamente en el sentido legislativo, de conformidad con las leyes. "Justificar" significa "hacer justo" y no tiene nada que ver con lo de "justificarse", invocar las circunstancias atenuantes que disculpan del consentimiento a algo que, en el fondo, es un mal.

Si la necesidad de justificar ante la sociedad las relaciones sexuales del hombre y de la mujer existe, no es solamente a causa de sus consecuencias naturales, sino también teniendo en cuenta las personas mismas que en ellas toman parte y en particular la mujer. La consecuencia natural de las relaciones del hombre y de la mujer es la procreación. El niño es un nuevo miembro de la sociedad que ha de ser adoptado por ella, e incluso, en un nivel lo bastante elevado de la organización social, ha de ser registrado. El nacimiento del niño hace que la unión del hombre y de la mujer, fundada en las relaciones sexuales, venga a ser una familia. Esta es ya en sí misma una pequeña sociedad de la que depende la existencia de toda grande sociedad: nación, Estado, Iglesia. Se comprende que esta grande sociedad trate de vigilar su porvenir a través de la familia. Esta es la institución elemental que está a la base de la existencia humana. Forma parte de la gran sociedad que va creando incesantemente, pero al mismo tiempo se distingue de ella, posee su propio carácter y sus propios fines.

Tanto la inmanencia de la familia en la sociedad como su autonomía y su intangibilidad particulares han de encontrar su reflejo en las leyes. El punto de partida será en esto la Ley de la naturaleza; las leyes escritas serán la expresión objetiva de ese orden que resulta de la naturaleza misma de la familia.

La familia es una institución fundada sobre el matrimonio. No pueden definirse exactamente sus derechos y sus deberes en la vida de una gran sociedad sin haber definido correctamente los derechos y obligaciones que implica el matrimonio. Con todo, ello no significa que se haya de considerar el matrimonio únicamente como medio con relación al fin que es la familia. Aunque de suyo lleva al nacimiento de la familia y no debería contraerse sino con miras a constituirla algún día, el matrimonio mismo no desaparece en la familia. Conserva su carácter particular de institución cuya estructura interna es diferente de la de la familia. Tiene ésta la estructura de una sociedad, en la que el padre y la madre -cada uno a su manera- ejercen la potestad a la que están sometidos los hijos. El matrimonio no tiene aún la estructura de una sociedad, pero posee, en cambio, una estructura interpersonal, es una unión y una comunidad de dos personas.

Este carácter particular del matrimonio no desaparece cuando la comunidad de la pareja se transforma en familia. Por muchas razones, el matrimonio no puede a veces llegar a transformarse en familia, pero el que no llegue no la priva de su carácter esencial. En efecto, la razón de ser interior y esencial del matrimonio no es únicamente la de transformarse en familia, sino sobre todo la de constituir una unión de dos personas, unión durable y basada en el amor.

El matrimonio favorece la existencia del amor -lo hemos dicho en el primer capítulo-, pero se funda en él. Un matrimonio en el que no hay hijos, no por culpa de los esposos, conserva el valor integral de la institución. Cierto que favorece más al amor conservando su existencia, al transformarse en familia. Así es como se ha de entender la idea de aquella aserción: “la procreación es el fin principal del matrimonio”. Pero un matrimonio que no consigue alcanzar ese fin, no pierde nada de su importancia en cuanto institución de carácter interpersonal. Para realizar la procreación, es necesario que este carácter encuentre en ella su expresión más completa, que el amor de los cónyuges sea maduro y creador. Añadamos que si ya lo es en un cierto sentido, la procreación lo hace crecer mucho más.

De modo que el matrimonio es una institución aparte, que tiene una estructura interpersonal distinta. Esta institución se agranda y llega a ser una familia, hasta un cierto punto se le identifica, o, por mejor decirlo, la fa muja da al matrimonio su impronta así como el matrimonio le da la suya, afirmándose gracias a ella y alcanzando su plenitud. Así, por ejemplo, los esposos ancianos que viven

rodeados de sus hijos, y de la familia de éstos, hasta de nietecitos, representan en esa familia una “institución”, una unidad y una entidad a la vez, que existe y vive conforme a su carácter interpersonal esencial y según sus propias leyes. Las leyes sobre las que se funda su existencia han de derivarse de los principios de la norma personalista, porque así es como solamente se puede asegurar a la unión de dos personas un carácter verdaderamente personalista. La estructura social de la familia no es buena más que en la medida en que asegura al matrimonio este carácter y en que lo preserva. Por esto una familia basada en la poligamia, aunque sea más numerosa y represente materialmente una sociedad más poderosa (tales, por ejemplo, las familias de los patriarcas del Antiguo Testamento), tiene moralmente menos valor que una familia fundada en el matrimonio monogámico. En la estructura de la segunda, el valor de las personas y el del amor en cuanto unión durable de las personas son mucho más visibles (hecho que, en sí mismo, tiene una gran importancia pedagógica), mientras que en la estructura de una familia fundada en la poligamia, la fecundidad biológica y el desarrollo numérico son elementos más notables que el valor de las personas y el valor personalista del amor.

La importancia de la institución del matrimonio consiste en que justifica el hecho de las relaciones sexuales de una pareja determinada en el conjunto de la vida socia], lo cual importa no sólo a causa de las consecuencias -ya hemos hablado de ello más arriba- sino en consideración de las personas mismas que tienen parte en ellas. De esta justificación dependerá asimismo la apreciación moral de su amor. En efecto, aun cuando sus relaciones sexuales, según por donde se las considere, puedan permanecer secretas (¿no exigen la más estricta intimidad?), exigen bajo otro punto de vista, estar situadas y como clasificadas con relación a los demás hombres, con relación a la sociedad en su doble sentido de allegados familiares y consorciados. Y tal vez en nada como en esto, que tiene lugar entre dos personas y constituye una función de su amor, aparece tan claramente que el hombre es un ser social. Importa, pues, que este amor, que, psicológicamente, justifica y legaliza de alguna manera sus relaciones, adquiera además derecho de ciudadanía entre los hombres.

Aun cuando de momento no lo piense, el hombre y la mujer se verán obligados a caer en la cuenta con el tiempo de que, al carecer de este derecho, su amor carece de un elemento esencial. Sentirán íntimamente que su amor tendría que madurar lo bastante para que se pueda manifestar a la sociedad. Hay, por consiguiente, de una parte, la necesidad de ocultar las relaciones sexuales que se siguen del amor, y, de otra, la de verlo reconocido en cuanto unión de las personas, por la sociedad. El amor necesita este reconocimiento, sin él no está completo. La diferencia de significaciones atribuidas a palabras como “querida”, “concubina”, “amante”, etc., y a las de “esposa” o de “novia” no es de ninguna

manera una mera convencionalidad (de parte del hombre las cosas se presentan paralelamente). Sería menester, por lo tanto, decir más bien que el hecho de querer borrar esta diferencia de significación es lo que es convencional, mientras que la diferencia misma es primitiva, natural y fundamental. (Hacemos aquí abstracción de todo elemento de indignación farisaica.) Tomemos, por ejemplo, la palabra francesa "maîtresse" (por no aducir otras palabras castellanas), la cual, en sentido estricto, indica que la actitud de un hombre respecto de una mujer consiste en utilizarla en las relaciones sexuales como un objeto, mientras que las palabras como "esposa" o "novia" designan un co-sujeto del amor, que tiene su pleno valor de persona, y, por eso mismo, un valor social.

Sin duda éste es el significado que posee la institución del matrimonio. En una sociedad que reconoce los sanos principios morales y que los sigue (sin fariseísmo ni pudibundez), esta institución es necesaria para probar la madurez de la unión del hombre y de la mujer, para aportar la prueba de la perennidad de su amor. En este sentido, la institución del matrimonio es indispensable no solamente por consideración a los "demás" hombres que constituyen la sociedad, sino también -y sobre todo- a las personas que liga. Incluso en caso de que no hubiese otra gente en torno, la institución del matrimonio les sería necesaria (o quizá una forma de celebración, dicho de otra manera, un rito que determine su creación por ambas partes interesadas). Aunque la institución pudiese nacer por la vía de hechos entre los cuales las relaciones sexuales serían decisivas, no por eso dejaría de diferir esencialmente. Las relaciones sexuales del hombre y de la mujer exigen la institución del matrimonio ante todo en cuanto justificación en la conciencia de los contrayentes.

La palabra latina matrimonium pone el acento en el "estado de madre", como si quisiese subrayar la responsabilidad de la maternidad que carga sobre la mujer que vive conyugalmente con un hombre. Su análisis ayuda a ver mejor que las relaciones sexuales fuera del matrimonio ponen ipso facto a la persona en la situación de objeto de placer. ¿Cuál de las dos es ese objeto? No se excluye que pueda serlo el hombre, pero la mujer lo es siempre. Puede llegarse fácilmente a esta conclusión (por vía de contraste) analizando la palabra matrimonium (del latín "matris-munia"-"deberes de la madre"). Las relaciones sexuales extramatrimoniales causan siempre, objetivamente, un perjuicio, a la mujer, incluso cuando ella consiente, hasta cuando las desea.

Por esta razón, el "adulterio", en la más amplia acepción del término, es un mal moral. En este sentido, por lo demás, se emplea esta palabra en la Sagrada Escritura, en el Decálogo y en el Evangelio. Significa no solamente las relaciones sexuales con la esposa de otro, sino también las de un hombre con cualquier mujer que no es su esposa, esté o no esté ella casada. Desde el punto de

vista de la mujer, se trata de relaciones con cualquier hombre que no es su marido. Tal como lo ha demostrado el análisis de la castidad a que hemos procedido en el tercer capítulo, algunos elementos del adulterio así concebido se encuentran también comprendidos en los actos interiores, por ejemplo, en la concupiscencia (cf. la frase Mt 5, 28, citada repetidamente). Es evidente que el adulterio tiene lugar a fortiori cuando esos actos se refieren a la mujer o al hombre de otra persona; su mal moral es entonces tanto más grave cuanto que se ha vulnerado el orden de la justicia, porque se ha violado el límite entre lo mío y lo tuyo. Sucede esto no sólo cuando uno se apropia lo que pertenece a otro, sino también cuando toma uno lo que no es suyo. La institución del matrimonio es la que, dado el caso, determina la "propiedad", la recíproca pertenencia de las personas. Añadamos que -como lo hemos demostrado más arriba- esta institución no tiene pleno valor más que con la doble condición de monogamia e indisolubilidad.

Todo cuanto hemos dicho para demostrar el mal moral del adulterio nos lleva a constatar que todas las relaciones sexuales extramatrimoniales son moralmente malas, luego también las pre-conyugales lo mismo que las extra-conyugales. Mucho peor es desde el punto de vista moral el principio del "amor libre", porque implica el rechazar la institución del matrimonio o la limitación de su papel en la coexistencia del hombre y de la mujer, papel que se considera como fortuito y poco importante. El análisis que precede ha demostrado que, todo lo contrario, es esencial e indispensable. En las relaciones sexuales, sin la institución del matrimonio, la persona viene a ser reducida a la categoría de objeto de placer, lo que se encuentra en los antípodas de las exigencias de la norma personalista sin la cual no cabe imaginar una coexistencia de las personas que sea a la medida de su valor. El matrimonio, en cuanto institución, es indispensable para justificar el hecho de las relaciones sexuales del hombre y de la mujer sobre todo a sus propios ojos, y al mismo tiempo a los ojos de la sociedad. Una vez empleada la palabra "justificar", se hace evidente que la institución del matrimonio se deduce del orden objetivo de la justicia.

Hay, además, la necesidad de justificar las relaciones del hombre y de la mujer ante Dios Creador. Viene esto exigido asimismo por el orden objetivo de la justicia. Más todavía, un análisis profundizado nos conduce a la convicción de que el hecho de justificar ante el Creador las relaciones conyugales es la base de toda justificación, tanto en el interior de la pareja, como al exterior, ante la sociedad. Cierto que sólo un creyente que reconoce la existencia de Dios Creador y que comprende que todos los seres de nuestro universo, y entre ellos las personas humanas, son Sus creaturas, es capaz de proceder a semejante análisis y de aceptar las conclusiones que implica. El concepto "creatura" contiene la idea de una dependencia particular del ser con respecto al Creador, a saber,

la dependencia de la existencia (ser creado = depender en la existencia). En esta dependencia se funda el derecho particular de propiedad que el Creador tiene sobre todas las creaturas (dominium altum). Tiene la propiedad absoluta de cada una de ellas. Porque todo ser, corno existe gracias a la existencia de Dios, puede decirse en un cierto sentido que "todo le pertenece". En efecto, lo que la creatura "crea" en sí misma, presupone la existencia recibida: la actividad de las creaturas no desarrolla Sino los dones antecedentes contenidos en su existencia.

El hombre difiere de todas las otras creaturas del mundo visible por su capacidad de comprensión debida a la razón. Ella es al mismo tiempo la base de la personalidad, ella condiciona la interioridad y la espiritualidad del ser y de la vida de la persona. Gracias a la razón, el hombre comprende que pertenece a la vez a sí mismo y, en cuanto creatura, a su Creador, y este derecho de propiedad de Dios sobre él penetra en su vida. Este estado de conciencia no puede menos de nacer en un hombre cuya razón está iluminada por la fe. Ella le enseña juntamente que todo hombre está en la misma situación: surge así una nueva necesidad de justificar las relaciones sexuales mediante la institución del matrimonio. En efecto, el hombre y la mujer vienen a ser en cierta manera propiedad el uno del otro. De ahí, por una parte, la necesidad de justificarlo entre ellos, y, por otra, delante del Creador. Cierto que los creyentes son los únicos que lo comprenden. Porque "creyente" significa no tanto "capaz de estados religiosos" cuanto (contrariamente a lo que suele pensarse muchas veces) "hombre justo para con Dios Creador".

Henos ya preparados para comprender el carácter sacramental del matrimonio. Según la doctrina de la Iglesia, el matrimonio es un sacramento desde el origen, es decir, después de la creación de la primera pareja humana. "El sacramento de la naturaleza" ha sido más tarde confirmado en el Evangelio mediante la institución o, por mejor decir, mediante la revelación, del "sacramento de la Gracia". La palabra latina sacramentum significa "misterio", es decir, "desconocido", parcialmente invisible, que rebasa la experiencia sensible inmediata. Ahora bien, tanto el derecho de propiedad que toda persona detenta para consigo misma, como, a fortiori, el dominium altum que Dios posee sobre toda persona, se encuentran fuera de la experiencia accesible a la sola razón. Pero, si se acepta ese derecho supremo de propiedad -y todo creyente lo acepta- es menester que el matrimonio esté desde luego justificado a los ojos del Creador, es preciso que obtenga su aprobación. No basta que el hombre y la mujer se den mutuamente en el matrimonio. Puesto que cada uno de ellos es al mismo tiempo propiedad del Creador, es indispensable que Él también los dé uno al otro, o, más exactamente, que apruebe su don de sí recíproco consentido en el marco de la institución del matrimonio.

Esta aprobación del Creador no pertenece al dominio del conocimiento sensible, no puede ser nada más que "comprendida" a partir de la aprehensión del orden natural. El matrimonio en cuanto sacramento de la naturaleza es ya la institución matrimonial fundada sobre una cierta comprensión de los derechos que el Creador tiene sobre las personas. El matrimonio en cuanto sacramento de la Gracia supone la plena comprensión de ese derecho. Pero el Sacramento del matrimonio está además basado sobre la certeza -aportada por el Evangelio- de que la justificación del hombre ante Dios se realiza esencialmente por la Gracia. El hombre la obtiene por los sacramentos que la Iglesia confiere, dotada para este fin por Cristo de un poder sobrenatural. Por esta razón, e Sacramento del matrimonio satisface cumplidamente a la necesidad de justificar las relaciones conyugales ante Dios Creador y ha sido instituido en el mismo momento en que fue definitivamente revelado el orden sobrenatural.

3. Procreación, paternidad y maternidad

El valor de la institución del matrimonio consiste en que ella justifica el hecho de las relaciones sexuales del hombre y de la mujer. Este hecho no es un acto aislado, sino una serie de actos. Por esto el matrimonio humano es un estado (estado conyugal), dicho de otra manera, una institución durable que crea el marco de la coexistencia del hombre y de la mujer para toda su vida. El marco está repleto de actos múltiples relacionados con las más variadas cuestiones: económica, cultural, religiosa. Todo ello junto crea una vida común rica y, en lo posible, polivalente, desde luego la de la pareja, después la de la familia de la cual es la fuente. Cada una tiene su propia Importancia y determinan en cierto modo el completo desarrollo del amor de las personas en el matrimonio. Los actos sexuales tienen una significación específica, porque condicionan de una manera particular el desarrollo del amor entre el hombre y la mujer. Tal como lo hemos constatado, la institución del matrimonio justifica las relaciones sexuales. Lo hace en la medida en que crea un cuadro objetivo en el que una unión duradera de las personas puede realizarse (a condición evidentemente de ser monogámica e indisoluble).

Pero la realización de esta unión de las personas en cada acto de las relaciones conyugales constituye un problema moral aparte, el problema interno de todo matrimonio. Cada uno de estos actos ha de poseer su justicia interna, porque no puede haber unión en el matrimonio, si la justicia está ausente. Un problema particular-esencial desde el punto de vista de la moral y de la cultura de las personas-es el que se pone, por lo tanto: el de la conformidad de las relaciones conyugales con las exigencias objetivas de la norma personalista. Su apli-

cación tiene aquí una gran importancia, pero es, al mismo tiempo -no conviene pasarlo en silencio-, particularmente difícil. Porque muchos factores internos y muchas circunstancias exteriores que acompañan al acto de amor recíproco de las personas facilitan su reducción al de mero deleite. En ello más que en otra cosa el hombre es responsable del amor. Añadamos que esta responsabilidad está completada con la de la vida y de la salud de la persona. Este conjunto de bienes fundamentales determina el valor moral de cada acto de las relaciones conyugales. Se puede, por tanto, apreciar este valor partiendo de cada uno de estos bienes tomado separadamente y de la responsabilidad del hombre por cada uno de ellos. En la presente obra, conforme a sus presupuestos y a la línea general de nuestras consideraciones, tomaremos como punto de partida los bienes que representan la persona y el amor auténtico. Parece, efectivamente, que son los fundamentales y que condicionan la actitud correcta para con los otros.

El hombre y la mujer que, en cuanto esposos, se unen en las relaciones sexuales, entran por eso mismo en el encuadre de este orden que justamente se llama “orden de la naturaleza”. Hemos dicho en el primer capítulo que no se ha de asimilar el orden de la naturaleza con el orden biológico. En efecto, el orden natural es sobre todo el orden de la existencia y del devenir, puesto que lo es de la procreación. Al constatar que el orden de la naturaleza tiende a la procreación mediante las relaciones sexuales, damos a la palabra “procreación” su acepción más amplia. La procreación sigue siendo el fin natural de las relaciones conyugales, aunque el acto sexual realizado en momentos de infecundidad natural de la mujer no pueda conseguirlo.

Considerada objetivamente, la vida conyugal no es una simple unión de personas, sino una unión de personas en relación con la procreación. Este término viene aquí mejor que el de reproducción, que tiene un significado más bien biológico. Porque en el mundo de las personas, no se trata solamente del comienzo de una vida en el sentido puramente biológico, sino del comienzo de la existencia de un ser humano. Así que es más exacto llamarla “procreación”.

En las relaciones conyugales del hombre y de la mujer dos órdenes se entrecruzan: el de la naturaleza, cuyo fin es la reproducción, y el orden de personas que se expresa en el amor y tiende a su más completa realización. No pueden separarse esos dos órdenes, porque el uno depende del otro; la actitud respecto de la procreación es la condición para la realización del amor. En el mundo animal, no hay más que la reproducción, que se realiza mediante el instinto. No hay personas, luego tampoco norma personalista que es la que pone el principio del amor. En el mundo de las personas, en cambio, el instinto no es lo determinante y la tendencia sexual que crea las condiciones de fecundidad y suministra “materia” al amor, atraviesa, por así decirlo, la puerta de la conciencia y

de la voluntad. Para realizarse a un nivel realmente humano y personal, la procreación no puede prescindir del amor. Uno y otra están fundados en la elección consciente de las personas. Al casarse y decidirse a ciencia y conciencia a tener relaciones sexuales, el hombre y la mujer eligen, de manera innegable aunque general, la procreación (la cual, con todo, no es subjetivamente más que probable porque depende de la ausencia natural de una infecundidad que escapa siempre a su conocimiento). De este modo se declaran dispuestos a participar -si les es concedido- en la creación según la significación propia de la palabra "procreación". Por esto mismo -es por otra parte la única manera de conseguirlo- dan a sus relaciones sexuales un carácter verdaderamente personalista.

Aquí es donde entra el problema de la paternidad y de la maternidad. La naturaleza tiende únicamente a la reproducción (añadamos que "naturaleza" proviene del latín nasci, "nacer", de donde "naturaleza"-lo que es determinado por el mismo hecho del nacimiento). La reproducción depende de la fecundidad biológica gracias a la cual los individuos adultos de una especie dan nacimiento a su progenie, es decir, a nuevos individuos de la misma especie. Las cosas suceden de manera análoga en el hombre, pero, como éste es una persona, el hecho simple y natural de llegar a ser padre o madre tiene aquí una significación más profunda, no sólo biológica, sino personalista. Encuentra -y la ha de encontrar- una profunda resonancia en la interioridad de la persona, y el contenido de los conceptos de "paternidad" y "maternidad" es lo que la expresa. En efecto, la paternidad y la maternidad humanas implican todo el proceso consciente de la elección voluntaria ligado al matrimonio y en particular a las relaciones conyugales de las personas. Y, puesto que éstas son -y deben ser- una realización del amor, realización al nivel de las personas, la paternidad y la maternidad tienen su sitio dentro de los límites del amor. Las relaciones sexuales del hombre y de la mujer en el matrimonio no tienen el pleno valor de una unión de personas más que cuando suponen una aceptación de la posibilidad de la procreación. Tal resulta de la síntesis de estos dos órdenes: de la naturaleza y de la persona. En sus relaciones conyugales, el hombre y la mujer no se hallan en una relación limitada a ellos solos: por fuerza de las cosas, su relación engloba a la nueva persona que, gracias a su unión, puede ser (pro-) creada.

Conviene subrayar aquí muy particularmente la expresión "puede ser", porque indica el carácter virtual de esta nueva relación. Las relaciones conyugales de dos personas pueden dar la vida a una nueva persona. Por tanto, cuando el hombre y la mujer se casan, su consentimiento ha de ir acompañado de este estado de conciencia y de voluntad: "yo puedo ser padre" y "yo puedo ser madre". Sin ello, sus relaciones conyugales ulteriores -no estarían interiormente justificadas, serían injustas. El amor conyugal recíproco exige la unión de las personas. Pero ésta o se identifica con la unión en el acto carnal. Este no alcanza el nivel

personal más que en el momento en que, en la conciencia y en la voluntad de los sujetos, está acompañado de ese estado general creado en el momento de contraer el matrimonio y que ha de perdurar todo el tiempo en que las relaciones conyugales son posibles: “yo puedo ser padre”, “yo puedo ser madre”. Semejante actitud es tan importante y decisiva que, sin ella, el orden de las personas en las relaciones conyugales no puede realizarse. Cuando falta[6], no queda en lugar de la verdadera unión de las personas nada más que un acoplamiento carente del pleno valor personalista. Sacadas las conclusiones obligadas, habría que decir que este acoplamiento se funda únicamente en los valores del sexo y no en la afirmación de la persona, porque no se la puede disociar del estado de conciencia y de voluntad: “yo puedo ser padre”, “yo puedo ser madre”.

Cuando falta esta actitud, las relaciones sexuales, ya no encuentran justificación plenamente objetiva a los ojos de los esposos (y mucho menos a los ojos de terceros que analizasen teóricamente semejante situación). Si se excluye de las relaciones conyugales radical y totalmente el elemento potencial de paternidad y de maternidad, se transforma con eso la relación recíproca de las personas. La unión en el amor insensiblemente pasa a ser un placer común, o, por así decirlo, el de los dos copartícipes. Este cambio es inevitable, pero puede tomar muy diversas formas, que trataremos de analizar seguidamente en este capítulo, porque éste problema requiere un profundo análisis. Ante todo es de notar aquí que esta transformación de la recíproca relación de las personas que se realiza en el momento en que éstas excluyen por completo de sus relaciones conyugales la posibilidad de la paternidad o de la maternidad, hace su actitud incompatible con las exigencias de la norma personalista. Cuando el hombre y la mujer rechazan absolutamente esta idea “yo puedo ser padre”, “yo puedo ser madre”, o cuando excluyen artificialmente la paternidad o la maternidad (lo cual hasta cierto punto viene a ser lo mismo), corren el peligro de limitar sus relaciones -objetivamente- al goce cuyo objeto sería la persona.

Formulada así, esta afirmación puede suscitar un reflejo de oposición tanto desde el punto de vista teórico como del práctico. Por esto conviene ahora recordar el objeto de nuestras consideraciones, en particular las del primer capítulo. La actitud conforme con la moral de la persona respecto de la tendencia sexual consiste, por una parte, en utilizarla de acuerdo con su finalidad natural, y, por otra, en oponerse en la medida en que le sería posible impedir la realización de una verdadera unión de personas y, por consiguiente, la accesión a ese nivel de amor en el que afirman recíprocamente sus valores. Las relaciones sexuales (conyugales) poseen un carácter y constituyen esa unión en la medida solamente en que contienen la disposición general a la procreación. Ello se deduce de una actitud consciente respecto de la tendencia: dominarla es precisamente aceptar su finalidad en las relaciones conyugales. Podría decirse que adoptar

semejante actitud equivale a subordinar el hombre a la naturaleza, cuando en tan numerosos terrenos la vence y la domina. No es más que un argumento especioso, porque el hombre no domina la naturaleza más que conformándose con su dinamismo inmanente. No se vence la naturaleza violando sus leyes. No se deja dominar más que gracias a un conocimiento profundo de su finalidad y de las leyes que la gobiernan. El hombre se sirve de la naturaleza utilizando cada vez mejor sus posibilidades latentes.

No parece difícil aplicar estas constataciones al problema que nos interesa. Volveremos a ello en la segunda parte del presente capítulo. En el terreno de la tendencia sexual tampoco puede el hombre vencer la naturaleza violando sus leyes, sino solamente conformándose a su finalidad inmanente y poniendo en provecho sus posibilidades gracias a su conocimiento de las leyes que la rigen. Pasemos ahora al amor. Ya que las relaciones sexuales se fundan en la tendencia y entrañan el comportamiento de la persona, la actitud para con ella está indirectamente determinada, cuanto a su valor moral, por la manera- como la tendencia se ha puesto en esas relaciones En el orden del amor, el hombre no puede permanecer fiel a la persona más que en la medida en que permanece fiel a la naturaleza. Violando las leyes de la naturaleza, “viola” también la persona convirtiéndola en objeto de placer en vez de hacerla un objeto de amor. La disposición a la procreación en las relaciones conyugales protege al amor, es la condición indispensable de una unión verdadera de las personas. Esta puede realizarse en el amor aparte de las relaciones sexuales. Pero cuando se realiza mediante ellas, su valor personalista no puede asegurarse más que por la disposición a la procreación. Gracias a ésta, las personas actúan conforme a la lógica interna del amor, respetan su dinamismo inmanente y se abren ellas mismas a un nuevo bien, en este caso a la expresión de la fuerza creadora del amor. La disposición a la procreación sirve para doblegar el egoísmo recíproco (o el de una de las personas al que la otra consiente) el cual disimula siempre la utilización de la persona.

Como lo estamos viendo, todo el equilibrio reposa aquí en el principio de un lazo estrecho que vincula el orden de la naturaleza, la persona y el desarrollo de la personalidad. Ha de convenirse en que el hombre tiene dificultad en comprender y en reconocer el orden de la naturaleza como un “valor abstracto” (le confunde en general con el “orden biológico” y de esta manera lo destruye, como lo hemos hecho notar en el primer capítulo). Es mucho más fácil de comprender la fuerza del orden de la naturaleza, constitutivo de la moral, partiendo también del desarrollo de la personalidad humana, si se ve en ella la autoridad de la persona del Creador. Por esto hemos titulado este capítulo “Justicia para con el Creador”. Analizaremos más adelante la noción misma de justicia para con Dios.

El problema es, sin embargo, difícil de resolver, porque el amor se subjetiviza fácilmente con ocasión de las relaciones sexuales, y de modo general, con ocasión de las relaciones entre personas de sexo opuesto, y se confunde, así, con los estados eróticos. El hombre concluye entonces: no hay amor sin erotismo. Su razonamiento no es enteramente falso, es sencillamente incompleto. Considerando el conjunto del problema habría que decir: no hay amor sin afirmación recíproca del valor de las personas, porque sobre ella está fundado el amor. Los estados eróticos no sirven a dicha afirmación, por lo tanto no sirven para el amor más que en la medida en que no son contrarios a ese valor. Por lo cual no se puede decir que el erotismo contribuye verdaderamente a la unión del hombre y de la mujer. Los estados eróticos que se oponen objetivamente al valor de la persona ciertamente no sirven para el amor. Ahora bien, las relaciones sexuales cuya disponibilidad para la procreación fuese enteramente excluida serían contrarias al valor de la persona. En efecto, éste está preservado, por un lado, por la acción plenamente consciente y conforme a la finalidad objetiva del mundo (“orden de la naturaleza”), y por otro, por la protección de la persona contra todo placer del que pudiese ella ser objeto. Porque hay una contradicción fundamental entre “amar” y “utilizar” una persona. Volvamos al análisis del pudor y al fenómeno (ley) de absorción de la vergüenza sexual por el amor. En las relaciones conyugales, lo mismo el pudor que el proceso de su absorción normal por el amor se reducen a ese estado general de conciencia y de voluntad del que hemos tratado y en el que se admite la posibilidad de la procreación. Fuera de él, las relaciones sexuales son impúdicas[7]. El hecho de que tengan lugar en el marco de un matrimonio legal raras veces puede borrar en la conciencia de los esposos el sentimiento de su impudicicia. Verdad que este sentimiento no se manifiesta de la misma manera por todo el mundo. Como que a las veces parece que se suscita más fácilmente en las mujeres que en los hombres. Pero se ha de subrayar, por otra parte, que este pudor conyugal (que constituye la base de la castidad conyugal) encuentra una fuerte resistencia en la conciencia tanto de la mujer como del hombre, resistencia que tiene su origen las más de las veces en el temor que los cónyuges experimentan ante la paternidad y la maternidad. El hombre y la mujer tienen a veces miedo del hijo, que es no solamente una alegría, sino también-lo que no puede negarse-una carga. Y cuando este temor es exagerado, paraliza al amor. Por lo pronto, contribuye a sofocar la reacción de pudor que se manifiesta cuando las relaciones conyugales de las que los esposos entera y positivamente, es decir, artificialmente, han excluido la posibilidad de procreación. Hay una solución normal y digna de las personas: la continencia periódica. Pero exige un dominio suficiente de los estados eróticos. Supone también una profunda cultura de la persona y del amor. La auténtica continencia conyugal nace a partir del pudor que reacciona negativamente ante toda manifestación de utilización de la persona, e inversamente, aparece el pu-

dor allí donde existe una continencia auténtica, una cultura de la persona y del amor.

Es una reacción natural, componente elemental de la moral natural. La Autobiografía de Gandhi lo atestigua: “A mi juicio, afirmar que el acto sexual es un acto instintivo como el sueño o la satisfacción del hambre es un colmo de ignorancia. La existencia del mundo depende del acto de procreación, y, como el mundo es un dominio que Dios gobierna y que constituye un reflejo de su poder, es imprescindible que el acto de procreación esté sometido a un control que tenga por finalidad la continuación de la vida sobre la tierra. El hombre que lo habrá comprendido, procurará, cueste lo que cueste, dominar sus sentidos, se armará con el saber indispensable para el completo desarrollo moral y físico de su progenitura y transmitirá los frutos de ese saber a la posteridad para su provecho.” Gandhi confiesa haber por dos veces cedido a la propaganda de los contraconceptivos. Pero llegó por fin a esta conclusión: “... es necesario que se actúe mediante impulsos interiores, dominándose a sí mismo...” Añadamos que la práctica virtuosa de la continencia periódica (volveremos sobre esto) es la única so lució digna de las personas que se puede dar al problema del control de natalidad. Al buscar su solución, no puede dejarse de tener en cuenta el hecho esencial, de que el hombre y la mujer son personas.

En el conjunto de las consideraciones sobre la procreación, la paternidad y la maternidad, dos nociones exigen un análisis detallado: las de “procreación posible” y de “exclusión artificial de la procreación”. Están tan estrechamente ligadas que no puede comprenderse la segunda sin la primera.

1. Al hablar de la rectitud moral de las relaciones sexuales en el matrimonio, subrayamos siempre que depende de que el hombre y la mujer admitan a sabiendas, aunque no sea si no de una manera general, la posibilidad de la procreación y que sin esto esas relaciones pierden su valor de unión de personas en el amor y vienen a parar en un mutuo goce sexual. Las relaciones sexuales del hombre y de la mujer crean, en ciertos momentos, la posibilidad de la concepción biológica y de la procreación que son, por su parte, su consecuencia normal. Pero esta consecuencia no es inevitable. Depende de un conjunto de circunstancias que el hombre puede conocer y con el cual puede conformar su conducta. No hay ninguna razón para sostener que cada acto sexual ha de tender obligatoriamente a la fecundación, corno sería falso afirmar que ésta resulta de todo acto sexual. Pero la formulación de las leyes biológicas, por científica que sea, se funda siempre en una inducción incompleta y no excluye una cierta dosis de imprevisto, en el terreno sexual como en cualquier otro. No se puede, por tanto, exigir de los esposos que deseen positivamente la procreación en cada acto de sus relaciones conyugales. Pero sí que se les puede pedir la acepta-

ción de la concepción imprevista. Sería exagerado afirmar: las relaciones conyugales no son admisibles ni justas más que con la condición de que los esposos las lleven a cabo con miras a la procreación. Semejante actitud sería contraria al orden de la naturaleza que se manifiesta precisamente en lo que hay de fortuito en la relación entre el acto sexual y la procreación. Evidentemente, no es justo querer dominar el elemento imprevisto y conocer con la máxima exactitud la relación entre el acto y la posibilidad de concepción: es precisamente esto lo que permite la paternidad y la maternidad plenamente conscientes. Pero es justo también esperar de los esposos la disposición general para la procreación, que traduce la siguiente fórmula: "Tenemos razones moralmente válidas para no desear tener hijos en estos momentos, y no los deseamos por ahora, pero si nuestro acto sexual, con todo, los trae, los aceptamos de antemano."

Volviendo todavía a esta opinión mencionada más arriba de que las relaciones conyugales no son admisibles ni justas más que en la medida en que han de terminar en la procreación, notemos que semejante actitud puede ocultar cierto utilitarismo (la persona, medio que sirve para obtener un fin, cf. capítulo primero) y estar en desacuerdo con la norma personalista. Las relaciones conyugales tienen su origen, y es preciso que lo tengan, en el amor conyugal recíproco, en el don de sí mismo que el uno hace al otro. Son necesarias para el amor y no solamente para la procreación. El matrimonio es una institución de amor y no solamente de reproducción. En sí mismas, las relaciones conyugales consisten en una relación inter-personal, son un acto de amor esponsal y por esta razón la intención y la atención de cada esposo han de estar encaradas hacia la persona del otro, hacia su verdadero bien. No se las puede concentrar sobre la consecuencia posible del acto, sobre todo si para ello se las hubiera de desviar de la persona del cónyuge. Cierto que no se trata de adoptar siempre la actitud: "realizamos este acto para ser padres". Basta con que se digan: "Realizando este acto sabemos que podemos ser padre y madre y estamos dispuestos a ello." Este estado de conciencia basta para estar de acuerdo con el verdadero amor. El hecho de llegar a ser padre y madre puede realizarse con ocasión de un acto conyugal, que, al ser en sí mismo un acto de amor que une a las dos personas, no ha de ser necesariamente considerado por ellas como un medio consciente y querido de procreación. Sin embargo, ya que la ciencia permite determinar con gran precisión y probabilidad (por no decir certidumbre, la cual, si no existe aún hoy en día, existirá tal vez mañana) los períodos de fecundidad y de esterilidad, los esposos deberían aprovecharse de ello no principalmente para limitar razonablemente su número de hijos, sino también y sólo para elegir para la procreación los momentos, en todo, más favorables.

2. Pero, si el hecho de poner demasiado el acento en la intención de procrear parece estar algunas veces en desacuerdo con el carácter normal de las

relaciones conyugales, el de excluir de ellas positivamente la procreación (o, más exactamente, la posibilidad de procreación) lo está mucho más. El primero se explica fácilmente en los esposos que durante largo tiempo no han tenido hijos; no hay, en ese caso, una alteración del acto de amor, al contrario, probaría más bien el lazo natural existente entre el amor y la procreación. Pero el hecho de excluir totalmente o artificialmente la posibilidad de concepción priva a las relaciones conyugales de este elemento de procreación potencial que las justifica, sobre todo a los ojos de los mismos esposos, y que les permite considerarlas como púdicas y castas. Cuando el hombre o la mujer, que tienen relaciones conyugales, excluyen de manera absoluta[8] o artificial la posibilidad de la paternidad o de la maternidad, la intención de cada uno de ellos se desvía por eso mismo de la persona y se concentra en el mero goce: "la persona co-creadora del amor" desaparece, no queda más que "el copartícipe del acto erótico". Ahí reside lo más incompatible con la buena orientación del acto de amor. La atención y la intención han de estar dirigidas hacia la persona, la voluntad concentrada sobre su bien, el sentimiento fundamentado en la afirmación de su verdadero valor. Excluyendo positivamente de sus relaciones la posibilidad de procreación, el hombre y la mujer las hacen inevitablemente deslizarse hacia el mero goce sexual. Este es el contenido del acto, cuando debería serlo el amor. Sin embargo, el placer (en la segunda acepción del término) no debería ser más que acompañante del amor conyugal.

Examinemos más de cerca la exclusión de la procreación con ayuda de medios artificiales. El hombre, ser inteligente, puede dirigir las relaciones conyugales de manera que evite toda procreación. Puede hacerlo acomodándose a los períodos de fecundidad de la mujer, es decir, teniendo dichas relaciones durante los períodos de esterilidad e interrumpiéndolos durante los de fecundidad. La procreación es excluida entonces por vía natural. Ni el hombre ni la mujer emplean ningún procedimiento ni ningún medio artificial para evitar la concepción. No hacen más que conformarse con las reglas de la naturaleza, al orden que en ella reina: la fecundidad periódica de la mujer es uno de los elementos de ese orden. La procreación se hace, por naturaleza, posible durante el período de fecundidad, es imposible por naturaleza durante el período de esterilidad. Es totalmente distinto cuando el hombre, obrando contra el orden y las reglas de la naturaleza, excluye artificialmente (llamamos a esta práctica "exclusión positiva") la procreación. Así es cuando los esposos (o uno de los dos con el consentimiento del otro emplean procedimientos o medios artificiales, con el fin de hacer imposible la procreación. Al ser los medios artificiales, esta vía se opone al carácter natural de las relaciones conyugales: no se puede esto decir de la otra vía, o sea, de aquella en la que se evita la procreación acomodándose a los períodos de esterilidad y de fecundidad, y que es radicalmente conforme a la naturaleza. Esta práctica, ¿no constituye, a pesar de todo, un caso de exclusión po-

sitiva análoga al que venimos de calificar como moralmente malo? Para responder a esta cuestión, hay que examinar a fondo el problema de la continencia periódica en su aspecto moral. Lo veremos en el párrafo siguiente.

Resulta de lo que precede que la biología y la moral de la procreación están estrechamente ligadas en la vida conyugal. Las relaciones sexuales de los esposos comprenden la posibilidad de la procreación, por lo cual exige el amor que la posibilidad de la paternidad y de la maternidad no sea total o artificialmente excluida del acto sexual. Semejante eliminación de la procreación es contraria no solamente al orden de la naturaleza, sino también al mismo amor, a la unión del hombre y de la mujer en cuanto personas, porque reduce el contenido del acto conyugal al mero placer. Subrayemos que es solamente la eliminación total o artificial la que tiene tales consecuencias. Mientras tanto que el hombre y la mujer no eliminen la procreación por procedimientos o medios artificiales y mientras tanto que conserven en su conciencia y en su voluntad la aceptación general de la paternidad ("yo puedo ser padre") y de la maternidad ("yo puedo ser madre"), su actitud es recta. Basta que estén dispuestos a aceptar el hecho de la concepción, aun cuando en el caso dado no la deseen. En efecto, no es necesario que deseen la procreación. Pueden, por razones sólidas, escoger para sus relaciones sexuales los períodos estériles si guardan la posición general de la procreación, de la qué hemos hablado: "yo puedo" significa "yo cuento con el hecho de que yo puedo, a pesar de todo, ser padre (o madre) y estoy dispuesto (a) a aceptar la concepción, si tiene lugar". Esta actitud interior justifica las relaciones sexuales del hombre y de la mujer en el matrimonio (justifica, es decir, hace justas) ante ellas mismas y ante el Creador. La verdadera grandeza de la persona aparece en el hecho de que tenga necesidad de tan profunda justificación. No puede ser de otra manera. El hombre ha de aceptar su grandeza. Y precisamente cuando participa del orden de la naturaleza y se sumerge, por así decirlo, en sus impetuosos procesos, es cuando no ha de olvidar su naturaleza de persona. Para él, el mero instinto no resuelve ningún problema, todo en él está referido a su interioridad, a su razón y a su sentido de responsabilidades, todo, y particularmente ese amor que es la fuente del humano devenir. Su responsabilidad por el amor -que es lo que atrae particularmente nuestra atención- es inseparable de su responsabilidad por la procreación. Por esto no se puede disociar el amor de la procreación más allá de un cierto límite natural y racional. Estar dispuesto a ser padre o madre es, en la medida que se indicó arriba, la condición indispensable del amor. Y puesto que no se trata más que de procedimientos naturales y racionales, ha de decirse que en principio el amor y la procreación son indisociables.

4. La continencia periódica, método e interpretación

De nuestras consideraciones precedentes resulta que las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer en el matrimonio no tienen el valor del amor, es decir, de una unión de personas, más que cuando ni uno ni otro renuncian total o positivamente, recurriendo a medios artificiales, a la posibilidad de procrear, cuando sus relaciones van acompañadas en su conciencia y en su voluntad por lo menos de la disposición general para la procreación que concretiza la suposición libremente aceptada: “yo podría ser padre”, “yo podría ser madre”. Si faltase esta disposición, deberían renunciar a las relaciones conyugales.

Por otra parte, aun los esposos cuya actitud ante la procreación es perfectamente correcta, están asimismo obligados a abstenerse periódicamente de las relaciones conyugales. El matrimonio exige la continencia periódica.

No cabe duda de que es más difícil en el matrimonio que fuera de él, porque -conforme a la naturaleza del estado que a sabiendas han escogido- los esposos tienen la costumbre adquirida de las relaciones sexuales. Desde el momento que han comenzado a vivir juntos, hay una habitualidad y una disposición constante que se han creado: el acto sexual llega a ser una necesidad. Semejante necesidad es una manifestación normal del amor, y ello no solamente en el sentido de la unión física, sino también en el de la unión de las personas. El hombre y la mujer se pertenecen mutuamente en el matrimonio de una manera particular, son “una sola carne” (Gén 2, 24), y la necesidad que uno tiene del otro se expresa también en el hecho de desear las relaciones sexuales. Así que el renunciamiento a ellas ha de chocar forzosamente en ellos contra una cierta resistencia, ha de encontrar obstáculos. Esta renuncia se comprueba, con todo, que es inevitable, porque si no limitan sus relaciones conyugales, corren el peligro los esposos de ver agrandarse su familia más allá de lo deseable. El problema es de actualidad. En las condiciones de la vida contemporánea, observamos cierta crisis de la familia en el sentido tradicional, de la familia numerosa cuyo padre asegura la existencia gracias a su trabajo, y la madre, la cohesión interna. El hecho de que la mujer casada debe o simplemente puede trabajar parece ser el síntoma principal de esta crisis. Evidentemente, no es el único: todo un conjunto de factores concurren a crear esta situación.

Sin detenernos en este problema, que está fuera del objeto principal de nuestra obra, aunque le está muy ligado sin duda alguna, notemos solamente que precisamente a causa de las condiciones arriba indicadas es por lo que se reclama, muchas veces con tanta insistencia, el control de los nacimientos con ayuda de medios aconsejados por el maltusianismo, medios que, de una u otra manera, atentan contra el desarrollo normal, natural, de las relaciones sexuales. Es evidente que empleando esos medios se entra en conflicto con el principio

formulado en el párrafo precedente. Las relaciones sexuales en el matrimonio no se sitúan al nivel de una unión verdadera de las personas más que a condición de que el hombre y la mujer no excluyan ni enteramente ni por prácticas artificiales, la posibilidad de la procreación, la paternidad y la maternidad. Una vez que se haya eliminado, incluso la suposición "yo podría ser padre" o "yo podría ser madre", de la conciencia y de la voluntad de las personas, no queda nada en las relaciones conyugales (desde el punto de vista objetivo) más que el mero placer sexual. En ese caso, uno viene a ser para el otro un objeto de goce, lo cual es contrario a la norma personalista. La razón, de la que el hombre está dotado, no debe servirle para calcular al máximum de placer en su vida, sino sobre todo para conocer la verdad objetiva, a fin de que funde sobre ella los principios absolutos (las normas) y de que las siga. Entonces es cuando vive de una manera digna de lo que es, de una manera justa. La moralidad humana no puede fundarse únicamente sobre la utilidad, es menester que tienda hacia la justicia, que exige el reconocimiento del valor supra-utilitario de la persona. Y, en este sentido, "justicia" se opone netamente a "utilidad". Sobre todo en el terreno sexual, no basta constatar que semejante conducta es útil, es menester poder decir que es justa. Y si no queremos abandonar esta base de justicia y de norma personalista, hemos de afirmar que el único "método" de regulación de nacimientos es la continencia periódica. Quien no quiere admitir el efecto ha de evitar la causa. Puesto que las relaciones sexuales son, en el sentido biológico, la causa de la concepción, para evitar la concepción hay que excluir esas relaciones, hay que renunciar a ellas. Desde el punto de vista moral, este principio es claro. La práctica de la continencia periódica necesita ser explicada.

Es sabido que la fecundidad biológica tic la mujer es periódica. Los períodos de esterilidad natural son relativamente fáciles de determinar; los médicos especialistas intentan formular reglas generales, determinar o "calcular" esos períodos. Pero las dificultades surgen cuando se trata de aplicar individualmente esas reglas. Aunque esta cuestión tiene un aspecto biológico, es únicamente su aspecto moral el que nos interesa. Si el hombre y la mujer practican la continencia conyugal durante los períodos de fecundidad y no tienen relaciones más que en los momentos estériles, ¿puede sostenerse todavía que conservan en sus relaciones sexuales la disposición a la procreación? No tienen la intención de ser padre o madre, por esto eligen precisamente el período de esterilidad presupuesta de la mujer. ¿No excluyen entonces "positivamente" la posibilidad de procreación? ¿Por qué el método ha de tenerse por mejor que los artificiales, si, tanto el uno como los otros, tienden al mismo fin?

Para responder a estas cuestiones, hay que desembarazarse de muchas asociaciones ligadas a la palabra "método". Cuando se habla del método natural, se suele aceptar el mismo punto de vista que para los "métodos artificiales",

es decir, que se lo deduce de los principios utilitaristas. Así concebido el método natural no sería sino uno más de los medios que sirven para asegurar el máximum de placer, con la única diferencia de que se llegaría a conseguirlo por otras vías que por los métodos artificiales. Ahí es donde reside el error fundamental. Es evidente que el método llamado natural no es moralmente bueno más que cuando es correctamente interpretado y aplicado. Esto es lo que impone la respuesta a las cuestiones puestas más arriba. La continencia periódica en cuanto medio de regulación de la concepción es admisible: 1) porque no infringe el principio de la norma personalista, y 2) bajo ciertas reservas.

Cuanto al punto 1), las exigencias de la norma personalista están acordes con el orden natural de las relaciones conyugales. El método natural -al contrario de los métodos artificiales- aprovecha las condiciones en que la concepción no puede, por naturaleza, tener lugar. El carácter natural de las relaciones no es perturbado, por lo tanto, mientras que los métodos artificiales violan su misma naturaleza. Aquí, la esterilidad se impone en contra de la naturaleza, allí es ocasionada por un juego natural de las leyes de la fecundidad. Añadamos que este problema está estrechamente ligado al de la justicia para con el Creador, que vamos a examinar separadamente a fin de sacar su significación personalista. El valor personalista de la continencia periódica, como método de regulación de nacimientos, está de hecho condicionado por el carácter natural de las relaciones sexuales, pero más aún por la virtud que hace recta la voluntad de los esposos. Como se ve, todo aquí depende de la interpretación y de la aplicación, la interpretación utilitarista falsea la esencia de lo que hemos llamado “método natural”. Este no la conserva más que si se funda y en cuanto fundado en la continencia en cuanto virtud, y muy estrechamente ligado -tal como lo hemos mostrado en el capítulo precedente- como con el amor de la persona.

El amor del hombre y de la mujer no pierde nada con la renuncia temporal propia de la continencia periódica. Bien al contrario, con ello gana. Porque la unión de las personas va haciéndose más profunda por fundarse sobre todo en la afirmación del valor de la persona y no solamente en un apego sensual. La continencia en cuanto virtud no puede ser considerada como un medio anticoncepcional. Los esposos pueden practicarla igualmente por otros motivos, religiosos por ejemplo. Una continencia por interés, calculada, es sospechosa. Como todas las otras virtudes, debe ser desinteresada, concentrada sobre el bien y no sobre lo útil. Sin esto, no tendrá su sitio en el verdadero amor de las personas. Mientras la continencia no es virtud, es extraña al amor. El amor del hombre y de la mujer ha de madurar para alcanzar la continencia, que a su vez ha de irse haciendo un elemento constructivo de su amor. Entonces solamente el método natural corresponderá a la naturaleza de las personas, porque su secreto reside en la práctica de la virtud: la técnica no es aquí una solución.

Hemos dicho más arriba (punto 2) que el método natural no se puede admitir sino con ciertas reservas. La principal entre ellas se refiere a la actitud ante la procreación. Ya que es virtud y no método en el sentido utilitarista, la continencia periódica no puede ir acompañada de la negativa total a procrear, siendo como es la disposición para la paternidad y para la maternidad la justificación de las relaciones conyugales, que mantiene al nivel de la unión verdadera de las personas. Por lo cual no puede haber cuestión sobre la continencia como virtud allí donde los cónyuges explotan los períodos de esterilidad biológica para evitar enteramente la procreación, cuando no tienen relaciones más que en esos períodos. Obrar así equivale a aplicar el método natural en contradicción con su misma naturaleza: tanto el orden objetivo de la naturaleza como la esencia misma del amor se oponen.

He ahí por qué, si se quiere considerar la continencia periódica como un "método" en este terreno, es únicamente como un método de regulación de los nacimientos, pero no como medio de eliminación de la familia. No se puede comprender la regla moral de este problema sin haber aprehendido el concepto de familia. Esta es la institución salida del acto de procreación. La familia es un medio social natural que en su existencia y en su acción depende directamente de los padres. Estos lo crean para completar y para ampliar su amor. Siendo como es la familia una institución de educación, importa que tenga, si es posible, muchos hijos, porque para que forme un nuevo hombre su personalidad, es muy importante que no sea único, que esté rodeado tanto por sus hermanos y (o) sus hermanas como por sus padres. Se ha dicho algunas veces que es más fácil educar muchos hijos que uno solo, pero también se dice que "dos no hacen un medio social, no son más que dos hijos únicos". Los padres tienen en la educación el papel de dirigentes, pero bajo su égida los hijos se educan también a sí mismos, gracias en realidad sobre todo a que se ven obligados a evolucionar y a desarrollarse en el marco de la sociedad infantil de los hermanos y hermanas.

Este aspecto del problema ha de tomarse en consideración, cuando es cuestión de controlar los nacimientos. La gran sociedad, el Estado o la nación, debe preocuparse de que la familia pueda Constituir realmente un medio social suficiente. Al mismo tiempo, es menester que los padres, cuando limitan los nacimientos, tengan cuidado de no hacer daño a su propia familia o a la sociedad, la cual, también ella, está interesada en que la familia represente una cierta fuerza numérica. La tendencia a tener los menos hijos posibles y la búsqueda de una vida fácil deben, inevitablemente, causar daños morales, tanto a la familia como a la sociedad. La regulación de la natalidad en la vida conyugal no puede en ningún caso ser sinónimo de rechazo de la procreación. Desde el punto de vista de la familia, la continencia periódica no es admisible más que en la medi-

da en que no se opone a la disposición fundamental para procrear. Pero pueden concurrir circunstancias en las que los padres se ven obligados a renunciar a tener más hijos. Llevados del cuidado del bien de su familia y por el sentimiento de responsabilidad que tienen ellos de la vida y de la educación de sus hijos, el hombre y la mujer limitan entonces sus relaciones conyugales, renunciando a ellas durante los períodos en que serían susceptibles de producir una nueva concepción, contra-indicada en las condiciones concretas de existencia de su familia.

La disposición para la procreación se expresa entonces por el hecho de que los esposos no se esfuerzan por evitar la concepción cueste lo que cueste, sino que están, por el contrario, dispuestos a admitirla si sobreviniese a pesar de todo. La disposición "yo cuento con la eventualidad de ser padre (o de ser madre) y la acepto" permanece en su conciencia y en su voluntad, incluso cuando no desean tener otro hijo y deciden no tener relaciones conyugales más que durante los períodos en que esperan que evitarán la concepción. Así la disposición general de los esposos para procrear no desaparece a pesar de la continencia periódica y determina el valor moral. No hay hipocresía en ello, las verdaderas intenciones no son falseadas, porque no puede decirse que los esposos no quieran en absoluto ser padre ni madre, puesto que, por una parte, no lo excluyen de una manera total, y, por otra, no recurren a medios artificiales (como podrían hacer). El mero hecho de no desear tener un hijo en un momento dado no suprime su disposición general para procrear. Sería ésta anulada por el plan de emplear todos los medios que pueden impedir la concepción o excluirla totalmente, incluso si los procedimientos naturales fuesen los únicos que les llevasen a tal fin. Ahora bien, en el caso en cuestión, los esposos no rehúsan enteramente la procreación, como tampoco emplean todos los medios: evitan aquellos que quitan a las relaciones conyugales el valor del amor, y las transforman en mero placer.

II. La vocación

5. El concepto de justicia para con el Creador

Nuestras anteriores consideraciones se situaban en el piano de la norma personalista. Al demostrar que la persona no puede ser objeto de placer sino únicamente objeto de amor (de ahí el mandamiento del amor), la norma personalista indica aquello a que la persona tiene derecho en cuanto persona. Así, el amor supone la justicia. Hay necesidad de justificar en el terreno sexual la con-

ducta de una persona para con otra, de justifica r-ya que se trata de personas-las diferentes manifestaciones de la vida sexual. He ahí el tema principal de nuestras reflexiones. Queda un problema aparte, a saber, la necesidad de justificar ante Dios la conducta del hombre en ese terreno. Lo hemos mencionado en la primera parte del presente capítulo (“El valor de la institución”). Se trata ahora de examinarlo con mucha mayor amplitud y más a fondo.

La justicia es, a juicio de todo el mundo, una virtud cardinal y fundamental, porque es indispensable para el orden de la co-existencia de las personas y de la vida común. Al hablar de justicia para con el Creador, atribuimos a Dios la naturaleza de persona y reconocemos la posibilidad de relaciones interpersonales entre el hombre y Dios. Es evidente que semejante opinión supone el conocimiento y la comprensión, por un lado, de los derechos de Dios, y, por otro, de los deberes del hombre. Unos y otros se infieren sobre todo de que Dios es el Creador del hombre. La fe fundada en la Revelación muestra otra relación de dependencia entre el hombre y Dios: Dios es el Redentor que por la Gracia santifica al hombre.

La Revelación nos permite conocer la obra de la redención y de la santificación, en lo cual aparece claramente que la actitud de Dios respecto del hombre es la de una persona respecto de otra, que esa actitud es de amor. La norma personalista determina, por consiguiente, en primer lugar las relaciones entre el hombre y Dios. Ahí está su origen. Recordemos los términos del mandamiento del amor: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu espíritu; amarás a tu prójimo como a ti mismo.” Sabemos, sin embargo, que en la base de esta norma (que recomienda el amor de la persona) se encuentra la justicia. De donde resulta que cuanto conoce mejor el hombre el amor de Dios para con él, mejor comprende los derechos que Dios posee sobre su persona y sobre su amor. Ve, por lo mismo, toda la extensión de sus compromisos para con Dios y procura cumplir con esas .sus obligaciones. Sobre la justicia así entendida se funda la verdadera religión: según Santo Tomás, la virtud de la religión es una parte de la justicia. Tiene su origen en la creación. Dios es el Creador, lo cual quiere decir que todos los seres del universo, incluso el hombre, Le deben su existencia. No solamente no cesa El de darles la existencia, sino que también su esencia, reflejo de Su idea eterna y de Su plan creador, viene de Él. Por vía de consecuencia, el orden de la naturaleza tiene su fuente en Dios, porque proviene de las esencias (naturalezas) de las creaturas y representa las relaciones y los lazos de inter-dependencia que existen entre ellas. En el mundo de las creaturas inferiores al hombre, creaturas privadas de razón, este orden se realiza por vía de instinto, a lo más con la participación del conocimiento sensible (el mundo animal). En el mundo de los hombres ha de realizarse de una manera diferente: es menester que sea aprehendido y reconocido por la razón.

Ahora bien, esta comprensión y reconocimiento del orden de la naturaleza por la razón humana es al mismo tiempo reconocimiento de los derechos del Creador. Sobre él está fundada la justicia elemental del hombre para con su Creador. El hombre es justo para con Dios cuando reconoce el orden de la naturaleza y lo respeta.

Pero hay más todavía. Para el hombre no se trata solamente de observar el orden objetivo de la naturaleza. Al conocerlo por su razón y al conformar a él sus actos, participa del pensamiento de Dios y toma parte en la ley que Dios ha dado al mundo al crearlo. Llegar a ser de este modo particeps Creatoris es un fin en sí y determina el valor del hombre. En esto consiste también la justicia para con el Creador en su sentido más profundo. A esta opinión se opone el autonomismo, según el cual todo el valor del hombre proviene de que es él su propio legislador, la fuente de toda ley y de toda justicia (Kant). Esta opinión es falsa. El hombre no podría ser su propio legislador más que en el supuesto de no ser creatura, si él fuese su causa primera. Pero, puesto que es creatura, puesto que depende de Dios en su existencia, y como las demás creaturas debe a Dios su naturaleza, es necesario que su razón le sirva a descifrar las leyes del Creador que encuentran su expresión en el orden objetivo de la naturaleza, y luego a formular, de acuerdo con ellas, las leyes humanas. Además, y sobre todo, la conciencia humana, guía inmediata de los actos, debe estar de acuerdo con la ley de la naturaleza. Sólo entonces el hombre será justo para con el Creador.

La justicia del hombre para con el Creador comprende, por lo tanto, dos elementos: la obediencia al orden de la naturaleza y la salvaguardia del valor de la persona. El valor de la persona creada (es decir, de una creatura que es una persona) reside en su participación en la idea del Creador. Con esta condición solamente es admisible su actitud respecto de la realidad y de todos sus elementos. Semejante actitud es en cierta medida amor, amor no solamente del mundo, sino también del Creador. El amor del Creador está comprendido también, de una manera indirecta, pero sin embargo real. El hombre que se comporta correctamente frente a toda la realidad creada adopta, por ello mismo, indirectamente, una actitud correcta respecto del Creador, es por principio y radicalmente justo para con Dios. No hay ninguna justicia para con el Creador, si la actitud aceptable respecto de las creaturas, y sobre todo respecto de los hombres, está ausente. Volvemos así a la norma personalista. El hombre no es justo para con Dios Creador más que en la medida en que ama a los hombres.

Este principio se aplica muy en particular a la vida sexual, de suerte que todas nuestras consideraciones centradas en el amor y la responsabilidad venían a ser al mismo tiempo un análisis de los deberes de justicia para con el Creador. El hombre y la mujer no pueden ser justos respecto de Dios más que en cuanto

su manera de proceder recíproca responde a las exigencias de la norma personalista. La persona es una creatura selecta, porque refleja de una manera particular la naturaleza de su Creador. Creador de la persona, Dios es, por eso mismo, fuente del orden personalista. Este supera el orden de la naturaleza porque el hombre posee la facultad de comprenderlo y de poderlo determinar. La justicia para con el Creador exige, por lo tanto, en primer lugar la observancia del orden personalista, del que el amor es una expresión particular. Y el amor, a su vez, refleja principalmente la esencia de Dios. ¿No dice la Escritura que "Dios es Amor?" (1 Jn 4, 8).

El terreno del sexo está en la naturaleza unido a la reproducción. El hombre y la mujer no son una excepción. Por vía de las relaciones conyugales, participan en la transmisión de la existencia a un nuevo ser humano. Más, por cuanto son personas, participan a conciencia en la obra de la creación: son bajo este punto de vista participes Creatoris. Por esta razón, es imposible comparar las relaciones conyugales con la vida sexual de los animales, sometida al instinto. Por esta misma razón, el problema de la justicia para con el Creador, inseparable de la responsabilidad del hombre por amor, se pone en todas las relaciones entre las personas de sexo diferente, lo mismo que en la vida conyugal. La responsabilidad en cuestión lleva a la institución del matrimonio, tal como lo hemos demostrado en la primera parte del presente capítulo. Es, pues, necesario que en el matrimonio la reproducción vaya asociada a la procreación. En efecto, el hombre y la mujer, dos personas, no cumplen bien con sus deberes de justicia para con el Creador por el mero hecho de la reproducción. La persona rebasa a la naturaleza, y el orden de las personas al orden de la naturaleza. Por esto las relaciones conyugales no satisfacen a la justicia debida al Creador más que cuando se sitúan en el plano del amor, es decir, de una unión verdadera de las personas. Únicamente entonces los esposos son participes Creatoris. Por consiguiente, la disposición para crear es indispensable en las relaciones conyugales, justamente porque el amor en el sentido precedentemente indicado está por encima de la reproducción.

6. La virginidad mística y la virginidad física

El matrimonio monogámico e indisoluble permite a los esposos ser justos para con el Creador. La justicia respecto de Dios exige que en el marco del matrimonio las relaciones conyugales estén correctamente unidas a la procreación, porque sin ello el hombre y la mujer no observan ni el orden de la naturaleza, ni el orden personalista que exigen que su actitud recíproca esté fundada en el verdadero amor. De este modo la justicia para con el Creador se halla realizada por el hecho de que las creaturas racionales reconozcan el supremo derecho de

Dios sobre la naturaleza y sobre las personas y que se le conformen. Pero el concepto mismo de justicia abre todavía otras perspectivas. “Ser justo” significa “otorgar a otro todo cuanto le corresponde por derecho”. Dios es el Creador, es decir, la fuente eterna de la existencia de todos los seres creados y la existencia determina todo lo que es y posee el ser. Todas las propiedades, todas las virtudes y todas las perfecciones del ser son lo que son y tienen el valor que tienen gracias al hecho de que ese ser existe y de que ellas existen en él.

Los derechos del Creador sobre la creatura llegan, por tanto, muy lejos: ella ya es enteramente su propiedad, porque todo lo que ella misma ha creado en sí está basado en el hecho de su existencia: si la creatura no existiese, su propia creación no sería posible. Reflexionando sobre todo estor bajo el ángulo de la justicia para con el Creador, el hombre llega a la conclusión de que, para ser enteramente justo para con el Creador, debe devolverle a Él todo lo que tiene en sí, todo su ser, ya que Dios tiene a ello derecho antes y por encima de todos. La justicia exige la igualdad. Pero una igualdad perfecta no es posible más que allí donde hay igualdad de las partes, igualdad de las personas. Desde este punto de vista, es, por lo tanto, imposible al hombre hacer plenamente justicia a Dios. La creatura no puede nunca saldar su deuda para con el Creador, porque no es Su igual. No podrá jamás encontrarse ante El como “copartícipe” o “parte contratante”.

Una religión, en cuanto relación con Dios, fundada únicamente sobre la justicia es incompleta e imperfecta en su mismo principio, puesto que la realización de la justicia en la relación hombre-Dios es imposible. Cristo ha indicado otra solución. No se puede fundar relación con el Creador sobre la justicia sola. El hombre no puede dar a Dios todo lo que tiene en sí de manera que se encuentre ante El como parte contratante, que ha saldado cuanto le debía. Pero puede darse a Dios sin pretensión de justicia pura del “yo lo he dado todo, yo no debo ya nada”. El don de sí tiene entonces otra raíz: no la justicia, sino el amor. Cristo ha enseñado a la humanidad una religión fundada en este amor que hace más directa la vía que lleva de una persona a otra, del hombre a Dios (sin evitar, con todo, el problema del pago de la deuda). Al mismo tiempo, el amor realza la relación del hombre con Dios, lo que no hace la mera justicia, porque no está orientada hacia la unión de las personas, mientras que el amor tiende a eso.

La relación del hombre con Dios así concebida da plena significación a la idea de la virginidad. Aplicado al hombre o a la mujer, este concepto toma una significación particular. “Virgen” quiere decir “intacto desde el punto de vista sexual”. Este hecho encuentra incluso su expresión en la estructura fisiológica de la mujer. Las relaciones conyugales suprimen su virginidad física: cuando la mujer se da a su marido, deja de ser virgen. Con todo, como las relaciones conyu-

gales tienen lugar entre dos personas, la virginidad tiene aquí una significación más profunda que fisiológica. La persona en cuanto tal es inalienable, es dueña de sí misma, se pertenece y, creatura, no pertenece, fuera de sí misma, nada más que a Dios. La virginidad física es la expresión exterior del hecho de que la persona no pertenece más que a sí misma y a Dios. Cuando una mujer se da a otra persona, cuando la mujer se da al hombre en las relaciones conyugales, es menester que ese don tenga el pleno valor del amor esponsal. La mujer cesa entonces de ser virgen en el sentido físico. Siendo como es el don recíproco, el hombre también cesa de ser virgen. Verdad es que la mujer en general es la que siente el acto sexual cómo abandono; el hombre lo siente más bien como posesión. Pero de todos modos el matrimonio está fundado sobre el amor esponsal recíproco, sin el cual la entrega mutua física no tendría valor personal.

En la relación del hombre con Dios, entendida como una relación de amor, la actitud de abandono (entrega) respecto de Dios puede y debe tener lugar y es comprensible, porque él hombre religioso tiene conciencia de que Dios se le da a él de una manera divina y sobrenatural, misterio de la fe revelado por Cristo. Así parece la posibilidad del amor recíproco: la persona humana, la bien-amada de Dios, se da a Él y a Él solo. Este abandono exclusivo y entero es el fruto de un proceso espiritual que tiene lugar en la interioridad de la persona bajo la influencia de la Gracia. El constituye la esencia de la virginidad mística. Esta es el amor esponsal de Dios. El nombre de virginidad mística indica aquí una relación estrecha con la virginidad física. La virginidad mística del hombre o de la mujer es el estado de la persona totalmente excluida de las relaciones sexuales y del matrimonio por estar enteramente dada a Dios. En efecto, quien escoge hacer a Dios un don de sí total y exclusivo escoge al mismo tiempo permanecer virgen, puesto que la virginidad física es signo de que la persona es dueña de sí misma y no pertenece más que a Dios. La virginidad mística lo acentúa todavía más: lo que no era más que un estado natural se hace objeto de la voluntad, de una decisión y de una elección realizada a conciencia.

La virginidad mística está en estrecha relación con la virginidad física. Cuando es una persona casada la que se da a Dios o la que, habiendo estado casada, quedó viuda, ya no hablamos de virginidad, aun cuando el don de sí hecho a Dios en un acto de amor pueda ser análogo al que constituye la esencia de la virginidad. Pero no se ha de creer que ésta pueda identificarse con la mera virginidad física o celibato. Sólo por un lado la virginidad física es una disposición para la virginidad mística: por otro lado es su efecto. Se puede permanecer virgen toda la vida y no haber transformado ese estado físico en virginidad mística. Sin embargo, quien ha escogido la virginidad mística no la guarda más que mientras se conserva virgen.

El celibato (del latín “coelebs” = “no-casado”) tampoco puede asimilarse a la virginidad mística. No es sino una renuncia al matrimonio y puede ser por diversas razones. Así, por ejemplo, renuncian al matrimonio ciertas personas que se quieren consagrar a la investigación científica o a otro trabajo creador, o incluso a la actividad social, etc., ciertas personas enfermas, ineptas para el matrimonio renuncian a él igualmente. Numerosas personas, mujeres sobre todo, se quedan sin casarse, aunque no hayan tenido intención de renunciar a ello. Un fenómeno aparte es el celibato de los sacerdotes de la Iglesia Católica. Está, por así decirlo, en el límite entre el celibato elegido por razones de vocación social (el sacerdote ha de vivir y trabajar para los hombres y para la sociedad) y la virginidad que se deriva del amor entregado a Dios. El celibato de los sacerdotes, tan estrechamente ligado al hecho de consagrarse a los negocios del Reino de Dios sobre la tierra, exige completarse con la virginidad, aun cuando en principio el sacramento del sacerdocio pueda ser recibido por los hombres que han vivido en el matrimonio.

Hay otros problemas ligados con la virginidad. Desde luego, el caso de aquel que no siendo ya virgen desea, con todo, darse entera y exclusivamente a Dios. Sucede también que uno se decida a consagrarse a Dios porque no ha conseguido resolver con el matrimonio el problema de su vocación. Sin duda la renuncia al matrimonio no es sino una solución negativa. El hombre experimenta la necesidad de amor y busca la persona a quien poderse entregar. Pero el hecho, puramente negativo, de no haberla encontrado puede ser interpretado como una indicación: queda la posibilidad de darse a Dios. Surge entonces una dificultad de naturaleza psicológica, que no deja de tener su importancia: “¿Puede entregarse a Dios aquello que no se ha conseguido dar al hombre?” Esta dificultad es psicológica en la medida en que el matrimonio, y más aún la virginidad ligada al amor de Dios, deberían ser, a juicio de la mayor parte de los hombres, el fruto del “primer amor”, es decir, de la primera elección. Para admitir la posibilidad de la “virginidad secundaria” (que resulta de la elección secundaria), se ha de recordar que la vida humana puede y debe ser una búsqueda del camino que lleva a Dios, de un camino cada vez mejor y cada vez más directo.

Según las enseñanzas de Cristo y de la Iglesia, la virginidad es precisamente ese camino. Eligiendo la virginidad, el hombre elige a Dios mismo, lo cual no quiere decir que, escogiendo el matrimonio, renuncie a Dios. El matrimonio y el amor matrimonial del hombre, el don de sí mismo hecho a otra persona, no resuelven el problema de la unión de las personas más que a la escala de la vida terrestre, temporal. La unión de las personas se realiza aquí en el sentido físico y sexual, conforme a la naturaleza física del hombre y a la acción natural de la tendencia sexual. Sin embargo, la necesidad misma de darse es más profunda que esta tendencia y permanece ligada sobre todo a la naturaleza espiritual del

hombre. No es la sexualidad lo que despierta en la mujer y en el hombre la necesidad de darse el uno al otro; todo lo contrario, esta necesidad que dormita en toda persona, encuentra su solución, en las condiciones de la existencia física y sobre la base de la tendencia sexual, por el medio de la unión física en el matrimonio. Pero la necesidad misma del amor matrimonial, el de darse a otra persona y unirse a ella, es más profunda y está ligada al ser espiritual del hombre. La unión con otro ser humano no le satisface totalmente. Visto bajo el aspecto de la vida eternal de la persona, el matrimonio no es más que una tentativa de solución del problema de la unión de las personas por el amor. Hay que consignar que es la elegida por la mayor parte de los hombres.

Otra tentativa está representada por la virginidad considerada bajo el aspecto de la eternidad de la persona. La tendencia a la unión por el amor a Dios-persona está acentuada en esto más que en el matrimonio; la virginidad se adelanta en cierta manera a esa unión en el plano de la existencia temporal y física de la persona humana. En esto consiste su enorme valor. No se lo ha de ver en el hecho negativo de la renuncia al matrimonio y a la vida de familia. Con frecuencia se falsea la esencia de la virginidad no viendo en ella más que una solución impuesta por la vida, la porción de gente decepcionada o inadaptada para la vida conyugal o familiar. Aunque así se suela creer, la mera preponderancia de los valores espirituales sobre los valores físicos no determina tampoco el verdadero valor de la virginidad. Según esta concepción, la vida conyugal equivaldría a la prevalencia, cuando no a la elección exclusiva de los valores físicos en el matrimonio mientras que la virginidad miraría más bien a la superioridad del espíritu sobre el cuerpo y la materia. Es fácil confundir así un elemento de verdad con la oposición maniquea del espíritu y la materia. El matrimonio no es de ningún modo un “asunto del cuerpo” tan solo. Si ha de alcanzar su pleno valor, es necesario que se base, como la virginidad o celibato, en una movilización eficaz de las energías espirituales del hombre.

Que el matrimonio sea más fácil o más difícil que la virginidad no es un criterio aceptable para juzgar del valor de uno y de otra. En general, el matrimonio es, en efecto, más fácil, parece encontrarse en la vía del desarrollo natural del hombre más bien que la virginidad, la cual, de suyo, es un hecho excepcional. Pero hay ciertamente circunstancias en que es más fácil guardar la virginidad que vivir en el matrimonio. Tomemos como ejemplo sólo el terreno de lo sexual en la vida: la virginidad separa desde el principio la persona de la vida sexual, el matrimonio la mete en él, pero, al hacerlo, hace nacer un hábito y una necesidad en este dominio. En consecuencia, las dificultades que experimenta una persona obligada a mantenerse en la continencia (aunque sea temporalmente) en el matrimonio pueden ser momentáneamente más grandes que las que tienen que afrontar una persona que haya renunciado siempre a la vida sexual. Existen sin

duda algunas personas que soportan la virginidad con mayor facilidad que otras, como hay quienes tienen disposiciones para la vida conyugal y claras antidisposiciones para la virginidad. Pero las meras disposiciones no son decisivas. Bajo la influencia de un ideal, el hombre puede conseguir llevar una forma de vida para la cual no solamente no tiene disposiciones naturales, sino que está, al contrario, de alguna manera, anti-dispuesto (pensamos, por ejemplo, en Carlos de Foucault y en San Agustín).

Así que, incluso el criterio de la superioridad del espíritu sobre el cuerpo no permite apreciar el valor de la virginidad. El valor, es decir, la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, subrayada en la carta a los Corintios (1 Cor 7) y siempre defendida en la enseñanza de la Iglesia, proviene de la función particularmente importante que cumple en la realización del Reino de los Cielos sobre la tierra. Los hombres se van haciendo poco a poco dignos de la unión eterna con Dios, gracias a la cual el desarrollo objetivo del hombre alcanza su punto culminante. La virginidad, en cuanto don de sí que la persona humana hace por amor de Dios, se adelanta a esta unión e indica el camino que se ha de seguir.

7. El problema de la vocación

El concepto de la vocación está estrechamente asociado al mundo de las personas y al orden del amor. En el mundo de las cosas no tiene ninguna significación: no se puede hablar de la vocación de un objeto inanimado. Las cosas no hacen más que realizar ciertas funciones al servicio de tal o tal otro fin. No se puede tampoco decir de los animales que siguen ellos su vocación cuando se reproducen y mantienen la existencia de su especie, puesto que lo hacen guiados por el instinto. En una palabra, no hay vocación en el orden de la naturaleza en el que reina el determinismo, en el que la facultad de elegir y el poder de autodeterminación no existen. Porque la vocación supone la facultad de comprometerse individualmente respecto de un fin, y sólo un ser racional la posee. Así pues, la vocación es exclusivamente propio de las personas. Su noción nos hace penetrar en un terreno muy interesante y muy profundo de la vida interior del hombre. La palabra “vocación” (del latín “vocare” = “llamar”) significa etimológicamente llamamiento de una persona por otra y su deber es responderle. Es esencial a este llamamiento indicar la dirección del desarrollo interior de la persona llamada, dirección que le es propia y que se manifiesta en el compromiso de su vida entera al servicio de ciertos valores. Toda persona ha de encontrar esta dirección, por una parte, constatando lo que hay en ella y que podría dar a los otros, y, por otra, tomando conciencia de lo que de ella se espera. El descubrimiento de la orientación de sus posibilidades de acción y el compromiso correspondiente constituyen uno de los momentos más decisivos para la formación

de la personalidad, para la vida interior del hombre, más aún que para su situación en medio de los otros. Evidentemente no basta conocer esta orientación, se trata de comprometer toda la vida en ese sentido. Por esto la vocación es siempre la orientación principal del amor humano. Implica ella no solamente el amor, sino el don de sí hecho por amor. Hemos demostrado anteriormente que puede ser lo más creador en la interioridad de la persona: ésta se afirma al máximo precisamente cuando se da.

El don de sí es el más estrechamente ligado al amor matrimonial, en el que una persona se da a otra. Por esto, lo mismo la virginidad que el matrimonio, entendido en su sentido profundamente personalista, son vocaciones. No puede admitirse más que en la base del conjunto de las vistas personalistas en las cuales se inserta esta concepción del matrimonio. Partiendo de los principios materialistas, puramente biológicos, no se puede comprender el matrimonio más que como una necesidad enraizada en el cuerpo y el sexo. Y no solamente el matrimonio ya no aparece como una vocación, sino que la noción misma de vocación pierde enteramente su fundamento en una concepción de la realidad que no deja sitio para la persona. Admitiendo principios distintos de los personalistas, se entenderá por virginidad una simple consecuencia de las condiciones de vida del individuo y de sus disposiciones (o, más exactamente, antidisposiciones) fisiológicas, de su situación social y económica. La vocación no tiene razón de ser más que en el marco de una concepción personalista de la existencia humana, que suponga que una elección consciente realizada por la persona determina la orientación de su vida y de su acción.

Según la concepción evangélica de la existencia humana, la vocación no está determinada únicamente desde el interior de la persona: la necesidad de orientar su desarrollo mediante el amor se encuentra con un llamamiento objetivo de Dios. Está ya contenido en su forma más general en el mandamiento del amor y en las palabras de Cristo: “Vosotros, pues, sed perfectos...” Corresponde, por lo tanto, a cada hombre de buena voluntad aplicarlo y concretizarlo en la orientación dada a su vida. ¿Cuál es mi vocación? ¿Qué dirección ha de tomar el desarrollo de mi personalidad, habida cuenta de lo que se me ha dado, de lo que puedo transmitir a los otros, de lo que Dios y los hombres esperan de mí? El creyente, profundamente convencido de la verdad del Evangelio cuanto a la existencia humana, tiene conciencia de lo que el desarrollo de su personalidad por el amor no puede realizar- se cumplidamente mediante sus propias energías espirituales. Al llamarnos a la perfección, el Evangelio nos compromete a creer en la verdad de la Gracia. Esta introduce al hombre en el radio de la acción de Dios y de su amor. Importa mucho que todo hombre, persiguiendo el desarrollo de su personalidad y orientando su amor, sepa insertar su esfuerzo en la acción

de Dios y responda al amor del Creador. Entonces el problema de la vocación encuentra una solución adecuada.

El Evangelio ha puesto claramente el problema de la relación entre la virginidad y el matrimonio (Mt 19, 8; 1 Co 7). Según la doctrina y la práctica de la Iglesia, la virginidad, vocación conscientemente elegida, reforzada con el voto de castidad asociado a los de pobreza y obediencia, crea condiciones particularmente favorables para la consecución de la perfección evangélica. Este conjunto de condiciones creadas por los hombres, sobre todo cuando viven en comunidad los consejos evangélicos, se flama "estado de perfección". No hay que confundirlo con la perfección que cada hombre realiza tratando de seguir, según su vocación, el mandamiento del amor para con Dios y los hombres. Es posible que un hombre, viviendo fuera del estado de perfección pero conformándose al mandamiento del amor, el mayor de todos, esté efectivamente más cerca de la perfección que el que la ha escogido. A la luz del Evangelio aparece que todo hombre resuelve el problema de su vocación principalmente mediante la elección de una actitud consciente y personal respecto del mandamiento del amor. Esta elección no incumbe más que a la persona; el estado de ésta (matrimonio, celibato, es decir, virginidad como estado) no juega aquí más que un papel secundario.

8. La paternidad y la maternidad

Ya hemos hablado de la paternidad y de la maternidad al analizar la relación entre reproducción y procreación. Esta es más que el hecho de introducir en el mundo un hijo, ha de ser también una actitud interior, visible en el amor del hombre y de la mujer que forman la comunidad conyugal.

Así, la paternidad y la maternidad, consideradas en el plano de personas y no solamente de seres vivientes, aparecen como una nueva cristalización del amor de los esposos, fundada en su profunda unión. No son un fenómeno inesperado. Al contrario, están profundamente enraizadas en el ser respectivo del hombre y de la mujer. Se afirma con frecuencia que la mujer tiene disposiciones tan poderosas para la maternidad que en el matrimonio busca ella más al hijo que al hombre. El deseo de tener un hijo es en todo caso una manifestación de su maternidad en potencia. No es de otra manera en el hombre. Pero parece como si este deseo fuera más fuerte en la mujer, lo cual se explica fácilmente por el hecho de que su organismo está desde el principio constituido para la maternidad. Y si es verdad que, físicamente, la mujer se hace madre gracias al hombre, no lo es menos que la paternidad de éste toma forma "interiormente" (en su aspecto psíquico y espiritual) gracias a la maternidad de la mujer. No solamente el embrión se desarrolla fuera del organismo del padre, sino que tam-

bién la paternidad física tiene menos lugar en la vida del hombre que el que ocupa la maternidad en la de la mujer. Por esta razón, la paternidad debe estar formada y cultivada a fin de tomar en la vida interior del hombre una plaza tan importante como la de la maternidad en la vida interior de la mujer, para la cual los hechos biológicos determinan esa importancia.

Enfocamos aquí la paternidad y la maternidad sobre todo bajo su aspecto biológico, físico. Una cierta perfección del ser encuentra en esto su expresión: que el hombre sea capaz de dar la vida a otro ser a su semejanza, pone en evidencia su propio valor, lo cual confirma el principio al que Santo Tomás y otros pensadores cristianos se referían de buen grado: bonum est diffusivum sui. El deseo de tener un hijo es, por lo tanto, muy comprensible. El hombre espera de la mujer el hijo y por esta razón la toma bajo su protección en el matrimonio (matris-munus). Ambos a dos encuentran en la procreación una confirmación de su madurez no sólo física, sino también, moral, así como una prolongación de sus existencias. Cuando la vida de cada uno de ellos tendrá fin por la muerte física, su hijo seguirá viviendo, no solamente “carne de sus carnes”, sino que también persona que ellos habrán modelado de consuno. Notemos que formar una persona es, en cierto sentido, más que procrear un cuerpo.

Llegamos así al corazón de un nuevo problema. En el mundo de las personas, ni la paternidad ni la maternidad se limitan nunca a la función biológica de transmisión de la vida. Su sentido es mucho más profundo, puesto que aquel que transmite la vida, el padre, la madre, es una persona. La paternidad y la maternidad llevan en el mundo de las personas la marca de una perfección espiritual particular: generación en el sentido espiritual y formación de almas. Por esto la paternidad y la maternidad espiritual se extienden más allá de la paternidad y de la maternidad físicas. Estas han de estar completadas por aquéllas mediante la educación y todo el esfuerzo que implica ésta. Con todo, la educación es también la obra de otros hombres además de los padres. El padre y la madre comparten, por lo tanto, su esfuerzo con los otros educadores de sus hijos, o, por mejor decirlo, han de saber insertar en su educación todo lo que sus hilos reciben de los otros en todos los planos: físico, espiritual, intelectual, moral.

La paternidad espiritual está mucho más cerca de la maternidad espiritual que la paternidad física de la maternidad física. El terreno del espíritu se encuentra fuera de la acción del sexo. San Pablo no ha dudado en escribir, hablando de su paternidad espiritual a los Gálatas: “… hijuelos míos, a quienes yo estoy de nuevo pariendo en el dolor...” La generación espiritual es la prueba de una plenitud espiritual que se quiere compartir (bonum est diffusivum sui). Por esto se buscan hombres, sobre todo más jóvenes que uno, los que aceptarían lo que se les quiere comunicar y vendrían a ser vuestros “hijos”, objetos de un

amor particular, parecido al de los padres para con sus hijos, por una razón parecida: lo que maduró en el padre o la madre espirituales continuará viviendo en ellos. Podemos observar diferentes manifestaciones de esta paternidad espiritual y diferentes cristalizaciones de este amor que de ellas nace, por ejemplo: el amor que los sacerdotes consagran a sus dirigidos, el que los maestros tienen a sus discípulos, etc. El parentesco espiritual crea frecuentemente lazos más fuertes que el de la sangre. En 1 paternidad o maternidad espirituales, hay una cierta transmisión (sobre todo intencional) de toda la paternidad. Evidentemente, no se puede hablar aquí de trasmisión más que por analogía, porque -ya lo sabemos- la personalidad es en sentido propio intransmisible.

Todo hombre, incluso celibatario, está llamado, de una manera o de otra, a la paternidad o la maternidad espiritual señales de madurez interior de su persona. Es una vocación incluida en el llamamiento evangélico a la perfección de la que el “Padre” es el supremo modelo. El hombre adquiere, por tanto, la mayor semejanza con Dios, cuando llega a ser padre o madre espiritual. Se ha de subrayar al final de esta obra cuya materia toca tan de cerca los problemas de la procreación, de la paternidad y maternidad. “Padre” y “madre” en el sentido biológico son dos individuos de sexo opuesto a quienes un nuevo individuo de la misma especie debe su vida. “Padre” o “madre” en el sentido espiritual es un ideal, un modelo para aquellos cuyas personalidades se desarrollan y se forman bajo su influjo. El orden físico se detiene en el nacimiento biológico, hecho realizado. El orden espiri-

tual, por lo mismo que "engendra personas" se abre a horizontes infinitos. El Evangelio enseña que se ha de buscar en Dios el contenido de la paternidad y de la maternidad espiritual. Pero es contrario al desarrollo natural del hombre tanto el atentar contra la paternidad o maternidad espiritual como el desconocer o minimizar la importancia social de la paternidad y de la maternidad humanas en sentido propio.

ANEXO La Sexología y la Moral

Revisión complementaria

1. Introducción

El texto de los libros va habitualmente acompañado de notas que no forman un capítulo aparte y no pertenecen al conjunto de las opiniones desarrolladas por el autor en su obra. Están en cierto modo "al exterior", y expresan la dependencia del autor con respecto al pensamiento y a las obras de otros, y al mismo tiempo prueban la amplitud de su cultura y de sus estudios. Nuestra obra no contiene tales notas y las presentes observaciones tienen un papel diferente que desempeñar. No se sitúan "al exterior" del texto; al contrario, están estrechamente ligadas al asunto tratado, del cual muestran un aspecto insuficientemente subrayado hasta aquí. Nuestro anexo constituye, por consiguiente, no tanto unas notas a los cuatro capítulos precedentes cuanto una especie de "revisión complementaria" sobre el conjunto de problemas tratados.

Todos éstos se refieren, como sabe el lector, a las personas, porque el amor entre el hombre y la mujer es sobre todo un negocio entre personas; en los capítulos que preceden, hemos procurado subrayar la gran importancia de esta verdad. En consecuencia, el punto de vista de la moral sexual no puede ser más que personalista. El objeto adecuado de esta moral no está formado por solos los problemas del cuerpo y del sexo, sino también por los de las personas y los del amor entre el hombre y la mujer, estrechamente ligado a sus cuerpos y al sexo. El amor, tal como lo entendemos aquí, no puede ser propio más que de las personas; los problemas "del cuerpo y del sexo" forman parte de él sólo en la medida en que están subordinados a los principios que determinan el orden que ha de reinar en el mundo de las personas.

Esta es la razón por la cual la moral sexual no puede identificarse con la sexología "pura" que examina los problemas sexuales únicamente desde el punto de vista bio-fisiológico y médico. Un biólogo-sexólogo, aun sabiendo el hecho de que el hombre y la mujer son personas, no lo toma como punto de partida para sus investigaciones y no basa en él sus vistas sobre el amor. Por lo tanto, lo que dice podrá ser verdadero, pero siempre será incompleto.

La sexología biológica está generalmente ligada a la medicina, viene a ser, por consiguiente, una sexología médica. Ahora bien, el punto de vista de la me-

dicina no puede identificarse con el de la moral. Porque ésta tiene por objeto el bien moral de la persona, aquélla, la salud del cuerpo, bien parcial del ser humano. Sabemos, en efecto, que hay hombres sanos que son malos, mientras que hay enfermos a veces de una gran valía moral. Cierto que el respeto de la salud y la protección de la vida biológica constituyen uno de los dominios de la moral (el mandamiento: "No matarás"). Pero no se agota ahí. En principio, el punto de vista médico ("se ha de velar por la salud y evitar las enfermedades") no está ligado más que marginalmente a la moral sexual, en, la cual predomina el punto de vista personalista: se trata de saber qué es lo que el hombre debe a la mujer, e inversamente, por el hecho de ser ambos a dos personas, y no tan sólo de precisar qué es lo provechoso para su salud. El punto de vista de la sexología médica es, por tanto, incompleto y ha de subordinarse a la moral y a las exigencias objetivas de la norma personalista. Es evidente que la preocupación por la vida biológica y por la salud como bienes de la persona, entra también dentro de esta norma que no admite que la persona sea tratada como un objeto de placer y exige que se busque su verdadero bien. Pero la salud no es su único bien, ni el supremo.

¿Cuál es, pues, el fin de esta "revisión complementaria"? Algunos de los problemas tratados bajo el ángulo personalista exigen una explicación biológica y médica. Intentaremos, pues, incluir el punto de vista de la sexología en el conjunto de nuestras consideraciones personalistas. Y como no hemos hecho estudios de medicina, nos vemos obligados a referirnos a la ciencia de otros. Subrayamos el verbo "incluir", porque este modo de examinar los problemas del amor es con mucha frecuencia considerado como autónomo respecto al personalismo moral. La sexología formula ciertos principios y ciertas normas que adquieren la fuerza de normas morales a causa de la gran importancia que se da a la salud (y a la vida biológica).

2. El sexo

El concepto del sexo es el primero que exige ser presentado desde este punto de vista. En el primer capítulo, consagrado especialmente a los problemas de la tendencia sexual, hemos definido el sexo como una particularidad del ser humano entero, de toda la persona. Era una simple constatación que arrancaba de la evidencia misma y que no reclamaba más que argumentos científicos. En cambio, en el plano científico, biológico, un intento de definición del sexo tropieza con grandes dificultades, porque muchos elementos entran ahí en juego, ninguno de los cuales constituye un criterio definitivo, y es sólo su conjunto, sumamente complicado, el que explica el fenómeno de la diferenciación de los sexos. Esta diferenciación se inicia en el mismo momento de la fecundación, porque

entonces es cuando el sexo del individuo se determina de manera, en principio, irreversible. He aquí por qué hablaremos por de pronto del sexo genético.

El sexo genético puede ser establecido gracias a la presencia de la cromatina sexual (corpúsculos de Barr) dispuesta de una manera diferente en las células de los individuos machos y hembras. En los primeros, los corpúsculos característicos de cromatina están en un 4 6 5 % de células, y en los segundos en un 50 %. Es, con todo, difícil establecer qué es lo que determina el sexo genético y, a este respecto, hay varias teorías contradictorias (por ejemplo, la teoría de los cromosomas, según la cual el espermatozoide determina el sexo, y la teoría opuesta, la de Schóner, que pretende que es el óvulo). En todo caso, el sexo genético condiciona la aparición de otros caracteres sexuales, especialmente del sexo somático (morfológico).

El sexo somático está determinado por los caracteres sexuales somáticos (es decir, físicos) que se pueden clasificar en tres categorías. Las principales son las gónadas, o, dicho de otra manera, las glándulas sexuales (testículos, ovarios), cuyo desarrollo depende de los caracteres de la segunda y tercera categoría. Los de la segunda comprenden los otros órganos genitales que sirven de camino de paso para las células sexuales en el hombre y en la mujer, para implantar el germen en la mujer (útero). En fin, los de la tercera categoría son los menos importantes para el desarrollo de la diferenciación sexual somática, pero los más visibles (estructura diferente del esqueleto, disposición particular del aparato piloso, glándulas mamarias en la mujer, timbre de voz diferente, etc.).

Notemos con esta ocasión que los caracteres sexuales psíquicos no dependen directamente del sexo somático, sino más bien del “sexo fisiológico”, es decir, de la presencia de hormonas sexuales activas (de las que hablaremos más adelante). Añadamos que las diferencias psíquicas constituyen el criterio menos demostrativo para el conocimiento del sexo. Es opinión generalizada que el psiquismo masculino se distingue por una tendencia a la actividad a la expansión, hasta por una cierta agresividad, mientras que la mujer es más bien pasiva, en espera, presta a someterse. Pero es sabido que hay personas que se califican de “mujer varonil” o de “hombre afeminado”, a causa de su carácter psíquico, cuando desde el punto de vista somático o fisiológico no suscita ninguna duda su pertenencia a un determinado sexo. Solas las características psíquicas no pueden constituir, por consiguiente, una base que permita reconocer en un ser humano a una mujer o a un hombre.

El hermafroditismo es un estado patológico en el terreno del sexo somático, y se forma exclusivamente en la vida fetal. Influencias nefastas de diversos ór-

denes (el alcoholismo de los padres, enfermedades infecciosas durante el período fetal, elementos tóxicos, dificultades en el parto) pueden provocar diversas anomalías en el desarrollo sexual, que se traducen por la ausencia de caracteres sexuales de segunda categoría, por una parada en su desarrollo o, incluso, por la ausencia de ciertos órganos, por ejemplo por la agénesis uterina, etc. Por su parte, una detención en el desarrollo o un desarrollo defectuoso de las glándulas sexuales alteran la actividad hormonal y el desarrollo ulterior del individuo. Tocamos ya con esto los problemas de la fisiología del sexo.

El sexo fisiológico depende de la presencia de una glándula sexual desarrollada y capaz de producir hormonas. Las hormonas masculinas, llamadas también cuerpos andrógenos, determinan no solamente el desarrollo de los caracteres sexuales de la segunda y tercera categoría, sino que condicionan la aparición de la tendencia sexual (más adelante volveremos sobre esto), aun cuando esta dependencia no sea ni directa ni cuantitativa, lo cual se prueba por el hecho de que la tendencia sexual existe en los castrados (Kinsey). Los andrógenos existen en los niños y en las niñas en la misma proporción hasta los siete a diez años. Después, en los niños la proporción crece considerablemente, mientras que en las niñas permanece estacionario o no crece, sino ligeramente. Por otra parte, la glándula sexual masculina produce hormonas femeninas que hasta la pubertad está en la misma proporción en los niños y en las niñas; y no cambia hasta más tarde.

Las hormonas femeninas producidas por la glándula sexual de la mujer comprenden dos cuerpos diferentes que forman un sistema específico. Estos cuerpos se influyen mutuamente y se manifiestan alternativamente de tal manera que en el organismo de la mujer se produce un ciclo característico de modificaciones llamado “ciclo menstrual”. En el primer período del ciclo, la glándula sexual de la mujer produce la foliculina, estrógeno singularmente poderoso. En los niños prepúberes, los cuerpos estrógenos existen en pequeña proporción, y sólo después de la pubertad aparecen súbitamente en proporción mayor en las niñas. Después de la pubertad, el ciclo menstrual de la mujer físicamente adulta se descompone en tres fases que dependen de las modificaciones que han intervenido en el útero:

a) La fase folicular o de proliferación (stadium proliferationis) durante la cual los estrógenos actúan sobre la mucosa del útero, provocando en él fenómenos de crecimiento (hiperplasia). Cuando el ciclo es de veintiocho días, esta primera fase dura alrededor de catorce días y se termina con la ovulación durante la cual se desarrolla el folículo de Graaf que libera un óvulo maduro fecundable. Este óvulo desciende hacia el útero. La ovulación va acompañada de cierto número de síntomas fáciles de observar. Esto es importante cuando se quiere establecer

el período de fecundidad de la mujer con miras a la regulación de los nacimientos, de la que hablaremos después. Tras la ovulación, el número de estrógenos disminuye y comienza la segunda fase del ciclo menstrual de la mujer.

b) La fase de luteinización (o de secreción), durante la cual la mucosa del útero pasa todavía por transformaciones, mientras que en los ovarios se forma un cuerpo amarillo que elabora la segunda hormona femenina, la progesterona. Esta es la que prepara al organismo de la mujer para el embarazo. Provoca ella cambios específicos en el útero, cambios que permiten la implantación del huevo, moderan las contracciones uterinas y, en fin, en caso de embarazo, permiten su prolongación. El cuerpo amarillo que fabrica la progesterona actúa unos diez días, después comienza a desaparecer. La más intensa producción de progesterona tiene lugar unos dos días antes de las reglas (de siete a diez días después de la ovulación), luego su cantidad decrece rápidamente para desaparecer completamente al veintitrés o veinticuatro días del ciclo. Si el huevo no ha sido fecundado, la tercera fase del ciclo menstrual de la mujer comienza.

c) La fase de destrucción (stadium desmaquationis). Entonces se elimina la mucosa uterina que había sido amueblada y preparada para el embarazo. Esta eliminación viene acompañada de una pérdida de sangre (regla o menstruación) que arrastra al óvulo muerto. La regla va seguida de la fase de regeneración y recomienza el ciclo.

En una mujer biológicamente sana, estas modificaciones se producen con una alternancia regular y van acompañadas de cambios psíquicos que dependen de la actividad de las hormonas. En el período que precede a las reglas, estos cambios se traducen por una irritabilidad acrecida, por una excitación, por la fatiga y dolores somáticos.

Y ya que hablamos de secreciones de las glándulas sexuales, conviene llamar la atención sobre la interacción hormonal. La secreción de las glándulas sexuales está, en efecto, directamente ligada con la actividad de otras glándulas endocrinas y depende de un modo enteramente particular de la acción de la hipófisis, la cual con relación a las glándulas sexuales juega un papel director. Produce la hipófisis las hormonas gonadotropas F. S. H. y L. H. (hormona foliculizante y hormona luteinizante) que estimulan las gónadas en su producción de células genitales. Además de la hipófisis, la tiroides tiene también una gran importancia para la vida sexual del hombre. La carencia de tiroides provoca un paro del desarrollo de las glándulas sexuales, porque la hormona tiroidiana las hace sensibles a la acción de las hormonas de la hipófisis. Además, todas las glándulas de secreción interna se influyen mutuamente.

El sistema nervioso central interviene también en la actividad de las glándulas. A lo que parece, las glándulas que dirigen la vida sexual se encuentran en el hipotálamus, en el tuber cinereum. Además, existen centros superiores en la corteza cerebral, pero sus medios de acción todavía no se han descubierto.

Hay una interdependencia entre las hormonas sexuales masculinas y femeninas; según parece, en efecto, los estrógenos hacen más potente la acción de los andrógenos. Un ritmo sexual normal requiere una cantidad suficiente de hormonas (17 cetosteroides en la sangre humana). Pero hay asimismo elementos nefastos que alternan el ritmo sexual normal gracias al cual se producen las células genitales y del cual depende la aptitud para reaccionar a los estímulos sexuales. Estos elementos pueden permitir la aparición sea de una hipersensibilidad sexual, sea de una excitabilidad muy baja. Esto es del dominio de la patofisiología sexual, mientras que la psicopatología se ocupa de los disturbios sexuales de origen nervioso o psíquico. Estos datos elementales del dominio de la sexología biológica y médica no aportan una comprensión profunda del concepto del sexo, pero no se oponen tampoco a la convicción basada en la observación de que el sexo es una propiedad del individuo humano. Si nos limitamos al mero análisis biológico llegaríamos esencialmente a la siguiente conclusión: el sexo está directamente ligado con la procreación; es la fisiología de la vida sexual lo que lo demuestra. Nada se le puede añadir mientras que uno se limita al análisis biológico. En cambio, la constatación de que el sexo es una propiedad del individuo humano abre horizontes mucho más amplios. En efecto, el individuo humano es una persona y la persona puede ser sujeto y objeto del amor que nace precisamente entre personas. Este amor nace entre la mujer y el hombre, no porque son dos organismos, sino porque son dos personas de sexo diferente. La diferenciación sexual, vista desde este ángulo puramente biológico, mira hacia un solo fin: la procreación a la que sirve directamente. Que haya de basarse ésta en el amor no resulta de ningún modo de un análisis biológico del sexo, sino del hecho metafísico (es decir, extra y supra-biológico) de la personalidad del hombre. El sexo, como particularidad de la persona, puede desempeñar un papel en el nacimiento y el desarrollo del amor, pero no podría constituir por sí solo una base suficiente de este amor.

En el análisis psicológico del amor (segunda parte del capítulo II) hemos llamado la atención sobre los valores del cuerpo y del sexo, objeto adecuado de la reacción sensual. Hemos constatado al mismo tiempo que estas reacciones suministraban materia al amor entre la mujer y el hombre. El análisis biológico del sexo y de la vida sexual al que hemos procedido no muestra con claridad estos valores ni el valor de su experiencia. Los hechos de naturaleza somática y los procesos fisiológicos que pertenecen al dominio neuro-vegetativo no condicionan más que desde el exterior esta experiencia de los valores del cuerpo y

del sexo-que no se identifican con el proceso de producción de las hormonas masculinas ni con el ciclo menstrual de la mujer-, aunque estos hechos biológicos sean sin duda alguna su base y aunque ellos la condicionen. Si tiene en el amor la importancia que hemos subrayado en los capítulos precedentes (sobre todo, en el segundo), es porque el sexo es una propiedad de la persona, sujeto de la tendencia sexual.

3. La tendencia sexual

En la segunda parte del primer capítulo, hemos definido la tendencia sexual como una orientación específica de todo ser humano, que resulta de la división de la especie homo en dos sexos. Esta tendencia no va hacia solo el sexo como particularidad del hombre, sino hacia un ser humano del sexo opuesto. Su fin es la conservación de la especie humana. Ahora, podemos completar estas constataciones mediante los datos biológicos, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir a propósito del mismo sexo. Las diferencias somáticas y la actividad de las hormonas sexuales liberan y determinan la tendencia sexual, lo que de ninguna manera significa que pueda ésta reducirse a un conjunto de elementos anatómicos, somáticos y fisiológicos. La tendencia sexual es una fuerza particular de la naturaleza, que no hace sino apoyarse sobre estos elementos. Examinemos brevemente las etapas de su desarrollo.

Frente a la teoría pansexualista (Freud), la mayor parte de los fisiólogos y de los sexólogos juzgan que la tendencia sexual se despierta solamente al tiempo de la pubertad. En las niñas, la pubertad se presenta lo más ordinariamente a la edad de los doce a los trece años; en los niños, un poco más tarde. Va precedida de un período llamado pre-púber (praepubertas). La madurez fisiológica sexual corresponde en las niñas a la aparición de las reglas y a la facultad de concebir; en los niños, a la facultad de producir esperma. La pubertad va acompañada de ciertas manifestaciones psíquicas: tras una animación y una aceleración de las reacciones, viene un período de moderación y de entorpecimiento (visibles, sobre todo, en las niñas, que lo experimentan más hondamente). Antes de la pubertad, la tendencia sexual existe en el niño bajo la forma de interés impreciso e inconsciente que progresivamente va penetrando la conciencia. La pubertad trae consigo un despertar violento de la tendencia que se estabiliza durante la maduración física y psíquica del individuo, para entrar en una fase de reacentuación presenil (menopausia en las mujeres) y desaparecer lentamente en la vejez.

Hablando del despertar, del crecimiento y de la desaparición de la tendencia sexual, tenemos presentes sus diversas manifestaciones. A ellas nos referimos

también al hablar de diferencias en la intensidad de la necesidad sexual en diferentes personas, en diversas edades o en circunstancias diversas. La sexología completa en esto el análisis de la sensualidad (capítulo II, segunda parte). Que los individuos poseen "umbrales de excitación sexual" diferentes significa que no reaccionan de la misma manera a los estímulos que la despiertan; ello es debido a las diferencias de constitución somática y fisiológica del hombre.

Se puede describir el aspecto físico de la excitación sexual. Tiene su origen en un reflejo nervioso. Es un estado de tensión provocado por la excitación de las extremidades periféricas de los nervios de los órganos sensuales, ya sea directa, ya por vía psíquica, imaginativa. Las estimulaciones sexuales pueden recibirse por los diversos órganos sensuales. Sobre todo el tacto y la vista, pero también el oído, el gusto y aun el olfato provocan ese estado de tensión particular, no solamente en los órganos genitales, sino también en todo el organismo, lo cual se manifiesta mediante las reacciones neuro-vegetativas. Es significativo que este estado de tensión se manifieste tanto en el sistema simpático como en el parasimpático. Las estimulaciones sexuales provocan reflejos neurovegetativos, automáticos e involuntarios (el arco de los reflejos está al nivel de la medula S2-S3). Para completar este cuadro fisiológico y somático añadamos que en el organismo del hombre hay zonas que son conductoras particulares de estimulaciones sexuales. Se las llama zonas erógenas. Son mucho más numerosas en la mujer que en el hombre. El grado de excitación depende directamente de la cualidad de la estimulación y del órgano receptor. Diversos factores de naturaleza fisiológica pueden aumentar o disminuir la excitabilidad sexual; así, por ejemplo, la fatiga contribuye a disminuirla, pero una fatiga excesiva o el insomnio pueden actuar en sentido contrario. En principio, la excitación sexual precede al acto, pero puede manifestarse también fuera de él.

La sexología hace conocer de una manera mucho más detallada de lo que lo hemos hecho nosotros ahora, este conjunto de factores somáticos y fisiológicos de la sensualidad mediante las cuales se manifiesta la tendencia sexual del hombre. Refiriéndonos al capítulo II, recordaremos, con todo, que esta tendencia puede llegar a ser un elemento realmente constructivo del amor, a condición de transformarse en la vida interior de las personas.

4. Problemas del matrimonio y de las relaciones conyugales

En los dos párrafos precedentes, nuestro resumen complementario se ha reducido a un cierto número de datos pertenecientes al dominio de la sexología biológica. En los párrafos que vienen, se tratará, sobre todo, de la sexología médica. Como toda la medicina, tiene ésta, sobre todo, un carácter normativo,

dirige la acción del hombre según las exigencias de su salud. La salud, ya lo hemos dicho, es un bien del hombre en cuanto ser psico-físico. En las consideraciones siguientes, trataremos de indicar los puntos principales en los que ese bien, objeto de las normas y recomendaciones de la sexología médica, está de acuerdo con el bien moral, objeto de la moral sexual. Esta, como sabemos, no se funda en los meros hechos biológicos, sino sobre el concepto de la persona y del amor en cuanto relación recíproca de las personas. ¿Puede la moral oponerse a la higiene y a la salud del hombre y de la mujer? Un análisis profundo ¿puede llevarnos a la convicción de que los imperativos de la salud física de las personas pueden encontrarse en conflicto con su bien moral, es decir, con las exigencias objetivas de la moral sexual? Se oyen con frecuencia semejantes opiniones, por lo cual es necesario tocar ese punto. Volvemos así a los problemas tratados en los capítulos III y IV (la castidad y el matrimonio).

El matrimonio monogámico e indisoluble se basa en la norma personalista y en el reconocimiento del orden objetivo de los fines del matrimonio. De ahí resulta la interdicción del adulterio en el sentido amplio de la palabra, incluyendo las relaciones sexuales antes del matrimonio. Sólo una profunda convicción acerca del valor supra-utilitario de la persona permite justificar plenamente esta prohibición y conformarse con ella. ¿Nos trae la sexología una justificación suplementaria? Para responder a esta cuestión se han de examinar de cerca ciertos aspectos muy importantes de las relaciones sexuales (que, como lo hemos puesto de manifiesto en el capítulo IV, no pueden ser más que conyugales).

El acto sexual no puede realizarse más que con la participación de la voluntad. Por tanto, no es una simple consecuencia de la excitación sexual que, en general, se produce espontáneamente y no está sino en segundo término sometida al consentimiento o a la repulsa de la voluntad. Sabido es que esta excitación puede alcanzar su punto culminante, llamado en la sexología orgasmo (orgasmus), el cual no puede, con todo, identificarse con el acto sexual (aunque raramente se produzca sin el consentimiento de la voluntad y sin una “acción”). Durante el análisis de la concupiscencia del cuerpo (capítulo III, segunda parte), hemos dicho que las reacciones sensuales tenían su propio dinamismo, referente estrechamente no solamente a los valores del cuerpo y del sexo, sino también al dinamismo instintivo de las zonas sexuales del cuerpo, que es decir a la fisiología del sexo. En cambio, las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer no pueden tener lugar sin la participación de la voluntad, sobre todo por lo que toca al hombre. No se trata aquí de la decisión misma, sino de la posibilidad fisiológica que no la tiene mientras que se encuentra en un estado que excluye la acción de la voluntad, por ejemplo, cuando está dormido o cuando ha perdido el conocimiento. Las relaciones sexuales pueden excepcionalmente tener lugar cuando la conciencia del sujeto se ha debilitado, por ejemplo en momentos de

enfermedades psíquicas (estado hipomaníaco, delirio), pero una conciencia, por lo menos parcial, es siempre indispensable. De la misma naturaleza del acto sexual resulta que el hombre desempeña en él un papel activo, mientras que la mujer juega un papel pasivo: ella acepta y experimenta. Su pasividad y su falta de repulsa bastan para la realización del acto sexual, que puede darse sin ninguna participación de su voluntad e incluso encontrándose ella en un estado de completa inconsciencia, por ejemplo durante el sueño, en un momento de desvanecimiento, etc. Vistas desde este punto las relaciones sexuales dependen de la decisión del hombre. Pero como esta decisión es provocada por la excitación sexual que puede no corresponderse con un estado análogo en la mujer, surge aquí un problema de naturaleza práctica que tiene una gran importancia, tanto desde el punto de vista medical como moral. La moral sexual, conyugal, ha de examinar cuidadosamente ciertos hechos bien conocidos de la sexología médica. Hemos definido el amor como una tendencia hacia el verdadero bien de otra persona, por lo tanto como una antítesis del egoísmo. Y ya que en el matrimonio el hombre y la mujer se unen igualmente en el dominio de las relaciones sexuales, es menester que busquen también en este terreno ese bien.

Desde el punto de vista del amor de la persona y del altruismo, se ha de exigir que en el acto sexual el hombre no sea el único que llega al punto culminante de la excitación sexual, que éste se produzca con la participación de la mujer y no a sus expensas. Esto es lo que implica el principio que hemos analizado de una manera tan detallada y que, conjugándose el amor, excluye el placer en la actitud respecto de la persona del “copartícipe”.

Los sexólogos constatan que la curva de excitación de la mujer es diferente de la del hombre: sube y baja más lentamente. Anatómicamente hablando, la excitación en la mujer se produce de una manera análoga a la del hombre (el centro se halla en la medula S2-S3), con todo, su organismo está dotado de muchas zonas erógenas, lo cual es una especie de compensación del hecho de que su excitación crezca más lentamente. El hombre ha de tener en cuenta esta diferencia de reacciones, y esto no por razones hedonistas, sino altruistas. Existe en este terreno un ritmo dictado por la naturaleza que los cónyuges han de encontrar para llegar al mismo momento al punto culminante de excitación sexual. La felicidad subjetiva que experimentarán entonces tendrá los rasgos de frui, es decir, de la alegría que da la concordancia de la acción con el orden objetivo de la naturaleza. El egoísmo, por el contrario -en el caso se trataría más bien del egoísmo del hombre-, es inseparable de uti, de esa utilización en la que una persona busca su propio placer en detrimento de la otra. Está con esto bien claro que las recomendaciones de la sexología no pueden ser aplicadas prescindiendo de la moral.

No aplicarlas en las relaciones conyugales es contrario al bien del cónyuge, así como a la estabilidad y a la unidad del mismo matrimonio. Hay que tener en cuenta el hecho de que, en estas relaciones, la mujer experimenta una dificultad natural para adaptarse al hombre, debida a la divergencia de su ritmo físico y psíquico. Una armonización es, por consiguiente, necesaria, que no puede darse sin un esfuerzo de voluntad, sobre todo de parte del hombre, ni sin que la mujer se atenga a su pleno cumplimiento. Cuando la mujer no encuentra en las relaciones sexuales la satisfacción natural ligada al punto culminante de la excitación sexual (orgasmus), es de temer que no sienta plenamente el acto conyugal, que no embarque en él su personalidad entera (según algunos, ésta es frecuentemente la causa de la prostitución), lo cual la hace particularmente expuesta a las neurosis y trae consigo una frigidez sexual, es decir, una incapacidad de sentir la excitación, sobre todo en su fase culminante. Esta frigidez (frigiditas) resulta a veces de un complejo o de una falta de entrega total de la que ella misma es la responsable. Pero, a veces, es la consecuencia del egoísmo del hombre, que, al no buscar más que su propia satisfacción, muchas veces de una manera brutal, no sabe o no quiere comprender los deseos subjetivos de la mujer, ni las leyes objetivas del proceso sexual que en ella se desarrolla.

La mujer empieza entonces a rehuir las relaciones sexuales y siente una repugnancia que es tanto o quizá más difícil de dominar que la tendencia sexual. Además de las neurosis, la mujer puede en tal caso contraer enfermedades orgánicas. Así, la congestión de los órganos genitales durante la excitación sexual puede provocar inflamaciones en la órbita de la pelvis si la excitación no se termina con una descongestión que en la mujer está estrechamente ligada al orgasmo. Desde el punto de vista psicológico, estas perturbaciones dan origen a la indiferencia, que muchas veces acaba en la hostilidad. La mujer difícilmente perdona al hombre la falta de satisfacción en las relaciones conyugales, que le son penosas de aceptar y que, con los años, puede originar un complejo muy grave. Todo lo cual conduce a la degradación del matrimonio. Para evitarla, es indispensable una “educación, sexual”, pero una educación que no se limitase a la explicación del fenómeno del sexo. En efecto, no se ha de olvidar que la repugnancia física en el matrimonio no es un fenómeno primitivo, sino una reacción secundaria: en la mujer, es una respuesta al egoísmo y a la brutalidad, en el hombre, a la frigidez y a la indiferencia.

Ahora bien, la frigidez y la indiferencia de la mujer es muchas veces una consecuencia de las faltas cometidas por el hombre que deja a la mujer insatisfecha, lo que, por lo demás, contraría al orgullo masculino. Pero en algunas situaciones particularmente difíciles, el mero orgullo no puede a largo plazo ser de alguna ayuda; ya se sabe que el egoísmo o bien ciega al suprimir la ambición, o bien la hace crecer desmesuradamente, de manera que, en ambos casos, impi-

de ver al hombre en el otro. Igualmente no puede bastar a la larga la bondad natural de la mujer, la cual finge el orgasmo (así lo aseguran los sexólogos) precisamente para no humillar al orgullo masculino. Todo esto no resuelve el problema de las relaciones de manera satisfactoria, y no da más que una solución provisional. A la larga, es necesaria una educación sexual, cuyo objetivo esencial habría de ser inculcar a los esposos la convicción de que: el "otro" es más importante que yo. Semejante convicción no nacerá de repente por sí misma, sobre la mera base de relaciones físicas. No puede resultar sino de una profunda educación del amor. Las relaciones sexuales no enseñan el amor, pero si éste es verdadera virtud, lo será también en las relaciones sexuales (conyugales). Sólo en tal caso la "iniciación sexual" podría comprobarse como útil; sin la educación, puede ser en realidad dañosa.

A esto puede reducirse "la cualidad de las relaciones conyugales". La "cualidad" y no la "técnica". Los sexólogos (Van de Velde) dan muchas veces una gran importancia a la técnica; y, con todo, ha de tenerse más bien como secundaria, y a veces incluso puede ser un estorbo para llegar al fin al cual, en principio, debería servir. La tendencia es tan poderosa que crea en el hombre normal y en la mujer normal un-a ciencia instintiva de la manera como hay que "hacer el amor"; la "técnica" corre el peligro de perjudicar, porque aquí no cuentan más que las reacciones espontáneas (evidentemente subordinadas a la moralidad) y naturales. Este saber instintivo debido a la tendencia ha de alcanzar, con todo, el nivel de una cierta "cualidad" de las relaciones. Nos referimos aquí al análisis de la ternura, sobre todo de la ternura desinteresada, análisis al que hemos procedido en la tercera parte del capítulo III. Es precisamente la facultad de penetrar los estados de alma y las experiencias de otra persona lo que puede desempeñar un gran papel en los esfuerzos para armonizar las relaciones conyugales. Esta facultad tiene su raíz en la afectividad, la cual, dirigida sobre todo hacia el ser humano, puede dulcificar y neutralizar las reacciones brutales de la sensualidad, orientada únicamente hacia el cuerpo, y los deseos incontrolables de la concupiscencia del cuerpo. Puesto que el organismo de la mujer posee esta particularidad de que su curva de excitación sexual es más larga y sube más lentamente, la necesidad de ternura en el acto físico, lo mismo antes que después, tiene en la mujer una justificación biológica. Si se tiene en cuenta el hecho de que la curva de excitación en el hombre es más corta y sube más bruscamente, se ve uno llevado a afirmar que un acto de ternura de su parte en las relaciones conyugales adquiere la importancia de un acto de virtud, de la virtud de continencia precisamente, e indirectamente de amor (véase capítulo III, tercera parte). El matrimonio no puede reducirse a las relaciones físicas, necesita un clima afectivo que es indispensable para la realización de la virtud, del amor y de la castidad.

No se trata aquí ni de sensiblería ni de un amor superficial, los cuales ambos a una, no tienen nada común con la virtud. El amor ha de ayudar a comprender y a sentir al hombre, porque éste es el camino de su educación y, en la vida conyugal, de la mutua educación El hombre ha de tener en cuenta el hecho de que la mujer es un "mundo aparte", no solamente en el sentido fisiológico, sino en el psicológico; y puesto que en las relaciones conyugales es a él a quien incumbe el papel activo, ha de conocer y, en la medida de lo posible, penetrar ese mundo. Esta es la función de la ternura. Sin ella, el hombre no tenderá más que a someter la mujer a las exigencias de su cuerpo y de su psiquismo propio. Es verdad que la mujer asimismo ha de procurar comprender al hombre y educarlo de manera que él se preocupe de ella: ambos dos son igualmente importantes. Las negligencias en la educación y la falta de comprensión pueden ser en la misma proporción una consecuencia del egoísmo. Añadamos que es precisamente la sexología la que da argumentos en favor de semejante formulación de los principios de la moralidad y de la pedagogía conyugales.

De modo que los datos de la sexología (médica) que se refieren a las relaciones sexuales entre el hombre y la mujer vienen a corroborar el principio de la monogamia y de la indisolubilidad del matrimonio, y suministran argumentos contra el adulterio y contra las relaciones preconyugales y extra-conyugales. No lo hacen quizás de una manera directa; por otra parte no se le puede pedir a la sexología, cuyo objeto inmediato es sólo el acto sexual, en cuanto proceso fisiológico o, a lo más, psicológico, y su condicionamiento en el organismo lo mismo que en el psiquismo del hombre. Pero, indirectamente, los sexólogos mismos se pronuncian a favor de la moralidad natural en el dominio sexual y conyugal, y ello en razón de la importancia que le atribuyen a la salud psíquica y física del hombre .y de la mujer. Así, constatan que las relaciones sexuales no son armoniosas más que cuando los individuos están libres de todo conflicto con su conciencia y de toda reacción de angustia. Por ejemplo, la mujer puede, sin duda, experimentar una entera satisfacción sexual en las relaciones extra-conyugales, pero un conflicto de conciencia contribuye entonces a un trastorno de su ritmo biológico. La conciencia tranquila tiene una influencia decisiva sobre el organismo. En sí mismas, estas constataciones no son un argumento a favor de la monogamia o de la fidelidad conyugal, ni siquiera un argumento contra el adulterio, pero sí que indican el peligro que corre quien no observa las reglas naturales de la moralidad. En efecto, es inútil que la sexología suministre las bases de deducción, basta que confirme indirectamente esas reglas, conocidas, por otra parte, y confirmadas de otra manera. El matrimonio en cuanto institución durable que protege la eventual maternidad de la mujer la libra en gran parte de las reacciones de angustia, que no solamente conmueven su psiquismo, sino que perturban también su ritmo biológico; el miedo de tener un hijo, fuente principal

de las neurosis femeninas, es una de esas reacciones (hablaremos de ello más adelante).

Sólo el matrimonio, un "matrimonio perfecto", es decir, físicamente armonizado (como quiere Van de Velde) nos trae aquí una solución aceptable. Con todo hemos demostrado que esta armonía no puede ser el resultado de una "técnica", sino de la "cualidad" de las relaciones, es decir, en definitiva, de la virtud. Por su esencia, semejante matrimonio ha de ser fruto no solamente de una "selección natural" sino sobre todo de una elección que tiene su pleno valor moral. La bio-psicología no permite ni descubrir ni formular las leyes que explicarían por qué el hombre y la mujer deciden casarse. Parece que la atracción puramente biológica no existe, pero, por otra parte, es cierto que las personas que contraen matrimonio experimentan una atracción recíproca, porque, si sintiesen repugnancia, no se casarían. Rara vez las leyes de la atracción recíproca se dejan definir partiendo del principio psicológico de parecido o, al contrario, de contraste; de ordinario, el problema es mucho más complicado. Con todo, no deja de ser verdad que en el momento de elegir los factores de orden sexual y afectivo desempeñan un papel importante, y que la razón no influye en la decisión más que excepcionalmente, y esto más bien en las personas de edad madura.

Conviene hacer constar asimismo que los "ensayos" de las relaciones sexuales antes del matrimonio, de que tanto se habla, no constituyen un criterio de "selección", porque la vida conyugal es muy diferente de la vida en común antes del matrimonio. Una falta de armonía en el matrimonio no es únicamente el resultado de un simple desacuerdo físico y no puede ser constatado "de antemano" gracias a las relaciones pre-conyugales. Los esposos que, después, se consideran como desafortunados, con frecuencia han conocido un período de excelentes relaciones sexuales. Parece, por lo tanto, que la degradación del matrimonio es debida a otros factores. Esta constatación nos hace volver al principio moral que prohíbe las relaciones pre-conyugales. Es verdad que no lo confirma directamente, pero permite en todo caso descartar el principio contrario.

El problema de la prole obliga a respetar en la elección del cónyuge los principios de un eugenismo razonable. La medicina desaconseja el matrimonio en caso de ciertas enfermedades, pero éste es un problema aparte, del que no vamos a ocuparnos aquí, porque más bien que a la moral sexual, se refiere a la que manda proteger la salud y la vida (el quinto mandamiento y no el sexto).

Las conclusiones a las cuales se llega en la sexología médica no parecen en nada oponerse a los principios de moral sexual: monogamia, fidelidad conyugal, elección de la persona, etc. Incluso el del pudor conyugal, que hemos analizado en la segunda parte del tercer capítulo, encuentra su confirmación en la

existencia de las neurosis, bien conocidas de los sexólogos y de los psiquiatras. Esas neurosis son muchas veces una consecuencia de relaciones sexuales que han tenido lugar en una atmósfera de miedo debida a la posibilidad de una brusca intervención que viene del exterior (vaginismus en la mujer y, en el hombre, ejaculatio praecox, causa frecuente de impotencia). De ahí la necesidad para los esposos de tener su propia casa, o por lo menos su propio apartamento, en el que su vida conyugal pueda proseguirse "en seguridad", es decir, de acuerdo con las exigencias del pudor, y donde la mujer y el hombre tienen derecho a la más total intimidad de su vida conyugal.

5. El problema de la regulación de los nacimientos

Las comunicaciones que presentan el punto de vista de la sexología sobre las relaciones conyugales (que completan el punto de vista de la moral) ponen necesariamente el problema de la regulación de los nacimientos. Es un nuevo problema, pero al mismo tiempo tan estrechamente ligado al precedente que viene a ser un complemento. Se puede comprender la idea de la regulación de los nacimientos de diversas maneras. Puede significar que la maternidad (y, por analogía, la paternidad) -cuestiones a las cuales hemos consagrado gran parte de nuestras consideraciones de los capítulos I y IV- debe ser consciente. Pero de ordinario se le da una significación diferente, que podría resumirse así: "Aprende de qué manera la mujer concibe las relaciones sexuales (conyugales y obra de manera que no conciba más que cuando tú quieres." Esta frase, aunque dirigida a la mujer, apunta en realidad al hombre, el cual, en cuanto "copartícipe" en las relaciones sexuales (conyugales), toma la decisión de la mayoría de los casos.

Este llamamiento, o más bien este programa -Porque la regulación de los nacimientos es hoy día un programa- formulado como acabamos de hacerlo, puede no levantar reservas. El hombre, siendo como es un ser racional, su tendencia a extender la participación de la conciencia a todos los dominios de su actividad es conforme a su naturaleza. Lo mismo se ha de decir de la tendencia a la maternidad y a la paternidad consciente. El hombre y la mujer, que tienen relaciones conyugales, han de saber en qué momento y cómo pueden tener un hijo; en efecto, son responsables de cada concepción ante sí mismos y ante la familia que van creando y van así aumentando. Ya hemos hablado de ello en el capítulo IV ("Procreación, paternidad y maternidad", "La continencia periódica. Método e interpretación"). El programa de la regulación de los nacimientos es reducido muchas veces a los principios utilitaristas, que están en conflicto con el valor suprautilitario de la persona; este es el problema al que hemos dedicado ciertamente la mayor atención en nuestra obra. La virtud de la continencia, cuya

naturaleza misma define los límites, constituye en este conflicto la única salida conforme a la naturaleza de la persona, por consiguiente la única salida verdaderamente honesta. Para mejor hacer comprender este problema, vamos a examinarlo desde el punto de vista de la sexología.

Una relación sexual es un conjunto de acciones del hombre y de la mujer, decididas por la voluntad del hombre y consentidas por la mujer (el abrazo no ha de tener lugar sin el acuerdo de su voluntad); resultan de la excitación sexual que crece durante el acto para alcanzar su punto culminante (orgasmus). En nombre de la salud psico-física del hombre y de la mujer, los sexólogos recomiendan que el acto sexual permita a las dos partes llegar a ese punto culminante más o menos simultáneamente (ya hemos hablado de ello).

El centro del deseo sexual en el hombre se encuentra en la medula S2-S3. La excitación pasa por el nervus pudendus, llega a las raíces posteriores de la medula y vuelve por el nervio erector, provocando una congestión de los cuerpos cavernosos y el reflejo erector. Esta misma excitación llega por vía de prolongamiento a L1 y L2 donde se encuentra el centro medular de la eyaculación. La vía descendente de la eyaculación pasa por el plexo sacro. En las condiciones normales, la eyaculación (lit.: “eyección del esperma”) está vinculado en el hombre al orgasmo (excepcionalmente, en condiciones patológicas, estas dos funciones se encuentran disociadas), lo cual se manifiesta por un cierto número de reacciones neurovegetativas simultáneas. Esta simultaneidad probaría que la excitación sexual se desplaza por la vía de las neuronas, y no por la vía humoral, como se creía en otros tiempos. En un mismo momento tienen lugar reacciones del simpático y del parasimpático, del aparato respiratorio (respiración acelerada), de la circulación (alza de tensión, taquicardia), etc. La eyaculación sirve directamente a la procreación, porque emite millones de espermatozoides, gérmenes masculinos de transmisión de la vida. Así, en las relaciones sexuales, el hombre sirve siempre a la procreación suministrando número excesivo de gérmenes de vida.

En cambio, la naturaleza de la mujer fija el número de concepciones posibles de una manera precisa y, si puede decirse, “económica”: durante el ciclo menstrual, no aparece normalmente más que un solo óvulo, objeto de posible fecundación, y esto independientemente de la frecuencia de las relaciones (a excepción de algunos estados patológicos). En el hombre, las relaciones conyugales están siempre ligadas a la procreación, en la mujer se le unen periódicamente. Es, por consiguiente, el organismo de la mujer el que determina el número de hijos posibles. La fecundación no puede tener lugar más que en el momento en que lo permite, es decir, cuando está preparado para ello por una serie de reacciones bio-químicas. Puede precisarse el período de fecundidad pero

no hay para esto reglas generales: cada caso ha de tratarse individualmente. Cada mujer puede darse cuenta de su ciclo de ovulación observando sus propias reacciones instintivas; conforme al fin principal de la naturaleza ("la reproducción"), su apetito sexual es de lo más fuerte en el período de fecundidad. Además, los métodos científicos biológicos y médicos permiten "calcular" el ciclo ovulatorio y el período de fecundidad (ya volveremos sobre esto).

Abordamos de momento el aspecto positivo del problema. La sexología conoce el instinto maternal y el instinto paternal. En general, este instinto se despierta en la mujer antes del nacimiento del hijo y muchas veces incluso antes de la concepción. En el hombre, se desarrolla de ordinario más tarde, a veces solamente a la vista de niños de algunos años. El instinto maternal puede desarrollarse en algunas niñas desde la pubertad, porque biológicamente depende de la acción de las hormonas. Por otra parte, el ciclo menstrual prepara a la mujer y a su organismo cada mes para la concepción. De ahí resulta esa orientación hacia el hijo, que la sexología llama "instinto maternal", teniendo en cuenta el hecho de que es debida en gran parte a las modificaciones que se producen cada mes en el organismo de la mujer. Esta orientación no domina ni conviene que domine a la conciencia de la mujer, y menos todavía a la del hombre, durante las relaciones conyugales (esto está de acuerdo con las conclusiones a que hemos llegado en nuestras consideraciones sobre la procreación y la paternidad en el capítulo IV). Pero se comprende fácilmente que el matrimonio y las relaciones conyugales hagan nacer el deseo natural de tener hijos; una orientación de la voluntad y de la conciencia opuesta sería contraria a la naturaleza. El miedo de concebir, el temor a tener un hijo que es el factor decisivo en el problema de la regulación de los nacimientos, decisivo, pero, al mismo tiempos paradójico, porque, por una parte, incita a buscar los medios que permitirían no tener hijos más que cuando se quisiesen, y por otra parte, hace imposible la explotación de las posibilidades que la misma naturaleza crea en este dominio.

Ahí está el principal obstáculo para una solución de la regulación de los nacimientos aceptable desde el punto de vista biológico y médico, y desde el punto de vista moral. La dificultad no proviene de la naturaleza, que fija el número de nacimientos posibles de una manera clara y relativamente fácil de calcular. En principio, no hay más que un día en el que la mujer puede quedar en- cinta, además de unos cuantos días en los que la concepción es probable. El cálculo del día de la ovulación y del período de "fecundidad" es el objeto del método Ogino Knaus y del de Smulders. Este se deriva del otro, y se puede considerar que ambos han dado sus pruebas. El método de Holt, más reciente, consiste en el control de la temperatura de la mujer y en la observación del conjunto de manifestaciones de ovulación que descubre un examen histológico. Con todo, estos métodos no son infalibles más que en las mujeres cuyo ritmo sexual es normal y

armonizado. Los principales factores que perturban la regularidad biológica en la mujer son de orden psíquico. Los casos en que aparece su influencia son mucho más frecuentes que los de los disturbios de origen orgánico, como las enfermedades ginecológicas, las enfermedades en general o los traumatismos. Entre las causas psíquicas de disturbios, la más frecuente es el miedo a concebir.

Se sabe que el miedo detiene o adelanta las reglas; la medicina conoce casos en que el temor ha provocado una segunda ovulación. El miedo es, por lo tanto, un poderoso estímulo que puede romper la regularidad normal del ciclo menstrual de la mujer. La práctica médica confirma la tesis de que es precisamente el miedo a la concepción lo que paraliza más que nada la acción de la naturaleza. No solamente quita a la mujer el gozo de experimentar el amor que debe aportar toda acción conforme con la naturaleza, no solamente domina cualquier otra sensación, sino que también puede estar en el origen de reacciones imprevisibles que provoquen justamente ese embarazo que teme la mujer y que, en las relaciones normales, independizadas de esa potente reacción de angustia, no se produciría. (Pueden mencionarse aquí los falsos “embarazos histéricos”, en los cuales o bajo la influencia del deseo o por el temor de tener un hijo, se desarrolla todo un conjunto de manifestaciones, que evoca el embarazo, sin que haya habido fecundación).

Aquí es donde, indirectamente, aparece la importancia de la actitud moral que hemos analizado en el capítulo IV. Viene a reducirse a dos elementos, que son: el hecho de admitir la procreación durante las relaciones (“yo puedo ser padre”, “yo puedo ser madre”) y la voluntad de continencia, cuya raíz se encuentra en la virtud, en el amor a su cónyuge. Sólo por este medio se puede realizar el enderezamiento biológico de la mujer, enderezamiento que depende muy estrechamente de los factores de naturaleza psíquica y sin el cual la regulación natural de los nacimientos es imposible. La naturaleza en el hombre está subordinada a la moral; el ciclo biológico de la mujer y la posibilidad de una regulación natural de los nacimientos ligada a ese ciclo están muy estrechamente vinculadas con el amor, el cual, por una parte, se manifiesta en el deseo de tener hijos, y, por otra, en la virtud de la continencia, en la facultad de renunciar y de sacrificar su propio “yo”. El egoísmo es la negación del amor; se manifiesta en las actitudes opuestas a aquellas que dieta el amor y constituye la fuente más dañosa de ese temor que paraliza los sanos procesos de la naturaleza.

Se habla poco de estos problemas y al descartar la moral para reemplazarla por la mera “técnica”, se hacen los “métodos naturales” menos eficaces. Se ha de advertir con el mayor empeño que éstos tienen un solo método básico y principal, el de la virtud (el amor y la continencia). Cuando se lo admite y se aplica,

la ciencia de los procesos sexuales y genitales puede comprobarse como eficaz, porque permitirá eliminar el miedo irracional de la concepción. Cuando la mujer se habrá dado cuenta de que la fecundación no se debe a un azar ni a un concurso de circunstancias, sino que es un hecho biológico esmeradamente preparados por la naturaleza (todos estos preparativos pueden seguirse en su organismo), su temor disminuirá y las posibilidades de controlar la concepción de una manera racional y conforme a la naturaleza se harán reales.

En condiciones normales, la fecundación se realiza en las trompas femeninas y la célula fecundada (o zigoto) desciende hacia el útero, en el que se implanta y donde crece. La fecundación no es posible más que en el momento en que se encuentra en el organismo de la mujer un óvulo maduro. Es la mayor de las células humanas; cargada de sustancias nutritivas, es poco móvil y va lentamente al encuentro del espermatozoide. El óvulo no puede ser fecundado más que durante algunas horas, después muere. En cambio, el espermatozoide, la más pequeña y la más móvil de las células humanas, posee una gran vitalidad y puede, esperando al óvulo, vivir durante muchos días (de 3 a 4 días, a veces incluso mucho más tiempo). En el instante en que un espermatozoide penetra en él, el óvulo se envuelve en una membrana a fin de protegerse contra los otros espermatozoides, después ya como “zigoto” baja hacia el útero, en el que se implanta. Sólo en casos excepcionales se realiza la implantación fuera del útero (embarazo extrauterino). Normalmente, la placenta se forma en el útero grávido; asume las funciones de secreción interna del cuerpo amarillo y produce las hormonas gonadotropas lo mismo que la progesterona, indispensable para llevar adelante el embarazo. A través de la placenta, el embrión recibe su sustento de la sangre materna. Si la madre carece de ciertas sustancias nutritivas, el embrión se las procura sacándolas del organismo materno eso poco que posee, lo cual es evidentemente pernicioso para la madre. Por esto hay que tener muy particularmente cuidado de la mujer durante el embarazo.

En las condiciones normales, es decir, en el caso en que la mujer acepta el embarazo, lo considera como un período de gozo que compensa las molestias físicas. Es un período de equilibrio biológico que se crea merced al equilibrio hormonal, el ciclo menstrual desaparece a causa del embarazo al que el organismo entero de la madre está subordinado. Las hormonas gonadotropas van llevando el embarazo hasta cerca del parto; entonces baja bruscamente la proporción de esas hormonas en la sangre, lo cual da automáticamente campo libre a las hormonas de la hipófisis (octocina); éstas provocan las contracciones del útero, que expulsan el feto que ya cumplió el plazo. Un parto normal ha de ser doloroso, porque el dolor es la resonancia psíquica de las contracciones del útero sin las cuales la mujer no puede parir. El método del parto indoloro no suprime en realidad los dolores, sino que tiende a insertar a la mujer, consciente del

desarrollo del parto y del papel de las contracciones, en toda la acción del parto. Semejante participación disminuye considerablemente los dolores, porque al sorne- terse a un proceso natural y al tomar en él una parte voluntaria mediante las contracciones y las decontracciones de sus músculos, la mujer acelera el parto y al mismo tiempo aparta su atención del dolor. Según los sexólogos, el instinto maternal de la mujer alcanza su punto culminante durante el período de la lactación, es decir, de dar el pecho al hijo. Las hormonas lactarias son antagónicas de los estrógenos, por esto durante la lactancia algunas mujeres no tienen reglas. Pero la ovulación puede sobrevenir, y de ahí los casos de embarazo ("debido al azar") durante este período. Aquí se ha de mencionar todavía otro fenómeno significativo. Sucede a veces que la madre experimenta respecto del hijo recién nacido el sentimiento como de hostilidad que de ordinario refleja sus sentimientos respecto del padre del niño (tal puede ser el caso, por ejemplo, en los matrimonios desunidos o cuando el hijo es ilegítimo, dicho de otra manera, cuando el nacimiento anuncia conflictos y dificultades para la madre). En general, con todo, el instinto maternal se sobrepone, y, tras un período de hostilidad a medida que el hijo crece, la actitud de la madre cambia. El infanticidio es fruto de estado patológico y, según los sexólogos; tiene lugar ya cuando la mujer está pervertida, ya cuando su inteligencia no está normalmente desarrollada.

Detenemos ahora nuestras consideraciones sobre la maternidad. Según los sexólogos, hay, por lo tanto, dos clases de "métodos" que permiten la regulación de nacimientos y que hemos analizado desde el punto de vista moral en el capítulo IV. Hay, por un lado, los métodos naturales, por otro lado, los métodos artificiales que consisten en utilizar los contraconceptivos. Veamos brevemente cómo la sexología médica, que se interesa sólo por la salud psico-física del hombre y que consecuentemente no aplica el criterio del bien o del mal moral, juzga de unos y otros.

Es inútil hablar largamente de los contraconceptivos. Basta constatar que son siempre nocivos a la salud. Los productos anticonceptivos biológicos pueden provocar, además de la esterilidad temporal, importantes cambios irreversibles en el organismo humano. Los productos químicos son por definición venenos, porque han de tener fuerza para destruir las células genitales, son, por lo tanto, también nocivos. Los medios mecánicos provocan, por una parte, lesiones debidas a la fricción de las vías genitales de la mujer por un cuerpo extraño, y, por otra, quitan toda espontaneidad al acto sexual, lo cual resulta insoportable, sobre todo para la mujer. Lo demuestran la neurosis en la mujer, causadas precisamente por la utilización de estos medios brutales. Con más frecuencia quizá los cónyuges recurren a la interrupción de la relación (coitus interruptus), que practican sin conciencia sin darse cuenta de inmediato de las consecuencias enojosas, inevitables sin embargo. Es el hombre, sobre todo, la víctima, porque

está sometido entonces en el curso de las relaciones conyugales a una tensión nerviosa que provoca un estado ansioso bien comprensible y que se traduce por una abreviación del acto y la ejaculatio praecox; a la larga, esto puede ser la causa de una impotencia total.

Las consecuencias en la mujer son fáciles de prever, si se tiene en cuenta el hecho de que su "curva de excitación" es más larga y más lenta. La interrupción de la relación la deja mucho más insatisfecha, lo cual-lo hemos ya dicho- provoca neurosis y puede llevar a la frigidez sexual. Es útil recordar que los clásicos del utilitarismo ellos mismos juzgaban desfavorablemente la búsqueda irrazonable del placer inmediato.

Los métodos naturales consisten en determinar el momento de la ovulación y en interrumpir las relaciones conyugales durante el período de fecundidad. El cálculo de los días de fecundidad no puede ser general. Conviene observar minuciosa e individualmente el ciclo menstrual de la mujer concreta durante bastantes meses para precisar su ritmo, porque, en este método, hay que tener en cuenta asimismo el más corto ciclo. El método de Holt está fundado en la observación del conjunto de los fenómenos de la ovulación, cuyos rasgos más característicos son el dolor medio, la curva térmica (hasta la ovulación la temperatura no pasa de un cierto nivel, después, de repente, se eleva algunas décimas de grado y no baja sino al momento de las reglas; la elevación se produce precisamente en el momento de la ovulación), en fin, las modificaciones en las secreciones de los órganos genitales, cambios que se pueden reconocer con un examen histológico de las células de secreción.

La aplicación de los métodos naturales exige un perfecto conocimiento del organismo de la mujer, el de su ritmo biológico, y necesita también la calma y el equilibrio biológico del que hemos hablado bastante más arriba. Pero es menester en primer lugar -y esto concierne sobre todo a la mujer- saber renunciar y saber abstenerse. En efecto, el deseo sexual se manifiesta en la mujer normalmente con más intensidad en el momento de la ovulación y del período de fecundidad (la intensidad del deseo es uno de los indicios del fenómeno de la ovulación), y es entonces precisamente cuando conviene que ella evite las relaciones conyugales. Para el hombre, la continencia temporal no presenta las mismas dificultades, ya que no está la necesidad sexual sometida en el hombre a estas variaciones. El hombre puede, por lo tanto, someter su continencia al ritmo del organismo de la mujer. Con todo, su continencia tiene una función más importante que cumplir que la de hacerla seguir el ciclo biológico de la mujer: debe contribuir a mantener el ritmo sexual regular de la mujer, ya que toda perturbación hace imposible una aplicación eficaz de los métodos naturales. Conviene, por lo tanto, que el hombre sea continente durante períodos determinados, y así es como una regulación de los nacimientos conforme a la naturaleza apela a la

actitud moral del hombre. Las relaciones conyugales necesitan su ternura y su comprensión de la mujer; la regulación de los nacimientos demanda esa continencia, la única que permite establecer el ritmo biológico normal en el matrimonio.

Este ritmo es de la naturaleza y por esta razón las relaciones conyugales que van de acuerdo con él se conforman con la higiene, son sanas, exentas de todas las neurosis provocadas por los métodos que tienden a evitar artificialmente la concepción. Conviene, sin embargo, que los métodos naturales se apliquen en función del ritmo biológico; empleados de tiempo en tiempo y de una manera mecánica fracasan. Los hechos que hemos expuesto más arriba prueban que no pueden ser de otra manera. Si, en cambio, el hombre y la mujer aplican esos métodos con el pleno conocimiento de los hechos y aceptando la finalidad objetiva del matrimonio, ellos les dan el sentimiento de realizar una elección consciente, el sentimiento de espontaneidad de lo vivido (de su carácter "natural"), y, lo que más es, les permiten decidir libremente su participación en la procreación. Hemos indicado en el capítulo IV que la aplicación de estos "métodos" demanda un esfuerzo moral sobre todo. No se puede llegar a una regulación natural de los nacimientos, a una paternidad ni a una maternidad verdaderamente consciente, sin haber observado la virtud de continencia bien entendida.

Para terminar, hemos de mencionar, aunque no sea más que brevemente, el problema de la interrupción del embarazo. Aun dejando de lado su apreciación moral, constataremos que esa interrupción es en extremo grado "neurógena", que es la causa de neurosis que tienen las características de las neurosis experimentales. En efecto, aquí se trata de una interrupción artificial del ritmo biológico natural, interrupción brutal, porque es efectuada por vía de una interrupción quirúrgica y que no se puede considerar como un hecho de importancia solamente inmediata. Sus consecuencias son graves y llegan muy lejos. Está en el origen de complejos profundos en el psiquismo de la mujer. Esta no puede olvidarla ni puede perdonarla al hombre que es su responsable. Un aborto artificial tiene como consecuencia no solamente reacciones somáticas de diverso tipo (ello depende de la abundancia de la hemorragia, etc.), pero también una neurosis depresiva a base de angustia, en la que domina el sentimiento de culpabilidad y a veces incluso una profunda reacción psicótica. Es significativo que las mujeres que sufren de depresión durante la menopausia hablen con pesadumbre, a veces después de muchos años, de un embarazo que fue interrumpido y sienten respecto de él un tardío sentimiento de culpabilidad. No es necesario añadir que, desde el punto de vista moral, la interrupción del embarazo es una falta grave. Poner en el mismo nivel el aborto y los problemas de regulación de los nacimientos (maternidad y paternidad conscientes), es decir, reducirlo a una

manera particular de esa regulación, no tendría ninguna justificación de principio.

6. La psicoterapéutica sexual y moral

Según una opinión muy extendida, la falta de relaciones sexuales es perjudicial a la salud del ser humano en general, y a la del hombre en particular. Pero no se conoce una enfermedad siquiera que pueda confirmar la veracidad de esta tesis. Las consideraciones que preceden han demostrado que las neurosis sexuales son, sobre todo, una consecuencia de excesos en la vida sexual y que aparecen cuando el individuo no se conforma con la naturaleza y sus procesos. No es, pues, la continencia, sino su falta lo que está a la base de las anomalías. Esta falta de continencia puede asimismo manifestarse en una templanza mal comprendida de la tendencia sexual y de sus manifestaciones en el hombre; como lo hemos demostrado en el capítulo III, esta templanza mal entendida, injustamente considerada como continencia, no tiene nada de común con la verdadera virtud de continencia y de castidad. La tendencia es un hecho que el hombre debe reconocer e incluso afirmar en cuanto es fuente de energía natural, que, de otro modo, corre el riesgo de dar origen a disturbios psíquicos. La reacción instintiva llamada “excitación sexual” es una reacción neuro-vegetativa, luego hasta un cierto punto independiente de la voluntad; la no comprensión de este simple hecho es con frecuencia la causa de graves neurosis sexuales, en las que el hombre es víctima de un conflicto entre dos tendencias ambivalentes que es incapaz de poner de acuerdo. Una gran parte de las neurosis sexuales es debida a las irregularidades de las relaciones conyugales, de las que hemos hablado en el párrafo precedente.

Las neurosis sexuales tienen un desarrollo y unos síntomas somáticos análogos a los de otras neurosis (dolores de cabeza, insomnio o perturbación del ritmo del sueño, vértigos, irritabilidad, estados ansiosos, etc.). Por otra parte, la reacción neurótica depende de los rasgos característicos del hombre: en algunos, se transforma en reacción hipocondríaca (más frecuente en los hombres), en otros, en reacción histérica o neurasténica. Las obsesiones, ligadas con mucha frecuencia en el enfermo a una falsa concepción de la tendencia, son un síntoma particularmente frecuente de las neurosis sexuales. En los hombres, éstas están vinculadas a veces al problema de la “potencia”, es decir, de la facultad de realizar el acto sexual. La impotencia orgánica es un fenómeno más bien raro (puede ser, por ejemplo, la consecuencia de un traumatismo), pero una impotencia parcial o total es con mucha frecuencia de origen psíquico. El sentimiento de humillación viene ordinariamente a agravar el estado neurótico del enfermo.

La tendencia sexual puede llegar a ser la fuente de disturbios neuróticos cuando es prematuramente despertada y, luego, mal moderada. Las aberraciones de la tendencia ("anomalías") que resultan de ello son, entre otras, el onanismo y el homosexualismo. Es preciso hacer una distinción entre onanismo pasajero que los niños practican a veces y el onanismo hecho costumbre, que suele ir acompañado del temor a las relaciones normales con una persona de sexo diferente. Sus síntomas son, entre otros: una susceptibilidad exagerada, un complejo de inferioridad a base del sentimiento de culpabilidad, y ciertos disturbios de orden somático. Los mismos médicos son del parecer de que el tratamiento del onanismo, como de toda otra forma de masturbación, es menos de su competencia que de la de los educadores. Que se mantenga la práctica de la masturbación en el niño es muchas veces la secuela de falsos métodos de educación. Se comete a veces el error de "hablar demasiado &l mal", lo cual da resultados contrarios a los que se desean; en vez de apartarla, se llama demasiado la atención del niño sobre la importancia de la tendencia sexual y de los problemas del sexus (y ésa es seguramente la vía que lleva a los complejos). Lo que conviene, en cambio, es dirigir intensamente la atención del individuo (joven o viejo) hacia Otros valores, y, merced a un modo de vida higiénico, a los ejercicios físicos y a los deportes, despertar en su organismo necesidades sanas y sanas satisfacciones.

Las recomendaciones generales relativas al tratamiento de los disturbios psíquicos causados por los desórdenes son las siguientes:

a) eliminar en el enfermo el sentimiento de que la tendencia sexual es un mal y reemplazarlo por la convicción de que las reacciones sexuales son absolutamente naturales y no tienen, por sí mismas, ningún valor moral, que no son moralmente ni buenas ni malas;

b) liberar al enfermo de la convicción de que esas reacciones son determinadas, potentes, independientes de la voluntad y que jamás pueden dominarse, y convencerle de que la tendencia sexual es tan moral como las otras tendencias y que no se le debe dar una importancia particular;

c) quitar de encima del enfermo la atmósfera de misterio, de extrañeza, de una especie de fatalidad que rodea para él a los problemas del sexo y reducirlo a éstos al rango de reacciones simples, comprensibles y normales (a este efecto, habrá que darle los conocimientos elementales del dominio de la fisiología del sexo, etc.);

d) establecer una clara jerarquía de los valores, en la que la tendencia sexual estaría subordinada a un fin superior; hacer conocer al sujeto la necesidad de una elección espontánea, libre de constricción y de determinación;

e) algunas veces será necesario recurrir a las medicinas, sobre todo a las que tonifican, porque los disturbios sexuales de origen psíquico se desarrollan más fácilmente en un organismo debilitado. Se han de atender particular- mente los disturbios de la pubertad y del ciclo menstrual de la mujer. Los datos somáticos y fisiológicos (cambios hormonales) aportan en esto indicaciones de gran valor.

Estas recomendaciones son casi siempre aplicables en el tratamiento de las enfermedades sexuales cuya mayor parte tienen un origen psíquico (cuando no un carácter psíquico); se trata, pues, de comenzar por eliminar la causa del mal, para poder tratarlo en seguida. Así ha de ser cuando se trata del onanismo e incluso del homosexualismo. Los sexólogos son generalmente de parecer que el homosexualismo congenital no existe. Se trataría más bien de una aberración adquirida a consecuencia de ciertas influencias que proceden de los que inmediatamente le rodean. El sentimiento de culpabilidad y de anomalía es entonces algunas veces compensado por la convicción de una pretendida superioridad de esta clase de experiencias sexuales, pero, a las veces, en cambio, da origen a un complejo de inferioridad frente a aquellos que son “capaces” de tener relaciones normales con una persona de sexo diferente. Añadamos que el homosexualismo en los hombres es debido algunas veces a la convicción, inculcada por una educación errónea, de que todo lo que se refiere a la mujer es impuro y que ella misma es la personificación del pecado; de ahí resulta esta inversión de reacción fácil de comprender y el interés por las personas del mismo sexo. El homosexualismo en las mujeres es menos frecuente. En esto es todavía la psicoterapia el método principal de tratamiento; apela a la buena fe del enfermo y tiende en primer lugar a quitarle la convicción de que su mal es incurable. Sacándole de su medio (al contrario de las mujeres, los hombres homosexuales forman grupos especiales), el médico o el educador procura inculcarle la convicción, conforme con la verdad, de que la tendencia sexual en todo hombre, luego también en él, puede igualmente subordinarse a la voluntad.

La psicoterapéutica de las neurosis sexuales difiere de la educación sexual, porque no se dirige a las personas normales y sanas, sino a aquellas solamente que padecen una anomalía o una enfermedad sexual. Por esto, sus métodos tienen un carácter más especializado que los que sirven para una educación sexual corriente. Las personas atacadas por una de las enfermedades de que acabamos de hablar son menos aptas que las otras para experimentar “el amor y la responsabilidad” y la psicoterapéutica tiende a restituirles esta facultad. Un análisis profundizado de los métodos de la psicoterapéutica demuestra que su objetivo es sobre todo liberar al enfermo de la opresiva convicción de que la fuerza de la tendencia es determinante y de hacerle tomar conciencia del hecho de que todo hombre posee la facultad de la autodeterminación frente a ella y de

sus impulsiones. Ahí está precisamente el punto de partida de toda moral sexual. Así, la psicoterapéutica y la sexología médica se dirigen a las energías espirituales del hombre, tratan de inculcarle ciertas ideas y ciertas actitudes, por consiguiente, a readquirir su "interioridad" para poder dirigir luego su conducta "exterior". La verdad sobre la tendencia desempeña un papel capital en la formación de esta "interioridad". El método psicoterapéutico parte del principio de que sólo el hombre que tiene una idea correcta del objeto de su acción puede actuar correctamente, es decir, de una manera buena y verdadera a la vez.

Este objeto, como nos lo ha enseñado esta obra, es no solamente la tendencia sexual, sino también la persona ligada a esta fuerza de la naturaleza; he ahí por qué toda educación sexual, incluso la que toma la forma de terapéutica, no puede limitarse al aspecto biológico de la tendencia sexual, sino que debe situarse al nivel de la persona con la que está ligado el problema del amor y responsabilidad. Parece asimismo, en último análisis, que no caben aquí otros medicamentos ni otros medios pedagógicos. Un conocimiento profundizado de los procesos biopsicológicos es muy importante y muy útil, pero insuficiente; la educación y la terapéutica sexuales no podrán alcanzar su fin más que cuando sepan ver objetivamente la persona y su vocación natural (y sobrenatural) que es el amor.

Notas:

[1] El autor se vale para apoyar su reflexión sobre las relaciones entre personas del verbo polaco “uzywac” que tiene los dos sentidos que traducen, respectivamente, los verbos franceses “user” y “jouir”. Más para dar plenamente su análisis semántico y filosófico, se ha de traducir o por “user” admitiendo que este verbo significa por una parte usar en el sentido estricto (servirse de) y, por otra, gozar (experimentar un placer, un gozo), o por “gozar” admitiendo que este segundo verbo significa desde luego gozar en el sentido estricto (experimentar un placer, un gozo) y además usar (servirse de). El traductor (francés) ha optado por esta segunda solución sin encontrarla, con todo, enteramente satisfactoria. (N. del T. F.)

[2] No es más que su primer aspecto. Los otros se caracterizarán posteriormente.

[3] Este epíteto-como el término “ciencia”-se emplea en su sentido más amplio, que permite referirlo al conocimiento filosófico, ético en este caso.

[4] En francés en el original.

[5] El sentido de este término se encuentra explicado más adelante.

[6] No se ha de confundir el estado de espíritu de los esposos que, practicando la continencia periódica (de la que se hablará más adelante), tiene relaciones sexuales en un período de infecundidad de la mujer porque no han de dar entonces-por una razón objetiva y aceptable- la vida a un nuevo hombre y, efectivamente, no la quieren en ese preciso momento, con la repulsa total de la procreación de que se tratará en el texto. El “método” de continencia periódica será discutido más abajo.

[7] Esta constatación no se refiere, entiéndase bien, a la práctica de la continencia periódica, si de otra parte es moralmente buena puesto que satisface a las condiciones que precisaremos más adelante.

[8] “Yo no quiero tener hijos.”